BUDHA

Hajime Nakamura

Çeviren: Zeynep Seyhan

TÜRKİYE İŞ BANKASI

Kültür Yayınları

BUDHA

Hajime Nakamura

Gotama Budha

En Güvenilir Metinler Üzerinden Yazılmış Bir Biyografi

Çeviren: Zeynep Seyhan

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

BİYOGRAFİ

Hajime Nakamura
GOTAMA BUDHA
EN GÜVENİLİR METİNLER ÜZERİNDEN YAZILMIŞ BİR BİYOGRAFİ

ÖZGÜN ADI
GOTAMA BUDDHA
A BIOGRAPHY BASED ON THE MOST RELIABLE TEXTS VOL. I AND II

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
ZEYNEP SEYHAN

© 1991, 1992 RAKUKO NAKAMURA
İNGİLİZCE BASKI © 2000, 2005 KOSEI PUBLISHING CO. LTD.
TÜRKÇE ÇEVİRİ HAKLARI JAPAN FOREIGN-RIGHTS CENTRE ARACILIĞIYLA
KOSEI PUBLISHING CO. LTD.'DEN ALINMIŞTIR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2010
Sertifika No: 11213

BU KİTAP THE JAPAN FOUNDATION'IN ÇEVİRİ DESTEĞİYLE BASILMIŞTIR

EDİTÖR
LEVENT CİNEMRE

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
KORHAN KAYA

DÜZELTİ/DİZİN
NECATİ BALBAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: AĞUSTOS 2012

ISBN 978-605-360-666-6

BASKI VE CİLT
ERTEM BASIM YAYIN DAĞITIM SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
ESKİŞEHİR YOLU 45. KM. BAŞKENT ORGANİZE SANAYİ BÖLGESİ 22. CADDE NO: 6
MALIKÖY / ANKARA
(0312) 640 16 23
SERTİFİKA NO: 16031

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Japonca İkinci Baskıya Önsöz XIII
Japonca Birinci Baskıya Önsöz XV
İkinci Cilde Önsöz XVII

Giriş 1
Araştırma Yöntemleri 1
Geleneksel Budha Biyografilerinin Eleştirel İncelemesi 1
Sanatta Gotama Budha'nın Hayatı 7
Budizmin Ortaya Çıktığı Devirde Hindistan 10

BİRİNCİ KISIM: Doğum, Aydınlanma, Vaaz 13

1. Bölüm
Doğum 15
Tarihi Arka Plan 15
Şakyalar 15
Budha'nın Soyu 26
Kapilavatthu 34
Doğum 40
Ana Rahmine Düşmeyle İlgili Efsaneler 40
Doğum: Gerçek ve Efsane 43
Budha'nın Doğum ve Ölüm Tarihleri 53
Çocuk Budha 57
Geç Dönemlerin Doğum Efsaneleri 62
Nidanakatha 62
Mahavastu 63
Buddhaçarita 65
İsim Verme Töreni 68

2. Bölüm

Gençlik ... 71
Sarayda Hayat ... 71
Çocukluk ... 71
İlk Düşünsel İlgiler ... 74
Evlilik ... 83
Rahula'nın Doğumu ... 85
Savaş Sanatları Eğitimi ... 86
Sarayın Zevkleri ... 87
Dünyadan El Çekme ... 88
Ev Hayatından Vazgeçme Kararı ... 88
İyiyi Arama ... 91
Saraydan Ayrılış ... 94
Saçın Kesilmesi ... 98

3. Bölüm

Yol'u Arayış ... 101
Bhaggava'yla Karşılaşma ... 101
Racagaha'ya Yolculuk ... 101
Racagaha ... 101
Kral Bimbisara'yla Karşılaşma ... 104
Dünyevi Saltanattan Vazgeçme ... 109
Alara Kalama'yı Ziyaret ... 110
Uddaka Ramaputta'yı Ziyaret ... 113
Hiçliğin Yeri ... 115
Ne Algının Ne de Algısızlığın Yeri ve Dört Şekilsiz Birikim ... 116
Çilecilik Uygulamaları ... 123
Gotama'nın Çilecilik Uygulamaları ve Aydınlanmasıyla İlgili Gözde Efsaneler ... 123
Çilecilik Uygulamalarına Başlama ... 123
Çilecilik Uygulamalarından Vazgeçme ... 125
Aydınlanmaya Oturma ... 132
Efsanelerin Gerçeğe Dayalı Kökeni ... 137
Aydınlanmadan Önce Mara'nın Gotama'yı Ayartması ... 137
Aydınlanmadan Sonra Mara'nın Gotama'yı Ayartması ... 149
Gotama'nın Çileciliği ... 151

4. Bölüm
Hakikat'i Kavrayış 165
Aydınlanma 165
Bodhgaya 169
Çinli Keşişlerin Seyahat Kayıtlarında Bodhgaya 169
Bodhgaya'nın Tarihi 173
Budha Aydınlanmasının Doğası 177
Bağımlı Kökenin On İki Halkalı Zincirine İlişkin Gelenek 177
Öteki Gelenekler 183
Entelektüel Tarihte Aydınlanmanın Önemi 190

5. Bölüm
Hakikat'i Öğretmek 195
Uruvela'da 197
Acapala Ağacının Altında 197
Mucalinda Ağacının Altında 199
Racayatana Ağacının Altında 200
Ders Verme Konusunda Kararsızlık ve Brahma'nın Desteği 204
Acivika Mezhebinden Upaka'yla Karşılaşma 212
Ganj'ı Geçmek 216
İlk Vaaz 217
Budha'nın Öğrettiği 217
Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası 227
Tamamlayıcı Öğretiler 232
Mara'mn Ayartmalarını Geri Çevirmek 235
Çinli Keşişlerin Kayıtlarında Sarnath 237
Modern Sarnath 240
Sonraki Eğitim Faaliyetleri 243
Varanasi'de 250
Yasa'nın Keşişliğe Atanması 250
Yasa'nın Ailesinin Din Değiştirmesi 255
Yasa'nın Dört Arkadaşının Keşişliğe Atanması 256
Yasa'nın Elli Arkadaşının Keşişliğe Atanması 257
Öğretiyi Yayma Teşviki ve Mara'nın Ayartması 258
Üç Hazine'ye Sığınma Yoluyla Düzenlenen *Upasampada* Töreninin Kökenleri 261

Mara'nın Alt Edilmesi 262
Uruvela'ya 263
Benliği Aramak 263
Üç Kassapa Kardeşin Din Değiştirmesi 265
Ateş Vaazı 2[illegible]

6. Bölüm
Nüfuz Sahibi İzdeşçilerin Din Değiştirmeleri ve
Sonraki Yılların Olayları 2[illegible]9
Racagaha'da 2[illegible]9
Kral Bimbisara'nın Din Değiştirmesi 2[illegible]9
Racagaha Ziyaretinin Önemi 286
Kuşkuculuğu Aşmak: Sariputta ve Moggallana 287
Eve Dönüş 295
En Eski Metinler 295
Nidanakatha 300
Kosala'da 310
Kral Pasenadi 310
İşadamlarının Din Değiştirmesi 311
Savatthi'deki İzdeşçiler 325
Öteli Dinlerle Karşılaşma 330
Kadınların Ayartmaları 331
Çeşitli Eğitim Faaliyetleri 333
Güney'deki Brahman Öğrencileri 339
Efsanevi Eğitim Geleneği 344
Sonraki Yılların Olayları 344
Kral Pasenadi'yle Görüşme 344
Şakyaların Yok Edilişi 345

İKİNCİ KISIM: Son Yolculuk 351

[illegible]. Bölüm
Eve Dönüş 353
Son Yolculuğu Ele Alan Metinler 353
Son Yolculuğun Önemi 359

Gotama Budha'nın Uzun Yolculuğa Çıkış Nedeni 359
Sariputta'nın Doğumu ve Ölümü 361
Moggallana'nın Doğumu ve Ölümü 363
Sariputta ile Moggallana'nın Doğum Yerleri 364
Eve Dönüş 365
Akbaba Tepesi'nde 369
Racagaha ve Akbaba Tepesi 369
Günümüzde Akbaba Tepesi 371
Acatasattu'nun Emri 374
Sakyamuni'yle Görüşme – İstikrarlı Yönetimin Yedi Kuralı 377
Keşişlere Vaaz 385
Vaazın Yeri 385
Gerilemeyi Önlemenin Yedi Yolu 385
Gerilemeyi Önlemenin Altı Yolu 389
Yola Çıkış 390
Pataliputra Yolunda – Bambu Korusu Parkı'nda Vaaz 390
Pataliputra'da – Ruhban Dışı İzdeşçilere Yapılan Kısa Konuşma 393
Pataligama'nın Ruhban Dışı İzdeşçilerine Vaaz 396
Pataliputra'nın Kaderi 398
Ganj'ı Geçiş 402
Kotigama ve Nadika'ya 404
Nadika'da – Ölünün Kaderi 407
Vesali'de 409
Vesali Yerleşimi 410
Vesali'nin Tarihi 412
Kibar Fahişe Ambapali 413
Licchavi Soylularının Ziyareti 418
Licchavi Soylularına Vaaz 424
Ambapali'nin Daveti 424

8. Bölüm
Yolculukta Hasta Düşmek 429
Hayatın Bütününü Gözden Geçirmek 429
Beluva'da Yağmur Mevsimi İnzivası 429
Hasta Düşmek 430
Nibbana'ya Girme Kararı 436

Mara'nın Ayartması 437
Büyük Deprem 442
Deprem 442
Sekiz Tür Topluluk 444
Ölümle Birbirinden Ayrılma Kaderi 446
Ölme Kararını Açıklama 446
Bhandagama'ya 447
Bhoganagara'da Verilen Dört Büyük Ders 450
Demirci Çunda 454
Pava'ya 454
Çunda'nın Bağışı 455
Dört Tür Çileci 455
Gıda Zehirlenmesi 458
Şiirsel Anlatım 462
Yolculuğun Devamı 463
Pukkusa'nın Budha Öğretilerine Kabulü 465
Pukkusa'nın Başından Geçenler 465
Budha'nın Deneyimi 466
Pukkusa'nın Bağışı 467
Budha'nın Bedeni Altın Gibi Parlar 469
Kakuttha Nehri'ne Doğru 470

9. Bölüm
Büyük Ölüm 473
Kusinara'da 473
Hirannavati Kıyısında 473
Ananda'nın Ağlayışı 477
Kusinara'dan Hoşnutsuzluk 478
Mallaların Selamı 480
Subhadda'nın Keşişliğe Atanması 481
Yaklaşan Ölüm 489
Son Dersler 489
Budha'nın Ölümü 491
Budha'nın Ölümünü Tarihlemek 492
Kusinagar 495
Yerleşimin Adı 495

Kusinagar'ı Ziyaret 495
Tarihi Kayıtlarda Kusinagar 500
Budha'nın Ölümünden Duyulan Büyük Üzüntü 503
Müritlerin Matemi 507
Nirvana Töreni ve Nirvana Resimleri 508
Cenaze 511
Cenaze 511
Yakma Hazırlıkları 513
Mahakassapa'nın Gecikmesi 516
Yakma 518
Kutsal Emanetlerin Dağıtılması ve Aziz Tutulması 520
Kutsal Emanetler Üzerine Anlaşmazlık 520
Kutsal Emanetlerin Dağıtılması ve Stupa Hürmeti 522
Kutsal Emanetlerin Keşfi 525
Gotama Budha'nın Tarihselliği 528
Budha'nın Ölüm Tarihi Araştırmalarına Genel Bakış 528
Gotama'nın Kişiliği 531

ÜÇÜNCÜ KISIM: İnsan Gotama'nın Tanrılaştırılması 533

10. Bölüm
İnsan Olarak Aziz Tutulan Budha 535

11. Bölüm
Tanrılaştırmanın Başlangıcı 545

Kısaltmalar 559
Notlar 563
Seçilmiş Kaynakça 711

TABLO LİSTESİ

Tablo 1 Seylan geleneğine göre Şakya klanının kuzenler arası evlilikleri ____ 24

Tablo 2 Bernhard Breloer'e göre Tablo 1'deki isimlerin Sanskrit şekilleri ____ 25

Tablo 3 Wu-fen-lü'ye göre Şakya klanının soyağacı ____ 29

Tablo 4 Seylan geleneğine göre Şakya klanının soyağacı ____ 30

Tablo 5 Ssu-fen-lü 'ye göre Şakya klanının soyağacı ____ 31

Tablo 6 Gotama'nın yaşı, Aydınlanma'dan sonraki yıllar ve yağmur mevsimi inzivası yerleri ____ 248

Tablo 7 Savatthili Keşişler ____ 326

Tablo 8 Savatthili Kadın Keşişler ve Ruhban Dışı İzdeşçiler ____ 327

Tablo 9 Kosalalı İzdeşçiler ____ 328

Tablo 10 *Mahaparinibbana-suttanta*'nın Çince çevirilerine göre, sınırsız yönetimin yedi kuralı ____ 390

Tablo 11 *Mahaparinibbana-suttanta*'nın çeşitli düzeltilmiş metinlerinde sıralandığı şekliyle, gerilemeyi önlemenin yolları ____ 389

Tablo 12 Değişik metinlerde geçtiği şekliyle, kutsal emanetlerdeki sekiz pay alanlar ____ 526

Tablo 13 Budha'nın on sıfatı ____ 550

Japonca İkinci Baskıya Önsöz

Gotama Budha'da, hayatına dair en eski metinlerdeki parça parça anlatımları bir araya getirerek Budha'nın hayatını büyük bir tarihi kişilik olarak yeniden kurmaya çalıştım. Gotama'nın tarihi gerçekliğini mümkün olduğunca ortaya çıkartmak için masal ve fanteziyle dolu geleneksel Budha biyografilerinden özellikle kaçındım.

Gotama Budha'nın 1969'daki ilk basımının üzerinden yirmi yıldan fazla geçti. Bu zaman içinde bu alanda bir hayli akademik gelişme kaydedildi; benim kendi araştırmalarım da ilerledi. İlk baskıda hiçbir bariz hata olduğunu hissetmediğim halde, bu yeni baskıyla aşağıdaki alanlara bazı eklemeler yapma fırsatını yakaladım.

1) Nispeten daha geç döneme ait bir kaynak metinde bile son derece eski gelenekler yer alabilmektedir; bu katmanlar belirlenip ortaya çıkarılmalıdır. Bu da çok karmaşık bir yöntem gerektirir. Bu araştırmaların sonuçlarını mümkün olduğunca bu baskıya dahil ettim.

2) Arkeolojik keşifler devam etmektedir. Bu bulguların konumuza en faydalı olacak şekilde nasıl nakledileceğini düşünmeliyiz.

3) Budha efsanesine ilişkin Budist sanat, çoğu kez mite ve fanteziye dayansa da, belli bir tarihi gerçeklik yansıtabilmektedir. Bunu araştırmaya giriştim.

4) Geçen yirmi yıldan bu yana Palice ve Sanskrit metinlerdeki son derece eski katmanları Japoncaya çevirmeye çok zaman ayırdım. Bu çevirileri metne dahil ettim. Ayrıca metinde geniş ölçüde kullandığım *Nidanakatha* gibi çalışmaları da çevirdim. Efsane ile tarihi birbirinden ayırt etmenin ve anlamanın zor olduğu yerlerde okuyucuya kendi kararını vermede yardımcı olması için kısa yorumlar ekledim.

Budha'nın tarihi gerçekliğini göstermede ya da hayatının tarihi olaylarını aydınlığa kavuşturmada tam olarak başarılı olduğumu düşün-

mesem de, okuyucuları gerçek Gotama'ya biraz daha yaklaştırabilmiş olduğumu ümit ediyorum. Çabalarım yetersiz kaldığı halde, sürekli olarak, Gotama Budha'ya tarihi bir kişilik olarak ışık tutma amacıma olabildiğince yaklaşmaya çalıştım.

Gotama'mn tarihi biyografisini yazarken, zamanının sosyal ve politik geçmişini göz önünde bulundurmak gerekir. *Indoshi* (Hindistan Tarihi, 1. cilt) adlı kitabımda bu konuyu ayrıntılı olarak işlediğim için burada kısaca değindim. Erken Budizm konusunda, ilki bu olan, sekiz cilt yayımladım. Çalışmaların sayısına rağmen, bunların konuyu eksiksiz ve geniş kapsamlı işlendiği söylenemez. Sadece Palice derlemenin çevirisi yetmiş ciltten fazla tutuyor, bunun ayrıntılı çalışması ise daha yüzlerce cilt gerektirir. Benim kendi çalışmam, gerekli oldukça daha geç kaynaklardan eklenen malzemeyle en eski metinsel katmanlara yoğunlaşmıştır. Bu nedenle, bu kitap formatif tarih bakış açısından yazılmış geniş kapsamlı bir denemenin ötesine geçmez ve ancak tarihöncesi metinleri kavrayıp değerlendirmek için gösterdiğim çabalarımın bir belgesi olarak düşünülebilir.

22 Kasım 1991

Japonca Birinci Baskıya Önsöz

Budha'nın yaşamöyküsünü yazma amacım, Budizmin kurucusu ve iki bin yıldan fazladır insanlığın öğretmeni olan Gotama Budha'nın gerçek hayatının elimden geldiğince izini sürmektir. Bu, efsaneye dayalı bir geleneksel biyografi değildir, o tür literatürü de incelemez. O tür çalışmalar büyük miktarda mitolojik malzeme içerir; Budha'ya atfedilmiş öğretiler arasında bile onun adına yapılmış geç dönem eklemeler çoğunluktadır. Şakyamuni'nin [Gotama Budha], tarihi bir kişilik olarak, gerçek hayatına olabildiğince yaklaşmak amacıyla geç dönemlerde eklenen öğeleri atmak için elimden geleni yaptım.

Gerektiğinde efsanevi biyografik edebiyata başvurduğum halde, çalışmamı onun üzerine kurmadım. Aksine, Gotama'nın hayatının gerçekliğini ortaya çıkarmak amacıyla, (aslında efsanevi biyografilerden daha eski olan) gerçek sözlerini incelemek için metinlerin analizini yaparak, en eski Budist metinlerde geçen çeşitli olay kayıtlarını kullandım. Son zamanlara dek âlimler, bu tür metinsel malzemede Palice ve Çince sutralarla yetiniyorlardı, ama artık Tibet kaynaklarının bolluğu kadar, Orta Asya'da keşfedilmiş Sanskrit versiyonlardan yararlanan karşılaştırmalı çalışmalar da yayımlanmaktadır. Bunun, akademik araştırmaya büyük yardımı olmuştur.

Ancak sadece farklı metinleri karşılaştırmak yeterli değildir. Bu yüzden Budha'nın hayatının bazı özelliklerine ışık tutmak ve Hint düşünce tarihindeki önemi açısından düşünmek için Hint eğitimi bilgimi de kullandım. Yerinde yapılan incelemelerle birlikte, arkeolojinin sağladığı belgeler de önemlidir. Bu türden çeşitli unsurların bir araya getirilmesiyle, umarım tarihi gerçeğe yaklaşabilen bir Gotama hayatı kurabilmişimdir. Hayıflandığım tek şey, istediğim her şeyi gerçekleştirmemi önlemiş olan kısıtlarımdır.

Böyle bir biyografi Budistlerin Budha hakkında değerli saydıkları bazı düşünceleri yıkabilir ve okurlarımın fikirlerinin tam tersi bir tablo çizebilir. Böyle olursa üzülürüm, ama bunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Tarihi bir çalışma, roman değildir; tarihsel gerçeği arar. Eleştirel çalışmayla gün ışığına çıkan Gotama Budha kişiliğiyle doğrudan ilişki kurarak, derin anlamı olan bir şeyler öğreneceğimizden eminim.

Tarihi bir kişilik olarak Gotama'nın hayatının izini sürmek geniş çaplı bir çalışmayı gerektirir. Burada, belgeyi en eski metinlerde ve yorumlarında ortaya çıktığı haliyle düzenleyip sunmaya yoğunlaşmış olsam da, geç dönem efsane literatürünün değersiz olduğunu hiç düşünmüyorum. Yine de Budha'nın hayatını yeniden kurarken ana kaynak olarak tarihöncesi metinleri yeğledim. Geride kalan bazı düşünsel sorunlar varsa da onları daha sonraki bir cilde bırakmak istiyorum.

Buradaki bütün tarihi araştırma yollarından hiçbir şekilde yorulduğumu hissetmiyorum, çözülmesi gereken daha birçok sorun var. Bu sorunların başlıcası, bugüne kadar gelen tarihöncesi unsurları ve gerçek olayları yansıttığına inanılan bölümleri incelemek için geç dönem Budha biyografilerini araştırma ihtiyacıdır. Bu, kısa bir sürede halledilemeyecek kadar karmaşık bir iş olduğundan, istemeyerek de olsa daha ileriki bir tarihe bırakmak zorundayım. En eski malzemenin incelenmesiyle yapılan bu çalışmayla yetinmem gerekiyor. Biyografik literatürde bulunan en ünlü geleneklerin neler olduğundan bahsetmediysem, bu, geleneklerin en eski metinlerde görülmemesi yüzündendir. İleriki bir tarihte bu meseleye daha ayrıntılı biçimde devam etmeyi ümit ediyorum.

22 Temmuz 1968

İkinci Cilde Önsöz*

Gotama Budha'nın ikinci cildi, Budha'nın Kusinara'daki ölümüyle sonuçlanan son yolculuğunun izini sürer. Budha'nın izdeşçileri [yandaş, taraftar - ç.] onunla ilgili anılarım göklere çıkardıkça, Budizmin ilk zamanlarında bile giderek arttığı görülen tanrılaştırmayı inceler.

Bu konuyu ele alan iki eski çalışmayı Japonca yayımladım:

1) *Budda saigo no tabi* (Budha'nın Son Yolculuğu; Tokyo: Iwanami Shoten, 1960), Pali *Mahaparinibbana-suttanta*'nın bir çevirisi ve yorumu.

2) *Yugyo-kyo* (*Yu-hsing-ching*), Agama metni *Yu-hsing-ching*'in, Pali ve Sanskrit dilindeki karşılıkları ve *Pan-ni-yüan-ching*'le karşılaştırmalı bir çalışması olan *Butten koza* (Budist kutsal kitapları üstüne konferanslar), cilt 1-2 (Kyoto: Daizo Shuppan, 1984, 1985) Agama metni *Yu-hsing-ching*'in, Pali ve Sanskrit dillerindeki karşılıkları ve farklı metinlerin eklediği *Pan-ni-yüan-ching*'le karşılaştırmalı bir çalışması.

Bu iki eser henüz metin çalışmaları iken, halihazırdaki cilt, Gotama'nın, tarihi bir kişilik olarak, hayatının anlatımıdır. Birinci ciltte gelişen konulara devam eder ve orada başlayan Budha biyografisini tamamlar.

Hajime Nakamura
31 Mart 1992

---

* Editörün Notu: Nakamura, önsözde anlattığı gibi *Gotama Buddha* adlı eserini iki cilt olarak yazmıştır. Eserin Türkçe baskısını hazırlarken bu iki cilt, tarafımızdan tek ciltte birleştirilmiştir. Orijinal birinci ciltte birinci kısım, ikinci ciltte ise ikinci ve üçüncü kısımlar bulunmaktadır.

Giriş

Araştırma Yöntemleri

Geleneksel Budha Biyografilerinin Eleştirel İncelemesi

Bu kitaptaki ana ilgim, insanlığın öğretmeni olarak hürmet edilen tarihsel şahsiyet Gotama Budha'nın, yani Şakyamuni'nin hayatını nasıl yaşadığını ve öğretisini nasıl aktardığını açıklığa kavuşturmaktır.

Kimileri, Budistlerin öğretmeni ve rehberi olabilmesine rağmen başkaları için öyle biri olmadığı görüşünü benimseyerek, Gotama'yı insanlığın öğretmeni olarak adlandırmaya karşı çıkabilir. Bununla birlikte, dünyanın her yanında, bir kişinin görünüşte kabullendiği din ile o kişinin kendi inançları ya da dünya görüşü arasında büyük bir uyuşmazlığın ortaya çıkmış olduğunu unutmamalıyız. Japonya'da, bir kişinin kendi dünya görüşü çok farklı olduğu halde, ailesinin bağlı olduğu Budist mezhebinin dini törenlerini takip etmesi oldukça yaygındır. Aynı şekilde, Amerika Birleşik Devletleri'nde de dinsel törenlere katılmayı reddetmeleri yüzünden damgalanmamak için insanların kiliseye gitmesi yönünde genel bir eğilim vardır, hatta bazıları açıkça öyle yaptıklarını söylerler. Dini bir yol arayan ve bir hayat felsefesi oluşturmaya çalışan insanlar, dinsel bağlılığın ötesinde, öğretilerini kabullenmek ya da karşı çıkmak için, hem geçmişin hem de bugünün filozoflarına ve düşünürlerine bakarlar. Bu eğilim artarken Budist olmayan insanların Şakyamuni'nin öğretilerini öğrenmek istemeleri şaşırtıcı değildir. Şakyamuni'nin 2.500. ölüm yıldönümü kutlamaları için Hint hükümetinin 1956'da düzenlediği törenlerin Hindular ve Müslümanlar tarafından organize edilmesi ve Budist olmayan birçok kişinin katılması, benim için bunu doğrulamıştı. Bizim böyle manevi amaçları layıkıyla karşılamamız için tarihi Gotama Budha'nın gerçekte ne yaptığını, ne

öğrettiğini bilimsel bir şekilde öğrenmemiz gerekir ki onun eylemlerine ve öğretisine sinen ruhu anlayabilelim.

Şakyamuni hakkında çok sayıda biyografik çalışma vardır, o kadar ki, bir tane daha yayımlamanın gerekip gerekmediği sorgulanabilir. Ben, yeni bir Budha biyografisi için dikkat çekici derecede yoğun bir istekle motive oldum. Neden böyle bir şey yapılmalıdır?

Geçmişte çok sayıda Budha biyografisi yazıldı, modern âlimler de Şakyamuni çalışmalarını, az ya da çok, bu eski biyografiler üstüne kurdular. (*Khudakka-Nikaya*'nın içindeki)[1] *Buddhavamşa*'nın yirmi altıncı bölümünün bu tür biyografik edebiyatın öncüsü olduğu düşünülür. Güney Asya ve Avrupa'daki geç dönem âlimleri Pali dilinde yazılmış *Cataka*'nın yorum/tefsirine giriş olan *Nidanakatha*'yı standart biyografi olarak kabul ettiler.[2] Bu "kökenler öyküsü" (*Nidanakatha*) Budha'nın geçmiş hayatlarının anlatımıyla başlar, sonra bu dünyadaki doğumundan itibaren önemli olayları kısaca anlatır: Aydınlanması, eğitim faaliyetleri ve müritlerin din değiştirmesinden sonra Cetavana Manastırı bağışını kabulüyle biter. Budha'nın hayatının en kapsamlı belgelerinden biri olduğu halde, Gotama zamanından bin yıl kadar sonra yazıldığı (genellikle 5. yüzyıldaki Buddhaghoşa'ya* atfedilir) tarihi güvenilirliği kuşkuludur. Bununla birlikte biyografide, ortaya çıkan kişiliklerin insaniliğine ve karmaşık duygularına temel oluşturan bir tarihsellik sezilebilir.

Zaman geçtikçe biyografilere mitolojik ve mucizevi bir unsur eklenmiştir.[3] *Nidanakatha*'dan önceki biyografilerin en eksiksiz olanı Budist şair Aşvagoşa'nın (2. yüzyıl) *Buddhaçarita*'sıdır, ama bu da Gotama'nın zamanından oldukça uzak bir tarihte yazılmış olduğu için tarihi gerçekliğine dair önemli sorunlar bulunmaktadır. Melez Budist Sanskrit dilinde yazılmış diğer biyografilerde, hatta daha eskiler arasında, *Mahavastu* ve *Lalitavistara* yer alır. Çince çevirileri günümüze kadar gelen ötekiler de şunlardır: *P'u-yao-ching* (308'e tarihli, Dharmarakşa'nın bir *Lalitavistara* versiyonu çevirisi), *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching* (683'e tarihli Divakara'nın *Lalitavistara* versiyonu çevirisi), *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, *Fo-pen-hsing-chi-ching (Buddhaçarita samgraha-sutra?)*, *Chung-hsü-mo-ho-ti-ching*, *Fo-pen-hsing-ching* ve *Chung-pen-ch'i-ching* gibi.[4] Bunların hepsi de, Şakyamuni'den insanüstü, yüceltici terimlerle bahsederek

---

* Buddhaghoşa: MS 5. yüzyıl başlarında yaşamış büyük Budist âlim - ç.n.

büyük ölçüde mitolojiye ve efsaneye yoğunlaşır. Bu tür biyografilerin yinelenen fantastik yapısı, tarihi gerçeği öğrenmeye çalışan okuyucuyu şaşırtır. (Bu tür eserlerin Budist sanat üstünde güçlü bir etkisi olmuştur, özellikle resim ve heykelde.)

Budha'nın hayatının Sarvastivadacı *Samgha-bhedavastu*'da (*Vinaya*'da "bölünmeler" hakkındaki kısım) geçen kaydı, Palice *Nikaya*'larında bulunan tek tük atıflar ile kıyaslandığında biraz aşırı ve abartılıdır ama geç dönem Sanskrit biyografilerden çok daha gerçekçidir.[5] Bu çalışmanın I-ching (635-713) tarafından yapılan Çince çevirisi olan *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'in, birinci fasikülünden dokuzuncu fasikülüne, Budha'nın Kapilavatthu'ya dönüşü hakkındaki bölüme dek, hatırı sayılır tarihi gerçeklik içerdiği düşünülür.[6] Bundan başka, *Cataka* türü pek çok unsur, daha fazla çalışmayı gerektirmektedir.

Daha eski Palice metinler, Budha'yı tarihsel bir şahsiyet olarak kavramak için yararlıdır; bu konuda Sanskrit biyografiler çok daha az yararlıdır, zira *Mahavastu* ve *Lalitavistara* gibi eserler roman tarzında ve abartılıdırlar, bu da tarihi geleneği temsil eden kısmı geri kalanından ayırmayı zorlaştırır. *Buddhaçarita,* miladi 2. yüzyıla dayanır, bu yüzden Hindu kavramlarıyla doludur. Oysa Sanskrit *Samghabhedavastu,* diğer Sanskrit metinlerden çok daha az tahrif edilmiştir, bu yüzden de tarihi gerçeği araştırmak açısından önemlidir. Ayrıca efsane çalışması için de iyi bir referanstır. Budha'nın, her kuralı hangi koşullar altında koyduğunu anlatan *Vinaya*'daki çeşitli Budha efsanelerinin Budha'nın yaşlılık yıllarına kadar ulaşmadığı da unutulmamalıdır.

Bazı âlimler Budha'nın biyografik ayrıntılarının sutralardaki* yansımasını bulmaya çalışırlar. Örneğin, Pali dilindeki *Mahapadana-suttanta* ve Çince çevirisindeki karşılıkları, geç dönem Şakyamuni efsanelerine çok benzeyen Vipassin Budha'nın hayatına dair ayrıntılı anlatımlarla geçmişin yedi budhasından bahseder. Bu yüzden Şakyamuni'yle ilgili efsanelerin Vipassin efsanesini etkilemiş olduğuna inanmamız için yeterli nedenimiz vardır. Bunun tersi de akla yakın bir olasılıktır; geçmişin yedi budhasının Budha efsanesini etkilemiş olması inanılmaz değildir. Bununla birlikte, ne kadarının tarihi gerçek ne kadarının hayal ürünü olduğu belli değildir.

---

* Sutta (Skr; Sutra): Kelime anlamı iplik. İpliğe benzetilen cümlelerden örülmüş dinsel metin ve kitapları ifade eder. Ayrıca vaaz - ç.n.

Mahaparinibbana-suttanta'daki bir beyitte (*gatha*) Gotama Budha'ya atfedilen sözler vardır elimizde. Ölüm döşeğindeyken yaşlı çileci Subhadda'ya şöyle söylüyordu: "Ben yirmi dokuz yaşındayken, Subhadda, / En büyük iyiliği aramak için evden ayrıldım. / Dünyadan el çekeli / Elli yıldan çok oluyor, Subhadda."[7]

Budha'nın hayatını nakletmeyi ilk deneyenlerin, onun hayatının en önemli olaylarını özetleyen bir tür liste derledikleri anlaşılır. *Digha-Nikaya*'da* şu sözlerle karşılaşırız: "Kutlu Kişi'nin babası Kral Şuddhodana idi. Annesi Kraliçe Maya'ydı. Kral'ın başkenti Kapilavatthu idi. Kutlu Kişi'nin dünyadan el çekmesi şöyle oldu. Evden ayrılması böyle oldu. Dini eğitimi şöyleydi. Aydınlanması şu şekilde oldu. [Yasa çarkını döndürme] öğretisi şöyleydi."[8] Budistler, bu tür ifadeler kullanarak, malzemeyi ana noktalarına göre akıllarında tuttuktan sonra naklettiler. Sonradan "*şöyle oldu*" ifadesinin yerine, birçok farklı versiyon yaratarak, hatta bütün metnin yeniden yazılmasına olanak vererek, istenildiği kadar bilgi konabilirdi.

Çeşitli mezheplerin *Vinaya*'ları** kuralların formülleştirilmesini çevreleyen koşulları açıklamak için Şakyamuni'nin aydınlanmasını ve öğretiyi aktarma faaliyetini kronolojik olarak anlatmışlardır. Bu tür belgelerden, Sanskrit *Çatuşparişatsutra* gibi bazıları, bağımsız sutralar olarak yayılmışlardır.[9] Öteki belgeler, Şakyamuni'nin aydınlanmasından öncesine gidip Şakya klanının atalarına ait ayrıntılarla başlamayı denemiştir. Bu girişimler birbirinden bağımsız gelişmişler, sonunda farklı Budha biyografileri ortaya çıkarmışlardır.

O halde, tarihte yaşamış bir kişi olan Budha'yı mitolojik Şakyamuni'den nasıl ayırt edebiliriz? Farklı türlerdeki Budha biyografisi yazarları, büyük olasılıkla tarihi Gotama Budha'nın hayatını *gerçek olarak* ortaya sermek istememişlerdi; Budha'nın kendisinin bunu istemeyişinden de fazla. Bizler bugün hayatlarımızı gerçeklik ile efsaneyi net bir biçimde ayırt edilmiş olarak yaşarız ve tarihi olan ile mitolojik olanı birbirinden ayırmaktan başka seçeneğimiz yoktur. Bunu yapmak için aşağıdaki yöntemleri öneriyorum:

1) Modern bilimin eleştirel metin çözümlemesini kullanmak. Dini bir yazıtın bile bir tarih ürünü olduğunu ve düşünce tarihindeki gelişmelerin sonucunda şekillendiğini kabul etmeliyiz. Bu da, geç dönemlerin metin-

---

* *Digha-Nikaya*: Budist kutsal metinlerinden oluşan Palice Derleme'nin [Tripitaka; Üç Sepet] ikinci bölümündeki sutralardan biri - ç.n.

** *Vinaya*: Tripitaka diye bilinen Palice dinsel metinlerden biri. Budist örgütün kurallarını içerir - ç.n.

leri yerine, öncelikle *eski* metinlere güvenmemiz, dahası araştırmamızı onların *en eski bölümlerine* dayandırmamız gerektiği anlamına gelir. Bu yüzden, sözü edilen geleneksel biyografilerin aksine, Pali dilinde (ya da Sanskrit, Çince veya Tibetçe çevirideki karşılıkları) yazılmış eski Budist sutralarına (*sutta*) bakmamız gerekir. İlk Budist metinlerin ve bu metinlerin bir sürü *gatha*'sının (beyit) en eskisi olan *Suttanipata*'nın son iki bölümü özellikle önemlidir. En gelişmiş çalışmalarından bazılarını Japon âlimlerinin yaptığı ilk Budist metinlerin çözümsel incelemeleri devam etmektedir. Bu nedenle onların yöntemlerini ve sonuçlarını kullanacağız.

2) En eski sutraların en eski bölümlerinde mitolojik unsurlar ve Şakyamuni'nin insanüstü ya da tanrılaştırılmış ifadelerle tasvirleri nadir olsa da, bu unsurlar hiç yok da değildir. Hatta bir hayli vardır. Sadece edebi kaynaklara bel bağladığımız sürece mitolojik unsurları olmayan bir Gotama tasviri elde edemeyiz. Onların sınırlamalarını ortadan kaldırıp yaşamış olan kişiye ulaşmak için, arkeolojik kalıntılar, coğrafi ve iklimsel veriler gibi somut kanıtlara da güvenmemiz gerekir. Budist yazıtlarındaki ifadelerle birlikte Budha'yla ilgili yerleşim yerlerine yapılan ziyaretlerden elde edilen bilgileri kullanabilirsek hatırı sayılır ölçüde tarihi gerçekliğe ulaşabiliriz. Hindistan gibi, yazınsal belgelerin her zaman güvenilir olmadığı bir ülkede bu yöntem çok gereklidir.

Bununla ilgili olarak, Sançi ve Nagarcunakonda'daki kabartmalarda Gotama Budha'nın hayatının çeşitli olayları betimlenmiştir.[10] Bunlar bize geleneksel biyografik malzemeyi nasıl yorumlayacağımız hakkında çok şey öğretir ve biyografilerin nasıl yazıldıklarını, nereden kaynaklandıklarını saptamak için ipuçları verir. (Bu konuyu bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alıyorum.)

3) Gotama Budha devri boyunca Hindistan'da yazılanlar kadar çok sayıda belge ondan önceki dönemde de yazılmıştı. Özellikle, *Vedalar* (*Upanişadlar* dahil) Budizmden önce yazılmıştı. Şimdiki biçimleri oldukça geç şekillendiği halde *Mahabharata* ile *Ramayana* ve çeşitli kanun kitapları gibi Cainacı yazıtlarda ve kutsal destanlarda son derecede eski unsurlar bulunur. Bunları, Budist çalışmaların tümüyle kıyaslarsak büyük farklar görürüz; ama Budist metinlerin en eski katmanını Cainacı kutsal kitapların ve destanların en eski katmanlarıyla ve ilk *Upanişadlar*'la karşılaştırırsak, benzerlikler çok şaşırtıcıdır. Bunların, çok az farklarla, doğrudan birbirlerine bağlı olduklarını söylemek fazla ileri gitmek değildir. Şim-

diye dek çok az âlimin ilgilendiği bir konu olsa da, önemli bir unsurdur bu. En eski Budist metinlerini, onlardan neredeyse hiç farklılık göstermeyen Budist olmayan metinlerle karşılaştırırsak ve farkları ile tutarsızlıkları saptayabilirsek, Şakyamuni'nin, insan olarak, tarihi önemini aydınlığa kavuşturabiliriz.

Diğer bir deyişle, belirli bir Budha biyografisini temel almak yerine, Budist kutsal kitaplarında parçalar halinde bulunan referansların hepsini toplamalı, eleştirel biçimde çözümlemeli ve uygun görünenleri birleştirmeliyiz ki, tarihi Gotama Budha'yı yansıtmaya yakın bir tablo oluşturabilelim. Kuşkusuz, bugün bile, bir biyografi yazarı her zaman kendi değerlendirmesini ve eleştirisini de ekleyeceği için, tarihi bir kişiyi gerçekte olduğu gibi betimlemek olanaksızdır. Kaldı ki 2.500 yıl önce yaşamış tarihi öneme sahip büyük bir dini şahsiyetle uğraşmanın zorluğu çok daha büyüktür. Ne kadar zor olursa olsun, yukarıda bahsedilen yöntemleri kullanarak araştırmaya devam edelim.

Gördüğümüz gibi, Gotama Budha konusunda, örneğin Konfüçyüs ya da Hz. İsa için olduğundan çok daha fazla kaynak vardır. Böylece sorun, bir seçim meselesi haline gelir. Ayrıca, Erich Frauwallner'in de işaret ettiği gibi, Budha için, hemen hemen çağdaşları olan Yunanlı Thales ve Pythagoras[11] için olduğundan çok daha fazla tarihi olay vardır. Ona atfettiğimiz eşsiz düşünceyi savunan kişinin varlığından kuşku duyulamaz.

Geleneksel Budha biyografilerinin Budha'nın ölümünden çok sonra yazıldığını fark etmişizdir. Sutraların en eski katmanlarında, Gotama Budha'nın hayatına yapılan bölük pörçük göndermelerden başka, tek başına biyografi olarak düşünülebilecek hiçbir şey yoktur. *Budha'nın sadık müritleri ve onu dinleyen diğerleri biyografik anlamda onun hayatıyla ilgilenmemişlerdir.* Budizmi Hıristiyanlıkla karşılaştırdığımızda çok belirginleşir bu, zira Yeni Ahit doğrudan Mesih'in hayatını anlatmakla ilgilidir. Alman Budholog Hermann Oldenberg şöyle yazar: "Budha'nın ne hayatında ne de ölümünde Yeni Ahit'te İsa'nın çektiği acıların hikâyesiyle karşılaştırılacak bir şey yoktur. Mükemmelliğe ulaşmış olan kişi (Tathagata) için hiçbir şey gerçekten doğmamıştı [*geschehen*], bu yüzden acı da yoktu."[12] Budha'nın hayatında, dinsel uygulamalardaki kişisel hoşnutsuzluklara ya da fikir ayrılıklarına dayalı düşmanlıklar ve çekişmeler (örneğin, Devadatta'yla) olduğu halde, iktidar güçlerinin hemen hemen hiçbir baskısı ya da zulmü yoktu.[13]

Görünüşte, Budha'nın hayatı bir dinginlik örneğiydi, bu yüzden zulüm düşüncesi o kadar da anlamlı değildi. Ama daha da önemlisi, evrensel Yasa, Budist düşünce tarzı için olduğu kadar Hintliler için de, kişisel olaylardan daha değerlidir. Bu nedenle Budistler evrensel ve sonsuz Yasa'nın (Dharma) önemini vurgulamak için Gotama Budha'nın kişiliğini ve başarılarını bir mitolojik sembolizm ve imgelem perdesinin arkasına gizleme eğiliminde olmuşlardır. İlerideki çalışmalar önceki kaynakları sonrakilerden dikkatli bir biçimde ayırmalı ve doğru sıraya koymalıdır.[14]

Sanatta Gotama Budha'nın Hayatı

Erken Budist metinlerin edebi üslup ve şekillerinin ayrıntılı incelemesi, Budha'nın yaşamöykülerinin nesiller boyunca nasıl geliştiğini eleştirel bir tarzda yeniden kurmamıza olanak vermiştir. Ayrıca, Budha'nın hayatındaki olayların Budist olmayan kaynaklarla yapılan karşılaştırmalı çalışmaları yardımıyla, sosyal arka planın göz önünde bulundurulmasıyla ve arkeolojik bulguların birleştirici kanıtlarıyla modern eleştirel metin çalışmasına dayalı bir Budha biyografisi yazmak mümkün olmuştur.

Belgeye dayalı anlatımları dolaylı yoldan anlamada ve yorumlamada arkeolojik malzemeler ve sanat eserleri çok değerlidir. Budha'nın, çeşitli geleneksel biyografilere denk düşen görsel ifadeleri, Budha resimleri ve heykel tasvirleri biçiminde ortaya çıktı. Bu tür semboller Budha'nın hayatındaki tek bir bölümü göstermeye hizmet ediyordu; bazı durumlarda ise birkaç önemli olayı birbirine bağlıyordu. Bu kadar kesintisiz bir öyküyü betimleyen heykelcilik, bir Budha biyografisi biçimidir. Örneğin, Orta Hindistan'ın Bharhut yerleşimindeki stupanın* korkuluğundaki kabartmalar Budha efsanesindeki çeşitli öyküleri resmeden yirmi iki bölümü canlandırır.[15]

Budha'nın hayatı önceleri sadece sembolik olarak betimlenirdi; incir ağacı aydınlanmayı ifade ederdi, Yasa çarkı ilk vaazı simgelerdi, stupa da nirvanayı sembolize ederdi.[16] Şakyamuni'nin hayatındaki olaylar giderek daha ayrıntılı olarak yazılıp çizilmeye başladı. "Kutsal Yerlere Hac Yolculuğu" ve "Büyük Buddhagaya Vihara'sına Hac Yolculuğu" gibi erken

* Stupa: Budist kutsal emanetlerinin saklandığı höyükler. Zamanla tuğladan yapılan kubbeli, anıtsal yapılara dönüşmüştür - ç.n.

anlatımlar Şakyamuni'yi birey olarak göstermez; bunlardan "Mara'yı Alt Etmek ve Aydınlanmaya Ulaşmak" gibi Budha'nın hayatının resimleri gelişti. Daha da sonraları, gerçek Budha heykelleri onun hayatının çeşitli olaylarını anlattı.[17] Nihayet Budha'nın hayatındaki olaylar dört grupta toplandı.[18] Şu anda Madras'taki Devlet Müzesi'nde bulunan, Şakyamuni'nin saraydan ayrılışını, aydınlanmasını, ilk vaazını ve bir stupada ibadet (nirvana) edişini gösteren, 3. yüzyıl başlarına tarihli Amaravati kabartmaları özellikle iyi bir örnektir.

Şakyamuni'nin hayatındaki sekiz önemli olayı betimleyen kabartma örnekleri de vardır: Tuşita göğünden iniş, ana rahmine düşme, doğum, saraydan ayrılma, ifritleri yenme, aydınlanma, ilk vaaz ve nirvana.[19] Sarnath'ta bu tür eksiksiz bir yapıt bulunmuştur. Bu dönemden sonra, belki de Şakyamuni'nin hayatının artık çok fazla dikkat çekmediğini gösterircesine, Budha'nın hayatının resimli tasvirleri azaldı.[20] 20. yüzyılın birçok ilmi çalışması, Budha'nm hayatını arkeolojik kalıntılarla ve sanat eserleriyle ilişkili olarak ele alır.[21]

Budha'nın yaşadığı devrin sosyal, coğrafi ve entelektüel geçmişinin toplu bir resmini çizmesi açısından sanat eserleri çok değerlidir. Budha'nın hayatını güzel sanatların betimlediği şekilde ele alan Takashi Koezuka'nın fotoğraf koleksiyonu *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* (Güzel Sanatlarda Şakyamuni'nin Hayatı) için yazdığım giriş yazısından alıntılar:[22]

> Şakyamuni'yi aziz tutan insanlar onun hayatının olaylarını öğrenmeye can atmışlardır. Atalarımız bir Budha resminin önünde ibadet edip ilahi söylemekle yetinmedi, Budha'nın hayatını somut, resimli bir şekilde ifade etmeye çalıştılar. Özlemlerinin şekillenişi, geliştirdikleri eşsiz sanat tarzında, bir Budha biyografisi olan Neden ve Sonuç Sutrası'nın resimli versiyonlarında (*Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*) bulunabilir. Ancak burada gördüğümüz hayat tarzı, kılık kıyafet ve mimari, Çin'in Altı Hanedan dönemi (222-589) ya da T'ang dönemine (618-907) aittir, ki bu Hindistan'da doğmuş, tarihi Gotama Budha'nın gerçek hayatından epeyce farklıdır. Öyleyse gerçek kişiyle ve Gotama Budha'nın eylemleriyle nasıl karşılaşabiliriz? Bugün, Büyük Öğretmen'in kişiliğine daha çok yaklaşmamıza olanak veren çeşitli yollar vardır.
>
> 1) Hindistan'ın iklimi ile coğrafyasını ve insanları etkileyip değiştirme derecesini inceleyebiliriz.
>
> 2) Tarihi kalıntıların bize öğreteceği çok şey olduğundan, Budha'yla ilgili yerleşim yerlerinin arkeolojik araştırmalarını yürütebiliriz.

3) Hindistan'da Budha'nın hayatıyla ilgili çok sayıda heykel bulunmaktadır. Elimizde Gupta döneminden öncesine ait hiçbir resim örneği olmamasına rağmen, büyük miktarda heykel bulunmuştur ve bunlardan bazıları Budha'nın hayatından olayları ayrıntılı olarak betimler.

Bu kaynaklardan elde edilen bilgileri, edebiyatta ortaya çıkanlarla karşılaştırırsak Budha'nın hayatının daha kesin bir şekli elimizde olur. *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, bu tür araçlarla neler elde edilebileceğine bir örnektir. Daha önce benzer girişimlerde bulunulmuş olsa da, hiçbirinin ulaşmak istediği şeyde bunun kadar başarılı olamadığını söylemek abartılı olmaz.

Bununla birlikte, bu sanat eserlerinde betimlenen kişinin tarihi Şakyamuni olmadığını okuyuculara önemle belirtmeliyim, zira bunlar onun zamanından çok daha sonraki kuşakların tarihini taşır. Bu eserlerin açığa vurduğu şey, ilk Budistlerin inançları dahilinde betimlendiği şekliyle Şakyamuni'nin hayatıdır. Onların bu derin, içten bağlılıkları bizde hayranlık uyandırır.

Ayrıca bu fotoğraflar, yalnız Budistlerin değil, bütün eski Hintlilerin hayatını anlamak için zengin ve sonsuz bir hazinedir. Şöyle bir göz atmak bile, türlü keşiflerin yoluna iter bizi. Bunlar eski Hindistan'ı canlandırırlar. Budist metinlerde adı geçen birçok kişiyi karşımızda görürüz: Acatasattu, Undena ve Pasenadi gibi krallar ve başının üzerindeki güneş şemsiyesiyle bir koltukta oturan Budha'nın babası Şuddhodana. Budha'nın annesi Maya da, asalette hiçbir şekilde kraldan aşağı kalmayan, zarif bir samimiyetle kocasının yanında oturur. Kraliyet sarayının lüks hayatını da görebiliriz. Taç giyme töreninde, *abhişeka* denen bir ayinle kral başına su serpiştirilerek kutsanmıştı; bu da canlı bir biçimde betimlenmiştir.

Fotoğraflar dönemin okul hayatını da gösterir. Şakyamuni çocukken arkadaşlarıyla birlikte okula gidip derslerini öğrendi, yazı tahtası dizlerinin üstünde dururdu. Vedik eğitim kutsal sözleri ezberlemeye dayanırdı, yani yazı tahtası gibi şeyler gerekli değildi. Şakyamuni'nin aldığı eğitim ise dini değil, uygulamalı idi, bu yüzden de yazılırdı. Budha'nın, Brahmanların Veda öğretilerinden çok farklı konular öğrendiğini varsayabiliriz.

Yine de, bu koleksiyon Veda dinini kavramak için son derece faydalıdır. Vedik mitolojideki en büyük ve en güçlü tanrı olan İndra, elinde bir *vacra*, tam karşılığı, "elmas" olan bir alet tutar. *Vacra* burada mecazi olarak "elmas kadar sert bir silah" anlamında kullanılmış ve Çinliler tarafından çoğunlukla "elmas döven" anlamına gelen bir bileşik kelimeyle tercüme edilmiştir. Bunun tam olarak nasıl bir silah olduğunu edebiyattan anlayamayız, ama Budizmi koruyan *vacradhara*, yani *vacra* kullanan *yakşa*'ların* çok sık göründüğü fotoğrafların incelenmesiyle bu soru hemen yanıtlanır.

Yakşa: Cin, peri. Bir alt mitolojik varlık grubundan, doğanın müşfik cinleri. Doğu mitolojisinde ve sanatında farklı isimlerde geçerler - ç.n.

Sık sık sorulan bir başka soru da Brahmanların yaşam tarzıyla ilişkilidir. Bu koleksiyonda, Budha'nın kutsal emanetlerinin dağıtılması konusunda öğüt veren Brahman Dona'nın ve ateşe tapan Brahmanlardan Kassapa kardeşlerin betimlendiğini görürüz. Bilgelerin (*rşi*) kulübelerde yaşadıklarını *Mahabharata* ve *Ramayana*'dan biliyoruz: Prens Siddhartha, öğretilerini araştırdığı birkaç bilgeyi ziyaret etmişti. Bilge Asita, bir Yunan filozofu olarak Gandhara tarzında betimlenir. Ayrıca, yetersiz beslenmeden kemikleri dışarı fırlamış çileciler ile Cainizmde ve öteki dinlerde yaygın olan çıplak dindarları da görürüz.

Gandhara sanatının gelişiminden önceki dönemde alışılagelmiş olduğu gibi, hem Budha hem de dindar Budistler oldukları gibi betimlenmemiştir; anlaşılan o ki, insanlar sıradan âlemin ötesine geçmiş olan kutsal kişilerin insani şekillerini resmetmeye pek istekli olmamışlardır. Buna karşın, Yunan düşüncesinin etkisi altında gerçekçi bir eğilim göstermiş olan Gandhara sanatı, keşişleri (*bhikkhu*)* açık bir biçimde betimlemiştir; bu tarihöncesi keşişler Sri Lanka ve Burma'daki modern karşılıklarıyla tıpatıp benzerlik gösterirler. Bu yüzden Güney Budizminde Budist dilenci rahiplerin dış görünüşlerinin tarihöncesinden beri çok az değişmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bunun aksine, ruhban sınıfından olmayan inananların ibadet pozisyonundaki resimleri çoktur; kiminde avuçlar birbirine kenetlenmiş öne eğilirken, kiminde diz çökmüş, kiminde de secde ederken. Birbirine kenetlenmiş eller, Japon Zen ustası Dogen'in sonradan şart koştuğu gibi, göz hizasında değil, çoğunlukla göğüs hizasında tutulurdu. Eller göğüs hizasından yukarıya kaldırılırsa bu, kişinin Budha'nın oturduğu platformdan daha aşağıda olması yüzündendir. Bir de, Budha'nın ayak izinin resmedilmiş olduğu kaideye dokunma âdeti göze çarpar. Bu gelenek Hindistan'da hâlâ sürdürülür: Bazı Hindu kutsal kişilerinin mezarları, insanların başları eğik meditasyon yaptığı ve elleriyle mezara dokundukları (Bodhgaya'daki platformun şekline benzeyen, ama ondan daha büyük) kare bir platform şeklindedir. Bu gelenek Sançi'deki 1. Stupa dönemine, hatta daha öncelerine dayanıyor olabilir.

Heykeller yalnızca dini temaları değil, saray hayatının keyifleri gibi dünyevi olayları da canlandırır; burada Hindistan'ın en güzel kibar fahişesi (*ganika*) ilan edilen Ambapali'yle karşılaşırız.

Budizmin Ortaya Çıktığı Devirde Hindistan

Hindistan'da Budizm ve Cainizm ortaya çıktığında kentler (*nagara*) çoktandır vardı ve siyasi gücün merkeziydiler.[23] Ortodoks Brahmanlığın he-

* *Bhikkhu*: Budist keşiş, dilenci rahip - ç.n.

terodoks addettiği Budizm ve Cainizm gibi öğretiler, kent merkezlerinin geliştiği sırada doğdu. *Nagara* kelimesinin Vedalarda bulunmayışı, o zamanlar henüz kentlerin olmadığını akla getirir. Halk arasında demir kap kacak kullanımı çok yaygındı. Kentler zenginleştiği için insanlar varlıklı hayatların keyfini sürüyorlardı; bu aynı zamanda estetiğin türlü şekillerde kullanılmaya başlandığı Budizmin ortaya çıkış dönemiydi. İktidar, kent merkezlerinin içişlerine hâkim olmaya başlayan varlıklıdan yanaydı. Birkaç bölgeyi cumhuriyetçi hükümetler yönetiyordu, geri kalanına da krallar hâkimdi. Zaman geçtikçe, cumhuriyetçi yönetim bölgeleri kralların kontrolü altına girdi. İlk Budist kutsal kitapları yedi veya on büyük krallığın varlığını kaydetmiştir; sonradan *on altı büyük krallık* (*solasa mahacanapada*) sabit ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Kast sistemi yıkılıyordu. Hindistan'da kölelik sistemi vardı ama, köleler suçları yüzünden ağır biçimde cezalandırıldıkları halde, Batı'daki gibi büyük bir sömürü olduğuna dair hiçbir kayıt yoktur.

Toplumsal koşullara uygun olarak, Budizm, dönemin siyasi yöneticilerine doğru bilgiler vermeye başladı. Budist kutsal eserleri eski Hint toplumunun ve coğrafyasının araştırılması için zengin bir kaynaktır. Birkaç *Cataka* öyküsü* kralın ülkenin sahibi olduğunu, çiftçilerin de sadece kiracı ya da kiralanmış işçiler olduğunu gözler önüne serer. Zamanın ekonomik koşullarının tetkiki, finansal sistemin zayıf olduğunu ve birkaç loncanın Batı'daki geç dönem benzerlerine göre güçlerini yitirmiş olduklarını gösterir.

Budizmin ortaya çıktığı zamanlarda hızla gelişen tüccar sınıfının, kendisine, Brahmanizmin izin verdiğinden daha yüksek bir sosyal konum sunan Budha'nın öğretilerini benimsediği aşikârdır. Felsefi olarak Budizm, Brahmanizmin Brahmanlara ve Kşatriyalara** olanak tanıdığı şekilde, belli sınıfların diğerleri üzerinde kendilerine sosyal üstünlük tanımalarına izin veremezdi. Gotama Budha işte böyle bir toplumsal ortamda ortaya çıktı.

---

* *Cataka*: Budha ile ilgili doğuş öyküleri - ç.n.

** Kşatriya: Hint kast sisteminde asker sınıfı. Brahmanlardan sonra ikinci sıradadır - ç.n.

BİRİNCİ KISIM

Doğum, Aydınlanma, Vaaz

1. Bölüm

Doğum

Tarihi Arka Plan

Şakyalar

Eski çağlardan beri Budizmin kurucusunu Budha olarak adlandırmak Hindistan'da âdet olmuştur. Güney Asya'da ve Batı'nın her yerinde yaygın bir biçimde bu geleneğe sadık kalınmıştır. Çin'de *budha* önceleri *fo*, sonraları ise *fo-t'o* olarak yazılmıştır; Çincede kullanılan harfler Japonya'da da kullanılıyordu.[1] Budha, "aydınlanmış olan; hakikati kavramış olan kişi" demektir. MÖ 4. yüzyılın Çinli bilgesi Chuang-tzu'nun[2] bir klasiğindeki "Anlaşmazlıkların Düzeltilmesi" bölümünden alınmış bir Çince birleşik kelime olan *chüeh-che* ya da *ta-chüeh* de aynı anlamda çevrilmiştir. Tibetliler *budha*'yı "arınmış, gelişmiş varlık" anlamına gelen *sans-rgyas* olarak çevirmişlerdir. Bunların hepsi doğru isimler değil, ideal Budist varlığı ifade eden yaygın isimlerdir.[3] Çok sayıda budha olabilir; Budizm onların sayısının sonsuz olduğunu düşünür.[4]

Budizmin tarihi kurucusu Gotama Budha olarak adlandırılır. *Gotama Budha*, ismin Pali dilindeki çevirisidir;[5] Sanskrit dilinde *Gautama Buddha* olarak yazılır, Hintçede ve Sri Lanka dilinde olduğu gibi. Sri Lanka'nın Hint-Avrupa dil grubuna ait dili, 12. veya 13. yüzyıldan beri Sanskrit'e son derece yakınlaşmıştır. Tutarlılık için, *Gautama* yazılışını kullanmak daha iyi olabilir, çünkü bu Sanskrit biçimidir ve Sri Lanka dilinde yaygın bir şekilde kullanılır. *Gautama* genel bir isim olarak uygun olduğu halde, ben bu kitap için Pali dilindeki *Gotama*'yı kullanıyorum. Öncelikle, *Gotama* daha kolay anlaşılır olmasıyla telaffuzu daha kolaydır. İkinci olarak, İngilizce ve Fransızca konuşanlar da *Gautama* yazdıkları halde "*Gotama*" okuma eğilimindedirler. Budizmin ortaya çıktığı zamanlarda *Budha*, öte-

ki Hint dinlerince aydınlanmış bir kişi için yaygın olarak kullanılan bir isimdi; bu yüzden Budistler tarafından da hemen benimsendi. İki ifadeyi aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alıyorum.

Japonlar Budha'ya genellikle *Oshaka-sama* ya da *Shaka* derler.[6] Eski Budist metinler Gotama Budha'nın Şakya (Sakiya, Skr; Şakya) klanında[7] doğduğunu yazar ve bu Piprahva[8] kutsal emanetlerinden çıkan yazıtlarla doğrulanmıştır. *Şakyalar* tam olarak, Gotama'nın üyesi olduğu ve ilk önceleri bugünkü Nepal'in verimli Terai bölgesinde yaşamış olan bir klanın (*cati*) adıdır.[9] Budha'ya bazen "Şakyalardan doğma" anlamında "Şakya oğlu" denir, Cainizmin kurucusu Mahavira'ya "Nata oğlu" anlamına gelen Nataputta dendiği gibi.[10] *Şakya*, "güçlü ve muktedir kişi" anlamına gelir ki bu, klanın bölgede iktidar sahibi olduğunu gösterebilir.

Gotama Budha'nın adı *Şakyamuni* (Skr., Şākyamuni) "Şakyaların bilgesi" olarak da geçer.[11] Japonca *Shakuson* sıfatı bu anlama gelebilir, ya da *Shakamuni seson*'un ("Dünyaca saygın kişi, Şakyamuni") kısaltılmış şekli olabilir. *Şakyamuni* adı Budist kutsal kitaplarının en eski katmanında nadiren görülür.

Budizmin en erken döneminden beri Şakyamuni, *Vedalar*'ın kutsal kitaplarının en eski derlemesi olan *Rig Veda*'da (X, 60, 4) adı geçen bir kral ve bir kahraman olan Okkaka'nın (Skr., İkşvaku; *Sn.*, 991) soyundan gelen biri olarak kabul ediliyordu, büyük olasılıkla.[12] Hindistan'da Kral İkşvaku'nun, insan soyunun babası ve güneş hanedanının atası Manu'nun oğlu olduğuna inanılırdı; Budist kutsal yazını Şakya klanının atası olarak adlandırır onu. Budist metinlerin Çinli çevirmenleri onun adını çoğunlukla *Kanche-wang* yani, *ikşu* (Skr.) kelimesinin kökeni olan "şekerkamışı"na dayanarak "şekerkamışı kralı" olarak çevirmişlerdir.[13] Âlimler İkşvaku ailesinin ilk önceleri Puru kabilesini yönettiklerini düşünürler. İndus Nehri'nin ya da Ganj'ın üstündeki bölgelerin kralları oldukları kesindi, ama *Ramayana*'da ve *Purana*'larda İkşvaku'nun, Kosala (Skr., Kausala) ülkesini, özellikle de Ayodhya kentini yöneten ve güneşin çocukları olduklarını iddia eden prenslerin soyundan olduğu söylenir.[14] *Purana* kutsal kitapları, Şakyamuni zamanında Kosala kralı olan Pasenadi'nin (Skr., Prasenacit) de İkşvaku'nun oğlu olduğunu iddia eder ve soyağacım listeler. İkşvaku adı eski çağların tanrısal bir kralı olarak Cainacı yazıtlarda sık sık geçer.

Şakyaların tam olarak hangi ırka ait olduklarını bilmiyoruz. İngiliz tarihçi Vincent A. Smith, Gotama Budha'nın "doğuştan Moğol, yani Mo-

ğol yüz hatlarına sahip ve Tibetlilere benzeyen Gurkha gibi bir dağlı"[15] olduğu savıyla Batılı âlimleri şaşırtmış ve kendisini gülünç duruma düşürmüştür. Şakyalar Nepalli idiyseler, pekâlâ Ari olmayan bir halktan olabilirlerdi.[16] Nepallilerle karşılaştığımda Japonlara ne kadar benzedikleri, dış görünüşte de çoğu Hintliden ne kadar farklı oldukları gözüme çarpar. Japonların kökeni belli olmadığı halde, âlimler Japoncanın Ural-Altay dil grubuna ait olduğunu kabul eder. Nepallilerin çoğu Nepalce denen bir Hint-Avrupa dili konuşurlar; ayrıca Newarca ve Paharca gibi, ikisi de hatırı sayılır Hint-Avrupa etkisi gösteren ve Sanskrit alfabesiyle yazılan diller dahil, başka diller de konuşulur. Buna rağmen, Nepallilerin çoğunluğu Ari kökenli değildir. Japonlar, Koreliler, Moğollar, Tibetliler, Nepalliler ve Birmanyalılar ırk olarak hiçbir şekilde benzer olmadıkları halde, bazı özellikleri ortaktır. Bu yüzden, Şakyalar ile Japonlar arasında ırksal bir bağ var idiyse, bu enteresan olabilir.

Yine de Şakya ırkıyla ilgili yanıtlanmamış birçok soru bulunmaktadır. Kesin olan, kökenleri Aryan mitolojik geleneğine bağlı olduğu için, kültürde büyük ölçüde Hintli olduklarıydı. Mitsel kökenlerinin kabile soyuyla bağlantılı olduğunu kabul edersek, Şakyaların, çoğu Nepallinin tersine, Ari olabilecekleri görünür. William Claxton Peppe'nin ortaya çıkardığı, Şakya kalıntılarının bulunduğu Piprahva kutsal emanetlerindeki yazıt bir Ari lehçesiyle yazılmış, Hint-Avrupa dilinden günümüze kalan en eski yazıttır. Bu da, Şakyaların Ari oldukları savına ağırlık kazandırıyor gibi görünür. Eğer öyleyse, Şakyamuni'nin Hintli olduğuna dair yaygın kanı akla yakın olabilir.

Amerikalı antropolog G.T. Bowles, Nepal'e kadar uzanan bir etnik inceleme yaptı.[17] İnceleme sonuçları Kuzey Hindistan ile Nepal arasındaki verimli ve sulak Terai bölgesinde yaşayan insanların çoğunun Akdeniz soyundan gelen Ariler olduklarını, Moğol ırkına ait özelliklerin ise tek tük gruplar halinde bulunduğunu gösterir. Bu insanlar kültürel olarak büyük ölçüde Hintlidir; iki bin yıl önce de benzer bir doku vardı, muhtemelen.

Bugünkü Hindistan'da bir endüstri merkezi olan Gorakhpur ile Nepal'deki Lumbini arasındaki bölge, Ocak ayında açan kolza çiçekleriyle, mango ve *nim* ağaçlarıyla kaplı geniş tarlalardan biridir. İki ülkenin arasındaki sınır kolza tarlalarının arasından geçer ve sadece yolu kesen küçük bir bariyerden anlaşılır.

Coğrafya kültürü etkiler. Nepal'in çoğu Nepalce konuştuğu halde, Lumbini eyaletindeki insanlar Abadhi konuşur. *Abadhi* kelimesi Sanskrit *avadhi*'den gelir ve "uzak ülke" demektir. Bu dil Hindistan'da da konuşulmuştur. Eski Hintlilere göre, medeniyet Lumbini eyaletine kadar gidiyordu; onun ötesi barbarlıktı. Bu yüzden Şakyaların ve Şakyamuni'nin büyük ölçüde Hint kültürünün etkisi altında kaldıklarını düşünebiliriz.

Şakya kabilesinin kökenini mitler ve efsaneler sarar; ilk kutsal metinlerde (*Ambattha-sutta*) Budha ile Ambattha adında bir Brahman genci arasında geçen konuşma kayıtlıdır.

> "Sen hangi klandansın (*gotta*), Ambattha?"[18]
>
> "Ben bir Kanhayana'yım, Gotama."
>
> "Fakat Ambattha, en eski zamanlardan beri, annenin ve babanın taraflarından bu yana adını ve klanını düşünürsen [göreceksin ki], Şakyalar üstadın [*ayya-putta*] soyundan olduğu halde sen Şakya bir köle kadının [*dasi*] soyundansın. Şakyalar Kral Okkaka'yı ataları sayarlar. Uzun zaman önce, tahtını sevgili eşinin oğluna bırakmak isteyen Kral Okkaka büyük oğulları olan Okkamukha, Karandu, Hatthiniya ve Sinipura'yı ülkesinden kovdu. Böyle kovularak, büyük bir *saka* ormanının olduğu Himalayalar'ın eteğinde, bir gölün kıyısına yerleştiler. [Daha doğrusu, üvey annelerinin gizli planıyla kovulduklarında Kapilavatthu'ya yerleşip orayı yeni başkentleri yaptılar.] Soylarını [*cati*] bozmak istemedikleri için kız kardeşleriyle evlendiler.
>
> Kral Okkaka maiyetindeki nazırlara sordu: 'Prensler şimdi nerede yaşıyor?'
>
> 'Himalayalar'ın eteklerindeki bir gölün kıyısında, büyük *saka* ormanında yaşıyorlar, efendimiz. Soylarını bozmak istemedikleri için kız kardeşleriyle evlendiler.'
>
> Bunu duyduğuna çok sevinen Kral Okkaka şöyle bağırdı, 'Becerikli [*sakya*] prensler! Fevkalade becerikli prensler!' Ondan sonra Şakya olarak tanındılar ve Şakya klanının ataları [*pubbapurisa*] oldular."[19]

Şakyamuni burada, Brahmanların bir köle kadının soyundan geldiğini, oysa Şakyaların üstadın soyundan geldiklerini Şakya soyu ile gurur duyarak açıklar. Onun bu savı, Brahmanlara ve soylarının temizliğiyle övünmelerine genel bir meydan okumayı yansıtır. Bu güveninin altında yatan, Şakya adının "muktedir" anlamına gelen yorumuydu, kuşkusuz.[20]

Bir yerleşim yeri bulup orada yaşamaktan bahsedilmesi, aynı kabilenin daha önceki zamanlarda benimsemiş olduğundan çok farklı bir kültürün ve geleneğin geliştiğine işaret eder. Budha'nın zamanında erkek ve

kız kardeşler arasındaki evliliklerin törelere aykırı olduğunun düşünüldüğü ortaya çıkmaktadır. Daha sonraki belgelerde Şakyaların komşuları Koliyalarla topraklarını bölen[21] Rohini Nehri üzerindeki su hakları için savaştıklarında, Koliyaların Şakyalarla, "kediler ve köpekler gibi[22] öz kardeşleriyle evlenenlerin torunları" diye alay ettiklerinin yazılı olması, eski efsanenin geç dönemlerde de devam ettiğini kanıtlar.

Metnin Çince çevirisinde bu kardeş evliliği, amcalar ile yeğenler, teyzeler ile kuzenler gibi üçüncü derece akrabalar arasında olan bir şey haline dönüşmüştür.

> Dört prensin anneleri ve arkadaşlarının hepsi de sürekli [dört prensi] düşünüyorlardı. Nitekim, bir araya gelip meseleyi tartıştılar ve Kral Okkaka'ya gidip ricada bulundular: "Büyük kralımız! Dört prensten ayrıldığımızdan beri çok zaman geçti. Gidip onları görmek istiyoruz."
>
> Kral, "Gitmek istiyorsanız, buyrun gidin" dedi.
>
> Kralın resmi bildirisini duyan anneler ve arkadaşları doğruca Himalayalar'ın güneyine, dört prensin yaşadığı tik ağacı [Skr., *saka;* Palice, *saka*] ormanına gittiler. Daha sonra anneler, "Kızlarımızı oğullarınıza vereceğiz. Oğullarımıza kızlarınızı verin" dediler. Böylece birbirleriyle evlendiler ve karı koca oldular. Oğulları doğduğunda yüzleri güzeldi.
>
> Kral Okkaka, dört oğlunun annelerinin kızlarını oğullarına eş olarak vermiş olduklarını, doğan erkek çocuklarının da güzel ve boylu poslu olduklarını duyduğunda büyük bir keyifle konuştu: "Onlar, ustaca yaşadıkları için gerçek Şakyalar, hakiki Şakya oğullarıdır." Sonuç olarak, Şakyalar dendi onlara. Çin'de *sakya* "hünerli" anlamına gelir.[23]

Bu parça, annelerin çocuklarını unutamadıklarını, bu yüzden onlarla buluşmak için Himalayalar'ın içine girdiklerine işaret eder. Ayrıca prenslerin zaten çocukları olduğundan, annelerin ise dört prensin dışında, başka çocukları da olduğundan söz eder; böylece bütün hikâye tutarsızlaşır. Palice versiyonu çok daha basittir ve konu çok daha sağlamdır. Büyük olasılıkla şöyle olmuştur; Çinli çevirmen, Konfüçyüsçü ilkelere göre, kız ve erkek kardeşler arasındaki evlilik gerçeğinden kaçınmak istemiş, bu yüzden de orijinal metinden sapmıştır. Gerçekten de, Budist metinlerin Çince çevirilerinde böyle olan birçok örnek vardır.

Wu-fen-lü versiyonu efsaneyi Şakyamuni'nin anlatışıyla verir.

Uzun zaman önce bir kral vardı. Adı Okkaka'ydı. Kralın dört oğlu vardı; ilkinin adı Okkamukha, ikincisinin Karandu, üçüncüsünün Hatthiniya, dördüncüsünün de Sinipura idi. Hepsi de bilgelikte, erdemde ve asalette mükemmelleşmişti.

Kraliçenin Dighayu [Skr; Dirghayus] adında bir oğlu vardı. Dighayu, aptal, zayıf, çirkin ve aşağılık biriydi, herkes onu küçük görürdü. Kraliçe kendi kendine şöyle diyordu: "Benim oğlum daha büyük olduğu halde, yetenekte diğerlerinden daha geride. Öteki dört prens erdemli ve itibar sahibi. Muhakkak tahta çıkarlar. [Kendi] oğlumun konumunu güçlendirmek için bir plan yapmalıyım. Kralın bana öteki eşlerinden çok daha düşkün olması işime yarar. Önce, üzüntümü göstererek kraldan rica ederim, sonra da, makul biçimde planımı uygularım." Planladığı gibi yaparak, en güzel elbisesini giydi ve kral ona geldiğinde, önünde saygıyla eğilerek onu karşıladı. Kral daha çok yaklaşmaya çalışınca, kraliçe ağlamaya başladı. Kral niye ağladığını sorunca şöyle yanıtladı: "İstediğim en ufak bir şeyi bile yapamıyorum. Tükendim artık."

Kral şöyle dedi: "İstediğin mantıklı bir şeyse, söz veriyorum, yapacağım."

Kraliçe hiç duraksamadan konuştu: "Senin dört oğlunun hepsi de erdemli ve itibar sahibi. Bizim oğlumuz yaşça daha büyük [olmasına rağmen], güç bakımından daha aşağıda. Kuşkusuz, tahta geçtiğinde indirilecektir. Sen dört prensi buradan uzaklaştırabilirsen içim rahat edebilir."

"Prenslerin dördü de annelerine ve babalarına karşı saygılılar ve birbirleriyle iyi geçiniyorlar, ülke için de hiçbir tehdit oluşturmuyorlar. Ben onları nasıl uzaklaştırabilirim?" diye yanıtladı, kral.

Karısı şöyle dedi: "[Çocuğum için olduğu kadar] eyaletimiz için de endişeliyim. Zira dört prensin hepsi de erdemli ve itibar sahibi, her biri kendine taraftar bulacaktır. Rekabete girerlerse birbirlerini öldürürler, sen çekildikten sonra tahtın ne olacağından nasıl emin olabiliriz?"

"Sus! Sus! Yeter artık" dedi kral ve dört prensin derhal kasabayı terk etmesini emretti. Kralın buyruğuna uyarak, prensler âdete uygun kıyafetlerini giydiler. Daha sonra prenslerin anneleri ve kız kardeşlerinin hepsi de gitmek için izin istediler; pehlivanlar, işçiler, Brahmanlar, varlıklı insanlar, ev sahipleri ve sıradan insanlar da onlarla birlikte gidebilmek için yalvardılar. Kral hepsinin isteğini kabul etti.

Prensler saygıyla eğilip selam verdikten sonra yola çıktılar, Bhagirathi Nehri'ni geçerek Himalayalar'ın kuzeyinde, her yanı iç açıcı bir manzarayla kaplı, geniş ve düzlük bir yere geldiler. Her yerden meyveler fışkırıyordu, her tür hayvan ve kuş vardı. Bunu gören prensler, Brahmanları, varlıklı adamları ve ev sahiplerini çağırdı, "Şu âna kadar bundan daha iyi bir yer yoktu. Burada kalalım mı?" diyerek [bölgeyi] konuştular. Hiçbiri karşı çıkmadığı için hemen durup orada bir şehir kurdular. Yıllar geçtikçe şehir daha da zenginleşti ve büyük bir krallığı hâkimiyeti altına aldı.

[Dört prensin] gidişinden yedi yıl sonra, kral onları hatırladı ve nazırlarına sordu: "Dört oğlum şimdi nerede yaşıyor?"

[Nazırlar] yanıtladı: "Himalayalar'ın kuzeyinde, tik ormanına [*saka-sanda*] yakın bir yerde yaşıyorlar. Saraylarını yapıp kentlerini kurdular. İnsanları refah içinde, toprağı verimli, tarlaları zengin. Kimsenin yiyecek ya da giyecek ihtiyacı yok."

Bunu duyan kral derinden etkilendi ve şöyle dedi: "Becerikli çocuklarım benim!" Bu şekilde onlara Şakya ["muktedir" anlamındaki *sakya*] kabilesi denmeye başlandı.[24]

Şakyalar Brahman âdetlerine uymadıkları için, Brahmanlar onları kaba saba ve tuhaf bulurdu. *Ambattha-sutta*'da Kosala Brahman genci Ambattha, Şakyamuni'yle şöyle konuşuyordu: "'Şakya doğanlar kabadır, Gotama. Şakya doğanlar aşağılıktır. Şakya doğanlar düşüncesizdir. Şakyalar yıkıcıdır. Köle sınıfından oldukları halde, Brahmanlara saygı göstermezler, onlara değer vermezler, hürmet etmezler, bağışta bulunmazlar, onları onurlandırmazlar. Bu aşağılık Şakyaların Brahmanlara saygı göstermemeleri, onlara değer vermemeleri, hürmet etmemeleri, bağışta bulunmamaları, onları onurlandırmamaları hiç yakışık almaz ve uygun değildir' dedi genç Brahman Ambattha, ilk kez Şakyalar hakkında aşağılayıcı tarzda konuşarak."[25]

Şakyalar Brahmanların otoritesini görmezden geldiler, bu yüzden Brahmanlar da onları küçük gördüler. "'Dört sınıf [*vanna*] vardır, [dedi genç Brahman Ambattha] krallar, Brahmanlar, sıradan insanlar ve köleler.[26] Bu dört sınıftan krallar, sıradan insanlar ve köleler, hepsi de Brahmanlara hizmet eder. Şakyaların, köle oldukları halde Brahmanlara saygı göstermemeleri, onlara değer vermemeleri, hürmet etmemeleri, bağışta bulunmamaları, onları onurlandırmamaları yakışık almaz.' Böylece, Ambattha üçüncü kez Şakyalar hakkında aşağılayıcı tarzda konuştu."[27]

Şakyaların bir tür cumhuriyetçi yönetim sistemleri vardı. Başkentleri Kapilavatthu'da bir meclis salonu bulunurdu. Bir Budist metinde yazdığına göre, ne zaman bir Brahman herhangi bir nedenle oraya gitse, salonda, hepsi de yüksek yerlerde oturmuş, şakalaşarak vakit geçiren birçok Şakya kralı ve prensi görürmüş. Brahman kendisinin onlar için alay konusu olduğuna inanırmış.[28] "Meclis salonu" (*santhagara*) kelimesi hiçbir zaman kraliyet toplantılarıyla ilgili olarak kullanılmamıştır; bu nedenle Şakyaların cumhuriyetçi bir yönetim uyguladıkları anlaşılır. Budha aydınlanmaya ulaştıktan ve evine döndükten sonra Şakya soylular meclis salo-

nunda siyaset tartışıyorlardı.[29] Şakyalar sonradan Kapilavatthu'da yeni bir meclis salonu yaptıklarında Budha ve izdeşçileri yeni yapılan binada vaaz vermeye davet edildiler.[30] Pavalı Mallalar Ubbhataka adlı yeni bir meclis salonu inşa ettiklerinde hiç vakit kaybetmeden Şakyamuni'nin ziyaret etmesini istediler.[31] Başka bir öykü, komutan Vidudabha'nın annesinin doğum yeri olan Şakya topraklarına gittiğinde, annesinin klan içindeki düşük konumu yüzünden horlandığını ve meclis salonunda oturduğu yer kirli sayıldığı için nasıl küçümsendiğini anlatır.[32] Bu olay, sadece yüksek sınıftan olanların meclis salonunda toplandığını gösterir. Budha'nın, belki de gençliğinde meclis salonundaki toplantılara katılıp tartışmış olması yüzünden, yaşlılık yıllarında cumhuriyetçi sistemi övdüğü söylenir.[33] Şakya klanının ortamı genellikle liberaldi, hatta o zamana göre, ilerici ve devrimciydi. Budha'nın çıktığı entelektüel çevre de öyleydi.

Şakyalar uzun zamandan beri Kosala hükümdarlarına bağlıydılar.[34] *Suttanipata*'ya göre, çilecilik uygulamaları zamanında Şakyamuni'ye atfedilen eski bir şiir şöyle der: "(422) Şu Karlı Dağlar'ın [Himalayalar] yamaçlarının arasında, Ey Kralım, dürüst tabiatlı,[35] zengin ve cesur insanlar olan Kosala yerlileri yaşar."[36] Bunların, büyük olasılıkla, Kosala'yla (modern Oudh bölgesi civarı) vergi ödemeye dayalı bir ilişkileri vardı. Sonradan Acodhya'yla (Skr., Ayodhya) Kaşi'ye (modern Varanasi) de hâkim olan, yeni bir güç oldular. Ayrıca Şakyalarınki gibi, Kosala'ya tabi olan başka kabilelerin de civarda toprakları olmalıydı. Kosala'yla olan bu bağlantı, Budha'nın sonraki yıllarında da devam etmiş gibi görünür. *Agganna-suttanta* onun şöyle dediğini yazar:

> Şakyalar Kosala Kralı Pasenadi'nin uyruğudurlar. Şakyalar ona itaat ederler, onun önünde saygıyla eğilirler, onu selamlamak için yerlerinden ayağa kalkarlar, ona dua etmek için ellerini kavuştururlar ve karşısında alçakgönüllü dururlar. Kosala Kralı Pasenadi de, aynı şekilde, Tathagata'ya itaat eder, onun önünde saygıyla eğilir ve karşısında alçakgönüllü durur. Kral şöyle der: "*Samana* Gotama soyludur [*sucata*], ben soylu değilim [*duccata*]. Samana Gotama güçlüdür, ben güçsüzüm. O güzeldir, ben çirkinim. Onun büyük bir nüfuzu var, benim çok az nüfuzum var."[37]

Bu kadar güçlü bir kralın bu alçakgönüllü sözleri söylemiş olması kuşkuludur. Buna rağmen yukarıdaki parça bize, Kosala kralının Budha'nın Şakya olduğu halde soylu olduğunu ve Kosala'nın Şakya'dan daha güçlü

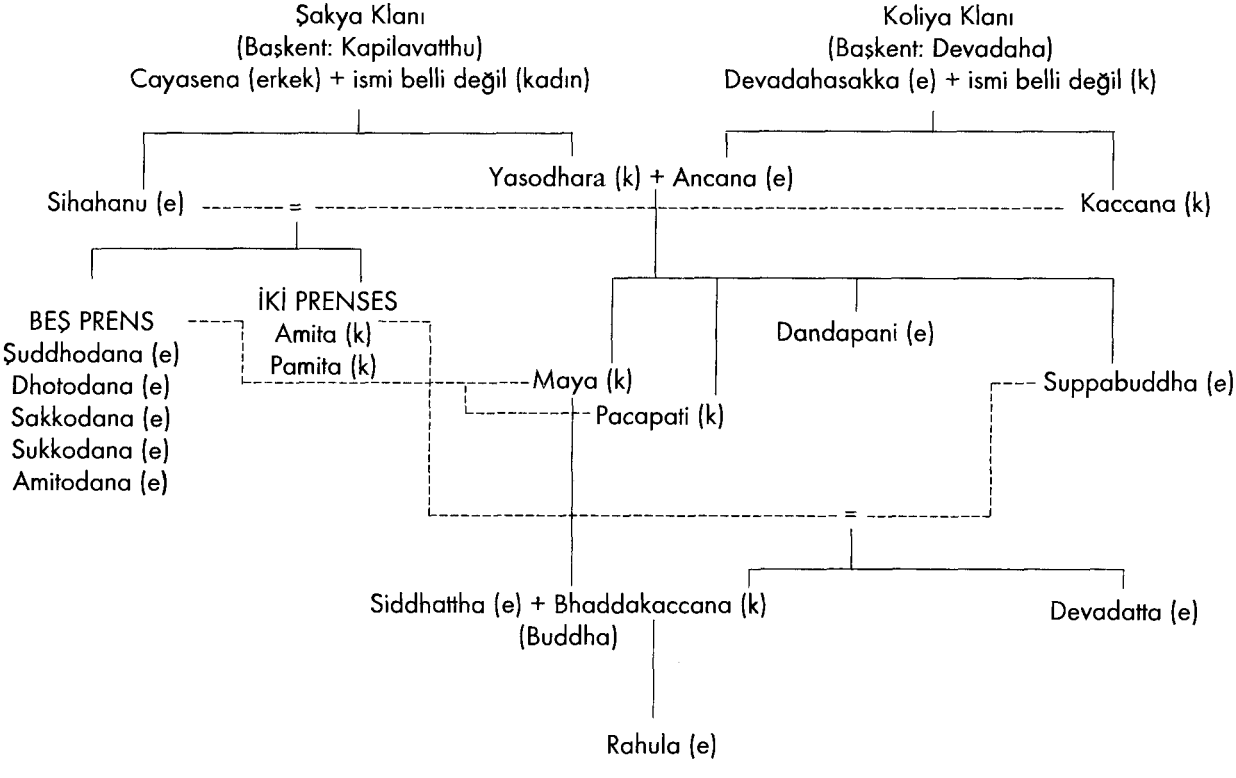
olduğunu kabul ettiğini söyler. Pasenadi'nin Şakyamuni'ye dini bir kişi olarak büyük saygı duyduğu kesindir, zira Budha'yı görmek için saltanat arabasıyla Nagaraka gibi Şakya kentlerinin arasından geçerek seyahat etmiştir. Kosala'ya tabi olan Şakyalar aslında Kosala'da yaşayanlardan farklı bir etnik gruptan olabilirlerdi. Sonradan o ülkenin gücüyle yok edileceklerdi.

Şakyalar doğularında yaşayan Koliyalarla yakın ilişki içindeydiler. Bu halkların aslen aynı klandan oldukları düşünülür. Koliyalar da, Şakyalar gibi, küçük bir hâkimiyet bölgesi kurmuşlardır. Başkentleri, Nepal'de Dividamar civarındaki Devadaha idi; son yıllardaki arkeolojik kazılar yerini doğrulamıştır. İki kabile uzun yıllar birbiriyle akraba evliliği yaptı; su hakkı konusunda ara sıra çekişmeleri olmuşsa da, ilişkileri samimiydi. Hatta bazen insanlar Şakya ülkesine hem Şakyaların hem de Koliyalarm hâkim olduğunu söylemişlerdir. Bugünkü Terai bölgesinde, kuzeyden güneye yaklaşık altmış kilometre, doğudan batıya yaklaşık seksen kilometre yayılan, küçük bir bölgedir.

Şakyaların kuzenler arası evlilik[38] yapma âdetleri olduğu söylenir. Kardeş çocuklarıyla yapılan evlilikler gelişmemiş toplumlarda çok yaygındır. Tablo 1'de bu tür evliliklerin Seylan (bugünkü Sri Lanka) efsanelerinde kaydedilen şemalarını gösterdim. Bu bilginin tek kaynağı ise, en eski yazıtlar değil, nispeten daha geç bir dönemin Palice eserleri olan kronikler ya da yorum/tefsirlerdir. Bu yüzden bazı âlimler, kuzenler arası evlilik mitini geç dönem Sri Lanka yazarlarının çıkardığına inanırlar.[39] Devlet büyüdükçe böyle ilkel gelenekler ortadan kalkma eğilimi gösterdiği için, kuzenler arası evliliğin çok eski bir dönemde görüldüğünü düşünmek doğal olacaktır. Örneğin, bugün Fiji'de hâlâ sürdürülür. Güney Hindistan'ın Dravidyen konuşan halkları[40] arasında da uygulanmış, hatta desteklenmiş ve Kuzey Hindistan'ın Racput halkları arasında da görülmüştür.[41] Bu nedenle, kuzenler arası evliliğin Şakyaların da bir âdeti olduğunu düşünmek doğrudur, büyük olasılıkla. Bu kadar yakın akrabalar arasındaki evlilik, yukarıdaki efsanede anlatıldığı gibi, kabilenin kanının saflığını koruma gereksiniminden yapılmış da olabilir. Modern Hindistan'da birinci kuzenlerin evliliği kanunla yasaklanmış olduğu halde, toplum bekâr kuzenlerin, resmi olarak evlenemeyecekleri için, beraber yaşamalarını hoşgörür. Oysa bu kadar yakın akraba olmayan bekâr genç çiftlerin beraber yaşamaları ahlaka aykırı görülür. En azından, bu gelenek ülkenin daha tutucu olan güney bölgesinde iyice yerleşmiştir.

Tablo 1

Seylan geleneğine göre Şakya klanının kuzenler arası evlilikleri (*Dipavamsa*, III, 44-47; *Mahavamsa*, II, 15-24)



Tablo 2

Bernhard Breloer'e göre Tablo 1'deki isimlerin Sanskrit şekilleri. "Die Sakyas", ZDMG, yeni diziler, no. 19, 1940

I		II	
ERKEKLER [Kapilavastu]	KADINLAR [Devahrada]	ERKEKLER [Devahrada]	KADINLAR [Kapilavastu]
Cayasena	ismi belli değil	ismi belli değil (genellikle Devahrada-Şakya denir)	ismi belli değil
Simhahanu	Katyayana	Ancana	Yasodhara
Şuddhodana*	Maya; Pracapati	Suprabuddha	Amrta
Siddharta (Buddha)	Bhadra-Katyayana	Devadatta	ismi belli değil
Rahula			

* Üç erkek kardeşi Dronodana, Suklodana ve Amrtodana idi.

Bazı âlimler Şakya toplumunun ana soyundan geldiğini ileri sürer.[42] Ancak bu sav kuşkuludur. Karısının ailesinden biriyle evlenip kadının soyadını alan hiçbir erkek örneği yoktur. Güney Hindistan'ın sonraki dönemlerine ait yazıtlarda görülebileceği gibi, annesinin soyadını alan hiçbir çocuk örneği de yoktur. Üstelik, "Babamın klanı [benim] itibarımdır"[43] şeklinde, eski bir bilgenin ağzına yerleşmiş bir Şakyamuni sözü vardır. Baba soyuna dayalı bir sistemin varlığı, Şakyaların yerli ırklardan daha çok Arilere yakın oldukları anlamına gelebilir.

Bir geleneğe göre, Şakyalar ile Koliyaların "hepsi de birbirine bağlı ve birbirinin başarısı için dua eden 82.000 kralı" vardı.[44] Bu rakamın abartılı olduğu kuşkusuz olsa da, bir soylu sınıfının ortaklık içinde bir tür cumhuriyetçi idare kurduğu tahmin edilebilir. Bu durumda "kral," büyük olasılıkla Kşatriya kastıdır.

Şerpalara (Nepal'deki Himalayalar'ın güney yamaçlarında yaşayan Tibetliler) göre, bugün bile Şakyalar denilen bir halk vardır. Esmer ve uzun boyludurlar, burunları kemerlidir. Gururlu ve ağırbaşlıdırlar. Bu Şakyalar ile eskileri arasında herhangi bir ilişki olup olmadığı belli değildir.

Budha'nın Soyu

Eski şiirlerde Gotama Budha'ya çoğunlukla Adiccabandhu, "güneşin akrabası" denir, ki bu *jih-chung*, "güneşin soyu"[45] anlamındaki birleşik kelime kullanılarak Çinceye çevrilmiştir. *Suttanipata* dizelerinden biri (423) bunun Budha'nın klan (*gotta*) adı olduğunu söyler. Bu yüzden Gotama, üyelerinin soyu güneşe dayanan, "güneşin akrabası" diye anılmaktan gurur duyan Şakya kabilesi içindeki bir klanın üyesiydi.

Bazı kraliyet ailelerinin güneşten geldiklerini iddia eden mitler Hindistan'la sınırlı değildir. Japon mitolojisi, imparatorluk sarayının atası olarak tanımlanan bir tanrı olan Amaterasu Omikami'yi (Göğü Aydınlatan Büyük Tanrı) güneşle ilişkilendirmiştir. Amerikan Kızılderililerinin de benzer mitleri vardır. Japonlar imparatorluk saraylarının kökenleri konusunda nasıl güneş mitiyle övünmüşlerse, Hintli Budistler de Şakyamuni'nin klanının güneşten geldiklerini iddia etmeleriyle övünmüş olmalılardı. Hint destan şiirinde bütün insan soyunun güneşten geldiğini anlatan efsaneler vardır.[46]

Şakyalara güneşin akrabaları denmesi güneşe tapındıklarına işaret edebilir, bu da tarımsal bir hayat sürdüklerini akla getirebilir. Çölün varlığı güneş tapımına yol açmaz; güneş orada kavurucu sıcağın ve bir yığın acının kaynağıdır. Pasifik ve Karayip adaları gibi sıcak ve nemli iklimlerde ısı ve güneş ışığı olağan sayılır ve nadiren güneş tapımı gelişir. Oysa tarımla uğraşanlar için güneş, ekinlerin büyümesi için gereken sıcaklığı ve ışığı sağlayan bir nimettir, bu yüzden de en hayırlı bereket olarak tapınılır. Ariler henüz göçebe ve avcıyken güneş tapımı yaygın değildi; Ganj Nehri'nin çevresine yerleşmelerinden sonra, özellikle de güneş ışığını gereksinen pirinç üretimine başlamalarından sonra yaygınlaştı. Güneş kültü, Gorakpur'dan Lumbini'ye kadar uzanan pirinç ve şekerkamışı tarlalarında doğdu. 10. yüzyıldan başlayarak Orissa'da neden büyük güneş tapınakları yapıldığını anlamak güç değildir.

Hint efsanesiyle ilgili sonraki çağların geleneksel açıklaması, doğuştan kraliyet ailelerinin üyesi olanların güneş soyundan (Skr., *suryavamşa*; Palice, *suriyavamsa*) geldikleri, buna karşılık doğuştan asil olmayıp sonradan kral olanların ay soyundan (Skr., *çandravamşa*; Palice, *çandavamsa*) geldiklerinin düşünüldüğü şeklindedir.[47]

Budist yazında Şakya krallarının güneş neslinden olup İkşvaku soyundan geldikleri anlatımları, benzer Hint geleneklerinden kaynaklanır. Şakyalar Kosalaların kulları oldukları halde, Şakya krallarının Kosala krallarıyla aynı soydan geldiklerini iddia ederler, bu nedenle kendilerini ırk bakımından eşit sayarlardı.

Budha'nın soyadı Gotama'ydı. Bazı durumlarda bunun onun klan (*gotta*) adı olduğu düşünülür.[48] *Rig Veda*'da Gautama (*Gotama*'nın Sanskriti) adlı bir şair ortaya çıkar.[49] İsmin çoğul hali onun soyundan gelenleri ifade eder. Oysa o Gautama'nın *Rig Veda*'daki hiçbir şiirin yazarı olduğuna inanılmaz. Gautama adı, "Gotama'nın torunları" anlamında, *Brahmana*'larda da geçer.[50] Normal Sanskritte *Gautama*, "bilge Gotama'nın akrabaları" anlamına gelen bir aile adıdır. Bir Brahman *gotra*'sı ("klan," Palice, *gotta*) içindeki bir *pravara*'dır ("sülale," Palice, *pavara*).[51] Yazıtlar aracılığıyla doğrulanabilir bu.[52] Ancak, Budist kaynaklardaki ifadeler bununla uyuşmaz:

1) *Gotama*, Budha'nın *gotta*'sı (klan) olarak tanımlanır.[53] Belki de Budistler Brahman sülaleleriyle ilişkileri olmadığı için sülaleye klan diyorlardı. Ayrıca, Nepal bölgesinde yaşayanlar *gotra* (klan) ile *pravara* (sülale) arasındaki farka önem vermemiş olabilirlerdi.

2) Brahmanik dini eserlere göre, *Gotama*, kuşkusuz, Brahmanlar arasında kullanılan bir isimdir. Oysa Budist metinlerine göre, Şakyaların, Kşatriya oldukları halde, bir Gotama klanları vardı.

Vedalar'da *Gotama*, Angirasa kabilesinin üyesi olan bir bilgenin (*rşi*) adıdır. İsim, *Rig Veda* ilahilerinde geçer.[54] Budist metinlerin eski şiir bölümlerinden bazılarında Gotama Budha'ya, Angirasa diye hitap edilir, bu da zamanın insanlarının *Vedalar*'da Gotama ile Angirasa arasındaki ilişkiyi bildiklerini akla getirir. İşte bir kez daha, hafif bir değişikliğe rağmen, Budist sutraları ile Vedik gelenek arasındaki bağları görmekteyiz.

Go, "inek" demektir, *tama* ise "en üstün, en büyük" anlamına gelen bir son ektir.[55] *Gotama*'nın "en büyük inek" anlamında genel bir isim olarak kullanıldığına dair hiçbir örnek yoktur, ama kuşkusuz eski Hintliler bu kelimeyi kullandıklarında anlamı akıllarına geliyordu ve *Gotama*'nın

uğurlu bir klan adı olduğu düşünülüyor olmalıydı. İneği kutsal sayma fikri Veda edebiyatında geçer. Benzer bir kavram daha önceleri İndus Nehri uygarlığında da vardı. Gotama ya da Gautama *Vedalar*'da bir bilgenin adı olarak geçer, Cainizmin kurucusu olan Mahavira'nın da genellikle aynı isme sahip biri olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle *Gotama*'nın sadece Budistler arasında değil, bütün Hintlilerde soyadı ya da klan adı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.[56]

İnekler tarımda yaygın biçimde kullanılmaya başlanmadan önce bile Veda döneminden beri sütleri için Hintlilere yakındılar, hatta kurbandan sonra etleri yenirdi. Gotama klan adı, sığırların başlıca zenginlik şekli olarak düşünülmesinden doğmuş olabilir. Şakyalar *Gotama* adını kullanmaya başladıkları zamanlarda çoktandır yerleşik, tarımsal bir hayat sürüyorlar ve sığırlara faydalı yük hayvanları olarak değer veriyorlardı. Bu yüzden, *Gotama* klan adını bir tür yüceltici isim olarak kabullenmekte hiç zorluk çekmemişlerdi.

Budist yazın Şakyamuni'nin soyağacını çeşitli şekillerde nakletmiştir. Bu tür soyağacı yığınları efsaneden öteye geçmez. *Wu-fen-lü*'de verilen sadeleştirilmiş bir soyağacı örneği şudur: Ni-lou (Sinipura) – Hsiang-t'ou-lo – Ch'u-t'ou-lo – Ni-hsiu-lo – Ching-fan (Şuddhodana) – P'u-sa (Bodhisattva, yani Şakyamuni) – Lo-hou-lo (Rahula; bkz. Tablo 3).[57] *Mahavastu*'daki versiyon Şakya soyunu daha da geriye dayandırır: Sammata – Kalyana – Rava – Upoşadna – Mandhatr – Sujata – İkşvaku.[58]

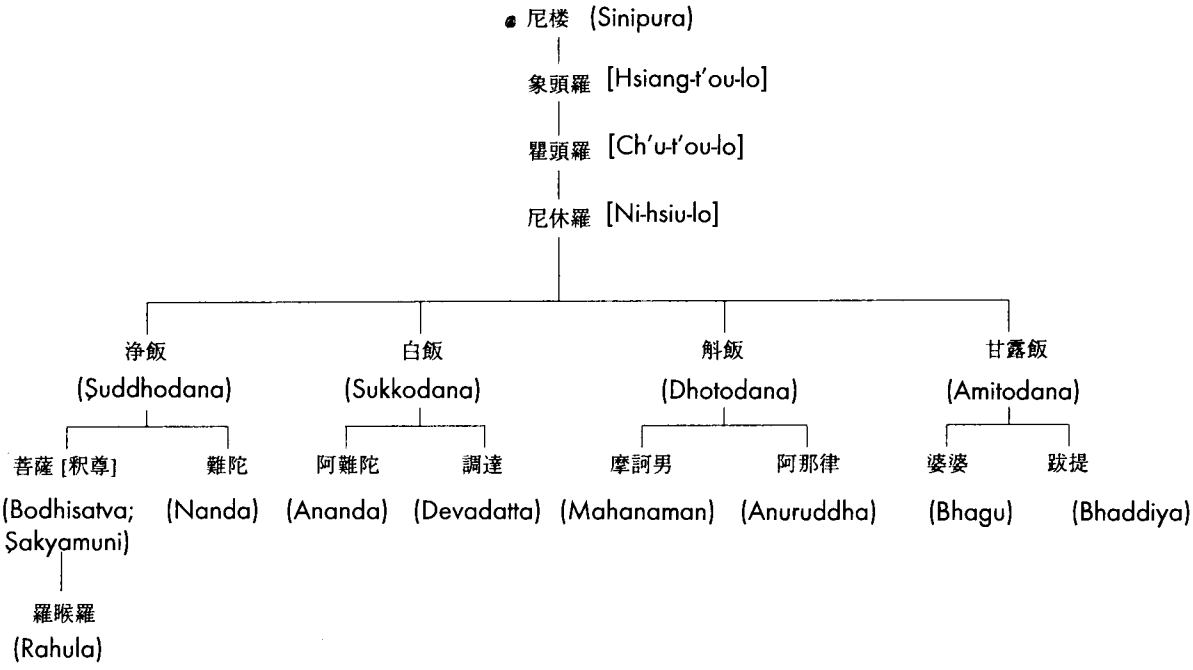
Pali dilindeki *Dipavamsa* (3. Bölüm) ve *Mahavamsa*'da (2. Bölüm) ve Çince çevirilerde,[59] yarı biyografik belgelerin çevirilerinde,[60] *Vinaya* çevirilerinde,[61] ve Hphags-pa'nın *Chang-so-chih-lun*'unun Tibetçe yorumunda[62] başka örnekler de geçer. Bunların hepsinde de soyağaçları son derecede uzundur.[63] Tablo 4 ve 5'te Seylan efsanesi *Mahavamsa* ve *Ssu-fen-lü*'ye göre olan versiyonları örnek olarak verdim.

Budha'nın soyu ile ilgili bazı özellikler çeşitli efsanelerde ortaktır:

1) Bütün efsaneler Mahasammata'yı Şakyaların atası sayar. *Mahasammata*, "halk kurulu tarafından tavsiye edilen kişi" ya da "halkın seçtiği kişi" anlamına gelir. Bu, bir tür toplumsal anlaşmaya dayalı bir tutumdur; ilk kralların insanlar tarafından seçildiği, ama hanedanların onların torunları tarafından sürdürüldüğü geleneksel Budist bakış açısını görürüz burada. Tarihi gerçeği de yansıtıyor olabilir; Şakyalar meclise önem verdiler ve bir tür cumhuriyetçi yönetim şeklini sürdürdüler.

Tablo 3

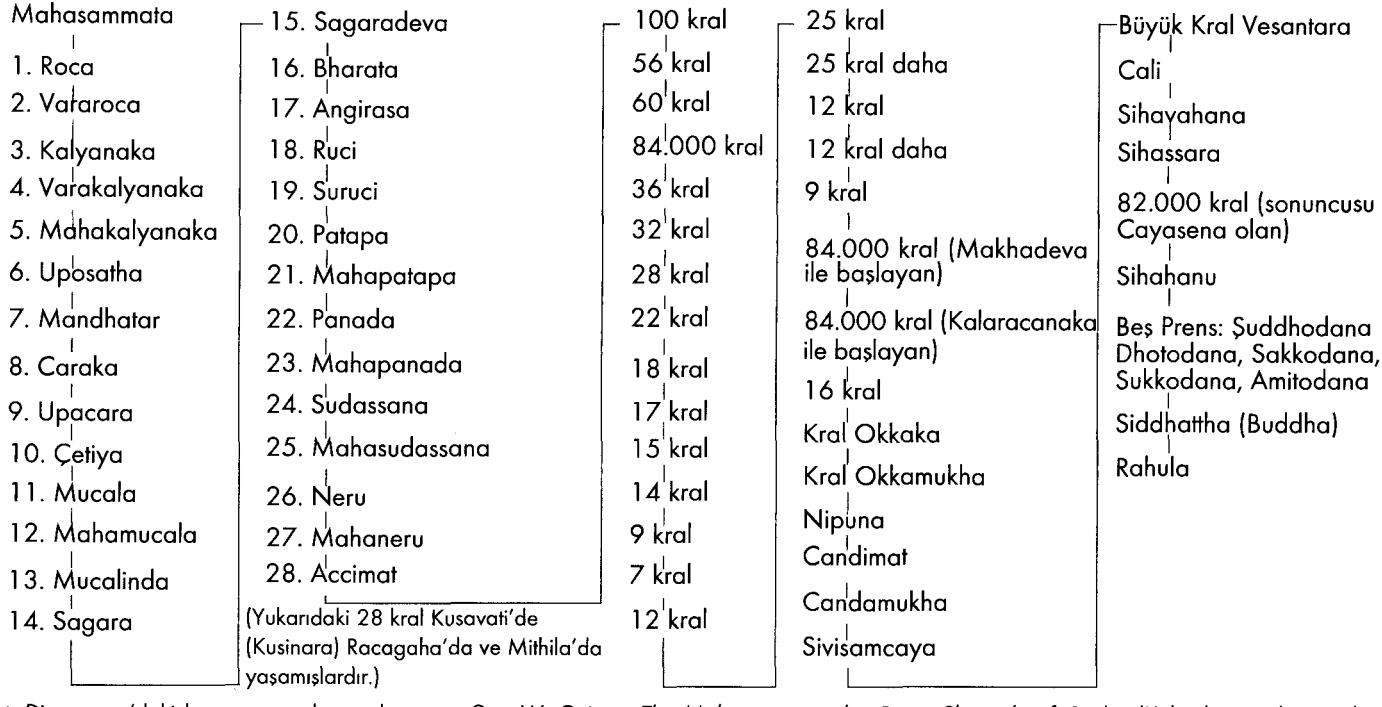
Wu-fen-lü'ye göre Şakya klanının soyağacı



Not: İsimlerin Hintçeleri parantez içinde, Hintçeleri bilinmeyen Çince çeviriler de köşeli parantez içinde verilmiştir.

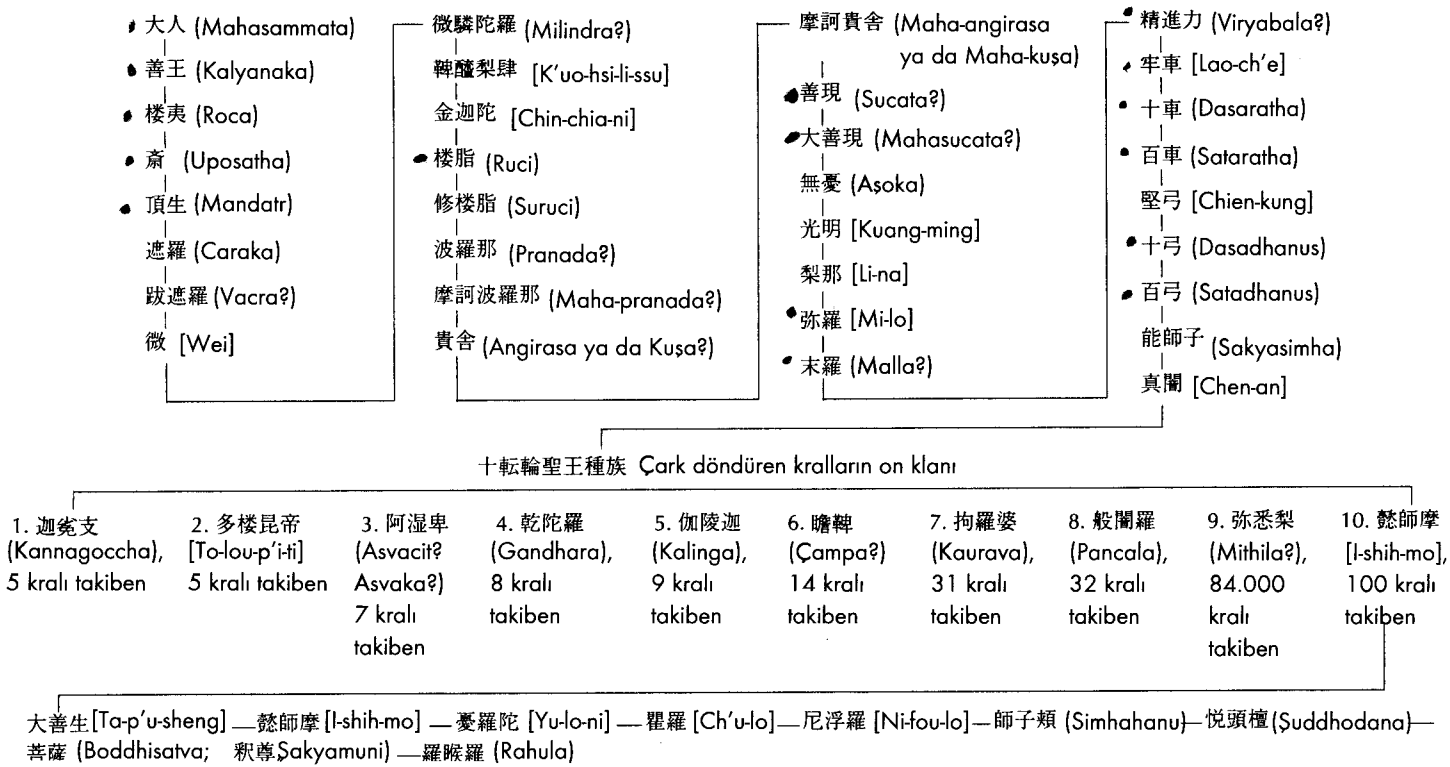
Tablo 4

Seylan geleneğine göre Şakya klanının soyağacı
(*Dipavamsa*, III. bölüm başvurusu ile *Mahavamsa*, II. bölüm)



Not: Dipavamsa'daki kayıt şu eserde uyarlanmıştır; Çev. W. Geiger, *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon* (Kolombo: Seylan Devlet Enformasyon Dairesi, 1950; Londra: Luzac, 1964), s. 10-13.

Ssu-fen-lü'ye (31. fasikül [T. 22:779a]) göre Şakya klanının soyağacı



Not: İsimlerin Hintçeleri parantez içinde, Hintçeleri bilinmeyen Çince çeviriler de köşeli parantez içinde verilmiştir.

2) Hint destan şiirlerinden ve efsanelerinden ünlü krallar Şakyaların ataları olarak bu soyağaçlarına eklenmiştir. Geçmiş krallar ve imparatorlar da listelere konmuştur. Aşoka Budha'nın soyundan biri olarak geçer, Çince çevirilerde de Wei-lin-t'o-lo.[64] Wei-lin-t'o-lo, MÖ 2. yüzyılın ortasında Baktria'dan Hindistan'ı istila etmiş Yunan kralı Milinda'yla (Skr., Milindra; Yun., Menandros) bir tutulabilir. Bu soyağaçlarının birtakım temelleri olabilse de, listelerdeki kral isimleri gelişigüzel oluşturulmuştur, bu da listeler arasında çok az istikrar olduğunu ve tarihsel gerçekliklerinin olmadığını gösterir.

3) Çark döndüren on kralın (Skr., *çakravartin*; Palice, *chakkavattin*) adı orijinal *Mahisasaka Vinaya*'nın (Çinceye, *Wu-fen-lü* olarak çevrilmiştir) derlendiği dönemdeki Hindistan'ın önemli krallıklarının isimlerini yansıtır.

4) Çeşitli anlatımların bazı ayrıntılarında çelişkiler olması doğaldır, ancak bunlar önemli noktalarda da uyuşmazlık gösterirler. Örneğin, Seylan efsaneleri Şuddhodana'nın atasını Sihahanu olarak gösterir, *Ssu-fen-lü* de onu Shih-tzu-chia (Simhahanu) olarak verir, ama bu isim, Şuddhodana'dan önceki krala Ni-hsiu-lo dendiği *Wu-fen-lü*'de görülmez.

Önceki tartışmadan ve Tablo 1 ile 5'teki listelerden belli olduğu gibi, Şakyamuni'nin babasının adı Şuddhodana idi.[65] Şuddhodana, "saf pirinç" ya da "beyaz pirinç" demektir. Çinceye Ching-fan-wang (saf pirinç kralı) olarak çevrilmiştir.[66] Efsane, dört erkek kardeşinin isimlerinin hepsinin de "pirinç" (*odana*) anlamında unsurlar içerdiğini söyler. Bu isimler Şakyaların uzun zamandır pirinç yetiştirdiklerini, özellikle de beyaz pirince değer verdiklerini akla getirir.

Geç dönem Budist metinler Şuddhodana'ya, *maharacan* ("büyük kral") değil de, *racan* ("kral") demişlerdir.[67] Kuşkusuz yerel bir hükümdardı, ama büyük bir krallığın padişahı değildi ve sonraki zamanların idealleştirmesinin sonucu olarak kendisine "büyük kral" sıfatı verilmişti. Sözde bir hükümdardı; Şakyaların gerçekte bir cumhuriyetleri olduğu halde, en azından, küçük bir eyaletin varlıklı bir lideriydi.

Budha'nın annesi Maya idi. Daha eski sutralarda hem annesinin hem de babasının adları geçtiği için, bunlar büyük olasılıkla gerçek isimlerdir.[68] Efsanelere göre Maya Şakyamuni'yi karnında sakladı ve ölümünden sonra tanrısal bir âlemin mutluluğu içinde yaşadı.[69] Daha sonraki sutralar Maya'ya *devi* ("kraliçe") sıfatını verir.[70] Kadim Hindistan'da *maya*, "bir tanrısal varlığın gizemli ruhsal gücü" anlamına geliyordu. Sonraki Hint

felsefesinde *maya*, görünür evrenin kaynağı olduğu düşünülen "yanılsama" anlamına gelmeye başlamıştır, ancak Budha'nın annesinin adı için bu çağrışımı yapan anlamlar kullanmak yanıltıcı olur.

Genellikle Budha'nın adının, "amacına ulaşmış kimse" ya da "ahlaklılığı başarmış olan" anlamına gelen Siddhattha (Skr., Siddharta) olduğu söylenmiştir. Oysa bu isim en eski metinlerde geçmediği için, bir geç dönem eki olup olmadığı sorusu ortaya çıkar.[71] Bununla birlikte, hiçbir yerde başka bir isim öne sürülmediği için geleneği reddetmemize neden olacak hiçbir kesin kanıt yoktur.

Özel isimlerin kesin olmaması tuhaf görünebilir. Şakyamuni'ye genellikle Bodhisattva ya da Budha diye hitap edilir. Bu ifadeler geleneksel Hint düşünce tarzına dayanır. Modern zamanlarda bile, örneğin bilgin Satis Chandra Vidyabhushana'ya kendi adıyla değil, "doktor" benzeri akademik bir unvan olan Vidyabhushana diye hitap edilir. Eski Japon halkları da soylulara kendi isimleriyle hitap etmekten kaçınmış ve başka ifadeler kullanmışlardır.

Şakyamuni iktidarda olan bir ailede doğduğu için "Kşatriya kastında doğmuş, bir Kşatriya ailesinin çocuğu" sayılıyordu.[72] Cainizmin kurucusu Mahavira da bir Kşatriya ailesinde doğmuştur. Oysa geç dönem metinleri Gotama'nın soyunun üstünlüğünü vurgulamıştır. *Sonadandasutta* şöyle der: "*Samana* Gotama gerçekten de hem annesinin hem de babasının sülalesi bakımından soyludur, atalarından yedi kuşak temiz nesilden gelir, hiçbir sapma olmayan, mükemmel bir soyu vardır."[73]

O zamanın insanları büyük olasılıkla çalışkandılar ve zengin hayatlar yaşıyorlardı. Hsüan-tsang (596-664 dolayları) seyahat belgesi olan *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'de (Batı Bölgelerinin Budist Belgeleri) Kapilavatthu'yu "toprağı zengin ve bereketli, [doğru] mevsime göre ekilmiş. İklimi sabit, insanları da sakin ve yumuşak huylu" diye yazmıştır.[74] Metin, kentin çevresinin yaklaşık 4.000 *li* olduğunu söyler.[75] Bölge ortaçağ boyunca gerilemiş, ama geçen yüzyıldan beri daha fazla ürün vermeye başlamıştır.

Yukarıdaki alıntı toprağı verimli olarak anlatır, ki bu gerçeğe benzer. Bölgede bugün bile pirinç yetişir, Budha zamanı boyunca da çeltik tarımı yapılıyordu. Kralın "saf pirinç" anlamına gelen Şuddhodana adı bunu doğrular. Bundan başka, toprak, Ganj ovasının ve dağlarının çeşitli köylerini birbirine bağlayan, alışveriş ve ticaret için avantajlı, stratejik bir yerde bulunuyordu.

Kapilavatthu

Şakyaların başkenti Kapilavatthu[76] (Skr., Kapilavastu)[77] kenti (*pura*) idi: "Şakyalar da Kapilavatthu'da, kendi evlerindeler."[78]

Kentin adının eski bir bilge olan Kapila'yla ilişkili olduğu düşünülmüştür. Geç dönem efsaneleri bilge Kapila'nın "dünyalık ağ" (*bhummacala*) denen özel bir hikmet sahibi olduğundan bahseder. Bu bilgeliği ile bölgeye baktığında geyikler ile domuzların aslanları kovaladığını, kaplanlarla farelerin yılanları kovaladığını gördü. Böylece orada büyük bir şehir kurulacağı kehanetinde bulundu.[79] Diğer yandan, Samkhya felsefe okulunu kuran Kapila ile Kapilavatthu kenti arasında doğrudan bir ilişki olmadığı anlaşılır. Esasen ateşin kızıl kahverengisi anlamına gelen *Kapila*, bir bilgenin de adı olmuştur.

Kapilavatthu'nun, Himalayalar'ın eteklerinde, "Bhagiratha adlı bir bilge tarafından Şiva'nın lütuflarıyla gün ışığına çıkarılmış bir nehir"[80] anlamına gelen Bhagirathi Nehri kıyılarında bulunduğu anlatılmıştır. Nehrin adı, Bhagirathi, Ganj'a atfedilir, ama Ganj'ın bir kolu olduğu için, üzerinde tartışılarak nehre bu isim verilmiştir.[81]

Budha'nın zamanında Hindistan'da kentler (*nagara*) çoktandır var olduğu halde Kapilavatthu'dan bu şekilde söz edilmemiştir, bu da kentin o kadar büyük olamayacağını akla getirir.[82] Budizm yayılırken Şakyamuni'nin doğduğu kent ilgi çekmiş,[83] bu yüzden sonraki metinlerde kent (*nagara*), hatta bir kraliyet kenti (*racadhani*) olarak adlandırılmaya başlamıştır.[84]

Kapilavatthu'nun yeri hâlâ kesin olarak saptanmamıştır. Bazı araştırmacılar Nepal'in Terai bölgesindeki[85] Tilaura Kot[86] ile aynı yer olduğunu söylerler, Nepalli araştırmacılar da bu savı sürdürmeye devam ederler. Tilaura Kot, Şakyamuni'nin doğum yeri olan Lumbini'ye yirmi dört kilometre uzaklıktadır. Hsüan-tsang 7. yüzyılda bölgeyi gezdiğinde kent o kadar yıkıntı halindeydi ki, önceden ne kadar büyük olduğunu belirlemek olanaksızdı. Kentin içinde, çevresi yaklaşık on dört ya da on beş *li* olan saray, tuğladan yapılmıştı. Fa-hsien 5. yüzyılda bölgeyi ziyaret etmiş ve, "Kapilavatthu yerleşimi, yaşayan çok az sakini ile tamamen harabe halinde. İnsanların yollarda albino fillerden ve aslanlardan ödü kopuyor, kimse meşru nedeni olmadıkça oraya seyahat etmemeli"[87] diye anlatmıştı. Bununla birlikte, Tilaura Kot'un Gotama Budha döneminin Kapilavatthu'su olup olmadığı hakkında epeyce kararsızlık vardır.

Nepal hükümetinin Tilaura Kot'taki kazıları bir manastır kalıntılarının yanı sıra, İsa'dan önceye ait seramik kaplar, Neolitik çanak çömlekler ve sikkeler ortaya çıkarmıştır. Orada bulunan heykeller, bölgede çok eski zamanlardan beri *linga*'ya (Hindu tanrısı Şiva'ya ibadet ederken kullanılan erkek cinsel organı sembolü) tapınılan bir kültün varlığını gösterir. 1966'da damgalı sikkeler bulundu, bir tanesinin üzerinde Brahma dininin at kurbanıyla (*aşvamedha*) bağlantılı olan bir at kabartması vardı. Ayrıca Gupta dönemine (320-550 dolayları) ait bir Budha heykeli de bulunmuştur. Diğer buluntular içinde, Tilaura Kot yakınlarında ortaya çıkarılan Kral Kanişka'ya ait sikkeler ile Terai bölgesinin batısındaki Bedamau'da Gotama dönemine ait çanak çömlek vardır.[88] Daha sonra, Rissho Üniversitesi'nden bir arkeolojik araştırma ekibi geniş çaplı bir kazı çalışması yaparak bu eserlerin fotoğraflarını içeren bir kitap yayımladı.[89] Kitabın önemli bölümleri, *Bukkyo Times*'dan alınan aşağıdaki makalede özetlenmiştir:

> Kapilavatthu'nun kayıp harabelerini ortaya çıkartmak için 1966'dan 1967'ye kadar bir keşif gezisine çıktık. Proje, Budist araştırmaları fakültesinden Prof. Zuiryu Nakamura tarafından önerilmiş ve Dr. Hajime Omura (coğrafya profesörü) ile Dr. Tsuneharu Kubo'nun (emekli arkeoloji profesörü) ortak çabalarıyla düzenlenmiştir...
>
> Tilaura Kot, P.C. Mukherji'nin kazısından beri, 1961'de Hindistan Arkeoloji Araştırmaları tarafından Dr. Mitra'nın başkanlığında yapılan küçük çaplı bir araştırma dışında, hiç incelenmemişti. Nepal hükümetinin Arkeoloji bölümünün başkanı olan Dr. Tappa'yla görüşüldükten sonra ortak bir kazı düzenleyebileceğimize karar verilmiştir.
>
> Kazı 1967'de başladı ve 1977-78'in sekizinci mevsimiyle bitti. 1978'den beri harabeyi toparlıyoruz, müze ve araştırma tesislerini kuruyoruz, raporumuzu hazırlıyor ve aynı bölgedeki diğer yerleşim yerlerini inceliyoruz...
>
> Tilaura Kot harabeleri Büyük Nepal Krallığı'nın Lumbini eyaletindeki Taulihawa köyünün 3,2 kilometre kuzeybatısındadır. Harabeler kuzeyden güneye yaklaşık 500 metre, doğudan batıya yaklaşık 450 metre uzunluğunda, kuzey-güney ekseni boyunca uzanan bir dikdörtgendir. Harabelerin etrafını tuğladan bir duvar çevirir. Duvarın kuzeybatı köşesi ise, yerleşim yerinin kuzeybatısından geçen Banganga Nehri'nin neden olduğu erozyon sonucu yok olmuştur. Duvarın kuzey kısmının güneyinde ve doğusunda göze çarpan bir hendek bulunur. Duvarın doğu tarafındaki iki yerde ve batı tarafındaki iki yerde kapılar bulunduğu anlaşılır, ama batısında ve güneyinde de birer kapı olduğu doğrulanamamaktadır. Duvarların içinde, hem kuzeydoğu kısmında hem de mer-

kez bölgenin kuzey tarafında birer sarnıç ve inşaatlar olduğuna işaret eden sekiz höyük bulunur.

Merkez bölgenin kuzey tarafındaki 7. Höyük'ü kazarak başladık. Neolitik çağdan başlayarak Kuzey Hindistan'ın siyah sırlı çömlek kültürüne [MÖ 600-200] kadar gelen en eski eserler ile birlikte Şunga ve Kuşana dönemlerine ait bina kalıntıları bulduk. Kuzey Hindistan'ın siyah sırlı çömlek kültürüne benzeyen seramikler bulmak Tilaura Kot bölgesinin doğası hakkında oldukça fikir verici oldu, ama benim kişisel görüşüme göre seramikler, Kuzey Hindistan'ın siyah sırlı tarzına rağmen, çok daha geç döneme aittir.

Binaların en eskisi Maurya dönemine (MÖ yaklaşık 317-180) aittir, diğerleri ise Şunga dönemi (MÖ 180-68 dolayları) ile Kuşana dönemini (MS 50-250 dolayları) kapsar. Kazıdan çıkarılmış parçalar, büyük miktarda seramiğin yanı sıra, pişmiş çamurdan çok sayıda obje, sikkeler, taştan, bakırdan ve demirden yapılmış araç gereçten oluşur. 11. Höyük'te yapılan bir kazı, Kuşana dönemine ait birçok buluntusu ile 7. Höyük'ün dönemine ait olduğunu ortaya çıkardı.

Nepal hükümeti Arkeoloji Dairesi'nin isteğiyle, binaların korunabilmesi ve üzerindeki çalışmaların sağlamlaştırılabilmesi için, en alt katmanlarına ulaşılmadan her iki höyüğün kazısına da son verilmiştir. Buna rağmen, hiçbir bina belirtisi olmayan 7. Höyük'ün bulunduğu bölgelerdeki kazılar aracılığıyla, Kuzey Hindistan'ın siyah sırlı çömlek kültürünün oldukça derin bir katmandan geldiğini kanıtlayabilmiş olduk. Bu sonuçlar bölgedeki en erken yerleşimi, Kuzey Hindistan'ın siyah sırlı çömlek kültürü dönemine, yani MÖ 600-200'e tarihlemenin mümkün olduğunu gösterir.[90]

Raporun, "Tilaura Kot'takiler bir sarayın kalıntılarıdır, ancak (bölgenin Kapilavatthu olduğunu doğrulayacak) hiçbir yazılı kanıt bulunmamıştır"[91] şeklinde belirttiği gibi, hiçbir kesin saptama yapılamasa da bu kazının tarihi ve arkeolojik önemi büyüktür.

Son yıllarda Hindistan Arkeolojik Araştırmalar Kurumu, Kapilavatthu'yla aynı olduğu kabul edilen başka bir yerleşim yerinde, Uttar Pradeş'teki Piprahva'da kazılar yönetmektedir ve Piprahva'nın kentin asıl yerleşim yeri olduğunu açıklamıştır. Şakyamuni'ye (ya da Şakyalara) ait kalıntılar burada bulunmuştu. Uttar Pradeş'in kuzeyindeki kazı 1970'te başladı, Piprahva'nın Kapilavatthu yerleşimi olduğu ise 1976'da açıklandı. Piprahva köyü Yeni Delhi'nin yaklaşık beş yüz kilometre doğusunda, Nepal sınırının tam güneyindedir ve sulak ormanlarla, mango koruluklarıyla çevrilidir. Piprahva ile Lumbini'nin arası yaklaşık on beş kilometredir. Tarih saptamak için kazıdan çıkarılan tuğla yapıların arasında, Kuşana dönemine

ait bir manastır, bir stupa ve bir saray bölümü yer alır. Bulunan objeler arasında sabuntaşından iki tane kutsal emanet kutusu, üç testi ve kırk adet pişmiş toprak mühür yer alır. Kutsal emanetlerin saklandığı kutularda kömürleşmiş kemikler, testilerde ise küller vardı.

Piprahva'yı Kapilavatthu'yla bir tutan belirleyici unsur, manastır olduğu düşünülen harabelerden çıkarılan bir çanağın kapağındaki yazıydı: "Bu manastır, Kapilavatthu örgütü (*sangha*) için Devaputra Kanişka tarafından yaptırılmıştır." Bu yazının ne kendisini ne de fotoğrafını gördüğüm için kesin kanıt olarak veremem.

Bununla birlikte, stupanın doğu tarafındaki manastır kalıntıları içinde bulunan kırktan fazla toprak mühür bazı tarihi gerçekleri ortaya çıkarır. Mühürler tek bir yerde değil, manastır kalıntılarının altında, 1,05 metre ile 1,55 metre arası derinliklerdeki farklı yerlerde bulunmuştur. Hepsi de yaklaşık üç santimetre çapında, asimetrik daireler şeklindedir. Bazıları, bir *bhikkhu*'nun (keşiş) kutsal emanetlerinin saklandığı yerde, aynen konulduğu gibi bulunmuştur. 1. ya da 2. yüzyıldan kalan mühürlerde Brahmi alfabesiyle yazılmış iki-üç satır vardır: "Om! Kapilavastu'nun Devaputra Manastırı Keşiş Örgütü [ne aittir] ve Maha-Kapilavastu'nun Keşiş Örgütü [ne aittir]." *Om*, Hintlilerin kullandığı kutsal bir hecedir; burada kullanışılı, Sanskrit dilinin, özellikle 2. yüzyıldan sonra göze çarpan bir biçimde yeniden canlandığını gösterir. *Devaputra*, "tanrının oğlu" ya da "cennetin oğlu" anlamına gelir; (Kral Kanişka gibi) Kuşana kralları tarafından yazıtlarda kullanılmış bir sıfattır.[92]

Bu buluntular yerleşim yerinde bir Kuşana kralı (Kanişka?) tarafından kurulan bir manastırın varlığını ve bu yerleşim yerinin adının Kapilavastu ya da Maha-Kapilavastu olduğunu doğrular. Mühürler, taşınabilir olduğundan, pekâlâ başka bir yerden yerleşim yerine getirilmiş olabilir ve *Kapilavastu* oldukça geniş bir bölgeyi işaret ediyor olabilir. Buna rağmen, hâlâ kesin kanıt olmamakla birlikte, Piprahva'nın Kapilavatthu'yla aynı yer olduğunu kabul etmek için bir temel oluştururlar. Söylendiğine göre, yerleşim yerinde Maurya sikkeleri bulunmuş olduğu halde, o çağdan öncesine ait ne kadar obje bulunduğu bilinmez. Stupanın yeniden inşa edildiği anlaşılır. Peppe tarafından beş tane, daha yakın zamanda ise iki tane olmak üzere, toplam yedi kutsal emanet bulunmuştur. Rakam tuhaf değildir: Beş tanesi Amaravati'de bulunmuştur.

Hindistan Arkeolojik Araştırmalar Kurumu'nun raporu, Nepalli arkeologları çileden çıkardı. Hint savının asılsız olduğunu ve Tilaura Kot'un Kapilavatthu olduğunu söyleyen, uluslararası dağıtımını yaptıkları bir rapor hazırladılar.[93]

Şu âna dek hiçbir kesin sonuca ulaşılmamıştır, son karar için ileride yapılacak kazıların beklenmesi gerekmektedir. Yerleşim yeri konusuyla artan heyecan, Tilaura Kot'un Kapilavatthu'nun yerleşim yeri olup olmadığı tartışmasıyla iyice alevlendi. Eğer öyleyse Şakyamuni Nepalliydi, eğer Kapilavatthu'nun yerleşim yeri Piprahva ise o zaman Şakyamuni Hintliydi. İkincisi gerçekse, Şakyamuni, annesinin o bölgeye yolculuğu sırasında Lumbini'de (Nepal) doğan bir Hintliydi. O zamanlar ne Hindistan ne de Nepal ulusal bir bütün olarak vardılar, o yüzden doğrudan ilişkili olmayanlar için bu sorunun geçerliliği çok azdır.

Kanişka'nın ölümünden sonra Kapilavatthu'nun yıkılmış olduğu anlaşılmaktadır. Fa-hsien (340?-420?) bunu şöyle anlatır:

> Buranın [Konagamana Budha'nın doğum yeri] bir *yocana*'dan [yaklaşık yedi kilometre] biraz daha az doğusundaki Kapilavastu'ya ulaştık. Kentte ne kral vardı ne de halk. Her şey fazlasıyla ıssızdı. Sadece birkaç *bhikşu* (keşiş) ve birkaç düzine kadar sıradan aile vardı. Kral Şuddhodana'nın eski sarayının olduğu yere prensin annesinin bir heykeli yapılmıştı. Prensi, beyaz bir file binmiş, annesinin karnına girerken gösteren bir heykeldi. Prensin sarayın doğu kapısından çıkıp hasta adamı görüşünden sonra tekrar geri döndüğü yere; [bilge] Asita'nın prensin işaretlerini kontrol etmiş olduğu yere; [Budha'nın] Nanda ve diğerleriyle birlikte file vurduğu yere ve oku attığı yere stupalar yapılmıştı. [O anda] Ok, 30 *li* güneydoğu yönüne giderek yere girdi, oradan bir kaynak fışkırdı. Sonraki zamanların insanları, seyahat edenlerin su içmeleri için buraya bir çeşme yaptılar. Budha'nın aydınlanmaya ulaştıktan sonra kral babasıyla buluşmak için döndüğü yere de bir stupa yapıldı; beş yüz Şakyanın evden ayrılıp Upali'yi selamladıkları ve toprağın altı farklı yöne hareket ettiği yere de; Budha'nın *deva*'lara (tanrı) vaaz verdiği, Budha'nın kral babası bile giremesin diye dört tanrısal kralın dört kapıyı beklediği yere de; Budha'nın yüzü doğuya dönük biçimde, bir *nigrodha* ağacının altına oturduğu ve Mahapacapati'nin ona bir *samghati* elbisesi verdiği yere de birer stupa yapıldı. Bu ağaç hâlâ durur. Kral Vidudabha'nın Şakyaları öldürdüğü, hepsinin ölürken *sot panna*'ya [nirvanaya giden nehre giriş] ulaştıkları yere de bir stupa yapılmıştı. Bu da hâlâ durmaktadır.
>
> Prensin bir ağaç altına oturup toprağın sürülmesini seyrettiği yer, kralın, kentin birkaç *li* kuzeydoğusundaki tarlasıydı.[94]

Alexander Cunningham, Fa-hsien'in anlatımının, Kapilavatthu'nun yerini saptamadaki çabalarına göre çok değerli olduğuna inanıyordu.[95] Hsüan-tsang'ın iki yüzyıl sonraki ziyaretinde bölge hâlâ harabe halindeydi.

> Kapilavastu kırsalının çevresi yaklaşık 4.000 *li*'dir. [Burada] On tane boş [oturan insanı olmayan] köy var ve son derece ıssız. Başkent düşmüş ve yıkılmış olduğu için çevresini ölçmek zor. İçeride, kralın sarayının çevresi 14 ya da 15 *li*'dir. Yığma tuğladan yapılmıştır ve temelleri hâlâ yüksek ve sağlamdır. Çok uzun zamandan beri terk edilmiş haldedir. İnsanların yaşadığı çok az yer var. [Ülkeyi bir bütün olarak yöneten] büyük bir hükümdar yok. Her köy kendi liderini kendi seçiyor. Toprak zengin ve bereketli, [uygun] mevsime göre ekilip biçiliyor. İklim düzgün, [insanların] davranışları rahat ve huzurlu. Binden fazla yerde *samgharama* kalıntısı var. Sarayın bitişiğinde hâlâ bir *samgharama* bulunur ve 3.000'den fazla keşişi barındırmaktadır. Keşişler burada Hinayana okulu Sammitiya'nın öğretilerini okurlar. Budist olmayan bir mezhebin yaşadığı yerde *deva*'lara ait iki tapınak vardır.[96]

Geriye sadece bina parçaları kalmış olsa da, Hsüan-tsang bunları efsaneyle birleştirdi.

> Kralın sarayının içinde yıkılmış bir bina bulunur. Bu, Kral Şuddhodana'nın ana salonudur. [Kalıntıların] üzerinde, kralın heykelinin bulunduğu bir manastır vardır. Manastırın yanı, Mahayama'nın yatma yeri olan bir binanın kalıntılarıdır. Üzerine bir manastır dikilmiştir, içinde kraliçenin heykeli bulunur. Yanında bir manastır vardır; Bodhisattva'nın ana rahmine düştüğü yerdir burası. [Manastırın] içinde Bodhisattva'nın gökten inişinin bir tasviri yer alır. Theravadacılara [göre] Bodhisattva, *uttara-asalha* (Asadha ayının ikinci yarısı) ayının on üçüncü gününün gecesinde annesinin karnına girmiştir. Bu, [Çin'de] beşinci ayın on beşinci gününe denk gelir. [Theravadacılardan başka] mezhepler, o ayın yirmi üçüncü gününün gecesinde ana rahmine girdiğini söylerler. Bu [Çin'de] beşinci ayın sekizinci gününe denk gelir.[97]

Erken Budizmin kutsal kitaplarında anlatılan, Kapilavatthu'dan başka, Şakyalara ait olan köyler ve kasabalar; Catuma, Khomadussa, Metarupa (Ulumpa), Nagaraka, Sakkara, Samagama, Silavati ve Vedhanna'dır. Kutsal kitaplarda Koliyalara ait olarak bahsedilen köyler ve kasabalar da, Devadaha, Haliddavasana, Kakkarapatta, Kundi, Ramagama, Sajjanela, Sapuga ve Uttara'dır.[98]

Şakyamuni işte böyle bir kültürel ve tarihsel beşikte ortaya çıkmıştır.[99]

Doğum

Ana Rahmine Düşmeyle İlgili Efsaneler

Geç dönem Budha biyografisi yazarları Gotama'nın doğumundan önceki olaylardan efsaneler yarattılar.[100] Oysa çok eski Budist kutsal yazıtları bile Şakyamuni'nin Maya'nın rahmine girmek için Tuşita göğünden indiğinden bahseder. *Suttanipata* şöyle der: "(955) 'Tuşita göğünden inen, sözleri güzel, her şeyin ustası, öyle bir hoca ki, böylesini ne gördüm ne de duydum' dedi muhterem Sariputta."[101] Bu, Budha'nın bu dünyadaki doğumundan önce Tuşita göğünde yaşadığı, orada öldüğü ve Kapilavatthu yakınındaki Lumbini Koruluğu'nda tekrar doğduğu efsanesine atıfta bulunur.[102] Bu tür efsaneler Budha'nın tanrılaştırılmasına doğru atılan ilk adımı temsil eder. Gökten inen Şakyamuni'ye, "aydınlanmayı arayan kişi"[103] anlamına gelen Bodhisatta (Skr; Bodhisattva) denmiştir. Eski bir şiirde, altı dişli bir filin üstünde gökten indiğini anlatan bir efsane de geçer.[104]

Geç dönem efsanelerine göre, Bodhisatta Tuşita göğünden inmek üzereyken gelecek doğumu için en uygun olan zamanı, yeri, ülkeyi, kastı, kabileyi ve aileyi dikkatle düşündü.[105] Efsaneler Maya'nın rüyasında Bodhisatta'yı beyaz bir fil şeklinde karnına girerken gördüğünü söyler.[106] *Nidanakatha*'daki, nispeten mitolojik abartısı olmayan "Avidurenidana" (*Cataka*'ya giriş) efsaneyi şöyle anlatır:

> [Kraliçe Maya] güzel döşenmiş kraliyet yatak odasına girdi, bir sedire yatarak uykuya daldı ve şu rüyayı gördü: Dünyanın dört koruyucu meleği kraliçeyi, sediriyle birlikte kaldırıp Himalayalar'a taşıyordu. Altmış *yocana* genişliğindeki Manosila platosundaki yedi *yocana* yüksekliğinde, büyük bir *şala* ağacının altına yatırıp yanında duruyorlardı. Daha sonra [dört tanrısal kralın] eşleri geliyor ve kraliçeyi [Mahamaya] Anotatta Gölü'ne götürüyorlardı, orada onu insan kirinden arıtmak için yıkıyorlar, kutsal elbiseler giydiriyor, güzel kokular sürüyorlar ve cennet çiçekleriyle süslüyorlardı. Yakın bir yerde, altın rengi sarayı olan gümüş rengi bir dağ vardı. Oraya, başı doğuya dönük biçimde, kutsal bir sedir yerleştiriyorlar ve [kraliçeyi] üzerine yatırıyorlardı. Tam o sırada, Bodhisatta, muhteşem bir fil şekline girmiş olarak, oranın yakınlarındaki altın rengi dağda dolaşıyordu. Dağdan inerken gümüş rengindeki dağa tırmandı ve kuzeyden yaklaşıp hortumuyla gümüş zincir renginde beyaz bir lotus çiçeği koparark ba-

ğırdı ve altın rengi saraya girdi. Annesinin yattığı sedirin etrafında, sağ tarafı ona dönük biçimde, üç kez dolaştı; sonra [annesinin] sağ tarafını açıp karnına giriyormuş gibi göründü.

[Bodhisatta] Bu şekilde Uttarasalha burcunda [dolunay zamanı] ana rahmine düşmüştü. Kraliçe ertesi gün uyandığında, gördüğü rüyayı krala anlattı. Kral altmış dört yüksek rütbeli Brahmanı çağırttı ve onlar için toprağın üzerine, otlarla kaplanmış, *laca* çiçekleriyle süslenmiş değerli koltuklar yaptırttı. Brahmanlar yerlerine oturunca kral altın ve gümüş kâselere manda yağı, bal ve şekerle tatlandırılmış nefis sütlü yulaf çorbası doldurdu, altın ve gümüş kâselerle üzerlerini kapatarak yemeleri için Brahmanlara verdi. Ayrıca yeni elbiseler ve sarı inekler de hediye ederek onları sevindirdi. Brahmanların bütün istekleri karşılandıktan sonra, kral onlara rüyayı anlattı ve sordu: "Ne olacak?"

Brahmanlar yanıtladı: "Merak etmeyin, büyük kralımız. Kraliçenizin rahmine bir çocuk düşmüş; bir erkek çocuk, kız değil. Bir oğlunuz olacak. Eğer yerleşik bir aile reisi hayatı yaşarsa çark döndüren bir kral olacak, ama eğer evden ayrılıp dünyadan elini çekerse budha olacak ve dünyadan [yanılgı] perdesini kaldıracak."

Bodhisatta ana karnına düştüğü anda, on bin âlemin hepsi birdenbire sarsıldı, titredi ve şiddetle sallandı. Otuz iki işaret belirdi: On bin dünya sonsuz bir ışıkla doldu; sanki bu mutluluğu görmek istermiş gibi, körlerin gözü açıldı; sağırlar duydu; dilsizler konuştu; kamburlar dikleşti; topallar düzgün yürüdü; zincire bağlı olanların hepsi de zincirlerinden ve prangalarından kurtuldular; her cehennemdeki ateş söndü; *peta*'lar [aç ruhlar] âlemindeki açlar ve susuzlar doydu; yabani hayvanlar korkularından kurtuldu; canlıların hastalıkları şifa buldu; tüm canlılar tatlı dilli oldu; atlar ve filler tatlı tatlı bağrıştılar; bütün müzik aletleri insan eli değmeden ezgiler çaldılar; insanların bilezikleri ve takıları şıngırdadı; bütün yönler netleşti; canlıların hoşuna gidecek tatlı, serin bir rüzgâr esmeye başladı; mevsimsiz bir bulut çıkıp yağmur yağdırdı; topraktan da sular fışkırıp dışarı aktı; kuşlar gökyüzünde uçmayı kesti; nehirler akmaz oldu; büyük okyanusun suları tatlandı; ülkenin her yeri beş farklı renkte lotus çiçekleriyle kaplandı; her yerde çiçekler açtı, karada olduğu kadar sularda da; ağaçların gövdelerinde tomruk lotusları açtı, dallarında dal lotusları, asmalarda da asma lotusları çıktı; toprakta, kamış şeklinde lotuslar kayalıklardan fışkırıp yedililer halinde uzadıkça uzadı; göklerde asma lotusları belirdi; her yerden çiçek yağmuru yağdı; gökyüzünde ilahi müzikler çaldı; on bin âlemin hepsi de, sıkıştırılıp demet yapılmış bir çiçek buketini ya da çelenklerden yapılmış bir koltuğu andıran, havaya fırlatılmış dönen bir çelenge benzeyen, sallanan süpürgeleri ve çiçek kokularıyla baştan başa çelenklerle kaplandı.

Bodhisatta bu şekilde oluştu; ana karnına düşmesinden [an] itibaren dört *devaputta* [tanrısal varlık], Bodhisatta ve Bodhisatta'nın annesini, karşılaşabilecekleri talihsiz-

liklerden korumak için, ellerinde kılıçlarla nöbet tuttular. Bodhisatta'nın annesinin içinden erkeklere karşı hiçbir arzu geçmedi, o en yüksek ayrıcalığı ve en büyük ünü kazandı. Sakindi ve hiçbir bedensel yorgunluk hissetmiyordu, Bodhisatta'yı, şeffaf bir mücevherin içinde açık sarı renkte bir iplik görüyormuş gibi karnının içinde gördü.[107]

Gotama Budha'nın ana rahmine düşmesi ve doğumu efsanelere neden oldu ve eski Budist sanatının teması haline geldi. Rüyanın en eski sanatsal ifadesi, Orta Hindistan'daki Bharhut bölgesinde bulunmuş, şu anda Kalküta'daki Hint Müzesi'nde teşhirde olan, MÖ 2. yüzyıla ait bir madalyondur. Kaba bir biçimde oyulmuş olsa da, bugünkü Hindistan'da hâlâ görülebilen sade bir manzarayı betimler.[108] Kompozisyonun merkezinde Maya, bir sedirin üstünde, sağ tarafına dönük yatmaktadır. Tepeden büyük, beyaz bir fil aşağı inmektedir. Kraliçenin önünde iki hizmetkâr oturur, biri kraliçeyi serinletmek ve böcekleri uzaklaştırmak için onu yelpazeler, diğeri eli kulağındaki gebeliği kutsamak için ellerini birbirine kavuşturmuş, oturur. Gece olduğunu göstermek için Maya'nın ayaklarında yanan bir kandil sehpası betimlenir. Sol üstte, elleri birbirine kenetlenmiş, dikkatle izleyen yaşlı bir kadın görülür. Kompozisyonun üstündeki yazıtta, "*Bagavato ukramti* [Bhagavant'ın (Kutlu Kişi) İnişi]" yazar.

Şu anda Kalküta'daki Hint Müzesi'nde bulunan, miladi 2. yüzyıla ait Amaravati'den bir kabartma, Maya'yı muhteşem bir sedirde yan yatmış, böcekleri kovmak için onu süpürgelerle yelpazeleyen hizmetkârlarıyla etrafı sarılı olarak gösterir. Çerçevenin tepesine, kraliçenin sağ tarafına girmek üzere olan küçük bir fil oyulmuştur.[109]

Sonraki zamanlarda insanlar efsanenin doğruluğu hakkındaki kuşkularını ifade ettiler. Vasubandhu (320?-400?) gibi Hintli yorum/tefsir yazarları Bodhisattva'nın annesi Maya'nın karnına beyaz bir fil şeklinde girmesinin en makul anlamını ve hakikaten böyle bir şekle girip girmediğini tartıştılar.

[Arzu âlemindeki ara varlığın] büyüklüğü [*pramana*] beş-altı yaşındaki bir çocuk [bedeni] kadardır. Oysa duyu organları güçlüdür [*patu*]. Bodhisattva'nın [ara varlığı] bir delikanlı [bedeni] kadardı, şekli tamamlanmıştı ve kusursuzluk işaretlerine [bir budhanın otuz iki ya da seksen işareti] sahipti.[110] Bu nedenle Bodhisattva ara varlık [*antarabhavastha*] bedeninde annesinin karnına girdiğinde yüz milyonlarca kıtayı aydınlattı.

[SORU:] Bodhisattva'nın annesi neden [sağ] tarafına beyaz bir yavru filin girdiğini gördü?

[YANIT:] Bu hayra alametten başka bir şey değildir. [Beyaz fil şeklindeki ara varlık döl yatağına girmedi.] Bodhisattva hayvan şeklinden çıkalı çok olmuştu. Kral Krkin'in rüyasında gördüğü on şeye benzer bu: "Fil, kuyu, arpa tanesi, sandal ağacı, yavru fil, meyve bahçesi, [ahlaksız bir rahibin onu kral yapması için] yağ sürerek takdis eden bir maymun, neşeli bir maymun, kumaş ve bir mücadele."[111]

[Beyaz bir fil] bir ara varlık bedeninde [annenin sağ] tarafını delip [annenin rahmine] girmedi; o [karına] doğum kanalından girdi. Çünkü ikizlerin [rahme düşme] zamanları farklıdır, [ikizlerden] daha geç doğanı [rahme ilk düşen olduğundan] ilk doğan sayılır, ilk doğanı da [daha sonra rahme düşen olduğundan] küçüğü sayılır.[112]

Budha annesinin karnında doğduğu zamanı, ne zaman orada yaşadığını ve ne zaman [bedenden] çıktığını tam olarak biliyordu. Bu durumda, [henüz Budha olmadığı için] ona geleceği ima eden bir isim verildi.[113]

Vasubandhu'nun yorumları, bin beş yüz yıl önce Hindistan'da bir mitsellikten arındırma süreci olduğunu gösterir.

Öyleyse neden bir beyaz fil miti yaratılmıştı? Hindistan'ın muson mevsiminde artan yağmur bulutları fili andırır. 4. ya da 5. yüzyıl şairi ve drama yazarı Kalidasa, bulutların yavru fillere dönüşmelerini ve *yakşa*'ların köşklerinin bahçelerine düşmelerini anlatır.[114] Kalidasa burada Budist efsanesinden etkilenmiş olabilir. Filler Hintlilere yakındı; hem savaşta hem barışta kullanılır, yağmur bulutlarını çağırıp başarılı bir hasat getirerek hem insanlara hem de hayvanlara can verdikleri düşünülürdü.[115]

Ana karnına düşme ve rüya tasvirleri mit âlemine aittir. Tarihi gerçek, Budha'nın doğumuyla başlar.

Doğum: Gerçek ve Efsane

Gotama Siddhattha (Skr; Gautama Siddhartha) Şakya kralı Şuddhodana'nın oğlu olarak doğmuştur. Kralın onun doğumuna olan büyük sevincinin betimlenişinden ve başka bir ağabeyi olduğuna dair hiçbir bilgi olmadığından Budha'nın, onun ilk çocuğu olduğu anlaşılır. Doğum yeri, Kapilavatthu yakınlarındaki Lumbini Koruluğu'dur, eski bir dizede yazdığı gibi, "Şakyaların köyünde, Lumbini kırsalında."[116] Yerleşim yeri, bugünkü Nepal'in Lumbini kentidir.

Gotama Budha'nın Lumbini'deki doğumunun tarihi gerçekliği konusunda hiçbir kuşku yoktur. Yeri, Kral Aşoka'nın yazıtını taşıyan bir sütun ile doğrulanmıştır. Sütun, Aralık 1896'da, Hindistan ile Nepal sınırına yakın, Basti bölgesindeki Dulha'nın sekiz kilometre kuzeydoğusundaki Padariya köyünde, arkeolog A.A. Führer tarafından Rummindei adlı bir tapınakta bulunmuştur.[117] Sütunda şu ithaf yazısı yer alır: "Tanrıların gözdesi, Kral Piyadassi [Aşoka], takdisinden yirmi yıl sonra, bizzat buraya geldi ve Şakyamuni Budha burada doğduğu için hürmetlerini sundu. Bhagavant'ın [Kutlu Kişi] burada doğmuş olmasının anısına bir taş duvar yapılmasını ve taştan bir sütun dikilmesini sağladı. Kral, Lummini [*Lumminigama*] köyünü vergilerden muaf tutar ve [geçiş ücretini] sekizde bire indirir."[118]

Fa-hsien seyahat günlüğüne şöyle yazar:

> [Kapilavastu] kentinin elli *li* doğusunda, kralın Lumbini adlı bir bahçesi vardı. Kraliçe [Maya] burada göle girdi ve yıkandı. Gölden çıktığında kuzey kıyısı boyunca yirmi adım yürüdü, kolunu yukarı kaldırdı ve bir ağacın dalını tuttu. Yüzü doğuya dönük olarak prensi doğurdu. Prens yere düşünce yedi adım attı. Orada, iki ejderha kralın prense su döküp yıkadıkları bir yer vardır. Prensi yıkadıkları yere bir çeşme yapılmıştır. Bugün papazlar, [kraliçenin] yıkanıp suyunu içtiği gölden sık sık su alırlar.[119]

Hsüan-tsang bölgeyle ilgili mitler ve efsaneler arasında bağlantı kurar.

> Ok Pınarı'nın seksen ya da doksan *li* kuzeydoğusunda, Lumbini korusuna geliriz.[120] Burada Şakyaların yıkandıkları bir göl vardır. Suyu ayna kadar berraktı ve üzerini türlü türlü çiçekler kaplamıştı. Yirmi dört ya da yirmi beş adım kuzeyinde bir *aşoka* ağacı vardır, ama şu anda kurudur. Bodhisattva işte burada doğmuştur. Bodhisattva Vaişakha ayının ikinci yarısının sekizinci gününde doğmuştur, bu da bizim [Çin'in] üçüncü ayımızın sekizinci gününe denk gelir. Theravadacılar, Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde olduğunu söyler, bu da bizim [Çin'in] üçüncü ayımızın on beşinci gününe denk gelir. Buranın doğusuna Kral Aşoka tarafından bir stupa yaptırılmıştır. Burada prensi iki ejderha yıkamıştır. Bodhisattva doğduğunda, kimsenin yardımı olmadan, dört yöne birden, yedi adım atmış ve şöyle demiştir: "Gökte ve yerde, tek efendi benim; şu andan itibaren doğumlarım sona erdi." ["Bu benim son bedenim; bundan sonra doğum ve ölüm çemberine bağımlı olmayacağım."] Ayaklarının bastığı yer-

lerden iri lotus çiçekleri çıktı. İki ejderha ileri doğru fırlayıp havada durdu, ağızlarından, biri soğuk biri sıcak, iki su seli akıttılar; bu suyla prensin vücudunu yıkadılar.

Prensin yıkandığı yerdeki stupanın doğusunda, yanlarında iki stupa olan iki temiz kaynak vardır. İki ejderha burada topraktan çıkmışlardır. Bodhisattva doğduğunda, akrabalar ve hizmetliler onu yıkamak için su aramaya koştular. [Sonra] kraliçenin önünde, ileriye doğru iki su fışkırdı. Biri soğuk, diğeri sıcaktı.[121] [Prens] bu sularla yıkandı.

Buranın güneyindeki stupa, İndra'nın Bodhisattva'yı kucağına aldığı yerdir. Bodhisattva ana karnından ilk çıktığında, İndra diz çöküp onu aldı ve eşsiz güzellikte bir beze sardı.

Oranın çok yakınında, dört tanrısal kralın Bodhisattva'yı kucaklarında taşıdıkları yeri gösteren dört stupa vardır. Bodhisattva [Maya'nın] sağ tarafından doğduğunda, dört tanrısal kral onu ince, yumuşacık, altın sarısı bir beze sardılar. Onu altın masaya koyarken anneye doğru adım atarak şöyle dediler: "Kraliçenin değerli ve erdemli bir çocuk doğurmuş olması büyük mutluluk nedenidir. Göksel âlemlerde yaşayanların hepsi bu kadar sevinçliyse; insanlık âlemindekiler daha da fazla mutlu olmalılar!"[122]

Kazıdan çıkarılan Aşoka sütunu bugün kare şeklinde demir bir parmaklıkla etrafı çevrili olarak, yerin üzerinde durur. Hsüan-tsang Lumbini'yi ziyaret ettiğinde sütunun ikiye ayrılmış ve yıkılmış olduğundan bahseder. "[Stupaların] yanında, tepesi at biçiminde, büyük bir taş sütun vardır. Kral Aşoka tarafından yaptırıldı. Sonradan, kötü bir ejderhanın gönderdiği gök gürültüsü ile ikiye ayrılıp yere düştü."[123] Sütun 6,8 metre yüksekliğindedir. Tabanı 2,5 metre çapında, tepesi de yaklaşık 2 metre çapındadır.

Lumbini Nepal'in güneybatısındaki Terai bölgesinde yer alır, Bhairava Havaalanı'na yaklaşık otuz kilometre mesafededir ve buraya Katmandu'dan uçak seferleri vardır. Nepal'den Lumbini'ye karayolu ile ulaşmak güçtür. Lumbini Hindistan'dan, Kuzeydoğu Sınırı Demiryolu'ndaki Novgarth İstasyonu'ndan yaklaşık otuz kilometre uzaklıktadır, iki ülke arasındaki sınıra yaklaşık yirmi kilometre mesafede, Gorakhpur'a da 110-120 kilometre uzaklıktadır. Hint hükümeti Budha'nın ölümünün 2.500. yıldönümü töreninin önemine işaret etmek için Hindistan'dan Lumbini'ye bir karayolu yapmıştır. Birleşmiş Milletler, Lumbini'de bir buçuk kilometreye dört buçuk kilometrelik bir alanda turizmi ve arkeolojik kazıları geliştirecek bir projeye maddi destek sağlamaktadır. Yakınında, Trans-Asia Otobanı yapılmaktadır, Bhairava ile Lumbini'yi bağlayan bir karayolu da İngiliz desteğiyle inşa edilmektedir.

Lumbini kenti ile sınır arasında göz alabildiğine ekili tarlalar uzanır. Çarşının ötesinde, çitle çevrilmiş arkeolojik yerleşim yerinde bir dinlenme evi, sağda da bir danışma merkezi bulunur. Solda (kuzeye doğru) eski Nepal kralı Mahendra tarafından yaptırılan modern bir taş stupa vardır.

Lumbini Gölü'nün önünde, eski bir manastırın kalıntıları olduğunu belli eden yıkılmış duvarlar bulunur. Burası Nepal hükümeti tarafından 1933 ve 1934'te kazılmış; manastırın tuğladan temelleri, adak stupalarından oyma eserler ve geniş bir kaide bulunmuştur. Gölün kuzeybatısı eski bir stupa, bir höyüktür. Başka bir küçük tümseğin üstünde, Nepal'in arkeolojik kazılarından toprağın şeklini almış taştan bir sütun kaidesi durur.

Maya Devi Tapınağı'nın karşısında Nepal Budist Derneği tarafından yönetilen Lumbini Budha Bihar bulunur. Bir Nepal tapınağı olduğu için Budha'nın gözleri, burnu ve dudakları tepedeki kuleye resmedilmiştir. 1977'de Lumbini'yi ziyaret ettiğimde, Katmandu'da göreve atanmış ve Sri Lanka'da eğitim almış bir Nepalli olan Muhterem Vimalananda tarafından idare ediliyordu. Katmandu'da çeşitli sosyal hizmetlerde bulunmuş olan Muhterem Amritananda'nın kuzenlerinden biriydi. Lumbini'deki Budist kalıntıları, Lumbini Dharmodaya Komitesi aracılığıyla Nepal hükümetince kontrol edilip finanse edilmektedir. Nepal tapınağının yanı sıra Sri Lanka ve Tibet tapınakları da vardır.

Terai bölgesinde, Katmandu'ya göre yazlar daha sıcak ve kışlar daha soğuktur. Yine de, kışın sıcaklıklar fazla düşmez. Bölgenin yıllık yağış miktarı 762 ile 1.016 mm. arasındadır ve Mayıs'la birlikte havalar epeyce sıcaklaşır. Böyle bir iklim her yıl zengin bir pirinç hasadı sağlar; Şuddhodana'nın isminde, kardeşlerininki gibi, *odana*, "pirinç" kelimesinin bulunuşu dikkate alınırsa, büyük olasılıkla Budha'nın zamanında da öyleydi.

Şu anda, Maya Devi Tapınağı'nın yanındaki incir (*bodhi*) ağacından başka sözü edilecek hiçbir ağaç yoktur; bölgenin tümü otlar ve verimli tarlalarla kaplı düz bir genişliktir.[124] Issız bir bölgedir.[125] Yakınındaki ağaçlık bölgede kazılar devam etmektedir.

Maya Devi Tapınağı, stil olarak, Hindistan'ın her yerinde rastlanan Hindu tapınaklarına benzer. Çimenlerin üstünde, geniş, (1,2 metre yüksekliğinde) kare bir platformun üstünde durur. Platformun seviyesinden biraz daha alçak seviyedeki tapınağın içinde, Budha'nın doğumunu betimleyen bir taş kabartma vardır. Sağda, sağ kolunu yukarı kaldırmış, *şala* ağacının dalını tutan büyük bir Maya figürü bulunur. Sahne, Şakyamuni'nin anne-

sinin sağ tarafından doğduğu efsanesini resmeder. Altında, sağ kolu yukarı kalkmış ve sağ bacağı ileride duran, yeni doğmuş Şakyamuni figürü vardır. Heykeller, Hindular ya da Müslümanlar tarafından, kesilip çıkarılmış gibi görünür. Kabartmanın arkasında incir ağacının kökü görülebilmektedir. Gotama'nın teyzesi Mahapacapati ve kadın hizmetliler de betimlenmiştir. Şakyamuni'nin solunda, sanki bir şeyi tutmak için (yeni doğan çocuğu?) bacakları hafif eğilmiş, kolları öne uzanmış olan figürün Mahapacapati olduğu düşünülür. Hint geleneği sağın temiz (saf), solun kirli (lekeli) olduğunu söyler, böylece sağ taraftan doğmak temiz bir doğumdur.

Hükümet kazılarından önce, tapınak uzun süre Hindu ibadetçilerine aitti, hatta (Şakyamuni'nin öğretilerinden tam bir sapma olan) kurban törenleri bile yapılmıştı. Tapınaktaki heykellerin çoğu Müslüman istilacılar tarafından yıkılmıştı ve yöre halkı bir Hindu tanrısı olduğunu sanarak Maya heykeline tapınmıştı. Şu anda kabartma yer yer kırmızı sıvalıdır ve çiçek sunuları yapılmaktadır.

Tapınağın kurulduğu platformun yanındaki incir ağacı, altında Şakyamuni'nin doğduğu söylenen ağaçtır. Ağaç, bu savı inandırıcı kılacak kadar yaşlıdır, ama ağacın Şakyamuni zamanından beri bu noktada olup olmadığını ya da başka bir yerden mi getirilip dikildiğini doğrulayacak hiçbir belge günümüze kalmamıştır.

Tapınağın arkasında, kuzey duvarının dört-beş metre ötesindeki kazılar 1976'da başladı. 1977'de Maurya dönemine ait bir Mahamaya Devi Tapınağı'nın kalıntıları bulundu, ancak onların üzerinde duran tapınak daha fazla çalışma yapılmasını engelledi. Buna rağmen, belirli bir kısmının Maurya döneminden öncesine ait olduğu öne sürülmüştür. Lumbini kazılarının önemli sonuçları şunlardır: 1) Aşoka sütununun "at başı" şeklindeki sütun başının bulunması. Parça parça olmasına rağmen, Hsüan-tsang'ın raporunu doğrulayan yele bölümü bulunmuştur. 2) Aşağı yukarı üç santimetre yüksekliğinde, içinde minik kemik parçaları, birkaç süs eşyası ve kömürleşmiş bir pirinç tanesi bulunan, altın bir kutsal emanet kabının bulunması. Kemikler büyük olasılıkla Gotama Budha'ya aittir. (Yine de, bununla ilgili bir kayıt yoktur.)[126] 3) İkinci bir taş sütunun bulunması; bunun da Aşoka tarafından yaptırıldığı anlaşılır. Sütun biraz hasarlıdır.[127] Diğer bütün eserler ve binalar yenidir. Birkaç yıl önce Myanmar hükümeti tarafından bağışlanan muhteşem bir Budha heykelinin yanı sıra, bir okul ve sınırlı sayıda kalacak yeri olan iki büyük misafirhane vardır.

Platformun ve Aşoka sütununun yanında, 1931'de kazıdan bir havuz ortaya çıkarılmıştır. Yerliler Budha'nın bebekliğinde orada yıkandığına inanırlar. Hiçbir kanıt olmamakla birlikte, orada yıkanmış olması mümkündür. Hem Fa-hsien hem de Hsüan-tsang bundan söz ederler.[128] Hindistan'ın bütün kutsal yerlerinde havuzlar bulunur, burada da bir istisna olamazdı. Fa-hsien'in şöyle yazdığı gibi olmuş olabilirdi: "Kraliçe [Maya] burada göle girdi ve yıkandı. Gölden çıktığında kuzey kıyısı boyunca yirmi adım yürüdü, kolunu yukarı kaldırdı ve bir ağacın dalını tuttu. Yüzü doğuya dönük olarak prensi doğurdu." Japonya'da havuzlar küçük ve soğuk olduğundan havuzda yıkanmak pek mümkün olmayan bir âdet olabilir, ama Hindistan'da ve Güneydoğu Asya'da kadınlar bile kendilerini havuzlara atarlar. Yine de, Nepal'de, Hindistan'da olduğu kadar yaygın bir âdet değildi, muhtemelen.

Aşoka'nın gücü, saltanatının son yıllarında Lumbini bölgesine kadar yayılmış görünür. Rummindei'nin yirmi bir kilometre kuzeybatısındaki (Terai bölgesinin ortasında) bir köy olan Nigliva'da, Aşoka'nın kutsama töreninden yirmi yıl sonra sahip olduğu, Konagamana Budha'ya adanmış olan stupasının onarılıp genişletildiğini belirten bir Aşoka fermanı vardır.

Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching'in ilk fasikülü, hem gerçeğin hem de hayal gücünün daha fazla ayrıntısını verir:

> Daha sonra [Maya], bahçeye girdiğinde, duyu organlarında huzur hissederek, gebeliğinin tam onuncu ayında, ikinci ayın sekizinci gününde [Vaişakha'nın sekizinci günü; oysa kutsal kitabın Sung, Yuan ve Ming baskıları dördüncü ayın sekizinci günü olduğunu söyler], güneş doğarken, kraliçe o bahçede büyük bir ağaç gördü. Bir *aşoka* ağacıydı bu. Çiçeklerinin rengi ve kokusu muhteşemdi; dalları ve yaprakları alabildiğine yayılıyordu. Bir dalı tutmak için sağ kolunu kaldırdı, tam o sırada Bodhisattva yavaş yavaş sağ tarafından çıktı. Ağacın altında yedi değerli taştan oluşan yedi yapraklı bir lotus çiçeği çıkıverdi, kocaman bir tekerlek kadardı büyüklüğü. Bodhisattva lotus çiçeğinin üstüne indi, sonra da tek başına yedi adım attı.[129]

Lotus çiçeğinden bahsedilmesi bir havuz olduğunu akla getirir.

Yine de, Gotama'nın Kapilavatthu'daki sarayda ya da Koliyaların başkentinde değil de Lumbini'de doğmuş olmasına rağmen, nasıl oluyordu da Maya'nın ailesi olduğu söyleniyordu? Bir kadının doğumuna bu kadar yakın bir zamanda seyahat etmesinin tehlikeli olduğu düşünülememiş miydi? *Nidanakatha* bunun makul bir nedenini şöyle anlatır:

> Başka kadınlar on aya ulaşamayabilir ya da on ayı aşabilirler, oturarak veya yatarak doğurabilirler, ama Bodhisatta'nın annesi öyle değildir; o Bodhisatta'yı on ay karnında taşır, sonra da ayakta doğurur. Bu bir Bodhisatta'nın annesi için en doğru olan doğum şeklidir. Üstelik Kraliçe Mahamaya Bodhisatta'yı, bir kabın içinde susam yağı taşır gibi, on ay karnında taşıdı, doğum zamanı yaklaşınca da akrabalarının [kendi ailesinin] yaşadığı yere gitmek istedi. Büyük kral Şuddhodana ile konuştu: "Kralım, ailemin yaşadığı Devadaha kentine gitmek istiyorum." "Elbette" dedi kral ve Kapilavatthu'dan Devadaha'ya giden yolu düzgünleştirtti ve [yolu] muz ağaçları, [suyla dolu] testiler, bayraklar ve flamalarla süslettirdi. [Kral] kraliçeyi bin saray mensubunun omuzlarına aldığı altın bir tahtırevana oturtarak, büyük bir refakatçi topluluğu ile birlikte gönderdi.[130]

Efsaneler, hamile kadınların canlarının değişik şeyler istediğini (*dohala*) de anlatır. Bu yüzden kraliçenin keyfini yerine getirmek için bir bahçeye gitmesi gayet doğaldır. Doğumun bahçede olması, efsanenin tümüne şiirsel ve romantik bir hava katar.

Daha gerçekçi bir açıklama, doğum sırasındaki kirliliğin başkalarını etkilememesi gerektiği inancından kaynaklanan bir uygulama olan, çocuk doğumunda kadınları tecrit etmeye dayanan eski Hint âdeti ile ilişkilendirilebilir. Brahman kanunları, ölüm zamanında arınma ritüeli düzenler ve benzer ritüellerin doğumda da uygulanması gerektiğini söyler: "Madem ki ölümden dolayı olan bu kirlilik [bütün] Sapindalar için emrediliyor, o halde tertemiz olmak isteyenler tarafından doğumda da [yapılıyor] olmalı.[131] Ölümün yol açtığı kirlilik her [Sapindada] ortak olurken, doğumun neden olduğu kirlilik yalnız ebeveynlerin başına gelir; [ya da] yalnız annenin başına gelir, baba ise yıkanarak arınır."[132] Maya da, büyük olasılıkla, böyle bir kuralı yerine getirmek için Lumbini'ye gitmişti.[133]

Palice metnin geç dönem katmanlarında Lumbini'ye hac yolculukları özendirilmiştir.[134] Kral Aşoka efsanesi, Aşoka'nın rahip Upagupta'nın önerisiyle Lumbini'yi ziyaret ettiğini anlatır. Hsüan-tsang, bir taş sütunun tepesinde at figürü olduğunu kaydetmiştir. Bugün bile çok sayıda seyyah Lumbini'yi ziyaret eder. Nepal hükümeti bu seyyahlardan vize istemez, Hindistan hükümeti de, Lumbini Nepal'de olmasına rağmen, ziyaretçiler için turist broşürleri dağıtır. Lumbini'nin varlığı arkeolojik kazıyla ve Aşoka yazıtıyla onaylandığı için eski şiirlerde adı geçen diğer noktaları da gerçek kabul edebiliriz.

Bir başka metin de, çocuğunun güvenli doğumu için dua eden Şuddhodana'nın Kapilavatthu'da büyük bir yiyecek ve giyecek bağışında bulunduğunu söyler.[135]

Şakyamuni'nin doğumu çeşitli Budist metinlerde ayrıntıyla anlatılmış ve sanat eserlerinde betimlenmiştir.[136] *Nidanakatha* doğumu şöyle anlatır:

> Şimdi, iki kentin arasında, her iki kentin sakinleri için Lumbini Bahçesi denilen, *şala* ağaçlarıyla dolu bir gezi koruluğu vardı. O zamanlar bahçe, yerden ağaç dallarının uçlarına kadar koskoca bir çiçek yığınıydı. Dalların ve çiçeklerin arasında beş renkli arı kümeleri uçuşur, türlü kuş sürüleri gezinir, tatlı tatlı öterlerdi. Lumbini Bahçesi [İndra'nın] Çittalata Bahçesi'ne ya da büyük ve güçlü bir kralın mükemmel döşenmiş ziyafet salonuna benzerdi. Kraliçe burayı gördüğünde, *şala* koruluğunda biraz zaman geçirmek istedi, hizmetlileri de içeri girmesine izin verdiler. Ondan sonra, iyiye alamet olan bir *şala* ağacının dibine giderek dallarından birini tutmaya çalıştı. *Şala* ağacının dalı, buharla iyice yumuşamış bir kamışın ucu gibi, kraliçenin kolayca yetişebileceği yere kadar eğildi. Kraliçe dalı tutmak için elini uzatırken doğum sancıları başladı. Sonra, etrafına perde geren insanlar geri çekildi. Kraliçe *şala* ağacının dalını tutarak ayakta doğurdu. Tam o anda dört iyi kalpli Mahabrahman tanrısı, altın sarısı bir ağ taşıyarak, kraliçenin yanına geldi, Bodhisatta'yı ağın içine aldılar ve şöyle diyerek annesinin önüne koydular: "Kutlu olsun, ey kraliçemiz! Kudretli bir oğlunuz oldu."[137]

Dört Mahabrahman tanrısının çocuğu almaları, esasen Budist olan efsanedeki Hinduizm etkisini gösterir. Burada *şala* ağaçlarından söz edilmesine rağmen, daha sonraki biyografilerde Budha'nın, baklagiller familyasına ait olan *aşoka* ağacının altında doğduğu anlatılır. İlginç olan bir şey de Budha'nın, sonraki efsanelerde anlatıldığı gibi, annesinin sağ tarafından doğuşundan hiç söz edilmemesidir.[138] Eski Hintliler sağın temiz olduğunu düşünürlerdi, o yüzden bunun Budha'nın doğduğu taraf olması şaşırtıcı değildir. Biyografi yazarlarının Budha'nın annesinin "*yan taraf*"ından doğduğunu anlatmış olmaları ise akıl karıştırıcıdır. (Japon Budist rahibi Kuya'nın [903-972] ağzından Amitabha Budha'nın* çıkışının küçük heykelciklerle gösterildiği heykeli anımsıyorum; benzer bir fikir, Budha'nın doğumunun betimlenmesini açıklayabilir.) Burada hatırı sayılır Brahman et-

---

* Amitabha Budha: Sonsuz Işık Budha'sı. Budizmin Mahayana okuluna ait yazmalarda adı geçen budhalardan biridir. Arık Ülke mezhebinde en önemli budha olarak kabul edilir. Merhametin kişileşmesidir - ç.n.

kisi olduğuna inanıyorum. *Rig Veda* evrende bütün şeylerin ilk insandan (Puruşa) ortaya çıktığını anlatan bir ilahide sınıf farkının doğuşundan bahseder. "[Tanrılar] Puruşa'yı [kozmik kurban sırasında] kesip parçaladıklarında, onu kaç parçaya böldüler? / Ağzı ne oldu? Kolları ne oldu? Kalçalarına, ayaklarına ne isim verildi? / Ağzı *brāhmana*'yı yaratmıştı. Kolları *rācanya*'yı. Kalçaları *vaişya*'yı yarattı. Ayaklarından *şūdra* doğmuştu."[139]

Bu efsaneye sadık kalarak, Budha yan taraftan, koltukaltından doğduğu ve Kşatriya olduğu için savaşçı ve soylu sınıfının bir üyesi olarak tasvir edilmiş olabilir. Yine de, Budha'nın doğduğu zamanlarda Terai bölgesinde bu tür inançların egemen olması pek mümkün değildir. Annesinin sağ tarafından doğduğu efsanesi en eski Palice metinlerde geçmez, aksine orijinal şekli Gupta hanedanı (MS 320) zamanına ait olan, yani Budizmin, Brahmanizmden Hinduizme kadar başka Hindu kültürel geleneklerinden büyük ölçüde etkilendiği Hint uyanışı zamanından kalan Mahayana metinlerinin düzyazı bölümlerinde görülür.

Nidanakatha şöyle anlatır:

> Şimdi, öteki canlılar, ana karnından çıktıklarında nahoş ve kirli olan o şeyle kaplıdır, ama Bodhisatta öyle değildir. Bodhisatta annesinin karnından, bir vaizin Dharma koltuğundan inişi ya da bir insanın kollarını ve bacaklarını açarak merdivenden inişi gibi, hiçbir pisliğe bulaşmamış, tertemiz beyaz *kaşi** bezine konmuş bir mücevher gibi ışıltılar saçarak çıktı.
>
> Böyle olmasına rağmen, Bodhisatta ile annesinin hürmetine, Bodhisatta'nın ve annesinin bedenlerini [yıkayıp] ferahlatan iki su seli indi gökten. Ardından, dört tanrısal kral, [Bodhisatta'yı] altın sarısı bir ağ içinde almış olan Brahma tanrılarının ellerinden, kutlama törenleri için seçilmiş antilop derisinin üstünde aldı. [Dört büyük tanrısal kralın] elinden, hintkenevirinden bir yastık üstünde aldılar [onu].[140]

Bu eski efsane gökten iki su seli akmasından daha fazla bir şey anlatmaz. Sonraki efsaneler yeni doğmuş çocuğun iki ejderha (*naga*) tarafından gönderilen suyla kutsandığını; daha da sonraki gelenek, bu suların ejderha krallar Nanda ve Upananda tarafından gönderildiğini özellikle söyler.[141] *Tseng-i a-han-chin*'de Nanda ve Upananda Şakyamuni'ye boyun

---

* Kaşi: Benares'in eski adı. Diğer adı da Varanasi'dir. MÖ 6-5. yüzyılların en önemli pamuklu ve ipek kumaş üretimi merkezi. İnce dokunmuş, yumuşak, bembeyaz pamukluları ile ünlüdür - ç.n.

eğmiş olan kötü ejderhalardı.[142] Şakyamuni'nin doğumu sırasındaki kutlayıcı rolleri, efsaneye yapılan çok sonraki bir eklemeydi.

Ayakta duran bebek Şakyamuni'nin nektarla (Skr., *amrta*; Palice, *amata*) takdis edilişini anlatan efsaneler tarihöncesi ritüellere dayanır.[143] Takdis töreni sanatta da betimlenmiştir. Sançi'deki 1. Stupa'nın güney kapısının üst bölümündeki kirişte Budha'nın doğumunu gösteren bir oyma levha vardır. Maya ortada durur, soldaki ve sağdaki filler de su döker. Köşede, lotustan (nilüfer) esinlenilen bir çiçek ve yaprak deseninin içinde tavuskuşları ile başka kuşlar betimlenmiştir.[144] *Nidanakatha*'ya göre:

> [Bodhisatta] onların ellerini bıraktığı zaman, yerde durdu ve karşısında binlerce âlemin alabildiğine uzandığı doğuya doğru baktı. Orada tanrılar ve insanlar ona tütsüler, çelenkler ve benzeri şeyler sunarak şöyle dediler: "Yüce varlık! Burada seninle aynı değerde ve senden üstün hiç kimse yok." Başlıca yönleri ve orta derecedeki yönleri, yerkürenin zirvesi ile en alt noktasını incelediğinde kendi dengi olan kimseyi bulamadı ve, "Burası kuzey" dedi ve beyaz bir güneş şemsiyesi tutan Mahabrahma'nın, bir sinek süpürgesi taşıyan Suyama'nın ve ellerinde başka kraliyet sembolleri taşıyan diğer tanrıların eşliğinde, yedi adım attı. Ardından, yedinci adımda durdu ve soylu bir haykırışla aslan gibi kükredi: "Ben, bütün dünyada başta gelenim!"[145]

Doğduktan sonra yedi adım atan Şakyamuni efsanesi, Gandhara, Nagarcunakonda ve Nalanda heykellerinde betimlenmiştir.[146] Oysa *Suttanipata*'daki doğum efsanesinde bundan hiç söz edilmez, bu da o metinde bulunan doğum efsanesinin ve *Suttanipata*'nın bütününün (MÖ 3. yüzyılda [?] derlenmiş) bu unsur yaratılmadan önce var olduğu fikrini verebilir.

Burada Budha'mn doğumuna ilişkin geç dönem efsanelerinin çekirdeğini buluruz, ama "sağ elin kaldırılıp gökyüzüne doğrultulması ve sol elin yeri işaret etmesi"nden hiç bahsedilmez. Budha'nın o zaman okuduğu söylenen şiir, çok sonraları yapılan bir eklemedir.[147] *Nidanakatha* Budha'nın *neden* doğduğunda konuştuğunu açıkladığı halde, bunun bir geç dönem eki olduğuna şüphe yoktur.

Geç dönem Budha biyografileri, Budha doğduktan yedi gün sonra Maya'nın öldüğünü yazar, ancak daha eski metinlerde bundan hiç bahsedilmez. Diğer yandan, *Nidanakatha* şöyle der: "Bodhisatta'yı tutan rahim bir tapınağın iç bölümüne benzediği, o yüzden de başkaları tarafından bir

daha yerleşilip kullanılamayacağı için Bodhisatta'nın annesi Bodhisatta'nın doğumundan yedi gün sonra öldü ve Tuşita göğünde tekrar doğdu."[148] Efsanenin kesinliği ve olayı makul kılma girişimleri göz önünde tutulursa, Budha'nın annesinin doğumdan hemen sonraki ölümünü gerçek kabul edebiliriz. Yine de, efsanenin hiçbir yerinde bakireden doğma kavramını akla getiren bir şey olmaması dikkat çekicidir.

Şakyamuni'nin doğumuyla ilgili geleneklerin efsaneleştirilmesi giderek gelişti. Pali dilindeki *Macchima-Nikaya*'nın *Acchariyabbhutadhamma-sutta*'sında ve onun Çince karşılığı olan *Wei-ts'eng-yu-fa-ching*'te de görülür.[149] Geç dönem biyografilerinde daha çok abartı ve daha fazla efsaneleştirme vardır. Örneğin, *Acchariyabbhutadhamma-sutta* yalnızca doğumun ayrıntılarını anlatırken Çince karşılığı, sistemli olarak, doğumdan aydınlanmaya kadar olan olayları ele alır. Daha etraflıca düzenlenmiş bir biyografiye doğru gelişmeyi temsil etmesinden ötürü, bunun, geç dönem biyografilerinin ilk örneklerinden sayılması gerekir.

Budha'nın Doğum ve Ölüm Tarihleri

Budha'nın doğum ve ölüm tarihleri birkaç nedenden dolayı son derece önemlidir. Özellikle de eski Hint kronolojisinin sadece Budha zamanından itibaren tarihleme yapılarak çıkarılabilmesi yüzünden. Budha devrinden önceki Vedik çağ hakkında hiçbir kronolojik bilgi yoktur. Gerçeği söylemek gerekirse, eski Hint tarihi, Budha'yla tarihsel döneme girer.

Diğer yandan, Budha'nın ölümü söz konusu olduğunda yüzden fazla değişik gelenek vardır; Laotzu'nun Hindistan'a gidip Şakyamuni olduğuna dair Çin efsanesi bile vardır.[150] 1956-57'de Sri Lanka, Hindistan, Birmanya, Tayland, Laos ve Kamboçya dahil birkaç Güney Asya ülkesi Budha'nın ölümünün 2.500. yıldönümünü büyük çaplı bir organizasyonla kutladı. Tarih, Budha'nın nirvanasının (ölüm) ilk yılı olarak MÖ 544-543'ü ve MÖ 544'ün Vesakha (Skr; Vaişakha) ayını da ölümü sayan geleneksel Güney Budizmi hesabına dayanır. Bütün gelenekler Budha'nın seksen yıl yaşadığını söylediği için, doğum yılı MÖ 624 oluyordu. Bu arada, kronolojinin, Batı'daki gibi, doğum yılıyla değil de ölüm yılıyla başlaması gerektiği Asyalı düşünce tarzının tipik özelliğidir. Böyle bir vurgulama, Çin'de ve Japonya'da ölüler için yapılan anma törenlerine verilen önemle büsbütün ilişkisiz olamaz.

Dünyanın her yerindeki Budistlerin kabul ettiği bu tarihler bilimsel açıdan hatırı sayılır sorun arz eder, öncelikle 11. yüzyılın ötesine gidilemeyen bir geleneğe dayanırlar. Çeşitli kaynakları kullanan âlimler Budha'nın ölümü için MÖ 544, 484, 483, 482, 480, 478 ve 477 dahil birkaç tarih öne sürmüşlerdir.[151] Çoğu bunun MÖ 480 dolayları olduğuna inanır. John Faithfull Fleet (1906, 1909), Wilhelm Geiger (1912) ve Thomas William Rhys Davids (1922) gibi âlimlerin savunduğu başlıca teori, Budha'nın hayatının MÖ 563-483 tarihleri arasında geçtiğidir. Bu teori Sri Lanka geleneğine dayanır, ki buna göre Aşoka'nın kutsama töreni MÖ 266'da yapılmıştı. Güneyli Budist geleneğe göre de o tarih ile Budha'nın ölümü (MÖ 483) arasında 218 yıl vardı.[152] (Caina kaynaklarını kullanan) Hermann Jacobi ve (Brahman kaynaklarını Sri Lanka kayıtları olan *Mahavamsa* ve *Dipavamsa*'yla birlikte kullanan) Jarl Charpentier gibi diğerleri, Budha'nın MÖ 487'de öldüğünü saptamışlardır.

Bu savların hepsinde hatalar vardır. Öncelikle, Budha'nın ölümü ile Aşoka'nın kutsama töreni arasındaki 218 yıllık süre çok uzundur. O yıllar boyunca beş üstadın *Vinaya*'yı yaydığı söylenir, ama bu uzunlukta bir süreye beş hayatın nasıl sığabilmiş olduğunu anlamak güçtür. Bu, bir üstadın *Vinaya*'yı kendisinden kırk yaş kadar genç, tek bir vârise aktarabilmiş olduğu anlamına gelirdi ki bu mümkün değildir. Ayrıca, bu dönemdeki sivil idarecilerin saltanat kronolojisinde, gerçek kralların saltanat dönemleriyle 218 yılı doldurmanın olanaksız olduğunu yansıtan hatalar vardır. İkinci olarak, yukarıdaki teoriler sadece Sri Lanka'nın Theravada geleneğine dayanır. Üçüncü olarak, 218 yıl rakamını kayda geçiren *Dipavamsa*, daha sonraları, 4. yüzyıl başları ile 5. yüzyıl başları arasında yazılmıştır.

Budha'nın tarihleri konusundaki savlar için sık alıntılanan başka bir yetki belgesi de *chung-sheng-tien-chi*'dir ("noktalı kayıt").[153] Geleneğe göre, Gotama Budha öldükten sonra *Vinaya* üstatları her yıl, yağmur mevsimi inzivası sonunda *Vinaya*'ya bir nokta eklerlerdi. *Li-tai-san-pao-chi*'ye göre, Budha'nın *Vinaya* derlendiği (597) sıradaki ölümünün üstünden 1082 yıl geçmişti.[154] Bu eser, Güney Ch'i hanedanı imparatoru Wu'nun saltanatı sırasında Sanghabhadra adında bir "yabancı rahip"in gemiyle Kanton'a geldiğinden bahseder. Hangi milletten olduğu bilinmez, ama büyük olasılıkla Güney Asyalıydı. Üstat'ının *Vinaya* vârisi olarak, 488'de, Kanton'da, Seng-i'nin katkılarıyla, bir *Vinaya* yorum/tefsiri olan *Samantapa-*

sadika'yı *Shan-chien-lü p'i-p'o-sha* olarak çevirdi. Ertesi yıl (489) yağmur mevsimi inzivası bittikten sonra *Vinaya* hürmetine "tütsü ve çiçekler sunuldu, sonra da bir nokta kondu. Bu yıl, saydığımızda, 975 nokta konmuş olduğunu gördük. [Bir] nokta bir yılı gösteriyordu." Ritüel, Budha'nın ölümünden beri devam edilen Hint âdetine dayanıyordu, şöyle ki; yedinci ayın on beşinci gününde, inzivadan sonra *Vinaya* üstadı "*Vinaya* hürmetine tütsü ve çiçekler sunar ve bir nokta işareti koyar ve [nokta konmuş olanı] *Vinaya*'nın önüne koyardı. Bu her yıl tekrarlanırdı." Geriye doğru saydığımızda, Budha'nın ölümünü MÖ 486, doğumunu da MÖ 566 olarak kabul ediyoruz.

Bu teori de tartışmaya açıktır. Yukarıdaki anlatım, yazılı şekildeki *Vinaya*'ya hürmet edildiğini söyler, ama Sri Lanka kralı Vattagamani zamanına (MÖ 1. yüzyıl) dek Palice metinler yazılmamıştı. Ondan önceki zamanlarda ezberlenirlerdi. Bu yüzden Budha öldükten sonra her yıl bir nokta eklendiği doğru olamaz. 730 yılında *K'ai-yüan shih-chiao-lu*'yu derleyen Çinli rahip Chih-sheng'in de benzer kuşkuları vardı: "[*Vinaya*] derlendikten sonra, her yıl bir nokta konurdu. Bu doğru olabilir. Ama Upali'nin bizzat nokta koymuş olması [gerçeği], kanıt sayılmamalıdır."[157] 1341 dolaylarında *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai*'yi derleyen Nien-ch'ang da bunu sadece bir gelenek olarak görmüştür: "Budha Bhagavant'ın doğum ve ölüm yılı sabit [tutulamaz]. Dağların ve nehirlerin yaygın olduğu batı bölgelerinde, herkesin kendi mezhebine girerek, Budha'mn öğretilerini son derece istekli bir biçimde kabul eden birçok diyar vardır. Bunlar okulların kendi gelenekleri olduğu için, görmezlikten gelinmemelidir. O yüzden burada onlardan bahsettik."[158]

Yukarıdaki teorilerin hepsi Sri Lanka geleneğine dayanır, Budha'nın ölümünü Kral Aşoka'dan iki yüzyıl önce olarak kabul eden *Chang-so-chih-lun* (13. yüzyıl, Yuan hanedanı) geleneğinde olduğu gibi.[159] Oysa, Hint Yarımadası'nda dolaşan çeşitli efsanelerin hepsi de Budha'nın ölümü ile Aşoka arasında yüz küsur yıl olduğunu söyler. Hepsinin dayandığı ya da etkisi altında olduğu Sarvastivada geleneğinden daha fazla bir şey ifade etmeyebildiği halde, bunda hemen hemen her mezhep hemfikirdir.[160] Bu gelenek, *Tsa a-han-ching* ve Sanskrit *Divyavadana* dahil, çok sayıda metnin Çinceye çevrildiğini gösterir.[161] 18. yüzyıl Japon âlimi Tominaga Nakamoto da bu çeviriyi kullanmıştır.

Bu kaynakları kullanan âlimler Budha'nın MÖ 368'de (ya da 370) (Niels Ludwig Westergaard, 1860); MÖ 370'de (ya da 380 veya 388) (Hendrik Kern); ya da MÖ 386'da (Hakuju Ui) öldüğünü hesaplamışlardır. Ui, *Shih-pao-pu-lun*[162] adlı çalışmasına dayanarak Aşoka'nın Budha öldükten 116 yıl sonra Cambudipa (Hindistan. Skr; Cambudvipa) kralı olduğu, böylece Budha'nın tarihlerinin MÖ 466-386 olarak çıktığı sonucuna varmıştır.[163] Ui'nin tarihlemesi için temel olan Aşoka'nın kutsama töreni yılı, Yunan kralların saltanat tarihleri aracılığıyla belirlenmiştir ki bunların daha yeni Yunan araştırmalarının ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Ui, Vincent A. Smith'in önerdiği Aşoka'nın kutsama töreni tarihlemesini örnek almıştır. Karl Julius Beloch, *History of Greece*'in yeniden gözden geçirilmiş baskısında, izlenmesi gereken alanda[164] bir gelişme olduğunu belirtir. Eugen Hultzch da, Aşoka'nın tarihlerinin saptanmasında Beloch'un (birinci baskı) teorisini kabul eder. Kentaro Murakawa da Beloch'la hemfikirdir, o yüzden ben de burada ona sadık kalacağım.[165] Aşoka'nın tahta çıkışının düzeltilmiş tarihi MÖ 268'dir, bu da Budha'nın tarihlerini MÖ 463-383 olarak verir. Bu yüzden Budizmin doğum tarihi, Budha'nın otuz beş yaşında[166] aydınlanmaya ulaştığı yıl olan MÖ 428'dir.

Benim savım Yunan araştırmalarındaki yeni gelişmelere katılmakla birlikte, Ui'nin yöntembilimini izler. İlk olarak 1955'te yayımladığımdan bu yana, Yunan araştırmalarındaki gelişmeler Budist tarihin zamanını belirlemeyi etkileyebilir.[167] Diğer yandan, şu anda, Murakawa'ya göre Beloch'un çalışması hâlâ güvenilirdir, bu yüzden eski tarihlememi düzeltme gereği görmüyorum.

Budha'nın tarihleri konusunda âlimler arasında bir yüzyıllık farklılıklar olsa da, eski Hint kronolojisinin belirsizliği göz önüne alındığında, nispeten bu kadar kısa bir süre olması şaşırtıcıdır. Bu da âlimlerin Gotama Budha'yı tarihi bir kişi olarak kabul edip onayladıklarını doğrular.

Şakyamuni'nin dördüncü ayın[168] sekizinci gününde doğduğu, yaygın biçimde bağlı kalınan bir gelenektir. Bu gün uzun zamandan beri Çin'de ve Japonya'da, bir çocuk Budha heykelinin üzerine ortanca çayı dökülerek kutlanan Budha'nın doğum günü festivalidir. Japonya'da genellikle Çiçek Festivali (*Hana Matsuri*) olarak bilinir. Bununla birlikte, Güneyli Budist ülkelerde Budha'nın doğumu, aydınlanması ve ölümü hep birlikte, Vesakha ayının (geleneksel Hint takviminde ikinci ay) dolunay zamanında kutlanır. Sri Lanka'da buna Vesak Festivali denir.

Çin Budizminin bazı eserleri Budha'nın ikinci ayın sekizinci günü doğduğunu yazar. Hsüan-tsang da doğum gününün Hindistan'da Vesakha ayının ikinci yarısındaki sekizinci ya da on beşinci gün olduğuna inanıldığını yazmıştır.[169] Diğer yandan, *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching* ve *Fo-suo-hsing-tsan* gibi bazı metinler doğum gününü dördüncü ayın sekizinci günü olarak verirler, Japonya'da bu tarihe sadık kalınır.[170] Bazı Çinli çevirmenlerin Vesakha'yı "dördüncü ay" olarak çevirmiş oldukları anlaşılıyor, ama Hint takvimine göre Vesakha ikinci ay olduğundan, başkaları "ikinci ay" olarak çevirmiştir.[171] *Ch'ang a-han-ching* Budha'nın doğumunun, dünyadan el çekmesinin, aydınlanmasının ve ölümünün, hepsinin de ikinci ayın sekizinci gününde olduğunu yazar.[172] Güney Budizminde ayda iki kez (metinlerin ve kuralların açıklandığı, rahiplerin her ihlali itiraf ettikleri) *uposatha* toplantılarının yapıldığı ayın sekizi ve on beşi önemli günlerdir, bu nedenle o ülkelerdeki Budistler için her iki tarih eşit derecede önemlidir. Gerçek tarih büyük bir meal sorunu değildir, zira çeşitli doğum tarihlerinin hepsi de geç dönem kutsal kitap yorum/tefsircilerinin eserlerinde ortaya konur.

Çocuk Budha

Sanat eserleri, Budha'nın doğumunun ardından Şuddhodana'nm Maya'yı ziyaretini, ayrıca Lumbini'den dönüşü ve yıkanmaları[173] betimler. Bu olaylar büyük olasılıkla gerçektir.

Suttanipata'daki "Nalaka-sutta," Asita adlı bir bilgenin (Palice, *isi*; Skr., *rşi*) yeni doğan Şakyamuni'nin geleceği hakkında kehanette bulunduğunu yazar:[174] "(679) Bilge Asita, öğleyin dinlenme vaktinde, İndra'yı Otuz Tanrı ile birlikte, hepsi de neşeli, temiz elbiseler giymiş, saygıyla elbiselerini omuzlarına atıp övgüde bulunurken gördü."[175] "Öğleyin dinlenme vakti" derken yemeğin öğle olmadan önce yenilip genellikle meditasyona oturulduğu zaman kastedilir. Otuz üç tane olduğu açıklanan tanrıların sayısında eski *Vedalar*'m etkisini görürüz. Budist kutsal kitaplarının Çinli çevirmenleri genellikle bunu *San-shih-san-t'ien* (Otuz Üç Tanrı) olarak çevirirler ya da Pali dilindeki *Tavatimsa*'yı (Skr., *Trayastrimsa*) kendi alfabeleriyle *Tao-li-t'ien* şeklinde yazarlar; burada ise "Otuz Tanrı" olarak ifade edilir. *Rig Veda* İndra'yı tanrıların efendisi sayar, burada bahsedilişi de onu yansıtır. Geç dönem Budist mitolojisindeki kadar tanrısal hiyerarşi eğilimi hissetmeyiz burada.

"Nalaka-sutta" devam eder: "(680) Tanrıların gururlandıklarını ve sevindiklerini gören bilge, hürmetkârlıkla sordu: 'Tanrılar topluluğu neden bu kadar neşeli? Elbiselerinin eteklerini kaldırıp sallamalarının nedeni ne? *Asura*'larla* çarpıştıklarında ve onlar kazanıp *asura*'lar kaybettiğinde bile bu kadar büyük bir sevinç olmamıştı.'"[176] (*Vedalar* ve destansı şiirler *asura*'ların, ara sıra savaştıkları tanrıların düşmanları olduğunu anlatır.) Asita devam eder: "(682) 'Bağırışıyorlar, şarkı söylüyorlar, çalgılar çalıyor, ellerini çırpıyorlar ve dans ediyorlar. Meru [Sumeru]** Dağı'nın zirvesinde kim oturuyor, soruyorum size. Muhterem kişiler, çabucak endişelerimden kurtarın beni.'"[177] Burada, *Brahmana*'larda geçen tanrıların *asura*'larla savaşma efsanesini buluruz. Ayrıca, zirvesinde tanrıların yaşadığı, dünyanın merkezindeki büyük Sumeru (ya da Meru) Dağı epik öyküsünün etkisini görürüz.

(683) [Tanrılar yanıtladı:] "Bodhisatta, o emsalsiz ve kusursuz mücevher, insanlık âleminde, onların yararı ve mutluluğu için, Şakyaların toprağındaki Lumbini köyünde doğdu. Bu yüzden mutluyuz, fazlasıyla sevinçliyiz."

"(684) O bütün canlıların en büyüğü, en üstünü, insanlar arasında bir boğa [insanlığın efendisi], bütün insanların en üstünü [Budha] sonunda [bilgelerin toplandığı] bilgeler koruluğunda, güçlü bir aslanın bütün hayvanların içinde attığı zafer çığlığı gibi kükreyerek, [Dhamma] çarkını döndürecek."[178]

(685) [Tanrıların] konuşmasını duyan bilge hızla [insanlık âlemine] döndü. Sonra Şuddhodana'nın sarayına yaklaştı. Orada oturduktan sonra Şakyalara şöyle dedi: "Prens nerede? Ben de onu görmek istiyorum."

(686) Ondan sonra Şakyalar, usta bir demircinin fırın ağzında parlattığı altın gibi göz kamaştırıcı bir ihtişamla yüzü parlayan çocuğu [bilgeye] gösterdiler.

(687) Ateş gibi parlayan, gökyüzündeki seyrinde yıldızların efendisi [ay] gibi tertemiz ve bulutlardan çıkmış, sonbahar güneşi gibi ışıl ışıl parlayan çocuğu gördükten sonra neşelendi ve içini yoğun bir sevinç kapladı.[179]

Hindistan'da sonbahar gökleri açık ve berraktır, neredeyse hiç bulut olmaz, özellikle de Kuzey Hindistan'da o mevsimde nadiren yağmur yağar. Bu yüzden "bulutlardan çıkmış sonbahar güneşi gibi ışıl ışıl parlayan" benzetmesi yapılır.

---

* *Asura*: Cin, şeytan, iblis / Korhan Kaya, *Sanskrit-Türkçe Sözlük* - ç.n.

** Meru: Hindu mitolojisinin Olimpos'u olarak kabul edilen kutsal dağ - ç.n.

"(688) Tanrılar bir yığın teli ve bin çemberi olan bir güneş şemsiyesi tuttular göğe. Altın saplı sineklikler [bedeninin üzerinde] bir aşağı bir yukarı dalgalandı. Lakin, sineklikleri de şemsiyeyi de tutanlar gözle görünmüyordu."[180] Hindistan'da kralların ve soyluların arkasında durup başlarının üzerine şemsiye tutan hizmetliler, Budha heykellerinde de görülen bir özelliktir. Böcekler öldürmesin diye kovalamak için yumuşak kıl süpürgeler taşırlar.

(689) Kanhasiri [Asita] adlı, keçe saçlı bilge, sevinçle ve mutlulukla, çocuğu kollarına aldı. Krem rengi [*pandu*] bir örtüye sarılmış, başının üzerinde beyaz güneş şemsiyesi olan çocuk, altın süs eşyasına benziyordu.[181]

(690) [*Vedalar*'ın] işaretlerini ve mantralarını iyi bilen bilge, bir boğa [kadar görkemli çocuğu] alıp [işaretlerini] incelerken içini sevinç kaplayarak sesini yükseltti:[182] "Bu eşsiz birisi, insanların en üstünü."

(691) Daha sonra bilge, ayrılma vaktinin geldiğini anımsayarak hüzünlendi ve gözyaşı döktü. Bilgenin ağladığını gören Şakyalar sordu: "Prensin bir şeyi mi var?"

(692) Şakyaların kaygıdan morallerinin bozulduğunu gören bilge şöyle dedi: "Prenste hiçbir uğursuzluk işareti görmüyorum. Ona hiçbir zarar gelmeyecek. O, aşağı tabakadan biri değil. Ona çok dikkat edin.

(693) Bu prens en yüksek aydınlanmaya ulaşacak. En üstün biçimde arınmış olanın farkına vararak, toplumun derdini paylaşarak Dhamma çarkını döndürecek.[183] Onun kutsal hayatı geniş kitleler tarafından kabul edilecek.[184]

(694) Ancak, benim bu dünyada fazla hayatım kalmadı. [Prens aydınlanmaya ulaşmadan] öleceğim. Eşsiz güce sahip kişinin öğretilerini dinleyemeyeceğim. Bu yüzden dertliyim, üzülüyor ve acı çekiyorum."

(695) Bu şifacı [bilge Asita], Şakyalara büyük mutluluk vermiş olarak, saraydan ayrıldı. Yeğenine [Nalaka] şefkat göstererek onu, eşsiz güce sahip [Budha'nın] öğretilerinin peşinden gitmeye teşvik etti.

(696) [Asita şöyle dedi:] "Eğer ileride, 'İşte uyanmış olan kişi, Hakikat yolunda yürüyen, aydınlanmaya ulaşmış kişi' sözlerini duyarsan, oraya git, öğretisini araştır ve o öğretmene bağlı kalarak kutsal hayatın uygulamalarını yerine getir."

(697) Başkalarına yararlı olmayı aklına koymuş olan kutsal adam, geleceğin en üstün ve saf âlemini önceden görüyordu. O kutsal adam tarafından bilgilendirilen ve onca değer birikimi olan Nalaka, sezgisel yetilerinin koruması altında yaşayarak, umut içinde fatihi [Budha] bekledi.[185]

Bu en eski efsanede Asita kederlidir, zira yaklaşan ölümü, yeni doğan Şakyamuni'nin büyük bir dini lider olmasını göremeyeceği ya da öğretilerini dinleyemeyeceği anlamına gelir. Aynı efsanenin ikinci katmanında, ayırt edici işaretleri okumada ustalaşmış olanlar bebeğin ya dünyadan el çekip büyük bir dini öğretmen ya da dünyada kalıp evrensel bir kral (*cakka-vattin*) olacağı kehanetinde bulunur.[186] Budizmin erken dönemine ait olan ilk efsanede bu öge görünmez, ama daha sonra, muhtemelen Hindistan'ın, Nanda'nın sonundan [MÖ 4. yüzyıl] Maurya hanedanı dönemine [MÖ yaklaşık 317-MÖ 180] kadar devam eden birleşme sürecinde, evrensel kral idealinin etkisi altında bu öğe girmiştir.[187]

"(698) Büyük fatihin Dhamma çarkını döndürdüğü [öğretisini anlattığı] söylentisini duyunca, Asita adlı [bilgenin] söyledikleri doğru çıkınca, bilgelerin en büyüğüyle [Budha] tanışmak ve ona inanmak yoluna koyuldu, yüce bilgeye en üstün bilgelerin âlemini sordu."[188] Bu dizeden sonra metinde, "Giriş dizelerinin sonu" yazar, sonra da Asita'nın kız kardeşinin oğlu Nalaka, Budha ile konuşur. "(699) [Nalaka üstada dedi ki:] 'Asita'nın konuşmasının doğru olduğu anlaşılıyor, onun için, Gotama, bütün Hakikat'leri bilen kişi [Budha], size sormaya geldim. (700) Ben aile hayatından el çekmiş biriyim, dilenci rahip olmak istiyorum. Söyleyin bana bilge kişi, yüce âlemi, bilgelik mertebesini anlatın bana.'"[189] Ondan sonra Şakyamuni, Nalaka'ya kutsal eğitimi anlatır.

Giriş niteliğindeki bu dizelerin Çince çevirisi yoktur, öteki Budist kutsal kitaplarında da tekrarlanmazlar, o yüzden *Suttanipata*'nın epeyce geç bir bölümü oldukları düşünülür. Bununla beraber, düzyazı şeklinde yazılmış metinlerden daha eski bir tarzları vardır.[190] Geç dönem Budha efsanelerinin ilk örnekleri ya da öncüleridir. Asita'nın bu hikâyesi birtakım mitolojik öğeler içerdiği halde, sonraki dönemdekiler kadar aşırı değildir.

Budha'nın geç dönemlerde giderek tanrılaştırılması yüzünden, Budha'nın kendi büyüklüğünü doğumunda açıkladığına inanılıyordu. Aynı şekilde, Vipassin Budha'nın doğduğunda kendisi hakkında aşağıdaki dizeleri söylediği rivayeti çıkmıştır: "Bütün dünyada reis [*agga*] benim. Dünyada en yaşlı [*cettha*] benim. En üstün [*settha*] benim dünyada. Bu benim son doğumum [*cati*]. Bir daha hayata gelmeyeceğim [*punabbhava*]."[191] Geç dönemlerin, "Gökte ve yerde, bir tek bana hürmet edilecek" dizesinin kökeni bu parçadadır.[192] *Suttanipata* efsanesinde, yeni doğan Şakyamuni canlıların en üstünü olarak başkaları tarafından övülüyordu, ama efsane ge-

liştikçe bu değişti ve üstünlüğünü bizzat kendisi açıkladı. Bu efsane yüzünden Japon tapınakları 8 Nisan'da, sağ kolu yukarı kalkmış, sol kolu da yeri işaret eden bebek Budha heykellerinin konduğu *hanamido* adlı küçük mabetler kurarlar.

Modern anlayış buna şöyle karşı çıkabilir. Gotama Budha, zamanının otoritelerinin aksine, sosyal ayrımcılık sisteminin önlenmesini vurgulamış ve herkesin budha olabileceğinde ısrar etmiştir. "Bütün dünyada bir tek bana hürmet edilecek" ifadesi Gotama'nın insan eşitliğine dayanan temel düşüncesine ters düşer ve son derece kibirlidir. Bu ifadenin arkasındaki düşünceyi üç adımda çözümlemek mümkündür: 1) Bütün canlılar eşittir. 2) Bütün canlıların eşit olduğunu kavrayan kişiye hürmet edilmelidir. 3) Yalnızca Budha bütün canlıların eşit olduğunu öğretir; bu yüzden ona hürmet edilmelidir. Sonraki zamanların din duygusu Budha'nın insanüstü doğasını vurgulamıştır. Bu nedenle hiç kimse, bütün insanlar içinde sadece Budha'ya hürmet edilmesi gerektiği ifadesinde bir çelişki görmemiştir, ama bu değişiklik felsefi anlamda bir gerileme olarak anlaşılmalıdır. Bununla beraber, sembolik ifadeyle, efsane, "Bana –yani her insanın benliğine– hürmet edilmelidir" anlamına gelir.

Hayata sahip olurken, insanların hepsi ayrı bireylerdir. Ben benim. Siz sizsiniz. Ne daha fazla ne daha eksik. Hayatımı nasıl sürdüreceğimin kararı bana kalmıştır, başka kimseye değil. Böyle olduğu içindir ki bana sonsuz biçimde saygı gösterilmelidir. "Bir tek bana hürmet edilmeli" ifadesinde insanlık onurunun keşfinin mitsel terimlerle sembolize edilişini buluruz.

Bunun gerçekçi bir anlamı vardır. Ben fiziksel bedende yaşarım ve bedenim benim için çok değerlidir. Her insanın bedeni, o insan için, benimkinin benim için olduğu kadar değerli olduğundan, ona özen gösterilmelidir; kişinin kendi bedeninin önemini kabul etmesi, başkalarınınkinin de kabulü demektir. Sonuçta, insanlar birbirlerine saygı duyup merhamet hissedebilirler. Yeni doğmuş Şakyamuni heykelinde var olan öğreti budur.

Budha'nın doğduktan sonra yedi adım attığına dair gelenek, en eski metinlerde değil, geç dönem Budist kutsal metinlerinde görülmüştür. Bu tür efsaneler Budha'nın görkemini dönemin insanlarına göstermeyi amaçlıyordu.

Yukarıya kalkmış sağ kol ve yeri gösteren sol el sırasıyla "göğü" ve "yer"i temsil eder. Sağ kol göğü işaret eder, çünkü bu Hintlilerin tarihöncesi za-

manlardan beri soylu olduğunu düşündükleri taraftır, sol el aşağıdaki bu dünyayı işaret etmeye bırakılır.

Geç Dönemlerin Doğum Efsaneleri

Zaman geçtikçe doğum efsanesi giderek gelişti ve süslü hale geldi. Ortaya çıkan bütün efsanelerin sistematik bir şekilde incelenmesi olanaksızdır, bu yüzden çalışmamı *Nidanakatha, Mahavastu* ve *Buddhaçarita*'yla sınırlayacağım.

Nidanakatha

Nidanakatha efsaneyi şöyle anlatır:

> Her iki kentin sakinleri Bodhisatta'yı Kapilavatthu'ya geri götürdüler. Aynı gün, Otuz Üç Tanrı Göğü sarayında [*Tavatimsa* Göğü], topluluğun tanrıları neşeyle doluydular, elbiselerini savurarak bayram yapıyorlar ve şöyle konuşuyorlardı: "Kapilavatthu kentinde, Büyük Kral Şuddhodana'nın bir oğlu oldu. Bu çocuk *bodhi* ağacının altına oturacak ve budha olacaktır." O sırada, Büyük Kral Şuddhodana'nın yakın arkadaşı ve meditasyonun sekiz aşamasına ulaşmış olan Kaladevala adlı bir çileci, yemekten sonraki öğle istirahati sırasında Otuz Üç Tanrı Göğü'ndeki saraya gitti ve orada oturup öğle istirahatine çekildi. Tanrıları görerek sordu: "Niye bu kadar sevinç içinde bayram yapıyorsunuz? Nedenini söyleyin bana." Tanrılar yanıtladı: "Dostumuz, Kral Şuddhodana'ya bir erkek evlat doğdu. O, *bodhi* ağacının altına oturup budha olacak ve Dhamma çarkını döndürecek. Bir budha olarak onun sonsuz lütfuna tanık olabileceğimiz ve öğretisini dinleyebileceğimiz için çok mutluyuz." [Tanrıların] bu sözlerini duyan çileci, tanrılar âleminden hızla aşağıya indi ve kralın sarayına girdikten sonra hazırlanmış olan yere otururak şöyle dedi: "Büyük kralım, bir oğlunuz olduğunu duydum. Onu görmek isterim." Kral, çocuğun çileciye saygılarını sunması için, en güzel elbiselerinin içinde, kucakta taşıtarak içeri getirtti. O anda, Bodhisatta'nın ayakları dönüp çilecinin keçe saçlarına değdi. Bodhisatta'nın hayatı boyunca önünde saygıyla eğileceği kimse olmadığı için, insanlar, bilmeden, Bodhisatta'nın başını [saygılarını sunması için] [çilecinin] ayaklarına koymuş olsalardı, [çilecinin] başı yedi parçaya ayrılmış olurdu.

Burada, kendilerinden üstün konumdakilere karşı gelenlerin ya da haksızlık yapanların başlarının düşeceği inancının sürdüğü Budist öncesi Brahmanik metinlerin ve *Upanişadlar*'ın etkisini görürüz.[193]

[Bunun üzerine] çileci, "Kendimi mahvetmemeliyim" diye düşündü ve yerinden kalkarak Bodhisatta'nın önünde saygıyla eğilmek için ellerini kavuşturdu. Kral bu hayranlığı görünce kendisi de oğlunun karşısında eğildi.

Çileci geçmişe doğru kırk, geleceğe doğru da kırk *kappa* [Skr., *kalpa*: uzun bir zaman dilimi, binlerce, milyonlarca yıl], yani toplam seksen *kappa* anımsıyordu. Bodhisatta'da uğurlu işaretleri görünce aklından şöyle geçirdi: "O bir budha olabilir mi, olamaz mı?" Sonra algıladı, "Budha olacağına hiç kuşku yok," gülümsedi, "Ne olağanüstü bir kişi" dedi. Sonra düşündü: "Bu kişinin budha olmasını ben görebilecek miyim, yoksa göremeyecek miyim?" Çileci farkına vardı: "Ben o zamandan önce öleceğim ve maddi olmayan âlemde tekrar doğacağım, o yüzden [bu âlemde] yüz ya da bin tane budha bile ortaya çıksa [onlara gidip] aydınlanmaya ulaşamayacağım." Ondan sonra çileci [şöyle içinden geçirerek] ağladı: "Bu olağanüstü kişinin budha olmasını göremeyeceğim. Kaybım ne kadar büyük!" Onu [ağlarken] görenler sordu: "Muhterem hocamız bir dakika önce gülümsüyordu, şimdi ağlıyor. Muhterem kişi, küçük üstadımızın bir şeyi mi var?"

"Onun hiçbir şeyi yok. Kuşkusuz, bir budha olacak o." "Öyleyse niye ağlıyorsunuz?" "Böyle bir insanın budha olmasını görememekteki büyük kaybımdan dolayı kendime acıdığım için ağlıyorum" diye yanıtladı. Ondan sonra [çileci] düşündü: "Akrabalarım arasında bu kişiyi budha olduktan sonra görebilecek biri var mı acaba?" Yeğeni Nalaka aklına geldi. Kız kardeşinin evine gidip sordu: "Oğlun Nalaka nerede?" " [O] evde, ağabey." "Çağır onu." [Nalaka] onun olduğu yere geldi, çileci ona şöyle dedi: "Büyük Kral Şuddhodana'nın ailesinde budha olacak bir çocuk doğdu. Otuz beş yıl geçtikten sonra budha olacak. Sen onu görebileceksin; böylece, o özel günde, dünyadan elini çekebileceksin."[194]

Metin Nalaka'nın öyle yaptığını söyler.

Mahavastu

Bu oldukça eski bir Sanskrit eserdir. (Metnin bozuk yapısı çeviriyi zorlaştırır.)

Bütün bodhisattvaların anneleri [gebe kaldıktan sonra] onuncu ay tamamlandığında doğururlar. Şakya Subhuti krala bir haberci gönderip şöyle söyletti: "Lütfen yola çıkın. Kraliçe burada [Lumbini Bahçesi'nde] çocuğunu doğuracak."

Kral karşılık verdi. Kral gelecek ve *şala* ağacının dalını kırma [töreni] gerçekleştirecek.

Lumbini Bahçesi'ndeki ot yığınlarını, dalları ve yaprakları derhal kaldırın,

Ve [orayı] güzel kokulu çiçeklerle doldurun, [toprağı] amber kokutun.

Lumbini Bahçesi'nde *tamala* [ağacı] yapraklarının güzel kokusuyla dolu rüzgârlar muhteşem bir koku yaysın. Şehvet uyandıran her şey uzaklaşsın.

Gökten hoş ve ince bir koku ve bulut dumanı [Lumbini Bahçesi'ne] insin.

Lumbini Bahçesi'ni hafif bir tütsü kokusuyla kaplayın.

Bütün güzel yürüyüş yollarını ipekli kumaşlarla kaplayın.

Deva'ların efendisinin kutsal yürüyüş yolu gibi.

[Ağaçların] *Kalpavrkşa* ağaçları olduğunu düşünün.

Mis kokulu çelenkler taşıyan *deva*'lar ve cennet kızları Lumbini Bahçesi'ne geldiler.

Kristal ve mücevher (*mani*) küpeler, taşlı kolyeler takan cennet kızları, elbiselerini açarak ve çelenkler taşıyarak, gökten indiler.

Cennet kızlarından kimisi bir sürü *mandarava* çiçeği taşıyor,

Diğerleri, uygun ipekli elbiseler giyenlerin yeşil sandal ağacı kokusuna bürünmüş, demet demet toprak ve su çiçekleri taşıyarak[195]

Geliyorlar, içleri neşeyle dolu.

Cambudvipa'nın [bu dünya] eşsiz güzellikteki mücevherleriyle süslenmiş ve seksen dört bin insanın sarı mücevherinden yapılmış güneşlikler taşıyarak,

Cennet kızları gökten iniyor.

Gökyüzü, yükselen kulelerle aynı [güzellikte] harika kristal, mücevher ve mercan getirdiği halde, en iyisinden yüzlerce [parça] pamuklu kumaştan [yapılmış] bir bayrağı vardı.

Fillerin soluğunu andıran sonbahar bulutları, kuşların uçuş yolunda ışıldıyor.[196]

Bu güzel şiiri gerçekçi düzyazı izler:

Bodhisattva'nın annesi, öteki kadınlar gibi, yatarak veya oturarak doğurmaz. Bodhisattva'nın annesi Bodhisattva'yı doğururken ayakta durur. Dikkatli ve düşünceli Bodhisattva, annesine hiç sıkıntı vermeden [annesinin] sağ tarafından çıkar.

İnsanların en üstünleri sağdan doğarlar.

Kaplanlar kadar büyük olanlar hep öyle kalırlar.

Yan taraf [tan doğmuş] olmak farklı değil midir? Hiçbir acıya da neden olmaz.

Tathagatalar zihinde oluşturulan bedende ortaya çıkarlar.

O yüzden de yan taraf [tan doğmuş] olmak farklı değildir. Hiçbir acıya da neden olmaz.

Annesinin karnında kalmaktan sıkılan Bodhisattva, nihayet ortaya çıktığında yedi adım attı.

[Şakyamuni] doğar doğmaz yeryüzünde yedi adım yürüdü.

[Her] yöne baktı ve koca bir kahkaha patlattı.[197]

Mahavastu'da "Gökte ve yerde bir tek bana hürmet edilecek" dizesini görmeyiz. Ancak, "Ben bütün canlıların en üstünü, her şeyi bilen ve her şeyi gören olacağım"[198] sözleri de ona benzer. Bu esere en yakın Çince çeviri, içindeki metnin sekizinci fasikülünde, çocuk Budha'nın şu açıklamayı yaptığı *Fo-pen-hsing-chi-ching*'tir: "Bu dünyada en üstün benim."[199] Bu gelenek, insanların Budha'ya hürmetinin bir sonucu olarak kendiliğinden gelişti. "Gökte ve yerde bir tek bana hürmet edilecek" sözü sonunda sabit bir kalıp haline geldi.

Mahavastu devam eder:

> Sugata [yani Budha] doğduğunda, Bodhisattva'nın annesi, Bodhisattva'nın gücü yüzünden hiçbir yara, hiçbir iltihap acısı çekmedi. Bodhisattva'nın doğum yolu mükemmeldi, hiçbir zar ya da baskı yoktu. Bodhisattva doğduğunda, dört yüz *koti* [kırk milyar] kıtanın ortasında [gövdesi] [evrenin] yerküre çemberinin ana bölümünü şekillendiren, uzun ve ince *aşvattha** ağacının [*bodhi* ağacı] çıktığına inanılır. Küçük kıtalarda [*antardvipa*] sandal ağacı koruluklarının belirdiği düşünülür. Bodhisattva'nın gücüyle Bodhisattva'ya ait olan huzur âlemine gelin.
>
> Çelenkler dolusu çiçekler taşıyan binlerce *devaputra* ve binlerce güzel kız Bodhisattva'ya hürmetlerini sunmaya geldi. Bir *devaputra* öbür *devaputra*'ya sordu: "Nereye gidiyorsun?"
>
> İkincisi yanıtladı: "Bu ülkenin kralının eşi, emsalsiz bir çocuk doğurmak üzere. Beyaz lotus tomurcuğu uyanıp açacak.
>
> Mara'yı yok edecek ve dünyadaki en yüksek amaca ulaşacak.
>
> O güçlü kahramanın yanına gidip hürmetimi sunacağım."[200]

Öykü uzun uzadıya devam eder. Budha'nın daha eski biyografilerinden biri olan *Mahavastu*'nun üslubu karışık ve zordur. Buna rağmen Budha'ya karşı yoğun bir hayranlık duygusunu fazlasıyla belli eder. Bizim gibi makineleşmiş bir kültürün hapsinde yaşayanlar için, kendimizden başka ve daha büyük bir şeye hayranlık beslemek, iç açıcı bir deneyimdir.

Buddhaçarita

Eski çağlardan beri insanlar Budha'nın doğumunu kutlamışlar ve duygularını kelimelerle ifade etmişlerdir. Bunun belirgin bir örneği, 2. yüz-

---

* *Aşvattha*: Kutsal incir ağacı - ç.n.

yıla ait Sanskrit bir eser olan, şair Aşvagoşa'nın *Buddhaçarita*'sıdır. Aşvagoşa'nın Kral Kanişka zamanında yaşadığı ve onun öğretmeni olduğu söylenir.

Aşağıdaki *Buddhaçarita* dizeleri (1, 8-24) sonradan yazılmış ve büyük ölçüde tarihi gerçekten uzaklaşmış olsa da, hikâyenin özünün tarihi gerçeğe dayandığına inanıyorum. Dizeler önce Budha'nın Lumbini Bahçesi'ndeki doğumundan övgüyle söz eder.

> Şu uğurlu korulukta, [kaygıyla] [prensin] doğumunu bekleyen kraliçe, binlerce kadın hizmetlinin hayır duasıyla, yaprak örtüsüyle kaplanmış bir sedire gitti.
>
> O sırada Puşya Takımyıldızı apaçık görünüyordu. Kraliçenin sağ tarafından, onun dualarıyla arınmış bir oğul doğdu, ona hiçbir ağrı ve sıkıntı vermeden, dünya insanlarının mutluluğu için [doğdu].[201]
>
> Yavaş yavaş, annesinin karnından parlayarak çıktı [o], gökten inerken ışıl ışıl parladığı gibi. Doğum kanalından doğmadı o.
>
> Birçok *kalpa** boyunca deneyimini mükemmelleştirmiş olarak, kusursuz bir dikkat ve zihinsel dinginlikle, hiçbir sıkıntısı veya yanılgısı olmadan doğdu [o].
>
> Güneşin dünyaya vuruşu ve parlayışı gibi, ihtişamla ve dirlikle parlıyordu çocuk. Öyle ışıl ışıl parlıyordu ki herkesin bakışını, ay gibi, üzerine çekti.
>
> Kollarının ve bacaklarının yakıcı parlaklığı ile yanan lambanın parlaklığını, güneş gibi, gölgede bıraktı. Cambunada Nehri'nin değerli altınının muhteşem rengiyle bütün yönleri aydınlattı.
>
> Yedi *Rşi* [Büyük Ayı] Takımyıldızı gibi, yedi adım yürüdü çocuk. Kararsız yedi adım değil, sanki yeri damgalar gibi, soylu ve büyük, sağlam ve sakin yedi adımdı bu.

Yedi *Rşi* Hindistan'da çok uzun zamandan beri kutsanırdı, bu gelenekten de geçmişin yedi budhasına hürmet gelişmiştir. Yedi adım efsanesinin burada ortaya çıkışı dikkate değer.

> Aslan yürüyüşüyle, dört yöne baktı ve ilerideki amacından bahsederek konuştu: "Ben aydınlanmaya ulaşmak ve dünya insanlarına mutluluk vermek için doğdum. Bu benim yanılgı âlemleri içindeki son doğumumdur."
>
> Gökten aşağıya, ay ışığı kadar berrak, iki su seli indi. Sulardan birinin soğukluk, ötekinin de sıcaklık gücü vardı. Vücuduna zindelik vermek için onun müşfik başına aktılar.[202]

---

* *Kalpa*: Hindu ve Budist kozmolojisinde uzun zaman dilimleri. Bir *kalpa*'nın 4,32 milyar yıla denk geldiği söylenir. Buddhaghoşa'nın yazdığı *Visuddhimagga*'da *kalpa* türleri ve süreleri hakkında açıklamalar vardır - ç.n.

Üzerinde muhteşem bir güneşliği olan, kenarları altın renginde parlayan, ayakları lapis taşından yapılmış bir yatakta yatıyordu. *Yakşa* kralları, çocuğun şerefine ellerinde altın sarısı lotus çiçekleriyle, onu gözeterek, [yatağın] etrafında durdular.

Havada, göğün sakinleri başlarını eğerek haşmetlilerini selamladı, ellerinde beyaz bir güneş şemsiyesi tutarak onun aydınlanmaya ulaşabilmesi için en büyük duaları okudular.

Muhteşem öğretilerin hasretini çeken, bu yüzden de geçmişin budhalarına hizmet etmiş olan büyük ejderha kralları [*mahoraga*], inançlı gözlerle, çocuğu sinekliklerle yelpazelediler ve her yere *mandara** saçtılar.

Akan sular ve gökten düşen *mandara* çiçekleri kavramı Hinduizmde de vardır. Kalidasa,** *Meghaduta*'da (43) savaş tanrısı Skanda'nın doğumuyla ilgili benzer bir efsane anlatır. Bu efsaneler büyük olasılıkla geleneksel bir Hint düşüncesini yansıtırlar. Aşvagoşa devam eder:

Saf yerin bedenen ve zihnen lekesiz tanrıları Tathagata'nın dünyaya gelişindeki uğurlu işaretten memnun kalmışlardı ve bütün arzuları çoktan sönmüş olduğu halde, acılarının içinde boğulan dünyevi varlıkların mutluluğu uğruna neşeyle dolmuşlardı.

O doğduğunda, yeryüzü, dağların kralıyla [Himalayalar] dizginlenmiş olduğu halde, rüzgârın sillesini yemiş bir tekne gibi sallandı. Gökyüzü bulutsuz olduğu halde, yağmur yağdı; sandal ağacı kokan, mavi ve kırmızı nilüfer çiçekleriyle dolu bir yağmur.

Kutsal elbiseleri uçuşturan, yumuşacık, tatlı rüzgârlar esti. Güneşin parlaklığı arttıkça arttı, ateş hafif bir alevle yandı, rüzgârla körüklenmedi.

Evin kuzeydoğu bölümünde, kendiliğinden temiz bir kaynak suyu çıktı. Sarayın kadınlar bölümünde merakla bekleyen güzel kızlar, bir hac yerindeki kutsal bir mekânda yapacakları yıkanma töreni gibi, dinsel yıkanma törenlerini yapmaya başladılar orada.

İnanç arayışındaki ilahi ruhlar onu görmek için koruluğu doldurdu, ağaçlarda, [onu görmeye] meraklı, mevsimsiz çiçekler açtı.

Aşvagoşa'nın şiirinde orijinal olarak, bu bölümden önce ve sonra daha fazla dize vardı, ama onlar eksiktir, burada sadece Sanskrit metinde bulunanları çevirdim. Şiir, üstü kapalı bir biçimde, Hindu mitlerinden ve efsanelerinden bahseder, ben bunları, okurlarıma tanıdık gelmeyebilecekle-

---

* *Mandara*: Mercan ağacı çiçeği - ç.n.
** Kalidasa: MS 5. yüzyıl şairi ve yazarı - ç.n.

ri için kısalttım. Bunlar, Hindu uyanışı sırasında yazan Aşvagoşa'nın, Budha'nın hayatının övgüsünde büyük miktarda Hindu kaynağı kullandığını gösterir.

Kanişka'nın imparatorluğu bir tür dünya imparatorluğuydu. Kral Hintli değildi, ama Orta Asya'daki Khotan dolaylarmdandı. Hintçe *maharaca* (büyük kral), *racatiraca*, İran'dan alınmış *shahanshah* (krallar kralı), *devaputra*, Çin'den *t'ien-tze* (göğün oğlu) ve Romalı Caesar'dan gelen *caesara* dahil çeşitli isimler kullanmıştı.[203] Aşvagoşa'nın, yeni bir edebi biçim kullanarak ve genellikle kabul gören Hinduizm düşüncelerini de dahil ederek, böyle bir kültürel ortamda Budha'nın biyografisini yazmış olmasına dikkat edilmelidir.

Bu Budist şairin ve eserinin modern versiyonları neler olurdu? Budist öğretilerini Amerika'da yayan Muhterem Kyogoku İtsuzo bir keresinde bana, Amerika'da en çok sözü geçenler içinde Budizme sempatisi olan iki tanesinin Sör Edwin Arnold'un *The Light of Asia* ve Paul Carus'un *The Gospel of Buddha* adlı kitapları olduğunu söylemişti. İkisi de Budha'nın hayatını anlatır. Arnold'unki şiirsel bir çalışma iken Carus'unki Budha'nın hayatının olaylarını Yeni Ahit'te sergilenen olaylarla karşılaştırır, böylece Amerikalılar için daha kolay anlaşılır kılar. Bu kitaplara rahatlıkla Aşvagoşa'nın biyografisinin modern versiyonları denebilir.

Bugün sadece Budha'nın hayatındaki olayların geleneksel öyküsünü yansıtarak insanların içlerini kıpırdatmak güçtür. Budha'nın hayatını bugünün insanlarına uygun kılmak için, öncelikle Budha'nm hayatındaki olayları, zamanının tarihi ve sosyal geçmişiyle olan ilişkisi içinde incelememiz gerekir. İkinci olarak, modern çağda yaşarken, bu olayların bizim için ne anlama geldiğini düşünmemiz gerekir, çünkü insani olayların aynı anda hem dünyevi-ötesi hem de tarih-ötesi anlamı vardır. Bunları yaparsak, Budha'nın hayatına övgüler düzen tarihöncesi şairlerin duyguları içimizde yaşar.

İsim Verme Töreni

Doğumdan sonra isim verme töreni yapıldı. Çeşitli Budist metinlerine göre Budha'nın adı, "amacına ulaşmış kişi" anlamındaki Siddhattha (Skr; Siddhartha) idi.[204] Geç dönem yorum/tefsir yazarları bunu, Budha'nın göksel âlemde her şeyi başarıyla yerine getirmiş olduğu için bu ismin verildi-

ği anlamında yorumlamışlardır. Budist metinlerin Çince çevirileri ismi Hsi-t'o t'ai-tzu olarak yazar.[205]

Nidanakatha olayı şöyle anlatır:

> Beşinci gün, [kral] Bodhisatta'nın başını yıkattı ve, "İsim verme töreni yap[acağız]" diyerek saraya dört çeşit koku serpiştirdi ve *raca* çiçeklerinden ve başkalarından, toplam beş çeşit çiçek saçtı. [Kral] seyreltilmemiş sütlü yulaf lapası hazırlattı ve *Vedalar*'ın en derin öğretilerinin ustaları olan yüz sekiz Brahmanı davet etti, sarayda yerlerine oturttu. Brahmanlara lezzetli yiyecekler ikram edildikten ve [kral] [onlara olan] büyük saygısını dile getirdikten sonra, [prensin] işaretlerini yorumlamaları istendi. "Prens ileride ne olacaktı?" O anda, aralarında, altı tür tamamlayıcı *Veda* ilmi öğrenmiş olan ve sihirli sözcükler okuyan sekiz Brahman rahibi vardı; Rama, Dhaca, Lakkhana ve Manti, Kondanna, Bhoca, Suyama, Sudatta.
>
> [Bodhisatta'nın] özel işaretlerine göre yorum yapan, bu sekiz Brahmandı. [Bodhisatta'nın] ana karnına düştüğü gün [Maya'nın] rüyasını yorumlayanlar da aynı kişilerdi. Brahmanlardan yedisinin her biri iki parmağını kaldırdı ve şöyle diyerek iki tahminde bulundu: "Bu işaretlere sahip birisi, dünyevi bir yaşam sürerse, çark döndüren bir kral olacaktır. Dünyadan el çekerse, budha olacaktır." Ondan sonra çark döndüren bir kralın görkemi ve zenginliği hakkında her şeyi açıkladılar. Ancak, rahiplerin en küçüğü, *gotta*'sı [soyadı] Kondanna olan bir Brahma genci, Bodhisatta'nın, mükemmel bir şekilde, olağanüstü işaretlerle donanmış olduğunu görünce sadece bir parmağını kaldırıp tek bir yorumda bulundu: "Bu kişi ev hayatı içinde kalmayacak. O, kuşkusuz, [yanılgı] perdesini kaldıracak bir budha olacaktır." Zira o [önceki budhalara] hizmet etmiş ve [yanılgı âlemindeki] son hayatına ulaşmış ve bilgelikte diğer yedisinden üstün olan biriydi.[206]

Bu öyküye süslemeler eklenmiş olsa da, Brahmanizme ait metinler isim verme töreninin (*namakarana*) insan hayatındaki başlıca arınma törenlerinden (*samskara*) biri olduğunu açıkladığı için, bu tören tarihi gerçek olabilir.

Nidanakatha daha sonra Şuddhodana'nın, küçük oğlunun dünyadan el çekip bir budha olmasını nasıl hiç istemediğini anlatır.

> O vakit kral [nazırlarına] sordu: "Oğlum ne görecek de, bu onun dünyadan el çekmesine neden olacak?"
>
> "Dört işaret olacak."

"Hangi işaretler olacak?"

"İhtiyar bir adam, hasta bir adam, ölmüş bir adam ve dünyadan elini çekmiş birisi."

"Bundan sonra" dedi kral, "böyle insanların oğluma yaklaşmasına izin vermeyin. Oğlumun budha olmasına gerek yok. Benim görmek istediğim, oğlumun etrafı iki bin adayla çevrili dört büyük kıtaya hükmetmesi ve otuz altı *yocana* [1 *yocana* = yaklaşık yedi kilometre] çapında, çevresi refakatçilerle sarılmış gökkubbeyi yürüyerek geçmesidir." Ondan sonra [kral], bu dört çeşit insandan hiçbiri prensin görüş alanına girmesin diye dört yöne bir *gavuta* [çeyrek *yocana*] mesafesinde nöbetçiler yerleştirdi.[207]

Yeni doğmuş veliahtla ilgili böyle bir tartışma çıkamayacağı için bu bölüm, kuşkusuz, bir geç dönem efsanesidir. Gotama Budha'nın insan doğumunu, yaşlılığı, hastalığı ve ölümü gördükten sonra dünyevi hayattan el çekmesi ve babasının böyle bir harekete karşı çıkışı, onun doğum zamanına yöneltilmiştir.

2. Bölüm

Gençlik

Sarayda Hayat

Çocukluk

Daha az abartılı, nispeten eski efsaneleri naklettiğine inanılan biyografiler Budha'nın çocukluğunu çok az anlatır.[1] Dört *Nikaya*'nın hiçbirinde (*Digha-Nikaya, Macchima-Nikaya, Samyutta-Nikaya* ve *Anguttara-Nikaya*) ya da Pali dilindeki *Vinaya*'da Budha'nın dünyadan el çekmesinden önceki dönemle ilgili hemen hemen hiçbir şey geçmez. Genç prensin etrafını saran renkli efsaneler, sadece geç dönemlerde yazılan Budha biyografilerinin gelişmiş ve genişletilmiş versiyonlarında görülür.

Bu geç dönem biyografileri Gotama Budha'nın annesi Maya'nın doğumdan[2] yedi gün sonra öldüğünü ve Budha'nın, annesinin kız kardeşi Mahapacapati[3] tarafından büyütüldüğünü anlatır. Bu, Mahapacapati'nin Şuddhodana'nın ikinci karısı olduğunu ima eder. Geleneksel olarak Asya'da, bir erkeğin ölmüş karısının kız kardeşiyle evlenmesi alışılmadık bir şey değildir ve böyle bir olay Gotama Budha'nın tanrılaştırılmasına hiçbir katkıda bulunmadığından, oluşu tarihsel gerçek sayılabilir.

Mahapacapati, Gotama'nın üvey kardeşi olan Nanda adında bir erkek çocuk doğurdu. Sonradan Mahapacapati de dünyadan elini çekti ve Budist *sangha*'nın (örgüt) ilk *bhikkhuni*'si (kadın keşiş) oldu. Bu ayrıntılar en eski sutralarda görülmez, ama çok özel oldukları ve birçok kaynakta onlarla ilgili çok az çelişki olduğu için, gerçek oldukları düşünülebilir. Gotama'nın dünyadan ayrılışını görmeye dayanamayacak olan Mahapacapati'nin ondan önce öldüğü söylenir.[4] Budha'nın sadece bir tane üvey kardeşi, Nanda, olduğu anlaşılmaktadır; bununla birlikte, Devadatta, Anan-

da, Anuruddha ve Mahanama dahil birkaç kuzeni olduğu söylenir, ama bunların Budha'dan daha mı büyük yoksa daha mı küçük oldukları belli değildir.

Nidanakatha'daki bir efsane, babasının savaşçılar arasındaki güveni koruması yüzünden, kralın en büyük oğlu olarak, Siddhattha'ya hizmetkârlar tarafından nasıl hürmet edildiğini anlatır: "Aynı gün, seksen bin klan üyesi törenlerin yapıldığı salonda toplandı ve hepsi de şöyle diyerek [prense] oğullarından birini vermeye ant içti: '[Prens] ister budha olsun, ister kral, hepimiz bir oğlumuzu veririz. Budha olursa büyük saygı görecek ve etrafı Kşatriya kastının dindarlarıyla çevrili olacak. Kral olursa da büyük hürmet görecek ve etrafı Kşatriya kastının soylularıyla çevrili olacak.'"[5] Burada bir miktar geç dönem renklendirmesi vardır, ama Prens Siddhattha'nın içinde yaşadığı saray halkı tarafından büyük saygı gördüğü ve el üstünde tutulduğu hemen hemen kesindir.

Nidanakatha'da, bakıcıların prense olan bağlılıklarıyla ilgili efsane de büyük olasılıkla gerçektir: "Kral Bodhisatta'ya en güzel vasıflara sahip ve hiçbir kusuru olmayan bakıcılar verdi. Bodhisatta, sayısız hizmetliyle etrafı sarılı olarak, büyük bir ihtişam içinde büyüdü."[6] Prensin şatafatlı saray hayatının anlatımı ise abartılıdır:

> Orada bütün gün oyalandıktan ve uğurlu lotus havuzunda yıkandıktan sonra, günbatımının ardından süslenmek için oturduğu kutlu dinlenme taşına gitti. Daha sonra hizmetlileri, renk renk bezler, çeşit çeşit takılar, çelenkler, esanslar ve kokulu merhemler getirerek etrafında toplandılar. O anda [*deva*] Şakya'nın oturduğu taht ısındı. "Kim beni buradan uzaklaştırmaya çalışıyor olabilir?" diye düşünürken Bodhisatta'nın süslenme vakti olduğunu fark etti. Ondan sonra [ilahi yaratıcı] Vissakamma'ya hitap ederek şöyle dedi, "Vissakamma, bu akşam, gece yarısında, Prens Siddhattha meşhur 'dünyadan el çekme' eylemini gerçekleştirecek. Bu onun bu şekilde son süslenişi olacağı için bahçeye gidip o Üstün İnsan'ı kutsal süslerle donat."
>
> "Peki" diye yanıtladı Vissakamma ve tanrıların gücüyle, derhal [Bodhisatta'nın olduğu yere] gitti. [Bodhisatta'nın] berberinin şekline girerek, [öteki] berberden türban bezini aldı ve Bodhisatta'nın başına sardı. Bodhisatta, elinin değdiğini hisseder hissetmez onun insan değil de bir *devaputta* olduğunu anladı. Bezi sadece bir kez başına dolamak için bin tane bez gerekti, bu da taçın üzerinde bir mücevher şeklini oluşturdu. Bir sonraki sarmaya yine bin tane bez gerekti; on beze on bin bez gerekti. Küçücük bir başa bu kadar çok bezin nasıl sarılabildiği şaşılacak şeydi. [Bezlerin] en büyü-

ğü bir *samalata* çiçeği büyüklüğündeydi, diğerleri de *kutumbaka* çiçekleri kadardı. Bodhisatta'nın başı, ercikleri tamamen uzamış bir *kuyyaka* çiçeğine benziyordu.

İşte böyle tepeden tırnağa süslendi, çalgıcıların hepsi türlü hünerlerini sergilerken, Brahmanlar "Zafer" ve "Sevinç" gibi sözler haykırırken, ozanlar ve tütsü satıcıları da kutlama ve övgü sözleriyle saygılarını ifade ederlerken, [o] iki tekerlekli zarif kraliyet arabasına bindi.[7]

Şakyalar çiftçi bir halktı; kralın hizmetlileri bile tarım işi yapmış olabilirlerdi. Bu, *Nidanakatha*'da, Prens Siddhattha'nın doğumundan hemen sonra yapılan Ekim Festivali (*vappa-mangala*) efsanesi ile anlatılmıştır:

İmdi, kral, belli bir günde, Ekim Festivali'ni yaptı. O gün [insanlar] bütün kenti süsleyip püslediler, öyle ki kent bir tanrılar sarayına [*devavimana*] benzedi. Köleler ve hizmetlilerin hepsi yeni giysiler giydiler, güzel kokular sürünüp çiçeklerden yapılmış taçlar takarak sarayda toplandılar. Kralın toprağında bin saban [öküzlere] bağlanırdı. O gün, 107 saban gümüşlerle süslendi, öküzler de, dizginleri de, koşum kayışları da. Kralın sürdüğü saban ise ışıl ışıl parlayan altınla süslenmişti, öküzlerin boynuzları da, dizginleri ve kırbaçları da altınla donanmıştı. Kral çok sayıda hizmetlisiyle birlikte, oğlunu [Şakyamuni] da yanına alarak yola çıktı. Tarlada, yaprakları güzel gölge yapan tek bir *cambu* ağacı vardı. Ağacın altına prens için yatak koydular, üzerinde altın yıldızlarla bezeli ve etrafında perdesi olan bir tentesi vardı yatağın. [Hizmetlilerden] birkaçını [prense] göz kulak olmaları için bıraktıktan sonra kral, bütün takılarını takmış olarak ve hizmetlilerinin refakatinde, saban sürecekleri yere doğru ilerledi. Kral orada altın sabanı eline aldı, saray mensupları da 107 gümüş sabanı, çiftçiler de diğer sabanları, bütün sabanlar ellerinde, hep beraber orayı burayı sürdüler. Kral bir o yana bir bu yana gitti, o taraftan bu tarafa döndü. [Kral] orada çok mutlu oldu.[8]

Geç dönemlere ait kabartmalar genç prensin tapınağı (*devakulalaya*; *Nidanakatha*'da *devavimana* olarak geçer)[9] ziyaret edişini sergiler; böyle bir olay tarımsal bir toplumda da görülmüş olmalıdır. Budha'yla ilgili çeşitli efsaneler de onun tapınak ziyaretine tanıklık eder.

Gotama Budha bir kraliyet çocuğu için gerekli olan, hem teorik hem pratik eğitimi gördü. Geç dönem efsaneleri onun eğitimde olağanüstü bir yetenek sergilediğini anlatır.[10] Bazı Budist metinlerinde yedi yaşında okumayı öğrenmeye başladığı yazar.[11] Geç dönem biyografilerindeki efsaneler son derece abartılı olsa da, bu doğru olabilir. Gotama'nın bir "yazı

okulu"na (*lipisala*) gitmiş olduğu ve orada Vişvamitra adında bir öğretmenin (*açarya*) gözetimi altında okuduğu söylenir.[12] *Hsiu-hsing pen-ch'i-ching*, prensin beş yüz hizmetlinin eşliğinde okulundaki derslere katıldığını söyler.[13] Buna karşın *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, prens için özel bir okul yaptırıldığını ve Pa-t'o-lo-ni (Bhaddalani?) adlı bir Brahman tarafından eğitildiğini söyler.[14] Prensin yüksek itibarındaki istikrarlı gelişme, geç dönemlerin ürünüydü. Onun eğitim hayatını betimleyen birkaç kabartma, zamanın okullarına dair çizdiği tablo açısından ilginçtir.[15] Şakyamuni, büyük olasılıkla, dizlerinin üstünde duran yazı tahtalarıyla, arkadaşlarıyla birlikte derslerini dinlemişti.[16] Veda ilmi, kutsal sözcükleri ezberlemeye dayanıyordu, bu yüzden yazı malzemesine gerek yoktu. Oysa Şakyamuni'nin aldığı eğitim uygulamalı ve yazılı idi. O, büyük olasılıkla, içerik olarak Brahmanların Veda ilminden oldukça farklı şeyler öğrenmişti. Eski Hint yazarlarının Şakyamuni'yi, sarayda özel hocalarla eğitilen değil de, okula giden biri olarak anlatmaları da ilginçtir. Burada, Budha'nın tanrılaştırılmasım önceleyen tarihi gerçeğin aktarıldığı kanısına varabiliriz.

Geç dönem biyografileri Budha'yı deha olarak gösterdiler. Aşvagoşa, *Buddhaçarita*'da şöyle yazıyordu: "Daha sonra, doğudaki dağın üzerinden çıkan sabah güneşi gibi ya da rüzgârla körüklenen bir alev gibi, prensin yavaş yavaş gücü arttı, dolunay zamanındaki parlak ay gibi" (II, 20). "Çocukluğu geçtikten sonra, vakti gelince törenle inisiye oldu. [Sıradan insanların] öğrenmesi yıllar sürerken, o kendi konumuna uygun çeşitli ilimlerde, sadece birkaç günde ustalık kazandı" (II, 24). Başka bir biyografi prensin her şeyi bildiğini, o kadar ki öğretmeninin şöyle dediğini yazar: "Dindışı dersleri çok iyi bilen ve bütün teorilerde çoktan derinlemesine ustalaşmış olan bu olağanüstü ve lekesiz zihin, benim okuluma girmeli!"[17]

İlk Düşünsel İlgiler

Bir kraliyet ailesinde doğan Gotama'nın sosyal konumu ve maddi refahı güvence altındaydı. Yine de, bir türlü bu şeylerde tatmin bulamıyordu. Çok küçük yaşlarından beri insan hayatını sarsan acılara ve üzüntülere karşı duyarlı olmuştu, bu doğuştan gelen bir kişilik özelliği olsa da annesinin kaybıyla yoğunlaşmış olabilirdi. Küçüklüğünde meditasyona çekilmeye eğilimi vardı.[18] *Mahasaccaka-sutta*'ya göre, ileride o zaman-

lardan şöyle bahsediyordu: "Çok iyi anımsıyorum, bir keresinde, Şakya babam [Şuddhodana] devlet işlerine katılırken ben tarlaların ortasındaki bir patikada, *cambu* ağacının gölgesinde oturuyordum. İsteklerden, dolayısıyla da hatalardan sıyrılıp meditasyonun ilk aşamasının [*chana*] keyifli haline ulaştım; bağımsızlıktan kaynaklanan, akıl yürütmeye [*savitakka*] eşlik eden derin düşünce ve gözleme [*saviçara*] eşlik eden derin düşünce haline. Bunun, gerçekten, aydınlanmaya giden yol olduğunu düşünmüştüm."[19] Bütün Hintli dindarlar gibi, Gotama da bir ağacın gölgesi altında meditasyona oturmayı yeğlemiş görünür. Burada bahsedilen "meditasyonun ilk aşaması," zihinsel konsantrasyonun [*chana*] dört aşamasının ilkidir, bunlar daha sonraki bir dönemde sistemleştirilmiş, ama burada uygulanmıştır.

Nidanakatha da Gotama'nın çok küçük yaştan beri derin düşünceye dalmaya eğilimli olduğunu anlatır. Ekim Festivali zamanında:

> Bodhisatta'nın etrafını sararak oturan bakıcılar, "Gidip kralın mutluluğunu görelim" [diye düşünerek] perdenin arkasından çıktılar. Bir oraya bir buraya bakınıp kimseyi görmeyen Bodhisatta çabucak kalktı, bağdaş kurarak oturdu, nefes alışını ve nefes verişini düzene sokarak meditasyonun ilk aşamasına [*chana*] girdi. Bakıcılar, güzel yiyecekler peşine düştüklerinden, dönmekte biraz gecikmişlerdi. Öteki ağaçların gölgeleri hareket ettiği halde, [Bodhisatta'nın] altında oturduğu ağacın gölgesi daire şeklinde duruyordu. Küçük üstatlarının tek başına olduğunu anımsayan bakıcılar hızla perdeyi kenara çekip girdiler. Bodhisatta'nın yatakta bağdaş kurarak oturduğunu ve [gölgenin] mucizesini algıladığını görünce krala gidip haber verdiler: "Efendimiz, prens böyle oturuyor. Ayrıca öteki ağaçların gölgeleri hareket ettiği halde, *cambu* ağacınınki daire şeklinde duruyor." Kral telaşla içeri girdi ve mucizeyi görünce oğlunun önünde hürmetle eğildi ve şöyle dedi: "Sevgili oğlum, bu senin önünde ikinci kez saygıyla eğilişim."[20]

Öykünün ikinci kısmı bir geç dönem abartısı olabilir, ama önceki bölüm tarihi gerçeklik taşıyabilir.

Anguttara-Nikaya Budha'nın sonradan Savatthi'deki Anathapindika Bahçesi'nde kaldığı sırada, keşişlerle (*bhikkhu*) konuşurken gençliğini, "yoksula sadaka verici" olarak anımsayışını anlatır.

> İnce ve hassastım, son derece hassas ve ince, fazlasıyla ince ve hassas. Babamın evine lotus havuzları yapılmıştı. Bir yere mavi lotuslar dikilmişti, başka bir yere kır-

mızı lotuslar, diğer bir yere de beyaz lotuslar, hepsi de benim için [beni mutlu etmek için]. Kaşi'den [Varanasi] gelmeyen hiçbir sandal ağacını kullanmazdım. Giysilerim Kaşi bezinden yapılırdı, alt elbisem de, iç elbisem de Kaşi bezindendi. [Evimde yürürken bile] soğuktan ya da sıcaktan, tozdan, yabani otlardan ve çiyden etkilenmemem için, gece gündüz, başımın üzerine beyaz bir şemsiye tutulurdu.

Üç sarayım vardı, biri kışlık, biri yazlık, biri de yağmur mevsimi için. Dört ay süren yağmurlar sırasında, yağmur mevsimi sarayında, kadın çalgıcılar tarafından eğlendirilerek, saraydan inmezdim. Başka insanların [sıradan] evlerinde kölelere, işçilere ve uşaklara kırık pirinç ile ekşi yulaf lapası verilirdi, ama babamın evinde kölelere, işçilere ve uşaklara beyaz pirinç ile et verilirdi.[21]

Bu anıların gerçeğe yakın olduklarını düşünüyorum. Yakın zamanlarda bile varlıklı Hint *maharaca*'larının farklı yerlerde sarayları ve otururken üzerlerine şemsiye tutan hizmetlileri vardı. Bahçelerinde, bugün de görülebileceği gibi, insanların banyo yapmaktan zevk aldığı lotus havuzları olurdu. Varanasi, çok eski zamanlardan beri dokumacılığıyla ünlüydü, Budha'nın zamanında da en kaliteli kumaşları üretiyordu; bu yüzden dokumalar, büyük olasılıkla Güney Nepal'de de kullanılmıştı.

Alışmış olduğu zarif hayat tarzı yüzünden Budha narin yapılı, yumuşak başlıydı. Sarayın içine kapatılmış olduğu için, büyük olasılıkla, beraber oynayacağı yaşıtları yoktu. Ayrıca, büyük olasılıkla, duyarlı bir gençti. Budha, *Anguttara-Nikaya*'da şöyle der:

Bolluk içinde olup fazlasıyla ince ve hassas olduğum halde şöyle düşünürdüm: "Yaşlılığa yazgılı olan ve yaşlılıktan kaçamayacak olan cahil sıradan insan, yaşlı ve güçsüz birini gördüğünde, kendisinin [de yaşlılığa yazgılı olduğu gerçeğini görmezlikten gelerek rahatsız][22] olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyar. Ben de yaşlılığa yazgılıyım ve bundan kaçamam; yaşlı ve güçsüz birini görünce de, herhalde rahatsız olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyarım." Bu bana doğru görünmedi. Bu düşünceyle, gençliğimin bütün kibri [yani, gençlerin kendini beğenmişliği] yok oldu.

"Hastalığa yazgılı olan ve hastalıktan kaçamayacak olan cahil sıradan insan, hasta birisini gördüğünde, kendisinin [de hastalığa yazgılı olduğu gerçeğini] görmezlikten gelerek rahatsız olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyar. Ben de hastalığa yazgılıyım ve bundan kaçamam; hasta birini görünce de, herhalde, rahatsız olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyarım." Bu bana doğru görünmedi. Bu düşünceyle, sağlıklı oluşumun bütün kibri [yani, sağlıklıların kendini beğenmişliği] yok oldu.

"Ölüme yazgılı olan ve ölümden kaçamayacak olan cahil sıradan insan, ölmüş birini gördüğünde, kendisinin [de ölüme yazgılı olduğu gerçeğini] görmezlikten gelerek rahatsız olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyar. Ben de ölüme yazgılıyım ve bundan kaçamam; ölmüş birini görünce de, herhalde, rahatsız olur, kaygı, utanç ve tiksinti duyarım." Bu bana doğru görünmedi. Bu düşünceyle, hayatımın bütün kibri [yani, hayatın nobranlığı] yok oldu.[23]

Gotama'nın gezgin çileci olmak için hükümdarlık hayatından vazgeçmesi epeyce bir derin düşünceyi gerektirmiştir. Bizim gibi cahil ve sıradan insanlar, yaşlı ve güçsüz birisini gördüğünde, kendilerinin de aynı kaderden kaçamayacağı gerçeğine rağmen, iğrenme duygusu yaşar. Aynı duyguyu yaşayan Gotama, o iğrenmeyi kendine çevirmiş, sonunda aynı kaderi paylaşacağı birisine karşı böyle hissettiği için utanmıştı. Benzer şekilde, hastalık ve ölüm konularını da kişiselleştirmişti.

Böyle bir derin düşünce, içtenlikle ve güçlü biçimde hissedilen bir duygunun sonucudur. Bütün yetişkin insanlar daima genç kalmak, asla yaşlanmamak, hastalanmamak ve ölmemek ister. İnsan varoluşunun doğasından kaynaklansa da, böyle bir dileğe asla kavuşulamaz. *Suttanipata* der ki: "Şu insan hayatı ne kadar kısa. [İnsanlar] yüz yıla varmadan ölüyorlar. [Yüz yıldan] daha uzun yaşasalar bile, ihtiyarlıktan ölüyorlar" (804).

İlk Budistler, yukarıda *Anguttara-Nikaya*'dan alıntılanan bölümdeki gibi derin düşünceleri "kibrin üç şekli"nin ifadesi olarak kabul etmişlerdir: Gençliğin kibri (*yobbana-mada*), sağlığın kibri (*arogya-mada*) ve hayatın kibri (*civita-mada*).[24] Kibir, genellikle toplumda önemli pozisyonlara sahip kişilerle –varlıklılar, entelektüel ile sanatsal yeteneği olanlar ve yüksek teknik beceriye sahip kişiler– ilişkilendirilir, sık sık da halkın eleştiri konusudur. Oysa sorun biraz daha derindir. Bu insanları kibirli olarak eleştiren kişilerin kendileri kibirle doludur; gençlikten, sağlıklı olmaktan ya da sadece hayatta olmaktan kaynaklanan kibirle. Böyle bir kibir, insan hayatının temel parçasıdır. Anlamsız olmasına rağmen insan hayatına hâkim olur.

Arzu, hayatın derinliklerinde dolanıp durur. Gotama, henüz bir delikanlıyken, bunun insanlara hükmettiğini, böylece acının ortaya çıktığını, çünkü arzunun hâkimiyeti altında olduklarını fark etti. Ne olursa olsun, kendisinden daha büyük başka hiçbir şeye bağlanmaya güvenmedi. *Çu-*

ladukkhanda-sutta, sonradan Mahanama adındaki bir Şakyaya bundan bahsedişini şöyle anlatır:

> Aydınlanmaya [*sambodha*] ulaşmadan önce, Mahanama, bodhisatta iken ve henüz tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaşmamışken, arzularda hoşa giden çok az şey olduğunu, bunların acı, kaygı ve felaket getirdiğini, doğru anlama yoluyla, tamamen kavramıştım. Yine de arzulardan başka, yanlış eğilimler dışında keyif [*pitisukha*] ve mutluluk yaşamadım, ve daha erdemli [*santatara*] hiçbir şeye ulaşmadım. Yani, arzuların tuzağına düşmediğimi söyleyemem.[25]

Budha sonunda arzuların ötesine geçen şeyi buldu:

> Ama, arzularda hoşa giden çok az şey olduğunu, bunların acı, kaygı ve felaket getirdiğini, doğru anlama yoluyla, tamamen kavradım. Dahası, arzuların dışında, yanlış eğilimlerin dışında keyif ve mutluluk yaşadım ve daha erdemli şeylere ulaştım. Böylece, artık arzuların tuzağına düşmediğimi söyleyebilirim.[26]

Henüz dünyevi hayat yaşayan Gotama, arzuların çok az keyif verdiğini ve daha çok acıya neden olduklarını fark ettiği halde, hâlâ onların tuzağına düşüyordu ve daha erdemli olan gerçek keyfi ve mutluluğu bulamadığına üzülüyordu. Onun bu keşfi, aydınlanması olacaktı.

Yaşlılık, hastalık ve ölümle ilgili Pali dilindeki *Çuladukkhanda-sutta* bölümünün Çince karşılığı biraz daha ayrıntılıdır. Burada Gotama, keyif bahçesine gitmek için saraydan ayrılırken betimlenir. Metin, o zamanlar insanlığın durumuyla ilgili gözlemlerinin Gotama'yı yaşlılık, hastalık ve ölüm konularını düşünmeye yönelttiğini anlatır. O bölümden önce, Budha'nın gençliğindeki derin düşünceleri anımsayışı eklenmiştir.

> Gidip keyif bahçemi ziyaret etmek istediğimde otuz atlı, en güzel hayvanları seçip, önümde ve arkamda, kafile halinde bana eşlik etti. Diğer insanlar da, elbette [kafileye eşlik ediyordu]. Bendeki bu doğaüstü güç [*iddhipada*?] en güzelindendi. Daha sonra tarlada bir çiftçinin dinlendiğini gördüğümü de anımsıyorum. [Ben] bir *cambu* ağacının altına gittim, bağdaş kurarak oturdum ve isteklerden, bütün kötülüklerden ve yanlış öğretilerden sıyrıldım. Düşünceye [*savitakka*?] ve gözleme [*saviçara*?] başvurarak, hayatın kötülüklerinden kurtulmanın sevinciyle *chana*'nın ilk aşamasına ulaştım.
>
> Ardından şöyle geçirdim aklımdan: "Hastalığa yazgılı olan ve ondan kaçamayan cahil ve bilgisiz, sıradan insan..."[27]

Bu bölüm hastalıktan ve yaşlılıktan bahseder, ama ölümden değil. Bu bölümlerin Çinceye çevrilmiş öteki karşılıklarında, üçünden de bahsedilir.[28] Prensin saray dışındaki gezintileri sırasında insanların hastalıktan, yaşlılıktan ve ölümden çektikleri acıları görmesi üzerine yaptığı derin düşüncelerin anlatımlarını ekleyen, işte bu Çince çevirilerdir. Bir insanın ihtiyarlıktan eli ayağı tutmaz hale gelişini izleyince, hayatın neden olduğu acıyı şiddetle hissetti. Hasta bir insanı ve bir ölüyü gördüğünde ise, ister istemez, hayatın geçiciliği duygusunu yaşadı.

Gelişen efsanenin bir sonraki aşaması, prensin on dört yaşındayken kentin doğu kapısından yola çıkarken yaşlı birisini, güney kapısından çıkarken hasta birisini, batı kapısından çıkarken de ölmüş birisini görüşünü anlatır. Daha sonra, kente dönerken bir dilenci rahip gözüne ilişti.[29] Bu olayların her birinde, babası onun dinsel hayatın peşinden gidebileceğinden kaygılanıyordu ve onu daha fazla duyusal zevk yaşamaya zorluyordu. Efsanenin daha sonraki gelişmiş, sistematik versiyonu "Dört Kapıdan Yolculuk" olarak bilinir; buraya, dördüncü bir acı unsuru olan doğum eklenmiştir. Bir başka ekleme olan acının sekiz şekli, geç dönemlerin öğretisel görüşlerini yansıtır.

Nispeten daha geç bir sutra olan *Ariyapariyesana-sutta*, gelişmiş efsanenin tipik bir versiyonunu verir: "Ben henüz bodhisatta iken ve tam aydınlanmaya ulaşmamışken, kendim doğuma yazgılı olduğum halde, [ben] doğuma yazgılı olanların peşinden gittim; kendim yaşlılığa yazgılı olduğum halde, [ben] yaşlılığa yazgılı olanların peşinden gittim; kendim ölüme yazgılı olduğum halde, [ben] ölüme yazgılı olanların peşinden gittim; kendim acıya yazgılı olduğum halde, [ben] acıya yazgılı olanların peşinden gittim; ve kendim kirliliğe yazgılı olduğum halde, [ben] kirliliğe yazgılı olanların peşinden gittim."[30] "Kendisi doğuma yazgılı olmak," doğumun neden olduğu acı doğuştan olsa da biz, acımızı daha da çoğaltmak için, çocuk, servet ve şöhret isteyerek doğuma yazgılı olan şeylerin daha fazla peşinden gideriz demektir. "Kendisi yaşlılığa yazgılı olmak," yaşlılığın acısı doğuştan olsa da biz, çocuklar, torunlar ya da akrabalar gibi yaşlılığa yazgılı olanların peşinden gideriz ve zamanla, kaçınılmaz bir biçimde, azalacak olan serveti ya da şöhreti isteriz demektir. Aynı şekilde, eninde sonunda hepimizin kaderinde hastalık olduğu halde, biz yine de hastalığa yazgılı olan başkalarını ararız. Bizzat kendimiz ölüme yazgılı olduğumuz halde, bizim gibi ölecek olanları ararız; peki ölümsüz olanın peşinden gitmemiz gerekmez mi? Oysa insanlar öyle yapmazlar.

Sutra devam eder:

> O vakit aklıma şu geldi: "Ben, kendim doğuma, yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya ve kirliliğe yazgılıyken neden doğuma, yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya, kirliliğe yazgılı olan şeylerin peşinden gidiyorum? Kendim doğuma yazgılı olduğum halde, doğuma yazgılı olandaki acıyı biliyorum; bu yüzden doğumsuz olanın, yüce nirvana huzurunun peşinden gideceğim. Kendim yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya, kirliliğe yazgılı olduğum halde, bunlara yazgılı olanların çektiği acıyı biliyorum; bu yüzden yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya, kirliliğe yazgılı olmayan, yüce nirvana huzurunu arayacağım."[31]

Sutra, bu Yol'u arama çabasını "soylu arayış" (*ariya pariyesana*) diye adlandırır. Dört *Nikaya*, dört kapıdan çıkılan yolculuk efsanesine hiçbir atıfta bulunmadığı halde, geçmişin bir budhası olan Vipassin'in, henüz bir prensken, iki tekerlekli arabasıyla saraydan çıkıp keyif bahçesine giderken yolda bir yaşlı adam, bir hasta adam ve bir ölü gördüğü, bunların onu derin düşüncelere soktuğu ve gördüklerini hizmetlisine anlattığı öyküyü içerir.[32] Benzer bir öykü sonradan Şakyamuni efsanesine dahil edilmiştir.[33]

Nidanakatha, Budha'nın bir yaşlı adam, bir hasta adam, bir ölü ve bir dilenci rahip görüşünün ayrıntılı açıklamasını verir:

> İmdi, falanca gün, Bodhisatta keyif bahçesine gitmek istedi ve sürücüsüne, "Arabayı hazırlayın" dedi. "Elbette, efendim" diye yanıtladı adam ve en değerli arabayı dışarıya çıkarttı, beyaz nilüfer çiçeği rengindeki dört Sindhava tören atını arabaya bağladı, sonra da Bodhisatta'ya [her şeyin hazır olduğunu] bildirdi. Bodhisatta, tanrıların sarayına girer gibi, arabaya bindi ve bahçenin yolunu tuttu.
>
> "Prens Siddhattha'nın yüce aydınlanmaya ulaşma vakti yaklaşıyor" dedi tanrılar. "Ona bir işaret vereceğiz." Bir *devaputta*'yı kır saçlı, dişsiz, kambur ve iki büklüm, bir bastona yaslanmış, titrek ve çelimsiz bir ihtiyar adam şekline soktular. Bodhisatta ile sürücü onu gördü.
>
> Bodhisatta sürücüye sordu: "Nasıl bir adam bu? Saçları diğer adamlarınkinden farklı." [Sürücünün] yanıtını duyunca [şöyle dedi]: "Doğan herkes yaşlanmak zorunda olduğu için, doğum ne berbat bir şey." Zihni allak bullak olarak, saraya geri döndü.
>
> "Oğlum niye bu kadar çabuk döndü?" diye sordu, kral.
>
> [Saray mensupları] yanıtladı: "İhtiyar bir adam gördü, efendimiz. Bir ihtiyarı gördükten sonra, dünyadan el çekebilir."

"Neden canımı sıkıyorsunuz böyle? Derhal oğlumu eğlendirecek oyunlar hazırlayın. Kendini oyaladığı sürece, dünyadan el çekme isteği uyanmaz içinde." Bunun üzerine kral, nöbetçileri artırdı ve her yöne yarım *yocana* mesafesine bir adam yerleştirdi.

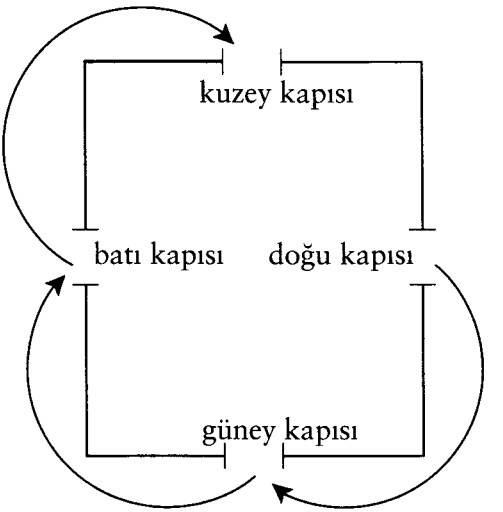
Yine, falanca gün, Bodhisatta keyif bahçesine giderken, tanrıların şekle soktuğu hasta bir adam dikkatini çekti. Önceki gibi adamı sordu, aklı karıştı ve yine saraya döndü. Kral önceden yaptığı gibi soruşturdu, yine aynı emirleri verdi ve yeniden nöbetçileri artırarak her yöne üç *gavuta* [*yocana*'nın dörtte üçü] mesafesine adamlar yerleştirdi.

Yine, falanca gün, Bodhisatta keyif bahçesine giderken, tanrıların şekle soktuğu bir ölü dikkatini çekti. Önceki gibi sordu, aklı karıştı ve yine saraya döndü. Kral, önceden yaptığı gibi, soruşturdu ve aynı emirleri verdi, yine nöbetçileri artırdı, her yöne bir *yocana* mesafesine adamlar yerleştirdi.

Tekrar, falanca gün, [Bodhisatta] keyif bahçesine giderken, tanrıların dikkatle ve uygun biçimde giydirip şekle soktuğu dünyadan elini çekmiş birisi [*pabbacita*] dikkatini çekti ve sürücüye sordu: "Nasıl bir adam bu?" Sürücü, dünyada hiç budha olmadığı için dünyadan elini çekmiş birisi ya da dünyadan elini çekmiş birinin değeri hakkında hiçbir şey bilmemesine rağmen, tanrıların gücü aracılığıyla, "Efendimiz, dünyadan elini çekmiş birisidir bu" diye yanıtladı ve dünyadan el çekmenin değerlerinden bahsetti. Bodhisatta dünyadan el çekme fikrinden çok etkilendi ve o gün keyif bahçesine varıncaya dek yola devam etti.[34]

Nidanakatha'nın derleyicisi, daha sonra, "Ancak, *Digha-Nikaya*'yı ezberden okuyarak nakledenler, dört işaretin hepsini aynı günde gördükten sonra [bahçeye gittiğini] söyler"[35] yorumunda bulunarak, kaynaklarına yönelik eleştirel bir tavrın başlangıcını ifade etmiştir.

Sonraki yüzyıllarda öykü "Dört Kapıdan Yolculuk"[36] olarak sabit şeklini aldı.[37] Burada, prensin sırayla yaşlı bir adamla, hasta bir adamla, bir ölüyle ve bir dilenci rahiple karşılaşarak sarayın dört kapısından da çıkmış olduğu söylenir. Bir de böcekler ile kuşların nasıl birbirlerini yediklerini görünce, bu kadar acımasızlığın bulunduğu bir dünyaya güvenilemeyeceğini fark etti ve bu kavrayış, sonunda, dünyadan el çekmesine yol açtı. Efsanenin mekanik bir yapısı vardır: Doğu kapısından çıkarken yaşlı bir adam gördü; güney kapısından çıkarken hasta bir adam gördü; batı kapısından çıkarken bir ölüyü gördü; kuzey kapısından çıkarken bir dilenci rahip gördü (bkz. Şema). Bu tür saat yönündeki dönüşler, Brahman rahiplerinin Veda sunaklarının etrafını dolaşmalarını ve savaştan galip dö-



"Dört Kapıdan Yolculuk"

nen orduların kentin surları çevresinde üç kez dönmelerini anımsatır. Çeşitli insanlarla karşılaşma dizisi, sadece, geleneksel dönüş hareketine uygun bir buluştur ve Prens Siddhattha'nın gerçekten bu şekilde dışarı çıktığı anlamına gelmez.

Sabitleşmiş şekliyle efsane, geç dönemlerin Budist sanatında önemli bir temaydı.[38] Gandhara'da bulunmuş nadide bir heykel, yeni evli Gotama ile eşinin insanlardaki doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümü gözlemleyişlerini sergiler.[39] Siddhattha ve eşinin, gözlemleri vasıtasıyla, hayatın geçiciliğini kavramada birbirlerine benzediklerini ima etmesi açısından önemli bir kompozisyondur. Bu da Siddhattha'nın dünyadan el çektikten sonra karısını terk etmediği, ama rolünün, aralarındaki karşılıklı anlayışa dayandığı anlamına gelebilir.

Başka bir öykü, Siddhattha'mn, zahmetli işlerinde acı çeken çiftlik ırgatlarına üzülüşünü anlatır.[40] Budizm için önemli bir çıkarımdır bu. Yaşlılık, hastalık ve ölüm, tek başına alındığında, kişisel sorunlardır, ama başkalarının acılarına merhamet göstermek başkalarının sorunlarını kişinin kendi sorunu haline getirir. Burada Budizmdeki "başkalarına yararı dokunma" idealinin başlangıcını buluruz.

Evlilik

Bir zamanlar Budha'nın bir eşi vardı, kuşkusuz. Bütün biyografiler bu olaydan ve oğlu Rahula'nın doğumundan söz eder. İlk metinler ise, modern çağda yaşayan bizler için her biyografinin düğüm noktası gibi görünen evlilikten neredeyse hiç bahsetmez. *Nidanakatha* bundan sadece bir yan konu olarak, tensel zevkleri beraberinde taşıyan saray hayatının küçük bir yönü olarak söz eder. Eski biyografi yazarlarına göre evlilik, eğlence hayatındaki bir olaydan daha fazla bir şey değildi.

Nidanakatha'ya göre, Gotama on altı yaşında evlenmişti. Kuzeyli Budist gelenek ise on yedi olarak verir.[41] *Nidanakatha* şöyle der: "Zamanla Bodhisatta on altı yaşına geldi. Kral, Bodhisatta için, üç mevsime uygun, üç saray yaptırdı. Biri dokuz katlıydı, diğeri yedi, öteki de beş. Kırk bin dansçı kız eşlik ediyordu ona. Etrafını saran kostümlü dansçı kızlar ile Bodhisatta, bir grup cennet hurisi tarafından etrafı kuşatılan bir tanrıya benziyordu. Sadece kadınların çaldığı enstrümanların keyfiyle, büyük bir mutluluk içinde, mevsimlerin değişmesine göre, saraylarının hepsinde yaşıyordu. Rahula'nm annesi onun asıl eşiydi."[42] Çeşitli yüksekliklerdeki saraylar ve kırk bin dansçı kız, hayal ürünü ayrıntılardır, kuşkusuz.

Gotama'nın eşinin adı Güneyli Budist metinlerinde neredeyse hiç geçmez, oysa Kuzeyli Budizm çeşitli isimler nakleder. İyi bilinen bir tanesi, Yasodhara'dır (Skr., Yaşodharā).[43] Oldukça geç döneme ait olan *Nidanakatha* bile sadece Rahulamata (Rahula'nın annesi) ismini verir. Oldenberg, Gotama'nın eşinin adının Bhaddakacca olması gerektiğini öne sürmüştür, zira *Buddhavamşa*'da geçen isim budur.[44] Bu isme biraz benzeyen Bhadda Kaccana, Palice metinlerde doğaüstü güçlere (Skr., *abhicna*; Palice, *abhinna*)[45] sahip olanların başı olarak geçer. Bir dipnota göre o, Yasodhara'nın sonraki bir bedenlenişiydi.[46] Bu metinlerin hepsi de çok geç döneme aittir ve güvenilir değildirler. *Lalitavistara*'da Budha'nın eşi Gopa veya Yasovati, *Mahavastu* ile *Buddhaçarita*'da ise, Yasodhara diye geçer.[47] Çince çevirileri yapılmış olan orijinal elyazmalarından birkaç tanesinde Budha'nın eşine Gopi dendiği görülür.[48] Bütün farklı isimlere rağmen, Budha'nın eşi için en çok kullanılan isim Rahula'nm annesi olan Rahulamata'dır.[49]

Budha'nın eşinin doğumu ve sülalesi hakkında tek bir anlatım yoktur. Kimileri onun, Budha'nın kuzeni olduğuna inanır. Ayrıca *Nidanakatha* ondan Budha'nın "asıl eşi" olarak bahsettiği için, başka eşleri de olabileceği ihtimali varsa da, bilinen kesin bir şey yoktur.

Yasodhara genellikle Hindistan'da kullanılan bir isimdir. İsmin günümüze ulaşmamış olması belki de onun, Gotama'nın hayatının ön planında görünmek için güç kullanmayan, nazik ve itaatkâr, tipik bir Hint soylusu eşi olduğunu ima eder. Herhangi bir şekilde, Gotama'nın dünyadan el çekmeye karar vermesine neden olan, kötü ya da sadakatsiz biri olsaydı, daha en baştan Budist metinlerinde mutlaka adı geçerdi, Devadatta'nın geçtiği gibi. Hiçbir şekilde dikkat çeken biri olmadığı için, metin derleyicileri onun adını unuttular. Bu yüzden, geç dönem Budha biyografilerinin yazarları biraz da ondan bahsetmeleri gerektiğini fark ettiklerinde hepsi ayrı ayrı isimler uydurdular. Onların buldukları isimlerde tipik bir Nepalli ya da Hintli hanımın özelliklerini fark edebiliriz.

Gotama'nın birkaç eşi olduğu, farklı isimlerin de farklı kadınlara ait olduğu ihtimali vardır. Bir geç dönem geleneği, Siddhattha'nın üç eşi olduğunu söyler: Asıl eşi Yasodhara, Migaca (Skr., Mrgaca) ve Gopika.[50] Bu olasılık inkâr edilemez, ama Budha'nın oğlu olarak sadece Rahula'nın gösterilmesi dikkate alınırsa, büyük olasılıkla tek bir eşi vardı.

Eski metinler Gotama'nın hayatında hiçbir romantik olaya işaret etmez. Öteki toplumların çoğunda olduğu gibi, yüksek sınıftan insanlar arasında rasgele aşk, nefsine düşkünlük ve yakışık almayan bir hareket sayılırdı. Bir metinde, Gotama'nın evliliğinin kral babası tarafından ayarlanmış olduğu yazar.[51]

Eski sutralar ile *Vinaya*'ların (*Wu-fen-lü*, *Ssu-fen-lü*, vs.) Gotama'nın evliliğinden fazla bahsetmeyişleri, bu eserlerin derleyicilerinin evliliği, özel anlamı olmayan, yanılgılarla dolu dünyevi hayatın olaylarından biri olmanın ötesine geçmeyen bir şey saydıklarını gösterir. Bu nedenle onu önemsememekte kendilerini özgür hissetmişlerdir. (Diğer yandan, derleyiciler, Şakyamuni'nin üç Kassapa kardeşin büyücülüklerini kontrol altına alışı gibi, modern insanlara pek ilginç gelmeyecek, ama kendilerinin enteresan gördükleri bölümlerin uzun ayrıntılarına girmişlerdir.) Yine de, Gotama'nın evliliği hakkında çok az şey yazılmıştır. Bizim bugün düşündüğümüz gibi bir evlilik değildi, büyük olasılıkla.

Bununla birlikte, evlilik bir insanın hayatındaki dönüm noktalarından biridir. Sıradan insanlar evliliğin önemsenmemesine ya da gizlenmesine izin veremezdi. Geç dönem biyografilerinin Gotama'nın "eşini kabul edişi"nden daha fazla bahsetmeleri büyük olasılıkla bu yüzdendir. Sonraki yüzyıllardaki biyografiler Budha'nın evliliğine çok daha fazla önem verdiler, çün-

kü bu onun hayatındaki çok "insani" bir olaydı ve bu konu Budist sanatında gözde bir temaydı.[52]

Geç dönem biyografilerinde sevilen bir konu olan Siddhattha ile Devadatta'nın, ikisinin de, kendi eşi olarak peşinden koştuğu bir kadın yüzünden aralarında geçen kavgaya en eski metinlerde rastlanamaz. Gotama'nın eşi ilk metinlerde neredeyse hiç yer almamasına rağmen, modern ilgi onun Devadatta'yla yaşadığı varsayılan ilişkisine yoğunlaşmıştır, hatta Şakyamuni'nin Devadatta tarafından tecavüze uğrayan eşini canlandıran, Budha hakkındaki bir Japon filmi diğer Budist ülkelerinde gösterildiğinde büyük bir tepkiye neden olmuştu. Tamamen kurmaca olduğu halde, geç dönem efsanesi Gotama'nın aydınlandıktan sonra vaaz vermek için uzağa gittiği sırada, Devadatta'nm Kapilavatthu'ya gittiğini ve Yasodhara'yı baştan çıkarmaya çalıştığını, ama terslendiğini anlatır.[53] Devadatta Budha'dan ve eşinden neredeyse bir kuşak daha gençti, bu yüzden hikâyenin gerçek olması hiçbir şekilde mümkün değildir. Geç dönem Budistleri Devadatta'nm kötüye çıkan adını daha da lekelemek için bu hikâyeyi uydurmuş olmalıdırlar. Hikâyenin nasıl geliştiği daha ileri bir araştırma için ilginç bir konu olabilir, ama bizim amacımız, Gotama'nın geleneksel biyografilerden önceki malzemeye dayanan hayatını anlatmak olduğu için, istemeyerek, bu konuyu bırakmamız gerekiyor.

Rahula'nın Doğumu

Budist metinler Rahula'nın[54] doğumundan bahsettiği halde, Budist sanatın bir teması değildir bu. *Nidanakatha* şöyle anlatır: "Rahula'nın annesinin bir erkek çocuk doğurduğunu duyan Kral Şuddhodana şöyle diyerek bir haberci gönderdi: 'Oğluma [Bodhisatta] sevincimi bildirin.'" Budha'nın babası, ileride vârisi olacak bir torunun doğmasından çok mutluydu. Oysa Siddhattha onun sevincini paylaşmıyordu: "Haberi alınca, Bodhisatta şöyle dedi: 'Rahula'nın doğumuyla bir zincir doğmuş oldu.'"[55]

Efsaneye göre Gotama'nın oğlu Rahula, bir sevgi bağı olmasına rağmen, köstekti de. Geç dönem Budistleri, Rahu[56] ismini Hint mitolojisinde tutulmalar sırasında[57] güneşi ve ayı yutan *asura*'yla bağdaştırmış olabilirler. Çocuk, Siddhattha için bir engel olabileceğinden ve Rahula adı geç dönem insanlarının akıllarına *asura*'yı getirdiği için sonraki kuşaklar onun adını çoğunlukla "köstek" ya da "zincir" olarak yorumlamışlardır.

Şuddhodana bebeğe sevinçle Rahula ismini verdiğinde, zihninde hiç böyle bir çağrışım olmamıştı. "'Oğlum ne dedi?' diye sordu, kral. Yanıtı duyduktan sonra: 'Bugünden itibaren torunumun adı Rahula olacak.'"[58] Büyükbabanın yeni doğan çocuğa isim vermesi, Hindistan'da uzun zamandan beri, eski çağlardan günümüze dek, süren bir gelenektir. Şuddhodana'nın torununun doğuşuna çok mutlu olduğu ve ona Rahula adını verdiği tarihi olarak kesindir. Siddhattha'nın da, içgörü sahibiyse, ismin Rahu'yla olan benzerliğinin farkında olduğu gerçek olabilir. Geleneksel isim verme töreni (*namakarana*) yapılmış olabileceği halde, buna dair bir kayıt yoktur.

Savaş Sanatları Eğitimi

Prens Siddhattha'nın savaş sanatlarındaki eğitimi, hayatındaki bir başka önemli olaydı. Doğuştan Kşatriya olarak, askeri konularda usta olması bekleniyordu. *Nidanakatha* bu olayı yalın gerçekçilikle anlatır:

> [Siddhattha] büyük bir mutluluk içinde keyif sürerken, akrabalarının buluştuğu bir gün, şöyle bir konuşma geçti:
>
> "Siddhattha eğlenceye dalmış bir halde yaşıyor ve hiçbir [askeri] beceri öğrenmiyor. Savaş çıksa ne yapacak?"
>
> Kral Bodhisatta'yı çağırıp ona şöyle dedi: "Sevgili oğlum, akrabaların diyor ki, 'Siddhattha hiçbir [askeri] beceri öğrenmiyor ve eğlenceye dalmış bir halde yaşıyor.' Senin ne yapmalısın bu konuda?"
>
> "Baba, benim öğrenmem gereken hiçbir beceri yok. Kentte davullar çaldırtarak ustalığımı göstereceğimi duyur. Bugünden itibaren yedi gün içinde akrabalara ustalığımı göstereceğim."
>
> Kral öyle yaptı. Bodhisatta şimşek gibi [hedefi] nişanlayan okçuları, tek bir saç telini vurabilen okçuları bir araya toplamıştı; kalabalığın önünde akrabalarına diğer okçuların hiçbirinin yapmadığı on iki çeşit ustalık gösterdi. Bütün bunlar *Sarabhanga Cataka*'da anlatıldığı gibiydi. Böylece, akraba topluluğu artık kaygı duymadı.[59]

Gotama kesinlikle okçuluk öğrenmiş olmalıydı. Çeşitli Budist eserlerinde bundan söz edilir; geç dönem Budist sanatına da konu olmuştur.[60] Ayrıca her iki metinde ve sanatta güreş olayı işlenmiştir.[61] En erken me-

tinlerde ise, Siddhattha'nın bir fili zapt ettiği gençlik kahramanlığının yer aldığı geç dönem efsanesi yoktur.[62] Büyük olasılıkla, Şakya klanı özellikle savaş sanatlarında yetenekli değildi, Gotama da bunlarda fazla deneyim kazanmamıştı. Efsanedeki kahramanlık öyküleri geç dönem eklemeleridir, Budha'nın görkemini övmeyi amaçlayan hayal ürünü anlatımlardır.

Eski efsanelere göre Şakyalar, saldırgan savaşlara önderlik etmemişler ve Kosalalar tarafından yok edilmişlerdi. Şakyalar savaş sanatlarında ustalaşmış olsalar bile, Kosalaların büyük istilalarının önüne geçecek kadar becerikli değillerdi.

Sarayın Zevkleri

Çok sayıda efsane, Gotama'nın henüz saray şatafatı içinde yaşarken, bir gece, şarkıcı kadınları hırpani hallerde sereserpe uyurlarken gördüğünde düştüğü dehşeti anlatır. Bu bölüm en eski metinlerde bulunmadığı halde, *Wu-fen-lü*'de sadeleştirilmiş bir versiyonu geçer:

> Şarkıcı kızların eğlendirdiği Bodhisatta nihayet uykuya daldı. Bütün kadınlar da derin uykudaydı. Derken Bodhisatta uyandı ve şarkıcı kızların başları birbirlerinin üstünde yattıklarını, kollarını ve bacaklarını tahta bebekler gibi ortaya serdiklerini, burunlarının aktığını, gözlerinden yaşlar süzüldüğünü, ağızlarından salyalar aktığını ve telli çalgıların, flütlerin umursamazca oraya buraya saçıldığını gördü. Saray ona bir mezarlık gibi göründü. Bunu gördükten sonra üç kez, "Acıklı, acıklı!" dedi. Telaşla babasının sarayına koştururken oranın da [bir mezarlık gibi] değişmiş olduğunu gördü ve tekrar, "Acıklı!" dedi. İçinde [dünyaya karşı] derin bir nefret uyanmıştı.[63]

Burada bile, Budha'nın tanrılaştırılmasının ilk evrelerini görebiliriz. Müzik zevkleriyle eğlenen Gotama değil, şarkıcı kızlardı. Çince metin Gotama'yı dilbilgisel olarak edilgen sayar; onu baştan çıkartmaya çalışan şarkıcı kızlar etken taraftır, tersi değil.

Nidanakatha bu olaydan gerçekçi bir tarzda bahseder:

> Bodhisatta büyük bir görkem içinde sarayına girdi ve görkemli [kraliyet] sedirine uzandı. Dansta, şarkı söylemede ve buna benzer şeylerde yetenekli, cennet kızları ka-

dar güzel kadınlar hemen süslenip püslendiler, yanına gelip etrafını sardılar, ellerinde türlü çalgılarla ona keyif vermek için dans edip şarkı söylemeye, çalgılar çalmaya başladılar. Zihni bütün kirliliklerden uzak olan Bodhisatta danstan ve bu şeylerden zevk almadı ve kısa bir uykuya daldı.

Kadınlar da, [şöyle diyerek] "Uğruna dans ettiğimiz adam uyuyakaldı. Artık devam etmek [bizim için] boşuna," müzik aletlerini yere fırlatıp uyumaya yattılar. Kokulu kandiller yanıyordu. Bodhisatta uyandı, sedirinde bağdaş kurarak oturdu ve kadınların çalgılarını fırlatıp uyuduklarını gördü. Kimisinin akan salyaları vücudunu ıslatıyordu, bazıları dişlerini gıcırdatıyordu, kimisi horluyordu, diğerleri uykusunda konuşuyordu, bazılarının ağzı açıktı, kimilerinin de [yatarken] açılan giysileri iğrenç bir şekilde mahrem yerlerini ortaya seriyordu. Onlardaki bu büyük değişimi görünce, giderek daha az tensel istek duydu. Şakyanın süslenmiş ve hazırlanmış evine benzeyen muhteşem bina, ortası delik cesetlerle dolu yeni bir mezarlık gibi göründü [ona]. Varoluşun üç şeklinin dünyası, yanan bir ev gibi geldi ona. "Her şey ne kadar hazin! Hepsi de nasıl acınacak halde!" diye hüzünle sızlandı ve zihni tamamen dünyadan el çekmeye yöneldi.[64]

Bu anlatım o kadar gerçekçidir ki, efsanenin daha yeni bir katmanına ait olduğu halde gerçek bir olaydan bahsediyor gibi görünür. Öykünün geçtiği saray ve güzel kadınlar, geç dönem insanlarının hayal gücünü cezbetmiş olabilir ve bu hikâye daha sonraki Budist metinlerinin ve sanatının kaçınılmaz bir konusu olmuştur.[65]

Dünyadan El Çekme

Ev Hayatından Vazgeçme Kararı

Evliliğin keyiflerine rağmen, Gotama bunalımdan kurtulamıyordu, zira sarayın lüks sınırları içinde kalırken mutlu olamıyordu. İnsan varlığıyla ilişkili sorunlara kafa yormaktan bitkin düşüyor, küçük oğluna olan sevgisi bile onu her zaman dünyaya bağlayamıyordu.[66] Yirmi dokuz yaşına geldiğinde, Hakikat'i arama kararına ve insan varlığının sorunlarını çözme çabasına artık direnemeyince, *samana*, yani dilenci rahip ve dindar hayatı sürmek için sarayı terk etti.[67] Bazı metinler dünyadan el çektiği yaşı on dokuz olarak verse de, en eski metinler dahil, çoğunluğu yirmi dokuz yaşını kabul eder, biz de buna sadık kalacağız.[68]

Ariyapariyesana-sutta, dünyadan el çekişini şöyle anlatır: "Keşişler, bir zamanlar, [Yol'u aramaya kararlı] henüz parlak siyah saçlı ve canlılık dolu, hayatın baharında bir gençken, ağlayarak yas tutan ailemin isteksizliğine rağmen, saçı[mı] ve sakalı kestim, [bir *samana*] bezine sarındım ve evsiz barksız bir çileci olarak evden ayrıldım."[69]

Bu itirafta güçlü bir gerçekçilik duygusu vardır. Öteki metinler, Sonadanda ve Kutadanta adlı malikâne sahibi Brahmanların sonraki yıllarda Gotama'nın dünyadan el çekmesinin ihtişamına yaptıkları övgülerle bunu ayrıntılarıyla anlatır. *Sonadandasutta*'ya göre, Sonadanda şöyle diyordu: "*Samana* Gotama, akrabalarından oluşan büyük klanını [*nati*] terk ederek, evinden ayrıldı. *Samana* Gotama, yerde gömülü olan ve havada duran, altın bolluğunu bırakıp evini terk etti."[70] "Yerde gömülü" olan altın, henüz işlenmemiş altın madenini ya da hırsızların yağmalamasını önlemek için toprağa gömülen altını kastediyor olabilir. "Havada duran" altın şeklindeki ilginç ifade ise, yer üstünde, saray hazinesindeki altın anlamına gelebilir.

Kutadanta-sutta'ya göre, Kutadanta şöyle anlatır: "*Samana* Gotama, henüz parlak siyah saçlı ve canlılık dolu, hayatın baharında bir gençken, ev[ini] terk etti ve dilenci rahip oldu. Ağlayıp yas tutan aile[si]nin isteksizliğine rağmen saçı[nı] ve sakalı[nı] kesti, [bir *samana*] bezine sarındı ve dilenci rahip oldu... *Samana* Gotama, hakikaten, soylu ve bozguna uğratılamayan bir Kşatriya ailesinden çıkıp dilenci rahipliğe gitti. Başarılı, varlıklı ve büyük servete sahip bir aileden çıkıp gitti."[71] Bu yüzden zamanın Brahmanları bile Gotama'nın dünyevi bir soyluluktan çıkıp, daha büyük bir konuma ulaştığı bir yere gittiğine inanıyorlardı. Bu pasajın son bölümü sabit ifadelerden oluşan bir derleme gibi görünüyorsa da, gerçekle bağlantı kurduğuna inanıyorum. Dünyadan el çekme, Budha'nın hayatındaki belirleyici bir olaydı. Geç dönem Budist eserlerinde de yorumlanmış, Budist sanatın da konusu olmuştur.[72]

Modern bakış açısında, dilenci rahip hayatı için insanın ailesini terk etmesi fikrine karşı direnç vardır. "Dünyadan el çekmek bu kadar önemli midir?" diye sorar insanlar. "Budha, karısı Yasodhara ve oğlu Rahula'ya karşı soğuk davranmıyor muydu? Aydınlandıktan sonra, koca ve baba olarak, aile ocağında, insanlığın kurtuluşunun yolunu öğretmeyi reddetmemiş miydi?" Geçmişte, Hindular tarafından, özellikle ruhban sınıfından olmayanların yaşamına değer vermeye eğilimli olan Mimamsa okulu tarafından, Çinli Konfüçyüsçüler tarafından ve 18. ile 19. yüzyılların yerli

haklarının savunucusu olan Japon âlimleri tarafından yapılan bu eleştiriler artmıştı. Bu eleştirinin modern bakış açısından da geçerli olduğunu düşünüyorum. Yine de meseleye, sosyal koşulların evi terk etmeyi zorunlu kılmış olması gerektiği Gotama'nın doğduğu dönem açısından bakmamız gerekir.

Bir başka çözümleme şekli de, eski Hindistan'da sadece ailelerinin ekonomik sıkıntı çekmeyeceği kişilerin dilenci rahip olmak için evlerinden ayrılmalarına izin verildiğidir. Bu da, erken Brahmanizm ile Budizmin yalnızca varlıklı sınıflara ait olduğu, Gotama Budha'nın da bu sosyal tabakanın bir üyesi olduğu anlamına gelebilir.[73] Bu çözümleme, onun evden ayrılması konusunda geçerlidir. Gerçi, Budha'nın *sangha*'sı* genişledikçe, varlıklı olmayan sınıftan, acı çeken birçok insan, hiç ayrım gözetmeksizin, örgüte kabul edilmiştir. *Theragatha* ile *Therigatha* bunu anlatır.

Cainizmin kurucusu Mahavira da, evlenip çocuk sahibi olduktan sonra ev yaşamından vazgeçmiştir. Bunun bir Hintli dilenci rahip için model olduğu anlaşılır, hatta belki de sadece parası ya da malı mülkü olan birisi için mümkün olan bir şey. Kuşkusuz, borçlarını ödemekten kurtulmak için ya da işe yaramaz diye aileden kovularak dilenci rahip hayatına başlayan kişiler de olmasına rağmen, evin geçimini sağlayan kişi tarafından terk edilenlerin bir şekilde kendi geçimlerini sağlamak zorunda kalmaları önemli bir konudur. Bunun için, Kautiliya'nın *Arthasastra*'sı (2.14) aileye ve akrabalara bakma sorumluluklarını şart koşar ve servetlerini, bakmakla yükümlü oldukları kişiler arasında paylaştırıncaya dek insanların gezgin hayatına girmelerini yasaklar. Gotama'nın ailesi, onun evden ayrılmasının sonucunda maddi sıkıntıya düşmedi, bu da onun kararında güçlü bir etken olmuş olabilirdi. Onun yaptığı gibi, zamanın dilenci rahiplerinin geleneğine uygun olarak sevgili ailesini bırakmak, en azından üst tabakadan insanlar arasında büyük ölçüde uygulanan bir âdetti. Bugünkü ifadeyle, kişinin okumak için büyük kente ya da denizaşırı ülkelere gitmesine benzer.

Böyle bir hareketin kabul edilebilir olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur. Şakyalar sonradan güçlü komşuları Kosalalar tarafından ortadan kaldırılmışlardı. Gotama prens olarak evinde kalmış olsaydı bile, ülkenin yok olacağına şüphe yoktu. O, manevi anlamı olan bir hayatı aradı; kendi yolunda yürümek istedi.

---

* *Sangha*: Budist rahip örgütü - ç.n.

Digha-Nikaya'ya göre, Gotama, hayatının sonunda Subhadda'ya şöyle dedi: "Yirmi dokuz yaşındayken, Subhadda, / en üstün iyiyi aramak için evden ayrıldım.[74] / Dünyadan el çekeli / elli yıldan fazla oluyor, Subhadda."[75] Bu dize Gotama'nın bu dünyada neyin iyi olduğu sorusuna çözüm bulmak için evden ayrıldığını akla getirir, bu da ilgisinin, çok geniş bir ahlaki içeriği olduğu anlamına gelir.

İnsana ilişkin hastalık, yaşlılık ve ölüm fenomeni hayatın her safhasında aşikârdır. Buna rağmen, Gotama neden bunları en önemli insanlık sorunu haline getirmiş ve bu fikir neden Asya'nın her tarafında insanlar tarafından paylaşılır olmuştu? Kraliyet mirasına rağmen evi terk edişi, kraliyet ihtişamının anlamsız göründüğüne işaret eder. O zamanlar, küçük Hint eyaletleri büyük ülkeler tarafından fethediliyordu, yani küçük monarşiler tehlikedeydi. Genç Gotama, hayatı boyunca, klanının başına gelmesi mümkün olan kadere duyarlı kalmış olabilirdi. Şakyalar, gerçekten de, Kosalalar tarafından yok edilmişlerdi. Bu tarihi kaderi aklımızda tutarsak, onun hayatı hakkında yapılan kehanetler efsanesinin anlamı açıklığa kavuşur.

Gotama'nın karşısında duran karar, ya öteki eyaletlerin askeri tehditlerini geri püskürtmüş büyük bir imparator ya da bütün dünyevi meselelerden vazgeçmiş bir maneviyat üstadı olmaktı. Bildiğimiz gibi, o ikinci yolu seçti. Az önce anlatılan siyasi koşullarla uğraşmak ona katlanılmaz geldiyse, evini ve konumunu terk edip dilenci rahip olurken içinde bulunduğu ruh hali anlaşılabilirdir. Bir başka varsayım da, küçük bir eyaletin kralı olmaktansa büyük bir dünya dini kurarak insanlık için daha fazla şey yapabileceğine inanmış olmasıdır. Bir imparatorluğun sorumluluklarından vazgeçerek kendisini, yaşadığı dönemin ahlak kurallarına göre suçlanmaya maruz bırakıyordu. Yaptığı şey, ideal insan davranışı olarak düşünülmüyordu. Geç dönem biyografi yazarları, bir budhanın eylemlerinin kusursuz olması gerektiği bakış açısıyla, onu idealleştirmişlerdir: "Yüce budhalar Prens takdis edilinceye [tahtın vârisi oluncaya] dek *parinirvana*'ya girmez."[76]

İyiyi Arama

Gotama Budha'nın "iyiyi arama" çabaları için yeni bir yola girmesi, insan hayatının sorunlarına olan tutumunu açığa vurur. Onun toplumunda ahlak kurallarını reddetmekle kalmayıp, itirazlarını açıkça ifade eden düşünürler vardı. Bunların tipik örneklerinden biri Purana Kassapa idi.

Müritlerinden biri şöyle diyordu: "Kassapa bu dünyada, kırbaçlamada veya öldürmede, incitmede ya da yağmacılıkta hiçbir kötülük görmez. Benliğe de hiç değer vermez. Büyük bir güven duygusuyla ifade etmiştir bunu. Üstat olarak kabul edilmeye layıktır o."[77] *Samannaphala-sutta* da Purana Kassapa'nın öğretilerini açıklar:

> Daha sonra Purana Kassapa şöyle dedi bana: "Ne yaparsa ya da [başkasının] yapmasına neden olursa olsun, [ister] sakat bıraksın ya da [başkasının] sakat bırakmasına neden olsun, [başkalarına] acı verse de ya da [başkalarının] diğerlerine acı vermesine neden olsa da, başkalarının başına dert açsa da ya da azap çekmelerine neden olsa da, [başkalarını] titretse ya da [birilerinin] onları titretmesine neden olsa da, öldürse de, hırsızlık yapsa da, başka birinin evine zorla girse de, talan etse de, soygun yapsa da, eşini aldatsa ya da yalan söylese de, bu şeyleri yapsa da, hiçbir kötülük yapılmamış sayılır. Ustura keskinliğinde bir silahla bütün dünyadaki her varlığı tek bir et yığını haline getirse, tek bir et parçası, bunda hiçbir günah yoktur ya da hiçbir kötülükle sonuçlanmaz. Ganj'ın güney kıyısına gitse ve cinayet işlese, sakat bıraksa ve sakatlanmaya neden olsa, acı verse ve [birisinin] acı vermesine neden olsa da bunlarda hiçbir günah olmaz ve hiçbir kötülükle sonuçlanmaz. Ayrıca Ganj'ın kuzey kıyısına gitse ve hediyeler verse ya da [başkalarının] vermesini sağlasa, kurban törenleri yapsa ya da [başkalarının] yapmalarına neden olsa, bunların da hiçbir değeri yoktur ve hiçbir ödülle sonuçlanmaz. Vermede, kendine hâkim olmada, duyguların kontrolünde ve doğruyu söylemede hiçbir erdem yoktur ve hiçbir değer üretmezler."
>
> Purana Kassapa, bir *samana* hayatının gerçek meyvelerinin ne olduğu sorulduğunda bile, işte bu şekilde, eylemsizlik [teorisini] açıkladı.[78] Tıpkı bir insana mangonun ne olduğu sorulduğunda ekmek ağacı meyvesinin ne olduğunu açıklamış gibi ya da ekmek ağacı meyvesinin ne olduğu sorulduğunda mangonun ne olduğunu açıklamış gibi, Purana Kassapa da, *samana* hayatının gerçek meyvesi sorulduğunda, eylemsizlik [teorisini] açıkladı.[79]

Ahlakın inkârı, metafizik olarak, maddeciliğe dayanır. Aynı metin, maddeci Acita'nın fikirlerini özetler.

> Keçe saçlı Acita şöyle dedi: "Vermek diye bir şey yoktur, kurban diye bir şey yoktur, bağışlama diye bir şey yoktur. İyi ya da kötü davranışların ürünü ya da onların sonucu olan bir şey yoktur. Bu dünya da yoktur, öteki dünya da. Baba yoktur, anne yoktur, [annesiz ve babasız] kendiliğinden doğan kimse de yoktur. Dünyada, doğru biçim-

de, [manevi] sonuca ulaşmış ve bunu doğru biçimde uygulayan, kendi kavrayışı aracılığıyla bu dünyayı ve öteki dünyayı tanımış ve kavramış olarak [başkalarına] anlatan hiçbir *samana* ya da Brahman yoktur.

İnsanoğlu dört büyük unsurdan [*catum-mahabhuta*] oluşur. Öldüğünde, [vücudunun bileşimindeki öğe olan] toprak toprağın bedenine döner, su öğesi suyun esasına döner, ateş öğesi ateşin esasına, rüzgâr öğesi rüzgârın esasına döner ve insanın bütün yetenekleri havaya geçer. Bir cenazenin tabut sehpasına dört erkek eşlik eder. Yakma yerine [ulaşıncaya] kadar ölüden övgüyle söz ederler. [Ölü yakılır ve] güvercin renginde kemikler haline gelir, adaklar da kül olur. Ödüller aptalların konuştuğu şeylerdir. İnsanların [ölümden sonraki] hayat hakkında konuşmaları boş, gereksiz konuşmalardır. Aptal ile akıllı farksızdır, beden dağıldığında, onlar da yok olup gider. Ölümden sonra hiçbir şey kalmaz."

Samana hayatının gerçek meyveleri sorulduğunda, keçe saçlı Acita, yok oluş [teorisini] işte böyle açıkladı.[80]

Pakudha Kaccayana da, insanın yedi öğeden oluştuğunu savunarak, benzer bir maddeci felsefeyle açıklamıştır. Metin şöyle devam eder:

Pakudha Kaccayana şöyle dedi: "Nedir bu yedi [katışmaç]? Toprağın özü, suyun özü, ateşin özü, rüzgârın özü, huzurun ve acının özü, yedincisi de ruhun özü. Bu yedi öz ne yapılmıştır ne de yapılmamıştır, onlar yaratılmamıştır ve hiçbir yaratıcıları yoktur, hiçbir şey üretmezler, ama bir dağın zirvesi kadar sonsuzdurlar, bir taş sütun gibi sağlamdırlar. Hareket etmezler, değişmezler, birbirlerine zarar vermezler. Öyleyse nasıl huzur ya da acı verebilirler veya huzur ve acı?"

Bu görüş ahlakın inkârına da yol açar.

"O yüzden [bu dünyada] ne katil vardır ne de öldürme nedeni, ne dinleyici vardır ne de dinlemeye neden olan, ne tanıyan vardır ne de tanımaya neden olan. Birisi keskin bir kılıçla başka birisinin kafasını kesse bile, kimsenin hayatını elinden almaz. Kılıç sadece yedi katışmacın arasına girer."[81]

Düşünce tarihi açısından, ahlakın inkârı kuramının önce herkesin desteğini gördüğü, sonra da maddeci felsefeye temel sağladığı anlaşılır.[82] Genç Gotama bu kadar yozlaşmış ve yıkıcı fikirleri destekleyemezdi. O iyi olan, doğru olan yolu aradı. Bu kararda, büyük ve yapıcı bir din haline dönüşecek olan Budizmin çekirdeğini sezebiliriz.

Saraydan Ayrılış

Gotama'nın evden ayrılışı (*abhinikkhamana*)[83] ile dilenci rahip (*pabbacca*) oluşu kimi zaman birbirinden ayırt edilmiş ve farklı olaylar olarak düşünülmüştür.[84] Bu farklılaştırma, Budha'nın atı Kanthaka'dan hüzünle ayrılmasını anlatan efsanesinin o metinlerin yazıldığı zamanlarda var olduğunu akla getirir.

Wu-fen-lü'ye göre, Prens Siddhattha, gece yarısında, hizmetlisi Çanna'dan beyaz atını avluya getirmesini istedi.[85] Ata bindi ve sarayın kapısından çıkarak kentin dışındaki Anupiya Korusu'na gitti. Orada mücevherlerini ve giysilerini çıkarttı, ailesine geri götürmesi için Çanna'ya verdi. Kendisi daha ileriye gitti ve üstünü çıkartıp eski püskü bir avcı elbisesi giydi. Daha da ötede, bir ağacın altında "saç tıraşı ustası"yla karşılaştı ve orada kafasını kazıttı. Daha sonra Racagaha'ya gidip Kral Bimbisara'yı gördü. (Atın adı, Kanthaka, bu anlatımda geçmez.)[86]

Nidanakatha olayın dokunaklı bir anlatımını verir:

> Daha sonra, "Şimdi dünyadan el çekmeliyim" diye düşünerek yatağından kalktı, kapıya gidip seslendi: "Kim var orada?" Başı eşiğe dayalı uyumakta olan Çanna yanıtladı: "Benim, Prens Hazretleri, Çanna."
>
> "Bugün, dünyadan el çekmeye karar verdim. Bana bir at hazırla."
>
> "Elbette, efendim" dedi [Çanna], eyer ve dizginle ahıra gitti. Kokulu kandillerin ışığı altında, atların kralı Kanthaka'nın yasemin çiçekleriyle kaplı bir örtünün altında, güzel bir yerde durduğunu gördü. "Bugün eyerleyeceğim at bu işte" [diye düşündü Çanna] ve Kanthaka'ya eyer vurdu.
>
> Kanthaka eyerlenirken şöyle düşündü: "Eyeri sıkı çekiyor. Parka gezintiye gittiğimiz günlerdeki gibi eyerlemiyor beni. Prens bugün dünyadan el çekmeye karar vermiş, belli ki." Sevinçten gürültüyle kişnedi. Ses bütün kente yayılabilirdi, ama tanrılar sesi kıstılar, böylece kimse duymadı.

Ruhban dışı hayatını bırakma kararı vermiş olan Gotama'nın içi çocuğuna olan sevgisiyle doldu ve ona son bir kez bakmak istedi.

> Bu arada, Bodhisatta Çanna'yı [atı eyerlemeye] gönderdikten sonra, "Çocuğuma bakayım" diye aklından geçirdi. Oturduğu sedirden kalktı, Rahula'nın annesinin yaşadığı yere giderken bir iç odanın kapısını açtı. O anda, kokulu kandil yandı. Rahula'nın

annesi, üzerine [bir yığın] *sumana, mallika* ve diğer çiçeklerden serpiştirilmiş bir yatakta, eli oğlunun başına uzanmış, uyuyordu. Bodhisatta duraksadı, eşikte durarak [eşine ve oğluna] baktı.

"Eğer eşimin elini [onun başından] çekip oğlumu tutarsam, eşim uyanır ve gitmeme engel olur. Budha olduktan sonra dönüp [oğlumu] göreceğim." Böyle aklından geçirerek sarayın taraçasından indi.

Burada Buddhaghoşa önemli bir fikir ekler.

Oysa, *Catakatthakatha*'da, "O zaman, Prens Rahula yedi günlüktü" diye geçer. Öteki yorumlarda bu yoktur. Bu yüzden sadece anlatımın kendisi kabul edilmelidir.

Dogmatik bir âlim olsa da, Buddhaghoşa eleştirel tavrını korur.

Bodhisatta sarayın taraçasından aşağıya indiğinde atının yanına gidip şöyle dedi: "Benim değerli Kanthaka'm, bu gece alıp götür beni. Şimdi sendeki güce kavuşabilirsem budha olurum ve tanrılarla birlikte bu dünyanın bütün varlıklarını korurum." Ondan sonra Kanthaka'nın sırtına atladı. Kanthaka'nın başı on sekiz *hattha* [bir *hattha* = bir kol boyu, yaklaşık 45 cm.] idi, boyu da aynı. Güçlü ve hızlıydı, sedef bir deniz kabuğu gibi her yeri bembeyazdı. Kişnese ya da ayağını yere vursa, sesi kentin her tarafından duyulabilirdi. O yüzden, tanrılar, hiç kimse [sesleri] duyamasın diye güçlerini kullanıp kişneme seslerini kıstılar ve her adımda [atın toynaklarının altına] avuçlarını koydular.

Bodhisatta bu kusursuz atın muhteşem sırtının ortasında gidiyor, Çanna'ya da atın kuyruğunu tutturuyordu, bu şekilde, gece yarısı büyük kapıya yaklaştılar.

Kral prensi evden ayrılmaktan vazgeçiremediği için, prensi evde kalmaya zorlamak için sarayın bütün kapılarına nöbetçiler koydu. Buna rağmen, Siddhattha kapıya vardığında, tanrısal bir müdahaleyle, kapı sessizce açılıverdi.

Kral, "Böyle yaparsam, Bodhisatta kentin kapısını açamaz ve evden hiç ayrılamaz" diye düşünerek o zamanlar çıkış duvarının iki kapısını da o kadar ağır yaptırmıştı ki bin tane adam bile yerinden oynatamazdı. Bodhisatta'nın muazzam bir kuvveti vardı, fillere göre hesaplanırsa on milyar filin gücüne, insanlara göre hesaplanırsa yüz milyar insanın gücüne sahipti.

"Eğer" diye düşündü, [Bodhisatta] "kapı açılmazsa, Kanthaka'nın sırtında otururken, Çanna da onun kuyruğundan tutarken Kanthaka'yı bacaklarımın arasında sımsıkı tutar ve on sekiz *hattha*lık duvarın üzerinden atlarım."

"Eğer" diye düşündü Çanna, "kapı açılmazsa, prensi sırtıma alır, Kanthaka'yı da sağ kolumla belinin altından tutup taşıyarak duvardan atlarım."

"Eğer" diye düşündü Kanthaka, "kapı açılmazsa, sırtımda oturan üstadımı ve kuyruğumdan tutan Çanna'yı alır, duvarın üzerinden atlarım."

Kapı açılmamış olsaydı, üçünden biri, düşündüğünü yapacaktı. Ama kapıda yaşayan tanrı [*dvare adhivatthadevata*] kapının açılmasını sağladı.

Efsaneye göre, daha sonra Mara, Gotama'nın kentten ayrılmaması için onu alıkoymaya çalıştı. Ama bu sadece rivayettir.

O anda Mara, "Bodhisatta'yı geri döndüreceğim" diye düşünerek yaklaştı ve havada durarak şöyle dedi: "Gitmeyin, efendim! Bugünden itibaren yedi gün içinde çarklı hazine karşınıza çıkacak ve iki bin adayla çevrili dört büyük kıtayı yöneteceksiniz. Geri dönün, efendim!"

"Kimsin sen?"

"Ben Vasavatti [yüce kişi]."

"Mara, çarklı hazinenin karşıma çıkacağını biliyorum. Buna rağmen, ben saltanat peşinde değilim. On bin dünyada dillere destan olacağım ve budha olacağım" diye yanıtladı, Bodhisatta.

"İçinden şehvetli, öfkeli ya da kötü bir düşünce geçtiğinde, seni ortaya sereceğim" [diye düşündü] Mara, her an [Bodhisatta'nın] bir hatasını bulmaya hazır biçimde, gölge gibi peşinden gitti.

Bu efsane prensin kendi içsel çabasını, Mara eğretilemesiyle açığa vurulan kararsızlığını gösteriyor olabilir.

Prens kentten ayrılırken, arkasını dönüp son bir kez bakmak zorunda hissetti kendisini.

Bodhisatta, avucunun içinde balgam gibi duran evrensel hükümdarlığı hiç pişmanlık duymadan bırakarak, büyük bir gururla kentten ayrıldı. Asalha ayının dolunayı Uttarasalha burcundayken kentten çıkıyordu ki, kenti bir kez daha görme isteği uyandı [içinde]. Bu düşünce ortaya çıktığı an toprak yarıldı ve bir çömlekçi çarkı gibi dön-

dü. "Yüce varlık, geriye bakmamalısın" diyordu sanki. Bodhisatta bir süre durup kente baktıktan ve Kanthaka'nın Geri Dönüş Mabedi'nin [*Kanthakanivattana cetiya*] nereye yapılması gerektiğini saptadıktan sonra Kanthaka'yı gitmesi gereken yöne çevirdi ve büyük bir gurur ve olağanüstü bir ihtişamla yola çıktı.

Cataka'mn bir sonraki bölümü, tanrıların Bodhisatta'yı övme efsanesini anlatır. Tanrılar eğretilemesi, belki de Gotama'nın kararını verdikten sonraki iç huzurunu ve uyanıklığını belirtmek için kullanılmıştı. Zaten kendisi de tanrıların varlığını kabul ettiği için, gerçekten böyle bir öngörüye sahip olmuş olabilirdi.

Prensin daha sonra Anoma Nehri kıyılarına ulaştığı söylenir. Bunun ya Uttar Pradeş'in Gorakhpur bölgesinden geçen Aumi Nehri[87] ya da aynı eyaletin Basti bölgesinden geçen Kudava Nehri olduğu düşünülür. Bununla beraber, kimi uzmanlar ismin gerçek bir nehre ait olmadığında ısrar ederler.[88]

Bodhisatta, bu ihtişamla ilerleyerek, bir gecede üç krallığı geçti ve otuz *yocana* ötede, Anoma adlı bir nehrin kıyılarına vardı. Atın gidebileceği uzaklık bu kadar mıydı? Kesinlikle değildi. O at, göbeğinin üstünde yatan bir tekerleğin kenarında yürür gibi, bir *çakkavala*'nın [yüksek dağlarla çevrili dünyanın tümü] çevresini dolaşabilirdi ve kahvaltıdan önce geri dönüp kendisi için hazırlanan otları yiyebilirdi. Ama o zaman, mis kokulu çelenklerle ve tanrıların, ejderhaların, şahane kuşların ve başka [varlıkların] gökten attıkları diğer armağanlarla üst bacaklarına kadar kaplanmıştı ve kendini çekmek için birbirine dolanmış çelenkleri biçe biçe ilerlemek zorunda olduğundan çok geç kaldı. Bu nedenle otuz *yocana*'dan fazla ilerleyemedi.

Bodhisatta nehir kıyısında durarak Çanna'ya sordu: "Bu nehrin adı nedir?"

"Anoma, efendim."

"Benim dünyadan el çekişim de büyük [*anoma*] olacak" [dedi] ve [topuğuyla] vurarak atı dürttü. At fırladı ve sekiz *usabha* [bir usabha = 140 kol boyu] mesafedeki nehrin karşı kıyısına kondu. Bodhisatta attan indi, bir gümüş plakayı andıran kumsalda durarak Çanna'ya şöyle dedi: "Takılarımı ve Kanthaka'yı alıp geri dön artık, Çanna. Ben dünyadan el çekmek istiyorum."

"Ben de dünyadan el çekmek istiyorum, efendim."

Bodhisatta, "Senin dünyadan el çekmen uygun değil. Dönmelisin"[89] diyerek üç kez onu geri çevirdi.

Saçın Kesilmesi

Nidanakatha, Gotama'nın evden kaçışından sonra saçını kesişini anlatır. "Takılarını ve Kanthaka'yı [Çanna'ya] verdikten sonra, "Saçlarım bir *samana*'ya uygun değil" diye düşündü, ama orada Bodhisatta'nın saçını kesecek kimse yoktu. Onun için, "[Saçımı] kılıcımla kendim keserim" diye düşünerek sağ eline kılıcını aldı, sol eliyle tacını ve topuzunu tutarak, hepsini birlikte kesti." Gotama'nın tam olarak bir dilenci rahibe dönüşümünü gösteren bu olay, geç dönem Budistleri arasında sıcak bir duygu uyandırmış ve Budist edebi kültüründe geniş ölçüde yer almıştır. Budist sanatında da sevilen bir konu olmuştur.[90]

Bodhisatta tacını ve topuzunu yakalayıp, "Budha olacaksam, havada kal; aksi halde, yere düş" diyerek saçını havaya fırlattı. Değerli taşlarla süslü saç topuzu ve taç bir *yocana* yüksekliğe çıktı ve orada durdu. İlahi gözleriyle onları izleyen tanrılar kralı Sakka, taç ile topuzu alıp bir *yocana* büyüklüğündeki bir mücevher kutusuna koydu ve Mücevherli Topuz Sandığı olarak Otuz Üç Tanrı Göğü'ne yerleştirdi.

(272) İnsanların En Yücesi, mis kokulu saç topuzunu kesti ve havaya fırlattı.

Bin gözlü Vasava [Sakka], başını eğerek, onu yakaladı ve muhteşem bir altın kutunun içine koydu.

Bodhisatta bir daha düşündü: "Üstümdeki Kaşi kumaşından yapılmış bu giysilerim bir *samana*'ya uygun değil." Tam o sırada, Kassapa Budha zamanından arkadaşı olan Mahabrahma Ghatikara, bir budha süresi [bir budhanın ortaya çıkışı ile bir sonraki arasındaki dönem] boyunca bozulmamış bir dostlukla düşündü: "Bugün arkadaşım dünyadan el çekmeye gitti. Bir *samana* için gerekli olan şeyleri ona götüreceğim."

(273) Üç elbise, bir bağış kâsesi, ustura, iğne, kuşak ve süzgeç:

Bunlar, kendini *yoga*'ya [zihinsel konsantrasyon] veren bir keşişe gereken sekiz şeydir.

Samana için gerekli olan sekiz malzemeyi alıp ona verdi.

Bodhisatta *arhant** sembolünü [dilenci rahip elbisesi] giyince ve dünyadan el çekmiş kişiye gereken yüce bezi aldıktan sonra, "Anneme ve babama iyi olduğumu söyle, Çanna" diyerek [Çanna'yı] gönderdi.

Çanna Bodhisatta'nın önünde saygıyla eğildi ve sağa doğru etrafında dönerek gitti.

---

* *Arhant*: Saygıdeğer kişi. Bütün bağlardan kurtulmuş, nirvanaya ulaşmış ve tekrardoğuşlardan kurtulmuş olan kişi - ç.n.

Bu yürek parçalayıcı ayrılık sahnesi de Budist edebiyatında geniş ölçüde kayda geçirilmiş bir bölümdür ve sanatta gözde bir konudur.[91] *Nidanakatha*, Kanthaka'nın ölümünü anlatarak devam eder: "Bodhisatta'nın Çanna'yla konuştuğunu duyan Kanthaka, 'Efendimi bir daha asla göremeyeceğim' diye düşündü ve yüreği parçalandı, [Bodhisatta'nın] gözden kaybolmasının, kendisinin de Kanthaka adlı bir *devaputta* olarak Otuz Üç Tanrı Göğü'nde tekrar doğmasının acısına dayanamayarak öldü. Çanna, önce sadece [Bodhisatta'dan ayrılışına] kederlenirken, şimdi, Kanthaka'nın ölümüyle, ikinci bir acıyla kahroldu ve ağlayıp inleyerek kente döndü."[92]

Bir geç dönem metni olan *Vimanavatthu*, Kanthaka'nın tekrar doğduktan sonra geçmiş hayatını anımsayışını anlatır:

> Bir zamanlar, Şakiyaların [Şakyalar] başkenti Kapilavatthu'da, Kral Şuddhodana'nın prensiyle aynı zamanda doğan Kanthaka'ydım.
>
> Prens, gece yarısında, aydınlanmak için [sarayı] terk ettiğinde, "Beni [kentten] götür. Yüce aydınlanmaya ulaşacağım ve dünyayı kurtaracağım" diyerek müşfik eliyle ve pırıl pırıl tırnaklarıyla böğrümü okşadı. Bu sözleri işittiğimde büyük bir sevinç duydum. O kadar mutlu ve hevesliydim ki.
>
> Sırtımda meşhur Şakya oğlunun gittiğini bilerek büyük mutluluk duyuyor ve İnsanların En Yücesi'ni taşıyordum. Güneş doğduğunda başka bir köyün topraklarına varmıştık ve o Çanna ile beni, hiç özlem duymadan bıraktı. Onun bakır rengi ayak tırnaklarını yaladım ve gözyaşları içinde büyük kahramanın gidişini seyrettim. Şakyaların oğlunu, o talihli kişiyi kaybetmekten ağır bir hastalığa yakalandım ve çok geçmeden öldüm.[93]

3. Bölüm

Yol'u Arayış

Bhaggava'yla Karşılaşma

Prens Siddhattha Yol'u arayarak bir yerden ötekine dolaşırken, üzüntü çeken babası Şuddhodana prensi geri getirmeleri için bir saray rahibiyle birlikte nazırlarından birini gönderdi.[1] İkisi, ormanda Bhaggava (Skr; Bhargava) adında bir Brahma keşişine rastladı, keşiş onları uyardı. Sonuçta yollarına devam ettiler ve bir ağacın altında oturan prensle karşılaştılar.[2] Ona kralın ne kadar üzgün olduğunu söyleyip saraya dönmeye razı etmeye çalıştılarsa da boşunaydı. Bu bölüm, en eski metinlerde olmasa da birçok Budha biyografisinde yer alır.[3] Gerçekçiliği, yine de, olayın belli bir tarihselliği olduğu fikrini verir.

Racagaha'ya Yolculuk

Racagaha

Güneyli Budist geleneği, Budha'nın dünyadan el çektikten yedi gün sonra Magadha'nın başkenti Racagaha'ya (Skr, Racagrha. Tam karşılığı; "kralın evi") vardığını söyler.[4] Magadha'nın hükümdarı, Kşatriya kastının *maharaca* "büyük kral"[5] sıfatlı bir üyesi olan Bimbisara idi. "Yedi gün," büyük olasılıkla, edebi bir icattır, zira Kapilavatthu'dan Racagaha, kuş uçuşu 480 kilometreden fazlaydı, karadan da 640 kilometreden fazla tutardı. Bir gezgin dilencinin bu kadar kısa sürede o mesafeyi kat etmesi olanaksızdı.

Gotama'nın dünyadan el çektikten sonra, doğruca, o zamanlar bölgedeki en güçlü eyalet olan, Magadha'nın başkenti Racagaha'ya gitmesi yine

de ilginçtir.[6] Magadha, bugünkü Bihar eyaletinin güney kısmındaydı. O zamanlar zengin bir kent bölgesiydi, ama İngiliz endüstrisi tarafından ekonomisi altüst edildiğinden artık fakirleşmiştir. Bölgenin bozulmasında siyasi yozlaşmanın da payı olduğu söylenir. Ekonomik sıkıntılar bir yığın insanı bölgeden ayrılıp başka yerlerde geçimlerini kazanmaya zorlamıştır. Bununla birlikte, Budha'nın zamanında Magadha, zenginliği ve kültürüyle ünlüydü. Yeni teknolojiyi kullanmasıyla da büyük saygı görüyordu. Bu yüzden Gotama'nın hakikati arayışında oraya gitmesi normaldi.

Racagaha bugün Racgir olarak bilinir. Kent, Bihar'ın başkenti Patna'nın yaklaşık yüz kilometre güneydoğusunda, Bihar-Bakhtiarpur dar hatlı demiryolunun bir ucundadır. Eski başkent dağlarla çevrili (bölge sönmüş bir yanardağ krateriydi ve bu kraterin çevresi bölgeyi kuşatan sıradağları oluşturuyordu) bir vadide bulunuyordu, dağların tepeleri boyunca kuzeye ve güneye kapıları olan uzun bir koruma duvarı örülmüştü. Bu duvarların bir iç çemberi kenti çevreliyor ve iki kapıdan dış duvarla birleşiyordu. Gotama zamanına ya da biraz daha öncesine ait bu duvar kalıntıları hâlâ durmaktadır.[7]

Racagaha iki bölgeden oluşuyordu; eski kent ve yeni kent. Giribbaca (dağla kaplı)[8] denen eski kentte, İndus uygarlığı kalıntıları dışında, Hindistan'daki en eski taş binaların kalıntıları bulunmuştur. Efsaneye göre bunlar Kral Mahagovinda tarafından yaptırılmıştır.[9] Eski Racagaha bir zamanlar Hindistan'ın en büyük kentiydi, ama şimdi hiçbir yerleşim belirtisi görünmeyen ıssız bir çayırlık ve ağaçlıktır. Yeni kent Kral Bimbisara zamanında, eski kuzey kapısının dışındaki düz arazide kurulmuştur.[10] Eski Racagaha'nın etrafını beş dağ sarıyordu: Pandava, Gicchakuta, İsigiri, Vepulla.[11] Budha, sonraki yıllarında, daha çok Akbaba Tepesi olarak bilinen, tuhaf şekilli taşları ve kayaları ona gizemli bir hava veren kutsal bir dağ olan Gicchakuta'dan (Skr., Grdhrakuta) sık sık bahsetmiştir.[12] Keşişler uzun süre orada inzivaya çekilirlerdi. Bu nedenle, Akbaba Tepesi bir erken Hint dağ tapımı yeri olabilirdi. Japonya'nın sık ormanlarla kaplı dağlarının aksine, Akbaba Tepesi seyrek bir çalılık örtüsüne sahiptir, bu yüzden karanlık ve esrarengiz bir atmosferi yoktur.

Kraliyet başkenti olarak Racagaha, önemli bir kale olmuş olmalıydı. Yöre halkı Gotama'nın, bugün küçük bir nehrin geçtiği, vadinin kuzey tarafındaki kapıdan geçtiğini söyler. Kapı kapatıldıktan sonra kent ele ge-

çirilemezdi; çeşitli krallıkların çatışma içinde oldukları bir zamanda ideal bir durumdu bu. Ancak, Magadha güçlenip istiladan korkmasına gerek kalmayınca Racagaha artık başkent olmaya uygun değildi. Nihayet başkent, karayollarına ve su yollarına kolay ulaşılırlığı nedeniyle Pataliputta (Skr., Pataliputra; bugünkü Patna) oldu.[13] Bu değişikliği Acatasattu'nun (Skr., Acataşatru) oğlu Kral Udayibhadda'nın (Skr., Udayibhadra) yaptığı düşünülür.[14] Buna rağmen, Budha'nın zamanında Racagaha, Magadha'nın başkenti ve "en büyük kent" olarak gelişmekteydi.[15] Gerçekten de, Hindistan'ın en zengin kenti olmuş olabilirdi. *Suttanipata*'nın[16] epeyce eski bir bölümü, Gotama'nın Racagaha'ya gelişini anlatır.[17] (Cainizmin kurucusu Mahavira'nın da o bölgede ders verdiği söylenir; demek ki Hindistan'ın iki büyük dini Racagaha'dan çıkmıştı.)

Eski kuzey kapısına bir kilometreden biraz fazla uzaklıktaki Maniyar Matha adlı bir Hindu tapınağı belirgin bir biçimde ortada duruyorsa da, eski Racagaha yerleşiminde görülecek çok az şey vardır. Tapmak, Racagaha'nın koruyucusu olan *naga* (ejderha) kral Mani'ye adanmış olabilirdi. Kuzey kapısının dışında, eskiden Veluvana (Bambu Koruluğu) Bahçesi (gerçek yeri doğrulanmamıştır) olan yerin yakınında bir göl vardır. Bugün, eskiden o bahçe olduğuna inanılan kazılmış bölgeden, Nihonzan Myohoji adında, beyaz bir Japon tapmağı görülür.

Kral Bimbisara'nın oğlu tarafından kapatıldığı zindanın bulunduğu yerde taş duvar kalıntıları bulunmuştur.[18] Kelepçeler (*hathakadi*)[19] de bulunduğu için, gerçekten eski bir hapishanenin harabeleri olabilir bunlar. Yakınında, Cainizmle ilişkili iki mağara, Cainacıların kullanmış olabilecekleri ambarlar bulunur.[20] Burayı çevreleyen bölge çok az çalılığı olan bir açık alandır. Araba yarışları için kullanılan bir meydan da ortaya çıkarılmıştır.

Kuzey kapısının dışında, Vaibhara (Vebhara) Dağı'nın eteğinde, yeni ve eski kentleri birleştiren yolun batısında kaplıcalar vardır ki bunlara Hindistan'da çok az rastlanır. Bugün bile yaygın biçimde kullanılırlar. Budha'nın zamanında bir "kaplıca manastırı" vardı; birçok dindarın ve seyyahın orada banyo yaptıkları söylenir. Bugün, hâlâ bol bol akan ve insanların sularında banyo yaptıkları kaplıcaların yanında beyaz bir Hindu tapınağı durur.[21] Erkekler ve kadınlar, yaşlılar ve gençler, kendilerini kocaman havuza sokarlar, erkekler vücutlarının altını örtmek için bez sararlar, kadınlar da sari. Banyo yapanların fotoğraflarını çekmek yasaktır.

Hsüan-tsang seyahat raporunda kaplıcaları anlatmıştır:

> Dağ kentinin kuzey kapısının batısında Vepulla Dağı vardır. Yerel bir bilgiye göre, "Dağın güneybatı uçurumunun kuzey tarafında, vaktiyle beş yüz kaplıca vardı. Şimdi sadece birkaç düzinedir. Bazılarının suyu sıcaktır, bazılarının soğuk; yani hepsininki sıcak su değildir. Kaynaklar, Karlı Dağlar'ın güneyindeki Anotatta Gölü'nden çıkar ve yeraltından buraya akar. Buranın suyu çok temiz ve berraktır, tadı da gölün [suyunun] tadıyla aynıdır. [Gölden] akan nehir beş yüz kola ayrılır ve bunlar daha küçük cehennemlerden yükselen alevlerle ısınır." Nehirlerin ağızlarında, kimisi aslan şeklinde, kimisi beyaz fil başı şeklinde oyma taşlar vardır. Bazı yerlerde taş kanallar nehrin, aşağıdaki, ateş tuğlasıyla kaplanmış havuzlara dökülmesini sağlar. Dünyanın dört bir yanından gelen insanlar burada banyo yapmak için toplanırlar. Kronik hastalığı olan birçok kimse şifa bulur. Kaplıcaların sağında ve solunda, birbirine yakın mesafede birçok stupa ve manastır kalıntısı bulunur. Geçmişin Dört Budha'sının oturduğu ve yürüdüğü yerlerin kalıntıları vardır. Burası dağlarla ve suyla çevrili bir yer olduğundan, erdemli ve irfan sahibi kimselerin yaşamasına uygun bir yerdir, burada inzivada yaşayan pek çok insan vardır.[22]

Gotama ve Hsüan-tsang'ın zamanlarında var olan bir kaplıca bugüne kalmıştır. Hiçbir yazılı kayıt olmamasına rağmen, Gotama orada banyo yapmış olabilir. Kaplıcanın yakınında Hindu çilecilerinin yaşadığı bir park vardır. Kapısındaki tabelada sadece Hinduların girmesine izin verildiği yazar. Buradaki Kaplıca Manastırı'nın Kral Bimbisara zamanından kaldığı ve bizzat kral tarafından kurulmuş olabileceği söylenir.

Kral Bimbisara'yla Karşılaşma

İnsanlar hayatları boyunca başkalarından etkilenir, başkaları tarafından cesaretlendirilir ve eğitilirler. Bazen özel birisiyle karşılaşmak, insanın bütün hayatını değiştirir. Gotama, tanıştığı insanların yaşamlarında büyük değişimlere yol açmıştır. Bu karşılaşmalar metinlerde geniş biçimde anlatılır. Budizmin yayılışı, aslında, Gotama'nın kralları bile kendi öğretisine döndürebilme yeteneğiyle, onların da sonraki destekleriyle ivme kazanmıştır. Budizm, ilerleyen zamanlarda, topluma derinden nüfuz ettiğinde de, Aşoka ve Kanişka gibi kralların kabulünü ve desteğini gördü. İmparatorluğun maddi ve siyasi desteği olmasaydı, kadim Budizmin anıtsal yapıları kurulamazdı.

Gotama'nın Bimbisara'yla karşılaşması *Suttanipata*'nın "Dünyadan El Çekme" başlıklı bölümünde canlı biçimde anlatılmıştır.[23]

> Öngörü sahibi kişinin [Gotama] dünyadan el çekişini, nasıl el çektiğini ve dünyadan el çekmeyi nasıl incelediğini ve bundan ne kadar keyif aldığını anlatacağım.
>
> "Evdeki yaşam kısıtlı ve can sıkıcıdır; tozun biriktiği bir yerdir [o]. Dünyadan el çekmek, uçsuz bucaksız bir diyarın genişliğidir [ve kirlenmemiştir]." İşte böyle düşünerek dünyadan elini çekti.
>
> Dünyadan el çektikten sonra, bedenin günahkâr hareketlerinden uzak durdu, kötü sözler söylemeyi bıraktı ve yaşam tarzını tamamen arındırdı.
>
> Budha, Magadha'nın dağlarla çevrili başkenti Racagaha'ya gitti. Doğuştan mükemmel işaretlere sahip kişi, yiyecek dilenmeye gitti oraya.[24]

"Budha" burada tekil şahıstır. Ama bu, birden çok budhanın varoluşunu engellemez. "Budha"nın yüceltici bir sıfat olarak kullanıldığı anlaşılır, birisine "Profesör" denebileceği gibi. Bu dizelerden ve yorumlarından çıkarılan sonuca göre, burada anlatılan Gotama, aydınlanmadan önceki Budha gibi görünür. Bu biraz şaşırtıcıdır, zira Gotama'ya o zamanlar "Budha" yerine "Bodhisatta" denmesi beklenirdi. Muhtemelen, bu bağlamda, "Budha"nın Hakikat'i arayan kişi anlamındaki "uyanmış kişi"den daha fazla bir anlamı yoktur. T.W. Rhys Davids bu âdetin Hıristiyanlıktaki "din değiştirmiş kişi"ye karşılık geldiğine işaret etmiştir.[25] Budizmin erken döneminde, belki de, "Bodhisatta" ile "Budha" arasında keskin bir ayrım yapılmamıştır, aslında. İlk Budistler ve zamanın başka din gruplarının üyeleri, din adamlarını genellikle "Budha" olarak adlandırıyorlardı; bu sıfatı özel bir mertebeye ulaşmış birisine saklamıyorlardı. Yukarıdaki dize bu kullanımı yansıtır.

Suttanipata devam eder: "Azametli sarayının tepesinde duran [Magadha kralı] Bimbisara, onu gördü." Kral azametli sarayının (*pasada*) terasına çıkmış, oradan aşağıya bakıyordu. Hindistan'da varlıklıların saray ve evleri teraslıdır. İnsanlar orada dinlenebilir, ayı seyredebilir ve yataklarını serip uyuyabilirler. (Ben, gençliğimde Hindistan'a gittiğimde terasta uyumuştum.) Terasın etrafı alçak bir duvarla çevrili olduğu için, insan yataktan yuvarlansa bile hiçbir düşme tehlikesi yoktur. Hintliler, kuzeydoğudaki Assam, güneybatıdaki Karnataka yaylaları ve güneybatı sahilindeki Kerala gibi yoğun yağış alan bölgelerde görülen meyilli teraslara,

"Çin terasları" derler. Ovalık bölgelerin çoğunda ise yağış miktarı nispeten daha azdır, dolayısıyla çatılar genellikle düzdür. Kral, doğuştan mükemmel işaretlere sahip (aydınlanmış olan) kişiyi görünce (nazırlarına) şöyle dedi: "Şu adama bakın! Yakışıklı, iri, tertemiz, [güzel] davranışlara sahip ve sadece birkaç adım ilerisine bakıyor. Başı öne eğik ve dikkatli.[26] Bu adamın alt tabakaya ait bir aileden gelmediği anlaşılıyor. Kralın habercileri, koşun peşinden. Bu keşiş (*bhikkhu*) nereye gidiyor?"[27]

Gotama'nın dikkatli bir biçimde yere bakması, zamanın dilenci rahiplerinin davranış biçimine uygundu. Gözlerini önündeki yere dikip yürümek Cainacıların da bir kuralıydı.[28] Önlerindeki yola dikkat ederek yürümeleri gerekirdi, böylece farkında olmadan hiçbir böceğe basmazlardı. Aynı kural Hintlilerin kanun kitabı *Manu-smrti*'de de görülür: "Canlıları mükemmel bir şekilde korumak için, gece gündüz, sürekli yerlere dikkat ederek yürüyün, bedene acı verse de."[29]

"Gönderilen kraliyet habercileri, '*Bhikkhu* nereye gidiyor? Nerede yaşıyor?' diye [merak ederek] peşinden gittiler. Gotama, duyguları kontrollü, tedbirli, tamamen gözü açık ve dikkatli bir halde, evden eve dolaşarak yiyecek istedi ve kâsesini çabucak doldurdu."[30] Dilenci rahiplerin erdemi ile temas kuran insanlar, dilenmeye geldiklerinde onlara yemek vermekten mutluluk duyarlardı. Dindarların sıradan insanlardan aldıkları destek, Gotama'nın 'kâsesini çabucak doldurması' ile kanıtlanmıştır.

"Dilenme turunu bitiren bilge, kentten ayrılıp Pandava Dağı'na gitti.[31] Orada yaşıyor olabilirdi. [Gotama'nın] evine vardığım gören haberciler, ona yaklaştılar. Habercilerden biri [saraya] geri dönüp krala bildirdi: 'Yüce kralım, o keşiş Pandava Dağı'nın ön tarafındaki bir mağarada, bir kaplan ya da boğa, hatta bir aslan gibi oturuyor.'"[32] Bu yüzyılın başına dek Racagaha civarında kaplanların görüldüğü söylenir. Şimdi bölgede ne aslan ne de kaplan yaşadığı halde, geçmişte kaplanların –büyük olasılıkla aslanların da– yaşamış olması, benzetmelere gerçekçilik katar.

"Kşatriya [Kral Bimbisara], habercinin söylediklerini duyar duymaz muhteşem bir at arabasına bindi ve hızla Pandava Dağı'na gitti. Kşatriya, yolun taşıtlara el verdiği kadarını arabasıyla gitti, sonra da inip yürüyerek devam etti. [Kral] ona yaklaşınca oturdu."[33] Bugün bile Racagaha çevresinin dağlık yapısı, insanları, dağ eteklerindeki tepelere ulaştıktan sonra arabalarını bırakıp yaya olarak ilerlemeye zorlar. "Kral, oturduktan sonra neşeyle selamlaştı.[34] Karşılıklı selamlaştıktan sonra,

şöyle dedi: 'Genç ve zindesin, hayatının baharında bir delikanlısın. Bütün soylu Kşatriyalar gibi, doğuştan büyük bir güzelliğe sahipsin. Bir fil topluluğunun önderlik ettiği muhteşem bir orduyu süsleyip, bu serveti sana vereceğim; onu kabul et. Doğduğun yeri soracağım sana; anlat bana.'"[35]

Bimbisara'nın teklifi dikkate değerdir. Bir Şakya prensine silahlı kuvvet vererek koruma sunar. (O zamanlarda filler bir ordunun en güçlü silahlarıydı; sonraki dönemlerde Yunan istilacılarını geri püskürtmede kullanılmışlardır.) Kralın aklındaki neydi? O zamanlar Magadha ile Kosala hasımdılar, ama aralarında siyasi bağlar da vardı. Aslında iki eyalet de barış kurmaya çalışmışlardı. Bunu yapmanın bir yolu, siyasi evlilikti. Bimbisara'nın eşi Kosala kralı Pasenadi'nin kız kardeşiydi, bu yüzden "Kosala kraliçe" (*Kosala-devi*) olarak tanınırdı. Kaşi (bugünkü Varanasi bölgesi) eyaletinin bir bölümü onun çeyizi olarak Magadha'ya verilmişti. Buna rağmen, evlilik, aradaki gerginliği tamamen yok etmedi. Magadha için Şakya'yla, askeri ve ekonomik yardım eşliğinde yapılacak bir Kosala sömürgesi anlaşması Kosala'yı hem kuzeyden hem güneyden sıkıştırırdı. Bu koşullarda, Bimbisara'dan Şakya prensine yapılan böyle bir teklif oldukça normal görünür. Ancak Gotama bu teklifi geri çevirmiştir. O, sonuçta, dünyadan elini çekmişti; hiçbir ikna çabası onun fikrini değiştiremezdi. Gotama ile Bimbisara'nın karşılaşmasındaki en önemli şey, Gotama'nın kralın teklifini geri çevirmesidir. Kabul etmiş olsaydı, Budizm asla gelişemezdi. Geç dönem metinleri bu bölümü kapsamlı olarak anlatır.[36]

Ssu-fen-lü'deki açıklama öyküye dramatik özellik katar.[37] Bu versiyonda, kral file biner ve Şakyamuni'yle görüşmek için yola çıkar. Onunla karşılaşınca şöyle der: "Senin büyük bir kral olman gerekir. Ülkemin bütün servetini hemen sana vereceğim. Değerli tacımı çıkarıp sana vereceğim. Tahta çık ve ülkeyi yönet. Ben tebaan olacağım." (Bölgedeki en güçlü eyaletin kralının tebaa olmayı, bu şekilde, seve seve teklif etmesi pek mümkün değildir.) Şakyamuni yanıtladı: "Ben çark döndüren kral statüsünden vazgeçerek dünyadan el çektim. Yol'u öğreniyorum. Uzaktaki bir ülkenin krallığından ve madde dünyasında olmaktan nasıl keyif alabilirim?" Bu karşılaşma versiyonu, tarihi gerçekten epeyce uzaklaşır.

Suttanipata'ya göre, "[Gotama şöyle dedi:] 'Şu Karlı Dağlar'ın [Himalayalar] orta yamaçlarında,[38] ey kral, Kosala yerlilerinden, dürüst tabiat-

lı, servet ve cesaret sahibi, bir halk yaşar.'"[39] "Servet ve cesaret sahibi" ifadesi ilginçtir. Terai havzasındaki Lumbini bölgesi, çevresindeki bölgelerden çok daha sulaktı ve pirinç tarımına son derece uygundu. Bugün ıssız olmasına rağmen Kusinara (bugünkü Kasia kenti civarında) ile Lumbini arasındaki bölge gölcüklerle doludur. Nepalli Gurkalar uzun zamanlardan beri yiğitlikleriyle ünlüdürler.

Gotama devam etti: "Adicca klanından, Sakiya [Şakya] kabilesinden gelirler. Ben o aileden gelerek dünyadan el çektim, kralım, dünyevi arzularımı karşılamak peşinde değilim."[40] *Adicca*, sadece "güneş" anlamına gelse de bu klanın adı, "güneşin akrabaları" olarak çevrilebilir (metinde *Adicca nama gottena* diye geçer).[41] Bu konuda daha fazla bilgi için 26. ve 33. sayfalar arasına bakınız. Gotama'mn kendisine güneşin akrabası demesinde güneş tapınıcılığının izleri fark edilebilir. Ortaçağın Hint kraliyet aileleri ya güneşin ya da ayın soyundan geldiklerini iddia ederlerdi. "Arzulardaki acıları[42] ve dünyadan el çekmenin huzur anlamına geldiğini gördükten sonra bu yolda uğraşmaya devam edeceğim. Zihnim bundan zevk alıyor."[43]

Nidanakatha'dan alıntılanan aşağıdaki öykü, *Suttanipata*'dakine dayanır.

> Bodhisatta'nın dünyadan el çektiği zamanlarda, Anupiya denen bir mango koruluğu vardı, [orada] neşe içinde yedi gün geçirdikten sonra, sadece bir günde otuz *yocana* yürüdü ve Racagaha'ya girdi. [Kente] girer girmez kapı kapı dolaşarak yiyecek dilendi. Bütün kent Bodhisatta'yı görmekten büyük bir heyecan duydu, [sürüden ayrılmış tehlikeli fil] Dhanapalaka'nın Racagaha'ya girdiğinde ya da *asura* kralının tanrılar kentine girdiğinde olduğu gibi. Kralın adamları gidip [krala şöyle dediler]: "Kralımız, kentte yiyecek dilenen şöyle birisi var. Tanrı mıdır, insan mıdır, yoksa bir *naga* ya da harika bir kuş mudur, bilmiyoruz." Görkemli sarayın taraçasında durmuş, yüce varlığı gören kral şaşkına döndü ve adamlarına şöyle dedi: "Hepiniz gidip araştırın! İnsan değilse, kentten çıkar çıkmaz kayıplara karışır. Tanrı ise, gökyüzünden yolculuk eder. *Naga* ise, toprağın içine dalar. İnsan ise, aldığı yemeği yer."
>
> Birkaç parça yiyecek toplayan yüce varlık, "Bu benim bünyemi ayakta tutmaya yeter" diye hissetti ve girmiş olduğu kapıdan çıkarak kentten ayrıldı. Pandava Dağı'nın gölgesinde, yüzü doğuya gelecek şekilde oturdu ve yemeye başladı. Derken midesi bulandı, yemek ağzından çıkmak üzereydi. Hayatında hiç böyle bir yemek görmemişti, ama bu kadar iştah kapatıcı bir yemekten duyduğu sıkıntıda bile kendisini uyardı:

"Siddhattha, sen yiyeceğin ve içeceğin kolayca bulunabildiği bir ailede, en lezzetli yemeklerle birlikte üç yıllık mis kokulu pirinçlerden yiyebildiğin bir hayat şartında doğdun, paçavralar giymiş birini gördüğünde ise şöyle düşünüyordun: 'Bir gün ben de şu adam gibi olup dilenci yemeği yiyecek miyim? Böyle bir fırsatım olacak mı?' Sonra da dünyadan elini çektin. Nedir bu yaptığın şimdi?" Kendisini böyle uyardığında titremesi durdu ve yemeğin hepsini yedi.

Gotama'nın iştah kapatıcı yemekten iğrenmesi ve bu duyguyu yenme kararlılığı büyük olasılıkla gerçeğe dayanır. Burada onun içsel çabasını ve gerçek "ben"inin dünyevi "ben"ini uyarmasını görürüz.

Bunu gören kralın adamları [*racapurisa*] geri dönüp krala anlattılar. Kral habercilerin sözlerini duyduktan sonra derhal kentten çıkıp Bodhisatta'nın olduğu yere gitti ve onun davranışlarına sevinerek ve inanç duyarak [*pasiditva*], Bodhisatta'ya tam hükümdarlık [*issariya*] teklif etti. Bodhisatta şöyle dedi: "Yüce kralım, bu şeylere duyulan arzuların ya da şehvetli isteklerin benim için hiçbir anlamı yok. Ben yüce aydınlanmayı aramak için dünyadan vazgeçtim." Kral ne kadar rica ettiyse de onun aklını çelemedi ve şöyle dedi: "Sen, mutlaka budha olacaksın. Budha olduğunda, lütfen önce benim krallığıma gel."

Buddhaghoşa daha sonra, çağdaş bir eleştirel âlimi anımsatan bir yorum yapar: "Yukarıdaki bir özettir, ama 'öngörü sahibi kişinin dünyadan el çekmesinden, dünyadan nasıl el çektiğinden bahsedeceğim'le başlayan öykünün tamamı *Pabbacca-sutta*'ya ve yorumuna bakılarak bulunabilir."[44]

Dünyevi Saltanattan Vazgeçme

Suttanipata, Gotama ile Brahman Sela arasında geçen bir konuşmada Gotama'nın, dini anlamda[45] hükümdar olmak için, çark döndüren bir kral, ideal bir imparator olma fikrinden nasıl vazgeçtiğini anlatır.

Brahman şöyle dedi:

"Üstat![46] Bedenen mükemmelsiniz, ışık saçıyorsunuz, doğuştan soylusunuz ve güzelsiniz. Renginiz altın sarısı, dişleriniz de son derece beyaz. Siz büyük bir kudret insanısınız.

Doğuştan soylu birisinin ayırt edici işaretleri, büyük bir insanın bütün işaretleri sizin bedeninize bahşedilmiş.

Gözleriniz parlak, yüzünüz çok güzel, bedeniniz yapılı, dik, ışıl ışıl, ve siz Yol'un[47] insanları arasında güneş gibi parlıyorsunuz.

Siz, seyretmesi güzel bir *bhikkhu*'sunuz, teniniz de altın gibi. Böyle mükemmel bir görünümle, Yol insanı olmak [sizin için] niye gerekli oldu?

Siz, çark döndüren bir kral, iki tekerlekli savaş arabalarının efendisi, dört bölgenin [bütün dünya] fatihi, Cambusanda'nın [Hindistan'ın tümü] sahibi olmalısınız.

Kşatriyalar ve köylülerin kralları sizin hizmetkârlarınız olsun. Siz hüküm sürün Gotama, kralların kralı, insanlığın efendisi sizsiniz."

Gotama yanıtladı:

"Ben bir kralım, Sela. Yüce Hakikat'in kralıyım. Ben, Hakikat ile dönen çarkı çevirmeye başladım, [hiç kimsenin] geri döndüremeyeceği çarkı."[48]

Çark (*cakka*) eski Hindistan'da bir silahtı, aynı zamanda bir hükümdarlık sembolü olarak görülürdü. Dünyayı, egemenliği altında birleştirecek evrensel bir "çark döndüren kral" ideali Brahmanizm, Cainizm ve başka düşünce tarzlarının öğretilerinde görülür. Budizm, Gotama'nın manevi anlamda hükümdar olmak için çark döndüren kral olmayı reddettiğini öğreten bu kavramı miras almıştır.

Suttanipata ve *Theragatha*'ya göre, Gotama dini bir şahsiyet olarak otoritesini kurduktan sonra yukarıdaki konuşma geçmiştir. Öyle olduğuna hiç şüphe yoktur. Diyaloğun amacı, burada ele aldığım Bimbisara'yla karşılaşmayla aynıdır, zira. İkisinde de Gotama açıkça "*bhikkhu*" olarak tanımlanır.[49]

Alara Kalama'yı Ziyaret

Gotama, Bimbisara'yla görüştükten sonra, Hakikat'i aramak için iki bilgeyi ziyaret etti. *Nidanakatha* bu olaya kısaca değinir: "Bodhisatta, krala söz verdikten sonra, yolculuğuna devam etti. Alara Kalama ile Uddaka Ramaputta'yı ziyaret etti ve çeşitli meditasyon türlerini uyguladı, ama, 'Aydınlanmaya giden yol bu değil' diye [düşünerek] bu meditasyonlara ilgi göstermedi."[50]

Başka metinler Gotama'nın Magadha kralıyla karşılaştıktan sonra (kısaca Alara ve Uddaka olarak adlandırılan) iki bilgeyi ziyaret ettiğini de söyler. Bu öykü en eski Budha biyografilerinin çoğunda bulunduğu için, tarihi gerçek olarak kabul edebiliriz. Sanat eserlerinde de betimlenmiştir.[51] İki adam da çeşitli meditasyonlar (*samapatti*, "hakikati elde etme") yaptıkları halde, Gotama onlara katılma eğiliminde olmamıştı.

Gotama önce, *Buddhaçarita*'ya göre Vindhya (Skr; Vindhya-kostha)[52] Dağları'nda yaşayan Alara Kalama'yı (Skr., Arada Kalama) ziyaret etti. Gotama, Alara'ya giderken Racagaha'da Bimbisara'yla karşılaşmıştı. Alara'nın nezaretinde eğitim gördükten sonra Uddaka'nın yaşadığı yere gitti,[53] ama onun yeri kayıtlarda yoktur. Diğer yandan, *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching* Alara'nın, Vesali civarında üç yüz öğrencisiyle birlikte yaşadığını, Gotama onu ziyaret ettikten sonra Racagaha'ya gidip Bimbisara'yla tanıştığını; o görüşmeden sonra Gotama'nm yakın bir yerde yedi yüz öğrencisiyle birlikte[54] yaşayan Uddaka'yı ziyaret ettiğini açıklar. Alara, ister Vindhya Dağları'nda isterse Vesali'nin dış mahallelerinde yaşamış olsun, yine de bu mesafeler çok fazladır. Bimbisara'yla karşılaşmanın Racagaha'da gerçekleştiği kaydedilmiştir, oysa aydınlanma Bodhgaya'da olmuştu. Bu da Alara ve Uddaka'yla buluşmanın, Racagaha ya da Bodhgaya yakınlarında bir yerde, yani Ganj'ın güneyinde, Güney Bihar'da gerçekleşmiş olması gerektiği anlamına gelir.

Uttar Pradeş'in tersine, Bihar küçük, kıraç tepelerle, tümsekler ve kayalık uçurumlarla doludur. Geniş ovalara yer yer büyük ağaçlar serpiştirilmiş, pirinç tarlaları da tamamen kurumuştur. 1976 yılında, sabah 10'da arabayla Varanasi'den ayrılıp 17:30'da Bodhgaya'ya ulaşmıştım.

Sözü geçen kaynaklardan daha eski olan Palice metinler, hiçbir coğrafi ayrıntıdan söz etmez. *Macchima-Nikaya*, Alara ziyaretinin ayrıntılarını Budha'nın ilerideki bir anısı olarak anlatır.[55]

> Böylece, "iyi"yi ve eşsiz huzur halini aramak için dünyadan el çektikten sonra Alara Kalama'nın olduğu yere gittim, vardığımda Alara Kalama'ya şöyle dedim: "Kalama, [sizin] öğretinizin ve ahlak kuralınızın saf yolunda [*dhamma-vinaya*] yürümek istiyorum." Böyle dedikten sonra Alara Kalama şunu söyledi: "Burada kalın, lütfen. Bu öyle bir öğretidir ki, bilgili birisi, öğretinin içinde kalırsa, kısa sürede kendisinin de öğretmen olduğunu öğrenir, kavrar ve öğretiyi üstlenir." Böylece, kısa sürede o öğretiyi elde ettim. Göstermelik ya da kulaktan dolma bilgiyle, bilgece sözler söyleyebiliyor, yaşlılar gibi

konuşabiliyordum ve –"ben"i ve diğerlerini– tanıyordum; "Biliyorum, anlıyorum." Sonra aklıma şu geldi: "Alara Kalama'nın bu öğretiye sadece inancı var. 'Kendim biliyorum, kavrıyorum ve bu öğretide kalarak ona sahip çıkıyorum' demiyor. Alara Kalama, gerçekten de biliyor, bu öğretiyi anlıyor ve içinde kalıyor."

Daha sonra Alara Kalama'nın olduğu yere gittim ve ona şöyle dedim: "Kalama, bu öğretiyi nereye kadar öğrendiğinizi, kavradığınızı ve [kendi] üstünüze aldığınızı açıklıyorsunuz?" Bunu söyledikten sonra Alara Kalama hiçliğin yerini [*akinçannayatana*] açıkladı.[56]

O vakit şunu fark ettim: "Sadece Alara Kalama inanç sahibi değil; benim de inancım var. Sadece Alara Kalama'nın çabası yok; benim de çabam var. Sadece Alara Kalama'da dikkatlilik yok; bende de dikkatlilik var. Sadece Alara Kalama'nın konsantrasyonu [*samadhi*] yok; ben de konsantrasyon sahibiyim. Sadece Alara Kalama'nın bilgeliği yok; benim de bilgeliğim var. Artık, Alara Kalama'nın açıkladığı şu öğretiyi [kendim] üstlenmeye çabalayacağım: 'Öğretide kalarak bizzat öğreniyorum, kavrıyorum ve onu [bizzat] üstleniyorum.'" Çok geçmeden, o öğretiyi hemen öğrenmiş, kavramış ve [bizzat] üstlenmiştim.

Daha sonra Alara Kalama'nın yanına gidip ona şöyle dedim: "Kalama, açıkladığınız bu öğretiyi kendiniz nereye kadar öğrendiniz, sırrına vardınız ve [bizzat] üstlendiniz?" [Kalama yanıtladı:] "Yaydığım bu öğretiyi şuraya kadar öğrendim, kavradım ve [bizzat] üstlendim." [Ben de şöyle dedim:] "Aslına bakılırsa, ben de öğretiyi bu dereceye kadar öğrendim, kavradım ve üstlendim." [Kalama şöyle dedi:] "Kutsal yolun [*sabrahmacarin*] eğitiminde sizin gibi birisini yanımızda bir yoldaş olarak görebilmemiz faydalı, hem de çok faydalıdır. Böylece benim öğrenip kavradığım ve sahip çıkarak açıkladığım öğretiyi siz de öğrenip kavramış ve sahip çıkarak ona bağlı kalmış olursunuz. Sizin bizzat öğrenip kavradığınız ve [bizzat] sahip çıktığınız ve bağlı kaldığınız öğretiyi ben de bizzat öğrenip kavramış ve sahip çıkarak açıklamış olurum. Bu şekilde, benim bildiğim öğretiyi siz de bilirsiniz. Sizin bildiğiniz öğretiyi ben de bilirim. Böylece siz benim gibisinizdir, ben de sizin gibi. Kutlu kişi, gelin bu topluluğa ikimiz önderlik edelim."

Bu şekilde, öğretmenim olan Alara Kalama, benim gibi bir öğrenciyi kendisine eşit kıldı ve beni büyük bir paye ile onurlandırdı. Sonra şöyle düşündüm: "Bu öğreti hayalden uyanmaya, serinkanlılığa, acının bitmesine, sükûnete, bilgiye, aydınlanmaya, *nibbana*'ya neden olmuyor, sadece hiçliğin yerini elde etmeye yol açıyor." Bu yüzden ben o öğretiye ilgi duymadım ve yeterli bularak ayrıldım.

Geç dönem Budist ilmi evreni üç âleme ayırmıştır: Arzu âlemi (sıradan dünya), şekil âlemi (arzuyu aşmış olan, ama şeklin hâlâ olduğu âlem) ve

şekilsizlik âlemi (hem arzuyu hem de şekli aşmış olan âlem). Geç dönem Budistleri, en yüksek, şekilsiz âlemde hiçliğin yeri denen bir evre olduğunu, orada doğmak için insanın hiçliğin yeri birikimini elde etmesi gerektiğini düşünürlerdi. Ancak, yukarıdaki bölüm, hiçliğin yeriyle hiçliğin yeri birikiminin arasında ayrım yapmaz. Alara Kalama, henüz hayattayken hiçliğin yerini (o zamanlar var olan "dine aykırı altmış iki görüş"ten biri olan bu hayattaki *nibbana*'ya yakın bir fikir) kavramaya çalışmıştı.

Budha'nın sonraki yıllarındaki olayları anlatan bir metin, Alara Kalama'nın bir öğrencisi olan Pukkusa'nın, üstadının meditasyonda usta olduğunu anımsayışından bahseder.[57] Pukkusa'nın Malla olduğunu da yazdığı için Alara Kalama'nın ünü Nepal'in bugünkü sınırlarına kadar yayılmış olmalıydı.

Uddaka Ramaputta'yı Ziyaret

Birçok Budha biyografisi Gotama'nın daha sonra bilge Uddaka Ramaputta'yı ziyaret ettiğinden bahseder.[58]

Bir geç dönem biyografisi Uddaka Ramaputta'nın (Skr; Udraka Ramaputra), yani Rama'nın oğlu Uddaka'nın "ne algının ne de algısızlığın olduğu yer" pragmatik öğretisini açıkladığını anlatır.[59] Oysa *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, sadece Gotama'nın sorusunu Uddaka'nın, "Bir öğretmenim olmadan, doğal olarak kavradım"[60] diye yanıtladığını yazarak Uddaka'nın öğretisinin içeriğinin hiçbir ayrıntısına girmez. Pali dilindeki *Macchima-Nikaya* ise olayı Budha'nın anılarından biri olarak anlatır:

> İyi'yi ve eşsiz huzur halini böyle aradıktan sonra, Rama'nın oğlu Uddaka'nın olduğu yere gittim, oraya varınca Rama'nın oğlu Uddaka'ya şöyle dedim: "Öğretinizin ve ahlak kuralınızın saf yolunda yürümek isterim." Bunu söyledikten sonra, Rama'nın oğlu Uddaka şöyle dedi bana: "Burada kalın, lütfen. Bu öyle bir öğretidir ki, öğrenen birisi, öğretinin içinde kalırsa, kısa sürede kendisinin de bir öğretmen olduğunu öğrenir, kavrar ve bunu üstlenir." Böylece, kısa sürede o öğretiyi elde ettim. Göstermelik ya da kulaktan dolma bilgiyle, bilgece sözler söyleyebiliyor, yaşlılar gibi konuşabiliyordum ve –"ben"i ve diğerlerini– tanıyordum; "Biliyorum, anlıyorum." Sonra aklıma şu geldi: "Rama'nın bu öğretiye sadece inancı var. 'Kendim biliyorum, kavrıyorum ve bu öğretide kalarak ona sahip çıkıyorum' demiyor. Rama, gerçekten de biliyor, bu öğretiyi anlıyor ve içinde kalıyor."

Daha sonra Rama'nın olduğu yere gittim ve ona şöyle dedim: "Rama, bu öğretiyi nereye kadar öğrendiğinizi, kavradığınızı ve [kendi] üstünüze aldığınızı açıklıyorsunuz?" Bunu söyledikten sonra, Rama'nın oğlu Uddaka ne algının ne de algısızlığın olduğu yeri [*nevasanna-nasannayatana*] açıkladı.

Burada "algı"nın (*sanna*), kavrayan bilincin işleyişleri anlamına geldiği görülür. "Ne algının ne de algısızlığın olduğu yer" yani ne bu tür işleyişlerin olduğu ne de olmadığı yerdir. Bir *samadhi* şekli ya da *chana* uygulaması gibi, özel bir zihin durumu olduğu anlaşılır.

O vakit şunu fark ettim: "Sadece Alara Kalama inanç sahibi değil; benim de inancım var. Sadece Alara Kalama'nın çabası yok; benim de çabam var. Sadece Alara Kalama'da dikkatlilik yok; bende de dikkatlilik var. Sadece Alara Kalama'nın konsantrasyonu [*samadhi*] yok; ben de konsantrasyon sahibiyim. Sadece Alara Kalama'nın bilgeliği yok; benim de bilgeliğim var. Artık, Alara Kalama'nın açıkladığı şu öğretiyi [kendim] üstlenmeye çabalayacağım: 'Öğretide kalarak bizzat öğreniyorum, kavrıyorum ve onu [bizzat] üstleniyorum.'" Çok geçmeden, o öğretiyi hemen öğrenmiş, kavramış ve [bizzat] üstlenmiştim.

Daha sonra, Rama'nın oğlu Uddaka'nın yanına gidip ona şöyle dedim: "Rama, açıkladığınız bu öğretiyi kendiniz nereye kadar öğrendiniz, sırrına vardınız ve [bizzat] üstlendiniz?" [Uddaka yanıtladı:] "Açıkladığım bu öğretiyi şuraya kadar öğrendim, kavradım ve [bizzat] sahip çıktım." [Ben de şöyle dedim:] "Aslına bakılırsa, ben de öğretiyi bu dereceye kadar öğrendim, kavradım ve üstlendim." [Uddaka şöyle dedi:] "Kutsal yolun eğitiminde sizin gibi birisini yanımızda bir yoldaş olarak görebilmemiz faydalı, hem de çok faydalıdır. Böylece Rama'nın öğrenip kavradığı ve sahip çıkarak açıkladığı öğretiyi siz de öğrenip kavramış ve sahip çıkarak ona bağlı kalmış olursunuz. Sizin bizzat öğrenip kavradığınız ve [bizzat] sahip çıktığınız ve bağlı kaldığınız öğretiyi ben de bizzat öğrenip kavramış ve sahip çıkarak açıklamış olurum.

Böylece Rama'nın bildiği öğretiyi siz de bilirsiniz. Sizin bildiğiniz öğretiyi Rama da bilir. Bu nedenle siz Rama gibisinizdir, Rama da sizin gibi. Kutlu kişi, gelin bu topluluğa siz önderlik edin."

Bu şekilde, öğrenci dostum Rama'nın oğlu Uddaka beni öğretmen yaptı ve büyük bir rütbeyle onurlandırdı. Sonra şöyle düşündüm: "Bu öğreti hayalden uyanmaya, serinkanlılığa, acının bitmesine, sükûnete, bilgiye, aydınlanmaya, *nibbana*'ya neden olmuyor, sadece ne algının ne de algısızlığın yerini elde etmeye yol açıyor." Bu yüzden ben o öğretiye ilgi duymadım ve yeterli bularak ayrıldım.[61]

Hiçliğin Yeri

Antik dönemlerden beri Hintliler yoga ve meditasyonu, özel bir üstadın rehberliği altında yürütülmesi gereken uygulamalar olarak gördüklerinden, Gotama'nın Alara Kalama ile Uddaka Ramaputta'ya yaptığı ziyaretler tarihi gerçek olabilir. Gotama gerçekten bu öğretmenlerin himayesinde çalışmış olabileceği için, öğretileri daha ayrıntılı olarak incelenmelidir.

Alara'nın, Hsüan-tsang ve diğerleri tarafından *wu-so-yo-ch'u* olarak çevrilen, hiçliğin yerini elde etmeye çalışmış olduğu söylenir. *Madhyamagama*'nın (*Macchima-Nikaya*) Çince çevirisi olan *Chung a-han-ching*, Buddha'nın *yüan-li-k'ung an-ching-ch'u*'da (hiçliğin yeri) yaşadığını,[62] Alara'nın, "bilinç sonsuzluğunun yeri aracılığıyla ilerleyerek *wu-so-yo-ch'u*'yu (hiçliğin yeri) elde etmeyi" öğrettiğini, Uddaka'nın da, babası Rama'nın, "ne algının ne de algısızlığın olduğu yere ulaşmayı" öğrettiğini söylediğini anlatır. Bu yüzden *Chung a-han-ching*'in çevrildiği metinde, şekilsiz âlemin dört yeri (boşluğun sonsuzluğunun yeri, bilincin sonsuzluğunun yeri, hiçliğin yeri ve ne algının ne de algısızlığın yeri) kavramı, şekilsiz âlem kavramı henüz ortada yokken formülleştirilmişti bile.

Erken Budizm dönemi boyunca "hiçlik" (*akincanna*), sadece Budha'nın öğretilerinin peşinden gidenlerce değil, bütün dindarlarca elde edilmeye çalışılan bir haldi. Örneğin, *Suttanipata*'da şu ifadeler geçer: "Hiçlik âlemine [*akincanna*] ulaşmak isteyen, [Vedik] mantralarda ustalaşmış bir Brahman, Kosalaların güzel kentinden çıkıp güneye gitti."[63] Dönemin Brahmanlarının da hiçliği aradıklarını gösterir bu. Cainacılar da idealleri olarak hiçliği (*akimcana*) aramışlardır,[64] ilk *Upanişadlar* da, *atman* doğasına aydınlanmış olan gerçek Brahmanın torun sahibi olmak, servet ve dünyevi şöhret için duyduğu bütün isteklerinden kurtulması ve bir dilenci rahip olması gerektiğini ileri sürer.[65]

En eski Budist metni *Suttanipata*'nın en eski bölümü olan "Parayanavagga"da, Brahman öğrencisi Upasiva'ya verilen talimatlarda hiçlik öğretisi görülür: "Upasiva sordu: 'Şakya, tek başına ve başkalarına bağımlı olmadan, büyük [kirlilik] selinden geçemiyorum.[66] Her şeyi bilen biri olarak, seli geçebileceğim bir yol söyleyin bana.' Kutlu Kişi şöyle dedi: 'Upasiva, hiçliği arayarak, derin düşünceye dalarak ve "hiçbir şeyin var olmadığı"na inanarak selin üzerinden geç. İsteklerden vazgeç, kuşkuları gider ve gece gündüz arzuların sönmesini gözlemle.'"[67]

"Hiçlik" hiçbir şeyin var olmadığı anlamına gelir. Yorum/tefsire göre kavram burada "hiçlik yerinin birikimi"[68] demektir. Yorum, dört şekilsiz birikim kavramı oluşturulduktan sonra yazılmış olduğu için Budha'nın hiçliğin yeri birikiminden ne algının ne de algısızlığın birikimine, ondan sonra da daha yüksek bir âleme geçmiş olduğu söylenir. Ancak bu, açıkça, orijinal metinden sapmadır. "Arzuların sönmesi" (*tanhakkhaya*) nirvanadır, bu ise durağan değil, "devinimli" bir haldir. Buddhaghoşa şöyle yazar: "Gece gündüz nirvanayı belirgin kılın ve gözlemleyin."[69] Tamamen huzurlu olduğumuzda huzur âleminin açılmasını sağlayabiliriz, aynı şekilde nirvananın zenginleşip gelişmesine neden olabiliriz ya da en azından onu yaratabiliriz. *Suttanipata* şöyle der:

> Upasiva sordu: "Arzuların hırsından kurtulmuş, hiçlikte temellenmiş, başkalarından vazgeçmiş ve algıdan en üstün kurtuluşla kurtulmuş olan birisi geriye gitmeden orada kalabilir mi?"
>
> Bhagavant şöyle dedi: "Upasiva, arzuların hırsından kurtulmuş, hiçlikte temellenmiş, başkalarından vazgeçmiş ve algıdan en üstün kurtuluşla kurtulmuş olan birisi geriye gitmeden orada kalabilir."[70]

Aynı ruh halinde şunu da elde ederiz:

> Bu dünyada kendisine ait hiçbir şeyi olmayan,[71] var olmayan şeylere üzülmeyen, olayların üzerine gitmeyen kişiye "huzurlu" denir.[72]

Burada, "kendisine ait hiçbir şeyi olmayan," hiçbir malı mülkü olmayan anlamına gelir.

Budizmin en erken döneminde, Budizmden önce var olan bir kavram olan hiçlik halinin dinsel pratiğin bir amacı olduğunu ve Budistlerin o hale ulaşmak için konsantrasyon çalışmaları yaptıklarını varsayabiliriz. Sonraları, Pali dilindeki *Macchima-Nikaya*'nın ilk örnekleri şekillendiğinde, artık durum böyle değildi ve kavram Budist olmayan bir öğretmen olan Alara Kalama'ya atfedilmişti.

Ne Algının Ne de Algısızlığın Yeri ve Dört Şekilsiz Birikim

Uddaka Ramaputta tarafından öğretildiği söylenen ne algı ne de algısızlık kavramı, Budizmin ilk dönemlerinde de öğretilmişti. *Suttanipata*'nın

"Atthaka-vagga"sı, Budha'nın öğretisi olarak gösterir onu. Budha'ya şöyle sorulmuştu: " Uygulama yaparak deneyim kazanan birisi için[74] şekil nasıl kaybolur? Mutluluk ve acı nasıl yok olur? Bunların nasıl ortadan kalktığını söyleyin bana. Bilmek istediğim budur. Düşündüğüm budur." Metin Budha'nın yanıtıyla devam eder: "O, sıradan algıları olan birisi değildir, yanlış algıları olan birisi değildir, algıları olmayan birisi değildir, algıların ortadan kalkmasını sağlamış birisi değildir. Bu şekilde inanan birisi için şekil ortadan kalkar, zira dağınık zihnin kökeni algıdadır."[75]

Bu metin "ne algı ne de algısızlık"a işaret eder, açıkça. Uddaka'nın, konsantrasyon yoluyla ne algının ne de algısızlığın yerine girmeye çalıştığı anlatılır. "Atthaka-vagga"da da, uygulayıcı, konsantrasyon yoluyla algının (*sanna*) yok edilerek "dünyanın dağınık zihni"nin (*papançasamkha*) ortadan kaldırıldığı hale girmeye çalışır. Böylece Budizmin en erken dönemlerinde, yani "Atthaka-vagga"da görülen bir kavram, *Macchima-Nikaya*'da Uddaka'ya atfedilmiştir.

Kuşkusuz, bunun tersi de mümkündür: Yani Alara ile Uddaka, kendileri bu fikirlere sahiptiler. Bunlar daha sonra erken Budizm tarafından benimsenmiş ve *Suttanipata*'ya (özellikle "Atthaka-vagga" ile "Parayana-vagga") yansımıştı. Ancak, kabul edilmedikleri düşünülen bu iki öğretmenin fikirlerini Gotama'nın aydınlandıktan sonraki öğretisi olarak göstermek mümkün değildi.

Suttanipata en eski Budist metinler arasında olduğu için şu sonucu çıkarabiliriz. En eski Budist kutsal metinleriyle tanıtılan erken Budizmin ilk döneminde (en erken Budizm A) hiçlik hali olan "Parayana-vagga," benliğe bağlılıktan kurtuluş öğretisinin mantıklı sonucu olarak aranmıştı. Bu nedenle de konsantrasyon çalışmaları yapılmıştı. Hiçlik, Cainacıların da aradığı ideal bir haldi; "algıdan kurtuluş" (*sannavimokkha*) dedikleri bir hal. Budizm gelişip "Atthaka-vagga"yla temsil edildiği bir sonraki aşamasına (en erken Budizm B) ulaşırken öğreti, bir adım ileriye gitti ve öğretilen en yüksek hal, ne algı ne de algısızlıktı. Bu, sadece algıların yokluğu ve hiçbir şeyin var olmadığı gibi düşüncelerin öğretildiği ihtimaliyle Budizmin nihilist olarak yanlış anlaşılmasını önlemek için ortaya çıkmıştı, büyük olasılıkla.

Budizmin hızlı gelişim dönemi başladığında, (Aşoka'dan sonra [MÖ 268-232 civarı] ya da, en erken, Nanda hanedanından sonra [MÖ 4. yüzyıl]) en erken iki dönemin fikirleri artık insanların manevi gereksinimle-

rini karşılamıyordu ve ivedilikle yeni kavramlar gerekiyordu. O koşullar altında, Budizmin içinde yeni felsefeler gelişirken, hiçlik düşüncesi Alara'ya, "ne algı ne de algısızlık" da Uddaka'ya atfedilmişti. (Bu durum, Mahayanacıların Hinayana* dedikleri şeye karşı koymak için Mahayana akımının doğduğu geç döneme benzer.) Yeni düşünce tarzı *Macchima-Nikaya*'da formüle edilir edilmez, ilk önceleri Budist olan öğretiler Budist olmayan bir kaynağa dayandırılmış ve "hiçlik," şekilsiz âlemin üçüncü göğüne, "ne algı ne de algısızlık" da dördüncü göğüne yerleştirilerek, dört şekilsiz birikimin çatısı altına girmişti.

Şekilsiz âlemin ikinci göğüne yerleştirilmiş olan bilinç sonsuzluğu yerinin, en eski Budist metinlerde tasarı aşamasında olduğu fark edilebilir. Hiçbir şeyin var olmadığını düşünmenin, her şey bilincinin işleyişini düşünmek olduğuna inanılıyordu. *Suttanipata*'da, Budha'nın Brahman öğrencisi Posala'yı yamtlayışında belirgindir bu:

> Posala dedi ki: "Geçmişi anlatan, arzulara kayıtsız,[76] bütün kuşkulardan kurtulmuş ve her olayın içyüzünü kavramış olan kişiye sormaya geldim.
>
> Fiziksel şeklin bütün algılarından arınmış,[77] bedenden tamamen vazgeçmiş, ne dahili ne de harici hiçbir şeyin var olmadığını gözlemleyen kişiyi Şakya'ya soruyorum. Böyle birisi nasıl daha ileriye götürülür?"
>
> Bhagavant şöyle dedi: "Bilincin bütün evrelerini bilen[78] Tathagata, varoluş tarzını bilir, Posala. Kurtuluşa ermiş olarak, onda kendi dayanağını bulur.
>
> Hiçliğin ilk ortaya çıkışını fark edince,[79] yani zevkin bir köstek olduğunu anlayınca, bunu böylece kavradıktan sonra sessizce üzerinde düşünür. Bu, gerçeği olduğu gibi görmenin bilgisidir, mükemmelliğe ulaşmış bir Brahmanın bilgisidir."[80]

"Bilincin evreleri"nin (*vinnanatthiti*) az çok "hiçliğin ilk ortaya çıkışı"na denk geldiği anlaşılır. Bu yüzden bilinç tarzı üstüne derin düşünmeyi hiçliğin bir önceki aşaması olarak görmek, akla yakındır. Bu düşünce tarzının gelişmesi, büyük olasılıkla, daha sonraki bilinç sonsuzluğunun yeri kavramı ile sonuçlanmıştır. Sonraki dönemlerde üç âlem (arzu, şekil ve şekilsizlik) kavramının formülleştirilmesiyle, bilincin evreleri dört veya yedi grup halinde öğretilmiştir.

---

* Hinayana: Budizmin ilk mezheplerinden biri. "Küçük Araç" anlamına gelir - ç.n.

Eski Budist metinlerin şiir bölümleri, bilincin sonsuzluğu üzerine derin düşünceden bahsetmez. Ancak *Suttanipata*'da bilinç işleyişinin ortadan kaldırılmasının en büyük kurtuluş olduğunu açıklayan birkaç ifade vardır.

> "Dikkatli davranan birisi için bilinç nasıl yok olur? Bhagavant'a bunu sormaya geldim, sizin sözlerinizi dinleriz."
>
> "Kişi, hem içten hem de dıştan, duygudan[81] zevk almıyorsa, dikkatli davranan birisi için[82] bilinç bu şekilde yok olur."[83]
>
> Hangi acı ortaya çıkarsa çıksın, hepsi bilinç yüzündendir;[84] bilinç ortadan kalkarsa, acı ortaya çıkmaz.
>
> "Bilinç yüzünden acı ortaya çıkar" tehlikesini bilerek bilinci yatıştıran bir keşişin hiçbir arzusu yoktur ve tamamen huzur içindedir.[85]

Budist metinlerin eski şiir bölümleri de, şekilsiz âlemin ilk evresi olan boşluğun sonsuzluğu birikiminden hiç bahsetmez. Oysa böyle bir kavramın başlangıcı fark edilebilir: "[Budha şöyle dedi:] 'Her zaman dikkatli olan Mogharaca, yanlış olan kendine bağlılık fikrini yok et ve dünyayı boş [*sunna*] olarak gör. Kişi, böyle yaparak, ölümün üstesinden gelebilir. Ölüm kralı, dünyaya böyle bakan birisini göremez.'"[86]

Mahayana metinleri her şeyin boş (Skr., *sunya*; Palice, *sunna*) olarak görülmesi için her şeye *akaşa* (Palice, *akasa*) olarak bakılması gerektiğini defalarca tekrarlar. (*Akaşa* burada hem uzaya hem de havaya karşılık gelen doğal dünyanın bir ilkesi anlamına gelir.) Aynı şekilde, yukarıdaki dizede, dünyayı boş olarak görmek onu *akaşa* olarak görmekle hemen hemen aynıdır.

Dört şekilsiz birikimin hepsinin ve onları küçümseyen bölümlerin incelenmesi, Budist düşüncenin en erken dönemlerde nasıl geliştiğini anlamamıza olanak verir. Bazı unsurlar Budist olmayan öğretmenlere atfedilmişti. Arzu ve şekil âlemleri göklerinin sistemleştirilmesi Gotama devrinden epeyce sonra gerçekleşti.[87] Heretik düşünceyi Alara ile Uddaka'ya atfetme alışkanlığı da daha geç döneme aittir. Örneğin, *Buddhaçarita* Alara'nın Samkhya felsefesini açıklamasını kullanır.[88] Bu, apaçık, geç dönem Budistlerinin planlı bir icadı olduğu için, Palice metinlerin düzyazı bölümlerinde aynı felsefenin bulunması şaşırtıcı değildir.

Samyutta-Nikaya'daki şu öykü, Uddaka'nın kendi felsefesi olarak gösterilir.

> Rama'nın oğlu Uddaka şöyle konuştu: "İşte, kuşkusuz, en yüksek bilgiye [*vedagu*] ulaşmış bir adam. İşte, kuşkusuz, o her şeyin galibidir. İşte, yerinden sökülmemiş eğri büğrü kökü kazıp çıkartmıştır, kuşkusuz."[89]
>
> Böyledir. Rama'nın oğlu Uddaka, en yüksek bilgiye ulaşmış bir kişi olmadığı halde, "Ben en yüksek bilgiye ulaşmış olan birisiyim" demiştir. Her şeyin galibi olmamasına rağmen, "Ben her şeyin galibiyim" demiştir. Eğri büğrü kökü kazıp çıkartmamış olduğu halde, "Eğri büğrü kökü kazıp çıkarttım" demiştir.
>
> Burada bir *bhikkhu*, doğrulukla şöyle söylemelidir: "İşte, kuşkusuz, en yüksek bilgiye ulaşmış bir kişi. İşte, o her şeyin galibidir. İşte, yerinden sökülmemiş eğri büğrü kökü kazıp çıkartmıştır, kuşkusuz." Bir *bhikkhu* ne şekilde en yüksek bilgiye ulaşmış olan birisidir? Bir *bhikkhu*, gerçekte, altı duyu organının [*phassayatana*] ortaya çıkışını, bozuluşunu, zevkini, tehlikesini ve yok oluşunu kavradığı için en yüksek bilgiye ulaşmış birisidir o.
>
> *Bhikkhu* nasıl her şeyin galibidir? *Bhikkhu*, gerçekte, altı duyu organının ortaya çıkışını, bozuluşunu, tehlikesini ve yok oluşunu bildiği ve bağlılık olmadan özgürleştiği için her şeyin galibidir.
>
> *Bhikkhu*, yerinden sökülmemiş eğri büğrü kökü nasıl kazıp çıkartmıştır? "Eğri büğrü," anne ve babadan gelen, dört önemli unsurdan oluşmuş, beden için kullanılan bir terimdir. Bir haşlanmış pirinç ve yulaf lapası yığınıdır. Yapısı, geçiciliğe, çürümeye, aşınmaya, yok olmaya ve dağılmaya eğilimlidir. "Eğri büğrü kök" arzu [*tanha*] için kullanılan bir terimdir.[90] *Bhikkhu*, temeli yıkılmış ve kökünden yoksun kalmış bir palmiye gibi, arzuyu yok etmiştir ve ileride bir daha dünyaya gelmeyecektir. *Bhikkhu* yerinden sökülmemiş eğri büğrü kökü kazıp çıkartmıştır.[91]

Yukarıdaki bölüm tarihi olarak doğru ise, Uddaka kibirli ve kendini beğenmiş birisi olmalıydı. Zira, "her şeyin galibi" olmak, Cainizmde mükemmelliğe ulaşmış bir kişinin amacıydı, geç dönem Budizmince de kabul edilmişti ve zamanın din adamlarının da ortak idealiydi, büyük olasılıkla. Palice metnin Çince karşılığında Gotama, Uddaka Ramaputta'nın sözlerini benimseyerek, öğrencilerine konsantrasyon üzerine ders verir: "'Muhterem Üstat'ın [Uddaka] öğrencilerine yaptığı gibi, bende büyük bir merhamet ortaya çıktı, şefkat ve acıma duygularım oluştu, insanların adaletini ve refahını istedim ve huzur ile manevi hazzı aradım. Bunu siz de

yapmalısınız. Dikkati dağıtan şeylerin olmadığı, sessiz ve tenha bir yere gidin, bir ormanın içinde, bir ağacın altına oturun ve derin düşünceye dalın. Asla tembelleşmeyin. Egzersizlerinizde sebatlı olun ve sonradan hiç pişmanlık duymayın. Benim verdiğim ders ve öğüt budur.' Budha'nın öğrettiği şey budur."[92] Böylece, Gotama'nın Uddaka'dan öğrendikleri Budizme dahil edilmişti.

Uddaka'yla ilgili başka bir kayıt, Pali dilindeki *Digha-Nikaya*'da Budha'nın keşiş adayı (*samanuddesa*) Çunda'ya söyledikleridir.

> Çunda. Rama'nın oğlu Uddaka şöyle derdi: "Bakarken, kişi görmez." Bakma esnasında kişi neyi görmez? Kişi, iyi bilenmiş bir usturanın yüzeyini görür, kenarını değil. Buna, "bakarken, kişi görmez" denir, Çunda. Rama'nın oğlu Uddaka'nın söylediği sıradan bir varlığın kaba ve değersiz, soylu ve yararlı olmayan, sadece bir usturanın üzerine yansıyan sözleridir.[93] Oysa, "bakarken, kişi görmez"i doğru olarak söyleyen kişi "bakarken, kişi görmez"i doğru biçimde söylemelidir. Görmede, kişi neyi görmez? "Doğuştan bütün işaretlere sahip, bütün işaretleri mükemmelleştirmiş, eksiklikleri olmayan, fazlalığı olmayan, iyi vaaz verilmiş ve onun bütünlüğü içinde tamamlanmış, hayatın kutsal yolu [*brahmacariya*] güzelce ortaya serilmiştir." O hakikaten böyle görür. "Burada, bu ortadan kaldırılmalıdır. Bu şekilde temizlenmelidir." O hakikaten böyle görmez. "Burada, bu doldurulmalıdır. Bu şekilde tamamlanmalıdır, bu." Onu hakikaten bu tarzda görmez o. Buna "bakarken, kişi görmez" denir.[94]

"Bakarken, kişi görmez" ifadesine kutsal kitapların başka hiçbir yerinde rastlanmaz; bu nedenle onu Uddaka'nın dile getirdiğine inanılabilir. Buddhaghoşa yorum/tefsirinde Uddaka'nın insanları şaşırtmak için bu çelişkili ifadeyi kullandığını yazmıştır; anlayamadıklarında ona anlamını sormuşlar, o da şöyle demişti: "Anlamı derin ve yoğundur, zamanı uygun değilse onu açıklayamam. Daha sonraki bir zamanda yanıtlarım." Dört ay insanların hürmetini kazandıktan sonra "bakarken, kişi görmez"i "iyi bilenmiş bir usturanın kenarını değil de bıçağını görmek"[95] olarak açıklamıştır. Budist ve Cainacı kutsal kitaplardan ve dilbilgisi kurallarına uygun metinlerden birçok insanın sofistike ifadeler kullandığını biliriz. Uddaka da büyük olasılıkla böyle bir felsefe ekolünün üyesiydi.

Bugün, Alara ile Uddaka'nın tam olarak ne öğrettiklerini bilmek neredeyse olanaksızdır. Ancak onlarla birlikte anılan iki aşamanın, çeşitli Budist meditasyonlarının gelişimindeki iki aşamayı yansıttığı anlaşılır. Dört

şekilsiz birikim kavramı da büyük olasılıkla daha sonraki bir zamanda formülleştirilmiştir.[96]

Bir Caina eseri olan *İsibhasiyaim*, Ramaputta adlı bir bilgeden bahseder.

> Bu dünyada iki tür ölüm şöyle tanımlanmıştır [*ahicanti = akhyayate*]: Huzurlu ölüm [*suda-mata*] ve çileli ölüm [*duha-mata*]. Böyle dedi, *arahant* ve bilge Ramaputta.
>
> Bunun hakkında ne biliyorsam [*vinnatti = vicnapti*] onu söylüyorum. Nefsine bağlı ve dikkati bir noktada toplanmamış bir zihnin işleyişinin zincirinden[97] zarar görenler için ve bu zincir yüzünden yaşlananlar için, zinciri yok edeceğim. Eskiden öğretilen ne varsa ondan vazgeçin. [Çileli ölüm = *dukkha-marana*]'den sonra zincirleri yok edeceğim ve bilgiyi [*nana*], sezgiyi [*damsana*] ve eylemleri [*caritta*] kullanacağım. Bilgi ile bilerek, sezgi ile sezerek, gem vurmalar [*samjama*] ile hâkim olarak, çilecilik uygulamaları [*tava*] ile sekiz karmanın izini yok ederek, arınarak, başlangıcı olmayan sayısız ruh göçünün çölünden geçerek, uzun bir dönemi ve bütün dünyayı kapsayarak, arınmış ve kutlu olan farkındalığa doğru ilerleme olarak adlandırılması gereken aşamaya vararak, soğukkanlı bir biçimde, hastalıksız ve ölümsüz, hiçbir ayak bağı olmadan ve asla geri dönmeyerek, ileride sınırsız zaman süresince orada kalacağım.
>
> Böylece o mükemmelleşmiş bir kişi, kirden arınmış, kötülükten arınmış bir budhadır... Kontrollü birisi, zincirlerini yok etmiş, muhteşem bir kişidir [*tai*] ve böyle amacı olan böyle birisi olduğu için diyorum ki, o bir daha bu dünyaya gelmeyecektir.
>
> Bu, "Ramaputta Hakkında" başlıklı bölümün sonudur.[98]

Metin kısa ve zor anlaşılır olduğu halde Ramaputta'mn düşüncesi, sekiz karma ve çilecilik uygulaması bakımından Cainizme oldukça yakın görünmektedir.

Görünen o ki, Ramaputta, Magadha bölgesinde Brahmanları kızdıracak kadar ünlüymüş. *Anguttara-Nikaya*'ya göre Magadha başrahibi Vassakara şöyle demiştir:

> "Bir keresinde, Todeyya Brahmanları [Tudi köyü Brahmanları] toplantısında başkalarını ayıplayanlar olmuştu: 'Samana Ramaputta'ya inanan ve selamlayan, [oturduğu yerden] ayağa kalkan, ellerini kavuşturup hürmet eden, Samana Ramaputta'nın önünde eğilen şu Kral Eleyya bir ahmaktır. Samana Ramaputta'ya inanan ve selamlayan, [oturduğu yerden] ayağa kalkan, ellerini kavuşturup hürmet eden, Samana Ramaputta'nın önünde eğilen refakatçileri Yamaka, Moggalla, Ugga, Navindaki, Gandhabba ve Aggivessa da ahmaktır.'"[99]

Buddhaghoşa'nın yorum/tefsirine göre, bu bölüm Uddaka Ramaputta'yla ilgilidir.[100] Eğer öyleyse, Uddaka'nın cemiyet içinde oldukça fazla desteği olmuş olmalıydı.

Ne yazık ki Alara Kalama ile Uddaka Ramaputta'nın fikirleri artık çok belirsiz ve doğrulanabilirlikten uzaktır. Buna rağmen, isimlerinin Budha biyografilerinden silinmemiş olması, Gotama'nın onlardan manevi olarak büyük ölçüde etkilendiğini gösterir. Ancak nerede ve ne kadar süre onların gözetimi altında öğrenim gördüğünü hiçbir şekilde bilmiyoruz.

Çilecilik Uygulamaları

Gotama'nın Çilecilik Uygulamaları ve Aydınlanmasıyla İlgili Gözde Efsaneler

Çilecilik Uygulamalarına Başlama

Gotama'nın aydınlanmadan önceki çilecilik uygulamalarının anlatımları genellikle *Nidanakatha*'ya ve ona benzer biyografilere sadık kalır. O yüzden, bu kaynakları inceleyerek başlayalım.

Gotama, öğretmenlerinden ayrıldıktan sonra, Kral Şuddhodana'nın prensin peşinden gidip gereksinimlerini karşılamaları için seçmiş olduğu Şakya kabilesinden beş refakatçinin eşliğinde bir dizi çilecilik uygulamasına başladı.[101] *Nidanakatha*, bu beş kişinin Gotama'ya nasıl katıldıklarını ayrıntılarıyla anlatır, isimlerini de Annata-Kondanna (veya Anna-Kondanna), Bhaddiya, Vappa, Mahanama ve Assaci olarak verir. Kondanna en büyükleriydi (*cetthaka*).[102] Beşinin hepsinin de Brahman olduğuna dikkat edilmelidir.[103] Bu kişiler sonunda Budha'nın ilk müritleri oldular ve "beş yaşlı grubu" (*pancavaggiyathera*) diye anılmaya başladılar.[104] Bir geç dönem biyografisi, bu beşlinin Uddaka Ramaputta'nın öğrencileri olduğunu, ama Gotama'nın çok kısa bir süre içinde üstatlarının en yüksek mertebesine ulaştığını fark ettiklerinde, onun peşinden gitmek için Uddaka'yı bıraktıklarını yazar.[105] Gotama ve beşli önce Gaya Dağı'na doğru yola çıktılar. Dağın zirvesinde "yere ot serdiler, bir ağacın altına oturup derin düşünceye daldılar." Ondan sonra, "Uruvela Gölü'nün doğu kıyısına vardılar ve Nerancara Nehri'ni gördüler."

Gotama'nın çilecilik uygulamaları zorluydu.[106] Bir deri bir kemik kalıncaya dek oruç tuttu. Gandhara'da, büyük olasılıkla, Yunan gerçekçiliğinin etkisiyle Gotama'nın çok zayıf halde birkaç heykeli yapılmıştı.[107]

Nidanakatha Gotama'nın çilecilik uygulamalarını şöyle anlatır: "Ve o bu dünyaya ve tanrılara gücünü ve gayretini göstermek için, büyük çabaya girmek isteyerek Uruvela'ya gitti. 'Burası gerçekten güzel bir yer' [dedi] ve orada kalıp büyük çabaya girişti. Kondanna önderliğinde, köylerde, kasabalarda ve kraliyet kentlerinde sadaka dilenen beş dilenci rahip, burada Bodhisatta'yla karşılaştı. Büyük gayretle uğraştığı altı yıl boyunca, inziva odasını [*parivena*] süpürerek ve buna benzer işler yaparak, 'O artık Buddha olacak, artık Budha olacak o' diye düşünerek ona hizmet ettiler."[108]

Birçok Budha biyografisi altı yıllık çileci uygulamalardan bahsettiği için, bunun tarihi gerçek olduğu düşünülebilir. Gotama'nın çilecilik uygulamaları yaptığı yer olan Uruvela, "kumun anlatılmaz mesafede kümelendiği bir yer"[109] anlamına gelir. İlk metinlerde ve *Nidanakatha*'da buranın Uruvela'da neresi olduğuna dair hiçbir ipucu yoktur. Bununla birlikte, birkaç geç dönem Budha biyografisi yerleşim yerinin halk etimolojisine dayanan bir yorumla, "Filbaşı Tepesi" olarak Çinceye çevrilmiş olan Gayasisa (Skr., Gayasirşa) olduğunu yazar.[110] Gaya'nın yakınındaydı ama Pragbodga'yla aynı dağ değildi. Gotama'nın çilecilik uygulamalarını yaptığı yere genellikle *tapovana*, "çilecilik korusu" deniyordu. Bu, cins isimdir ve Palice biyografilerde özel bir yerin adı olarak geçmez.[111]

Nidanakatha bu çilecilik uygulamalarının neredeyse Gotama'nın hayatına mal olacak kadar ağır olduğunu anlatır:

> Bodhisatta, "Çileciliği son sınırına kadar uygulayacağım" diye düşünerek bir susam tanesi ya da bir pirinç tanesiyle yaşadı, hatta tamamen oruç tuttu. Tanrılar cildinin gözeneklerinden içeriye besin doldurmaya çalıştıklarında onları geri çevirdi. Bu oruç yüzünden vücudu aşırı derecede zayıfladı, altın sarısı bedeni siyaha döndü ve Büyük İnsan'a ait otuz iki işareti gizlendi. Bir keresinde, nefes durdurma meditasyonu yaparken şiddetli bir ağrıyla yıkılıp bilincini kaybetti, yürüyüş alanının bir ucunda yere düştü.
>
> Bunun üzerine bazı tanrılar, "Samana Gotama öldü" dedi, kimileri de, "Bu *arhant*'ların yaşam tarzıdır" dedi. Onun öldüğünü düşünenler Kral Şuddhodana'ya gidip, "Oğlunuz öldü" dediler. "Oğlum budha olduktan sonra mı öldü, yoksa önce mi?" "Budha olamadı. Çilecilik yaptığı yerde düşüp öldü." Kral bunu duyunca, "Buna inanmıyorum.

Benim oğlum aydınlanmaya ulaşmadan önce ölemez" diyerek reddetti. Kral niye inanmıyordu buna? Çünkü [prensin] çileci Kaladevala'ya bağlılık yemini etmesine neden olduğu günün mucizesini ve *cambu* ağacının dibindeki mucizeyi görmüştü.

Bodhisatta'nın bilinci yerine gelip ayağa kalktığında, tanrılar [krala] gidip bildirdiler: "Yüce Kralımız, oğlunuzun sağlığı yerinde." Kral, "Oğlumun ölmediğini biliyordum" dedi.[112]

Çilecilik Uygulamalarından Vazgeçme

Gotama'nın aşırı çileciliğin anlamsız olduğunu fark etmesinin Budizmin gelişiminde derin etkisi olmuştur. *Nidanakatha* bu olayı yalın bir tarzda anlatır:[113] "Yüce Varlık çilecilik uygulayarak sekiz yıl geçirmişti; [boşa] harcanmış bir zamandı bu, havaya düğüm atmaya çalışmak gibi. 'Aydınlanmaya giden yol çilecilik değil' diye düşündü ve normal yiyecek almak için kentlerde ve köylerde dilenmeye gitti ve yemek aldı."

Çileciliği bırakıp dilenmeye gitmek, yeniden insanların arasına katılmak anlamına geliyordu. Gotama'nın pes ettiğini düşünen beş arkadaşı, onu bırakıp gitti.

Beş keşiş şöyle dedi: "Bu insan altı yıldır bilgelikte ustalaşan birisinin hikmetine ulaşamadan çilecilik uygulaması yapıyor. Şimdi ise köylerde dilenip günlük yiyecek alıyor. Ne yapsın? Lüks düşkünü oldu, zahmetli çabayı bıraktı. Bizim olağanüstü bir şey için ona bel bağlamamız, başını yıkamak için bir çiy damlası arayan kişiye benzer. Onun bizim için ne değeri var?" Bağış kâselerini ve elbiselerini alıp Yüce Varlık'ı terk ettiler, on sekiz *yocana* kadar ilerleyerek, İsipatana'ya [Geyik Parkı] girdiler.

Gotama'nın beş arkadaşı tarafından terk edilişi, diğer Budist metinlerde de görülür.[114] Popüler efsaneler, bu olaydan sonra Gotama'nın civardaki bir köyde yaşayan Sucata adındaki genç kadından sütlü yulaf lapası bağışı aldığını anlatır.[115] *Nidanakatha*'ya göre:

O zamanlar, Uruvela'daki Senani köyünde, toprak sahibi Senani'nin evinde doğmuş, Sucata adında, evlenecek yaşta bir kız vardı. Kız, bir *nigrodha* (banyan) ağacına dua etmişti: "Eğer aynı sınıftan bir aileye gelin gidersem ve ilk çocuğum erkek olursa her yıl sana 100.000 [altın] bağışlayacağım." Dileği yerine gelmişti. Visakha ayının dolunay gününde, Yüce Varlık'ın çileciliğe başlamasından tam altı yıl sonra, Sucata

bağışta bulunmak istedi ve Latthimadhuka Ormanı'nda bin tane inek otlattı, sütlerini içmeleri için beş yüz ineğe verdi, sonra [beş yüz ineğin] sütünü iki yüz elli ineğe verdi, ta ki on altı ineğin sütünü içmeleri için sekiz ineğe verinceye dek. Sütü döndürmek denen bu iş, sütün yoğunluğunu, tadını ve besleyici değerini artırmak için yapılıyordu. Visakha'nın dolunay günü sabah erkenden, "Bağış yapacağım" diye [düşünerek] şafak vakti kalkıp sekiz ineği sağdı. Buzağılar ineklerin memelerinin altına gitmedikleri halde, memelerin altına yeni fıçılar konar konmaz sütler kendiliğinden sel gibi aktı. Bu mucizeyi gören Sucata, sütü kendi elleriyle aldı, yeni bir fıçıya koydu ve kendi elleriyle ateş yakıp kaynatmaya başladı. Sütlü yulaf lapası pişerken bir sürü köpük oluştu ve sağa doğru dönüp durdular, ama bir damla bile taşmadı, fırından da hiç duman çıkmadı. O anda dünyanın dört koruyucusu gelmiş ve ocağın üzerinde nöbet tutmuştu. Mahabrahma bir örtüyü tepede tuttu, Sakka da yanan ağaç dalları getirip ateşi yaktı. Tanrılar ilahi güçleri aracılığıyla, tanrılara ve iki bin adayla çevrili dört büyük kıtanın insanlarına yararlı olan besleyici özleri, tıpkı bir ağaç dalına yapışık olan peteği delerek içinden bal alır gibi, topladılar ve [sütlü yulaf lapasına] doldurdular. Başka zamanlarda tanrılar besleyici özleri azar azar dökerlerdi, ama [Bodhisatta] aydınlanmaya ulaştığı gün ve *parinibbana* gününde, hepsini birden döktüler.

Bu kadar mucizeyi sadece bir günde gören Sucata, hizmetçisi Punna'ya şöyle dedi: "Tanrımız bugün çok mutlu, Punna. Hayatımda hiç bu kadar çok mucize görmedim. Çabucak gidip tanrının yerine bak." "Elbette, hanımım." Kadın bu sözleri dinleyerek, büyük bir telaşla ağacın dibine gitti.

Bir önceki gece, Bodhisatta beş önemli rüya görmüş ve üzerinde düşündükten sonra şu karara varmıştı: "Bugün budha olacağıma hiç kuşku yok." Gece bittiğinde, bedenine kulak verdi ve ilk iş olarak o ağacın dibine geldi, bedeninin parlaklığıyla bütün ağacı aydınlatarak, orada oturup yiyecek dileneceği saati bekledi.

Sonra Punna geldi ve Bodhisatta'nın doğu ülkesine doğru bakarak ağacın dibinde oturduğunu gördü. Bedeninin ışığıyla bütün ağacın altın sarısına döndüğünü görünce, "Bağışımızı kendi elleriyle kabul etmek için, tanrımız bugün ağaçtan inmiş, orada oturuyor" diye düşündü. Heyecan içinde, çabucak [eve] döndü ve Sucata'ya haber verdi

Punna'nın anlattıklarını dinleyen Sucata'nın içini sevinç kapladı ve rahatladı: "Bugünden itibaren, sen benim en büyük kızım olacaksın" dedi ve kız evlada uygun bütün takıları ona verdi. [Bir bodhisattanın] budhalığa ulaştığı gün 100.000 [altın] değerinde bir altın kâse alması gerektiği aklına geldi: "Sütlü yulaf lapasını bir altın kâseye koyacağım." Sucata 100.000 [altın] değerindeki altın kâsesini getirdi, lapayı [kâseye] dökmek için kaynamakta olan tası eğdi. Sütlü yulaf lapasının hepsi, bir nilüfer yaprağından süzülen su gibi, kâseye aktı ve kâseyi tamamen doldurdu. Kâsenin üstünü baş-

ka bir altın kâse ile kapattı ve beze sardı. Ondan sonra, bütün takılarıyla kendisini süsledi, kâseyi başında tutarak *nigrodha* ağacının altına gitti. Bodhisatta'yı görünce, onu ağaç tanrısı [*rukkhadevata*] sanarak, çok mutlu oldu ve onu gördükten sonra sürekli başı öne eğik yürüdü. Kâseyi başından indirirken bezi açtı, altın bir vazoya biraz çiçek kokulu su dökerek Bodhisatta'ya yaklaştı ve yanında durdu.

Sucata daha önce hiçbir budhayı görmemişti, bu yüzden onu ağaç tanrısı sanması son derece normaldi. Bharhut ve Sançi'de ağaç ruhlarına ait çok sayıdaki ahşap oymalarla kanıtlandığı gibi, o zamanlar ağaç ruhları kültü yaygındı.

[Çömlekçi] Mahabrahma Ghatikara'nın Bodhisatta'ya verdiği, onun da hiç yanından ayırmadığı toprak kâse o anda yok oldu. [Toprak] kâseyi göremeyen Bodhisatta sağ elini uzatıp suyu aldı. Sucata [altın] kâsedeki sütlü yulaf lapasını Yüce Kişi'nin eline verdi, Yüce Kişi Sucata'ya baktı, Sucata kurala uygun biçimde saygılarını sundu; "Efendimiz, size sunduğum şeyi kabul edin ve dilediğiniz yere gidin" dedikten sonra, "Benim dileğim nasıl gerçekleştiyse, sizinki de gerçekleşsin" diye ekledi ve 100.000 [altın] değerindeki altın kâseye kuru bir yaprakmış gibi aldırış etmeden gitti.

Sucata öyküsü Budha biyografilerine kadın yumuşaklığının ve sıcaklığının duygusal havasını katar, bu yüzden de uzun zamandan beri Güney Asya ve Japonya'da çok beğenilir. Bununla birlikte, Budha biyografileri dışında başka hiçbir Budist metninde Sucata adı geçmediği, hatta onlar Sucata'yı farklı tarzlarda ele aldıkları için, tarihselliği tartışmaya açıktır. Örneğin, *Fo-pen-hsing-chi-ching* şöyle yazar: "Brahman Senani'nin evinde iki kadın vardı; birincisinin adı Nanda, ikincisininki de Bala'ydı."[116] Bu iki kadın Şakyamuni'ye sütlü yulaf lapası sundular. Metin, onların "köyün reisi Sucata'nın iki kızı" olduğunu yazar.

Başka bir Budha biyografisi, Uruvela köyünün reisi Senapati'nin on tane genç kızı olduğunu söyler. Kızlar, "Bodhisatta'nın çileciliği bıraktığını öğrenerek çeşitli yemekler ve içecekler hazırlayıp ona sundular. Üstünden çok günler geçmediği halde [Bodhisatta'nın] bedeni ışıltılar saçmaya başlamıştı bile." On kızın en küçüğünün adı Sucata idi.[117]

Fo-pen-hsing-chi-ching, Şakyamuni'nin aydınlanmaya ulaştıktan sonra Sucata'mn evine gidip dilendiğini, ondan yiyecek ve içecek aldığını anlatır:[118]

O vakit, Dünyaca Saygın Kişi, yedi gün geçtikten sonra, sabahleyin erkenden elbisesini giydi, bağış kâsesini eline alıp Nandika köyü reisinin evini ziyaret etti. Reisin evine varınca, yemek istediği için bir kenara gidip sessizce durdu. Reisin kızı, Dünyaca Saygın Kişi'nin yemek dilenmek için kapının yanında sessizce durduğunu gördü. [Onu] görünce hürmetkârlıkla kâseyi elinden aldı, eve götürüp bir sürü lezzetli yemek ve içecekle doldurdu. Tekrar dışarı çıkarak, Dünyaca Saygın Kişi'ye sunarken şöyle dedi: "Dünyaca Saygın Kişi, bana merhamet etmek için bu yemeği kabul etmenizi rica ederim." Dünyaca Saygın Kişi, reisin kızı Sucata'dan yemeği aldıktan sonra, şöyle dedi: "Gel Sucata, üç hazineye sığın ve beş ilkeyi kabul et. Hakikatin büyük yararını görürsün ve uzun süre büyük mutluluğa erişirsin." Budha'nın sözlerini dinleyen Sucata, "Dünyaca Saygın Kişi'nin öğretisinden ayrılmayacağım, Dünyaca Saygın Kişi" dedi ve üç hazineye sığındı, beş ilkeyi kabul etti. Sucata, o zamanın üç hazineye sığınmayı ve beş ilkeyi kabul eden ilk insanıydı ve reisin kızı Sucata olarak tanınan, ruhban dışı ilk kadın dindar [*upasika*] oldu. O vakit Sucata'nın sunduğu yemeği kabul edip yiyen Dünyaca Saygın Kişi, *bodhi* (kutsal incir) ağacının altına oturdu ve kurtuluşun devasını buldu, böylece bir yedi gün daha geçti.

Gotama'ya bir ya da iki kadının sütlü yulaf lapası sundukları büyük olasılıkla doğrudur, ama kimlikleri zamanla efsanelerde değişmiştir.

Nerancara Nehri'nin tam karşısında, Sucata'nın evinin olduğu söylenen yerde, kızıl yoncalarla kaplı küçük bir tepe, bir de Sucata'nın girdiği söylenen orman vardır. Evin bulunduğu yerleşim yerinde kazı yapılmış ve Gotama devrine ait parçalar bulunmuştur. Sucata'nın anısına Kral Aşoka tarafından yaptırılan stupa artık yoktur, ama temeline ait tuğla işinin bulunmuş olduğu söylenir. Yine de, bu buluntuların otantikliği tartışmaya açıktır.

Yusho Miyasaka, bu kitabın daha önceki bir baskısı için yazdığı eleştiride, Sucata öyküsünü yorumlamıştır: "Çiftlik kızı Sucata'dan süt aldıktan sonra sağlığına kavuşan çileci Gotama öyküsü, Hindistan'da toplumsal yaşamın başlangıcını ele alan bir mitle –yaratıcı Pracapati'nin süt içerek ölmekten kurtarıldığı eski gelenek– birçok benzerlikler taşır."[119] Hindistan'da çok eski zamanlardan beri sağlığa kavuşmak için süt içme âdetinin olduğu anlaşılır, birkaç mit ve efsanede böyle olaylar görülür. Hintliler sütü, Avrupalıların ve Japonların çay içmeleri gibi içerler. Hindistan'da Bharatiya Vidya Bhavan tarafından yönetilen bir ilkokuldaki çocuklar için yazılmış Sanskrit bir metinde şöyle yazar: "Çocuklar çay içmemelisiniz. Süt için!" (Bu öğüdün nedeninin, çayın uyarıcı içermesinden olduğu söylenir.)

Gotama daha sonra Suppatitthita (*nahanatthanam Suppatitthita-titt-ham nama atthi*) adındaki bir banyo yerinde yıkandı. Bu da onun eski Brahman âdeti olan kutsal yerlerde (*tirtha*)[120] banyo yapma ritüelini yerine getirdiğini gösterir. *Nidanakatha* şöyle der:

> Bodhisatta oturduğu yerden kalktı, sağa doğru ağacın etrafında yürüdü. Kâseyi alarak Nerancara'nın kıyısına gitti. Binlerce bodhisattanın yüce aydınlanmaya ulaştıkları gün inip yıkandıkları Suppatitthita banyosu denen bir yer vardı. Kâseyi nehrin kenarına koyduktan sonra inip banyo yaptı, yüz binlerce budhanın giysisi olan *arhant* sembolünü [dilenci rahip elbisesi] giydi ve yüzü doğuya dönük oturdu. Ballı yulaf lapasını, tek çekirdekli *tala* ağacı meyvesi büyüklüğünde kırk dokuz top haline getirdi ve hepsini yedi. Budha olduktan sonra yedi hafta aydınlanma tahtında kaldı, işte [o] kırk dokuz günün yemeğiydi bu. Bütün o zaman boyunca başka hiçbir şey yemedi, yıkanmadı, ağzını çalkalamadı ve tuvalete çıkmadı. Zamanı meditasyon keyfiyle, [aydınlanmaya giden] yolun ve [onun] sonuçlarının mutluluğuyla geçirdi.

Çince Ni-lien-ch'an olarak yazılan Nerancara (Skr; Nairancana) Nehri, Bodhgaya[121] yakınlarındaki bölgeden geçen Falgu Nehri'nin batı koludur. Yağmur mevsimi boyunca suyu biraz çamurlu olur, ama nehrin kıyılarındaki kum güneşte bembeyaz parlar, tek tük hindistancevizi ağaçları ve palmiyeler vardır. Nerancara yağmur mevsiminde yükselip suları en yakın kasabaya kadar ulaşabildiği halde, kurak mevsimde suyu o kadar azdır ki yerliler nehir yatağında çamaşırlarını kuruturlar.

Gotama'nın 8 Aralık'ta bu nehirde yıkanarak kendisini arındırdığı inancının kanıtlanması gerekir. Bir kez Ocak ayında arabayla Gaya'dan Racgir'e gittim. Tungi pazarına gitmek için Falgu'yu geçerken, toprağın altından su aktığı halde, nehirde neredeyse hiç su görmedim. Nerancara çamur deryasından ibaretti. Bodhgaya'nın aşağısına doğru insanların kendilerini nehir yatağına soktukları yerde su görebiliyordum. Yılın o zamanında ziyarete gelmiş olan başkaları da, biraz su birikintisi olduğu halde suyun akmadığını söylemişlerdir. Ocak ayında, her halükarda, Nerancara kurudur, çamur ve ottan başka bir şey yoktur. Bölgeyi Mart'ta ziyaret edenler iki metre genişliğinde bir nehir olduğunu söylerler. Ben Ağustos'ta gittiğimde, yağmur mevsimi boyunca, Nerancara suyla doluydu. Fakat Ağustos ile Ekim arasında su seviyesi düşer, kışın ise hiç su olmaz. Kasım ya da Aralık'ta orada yıkanmak olanaksızdır. Güneş takvimine göre, Gotama'nın 8 Aralık'ta o nehirde yıkanmış olması mümkün değildir.

Görünüşe bakılırsa, Nerancara'nın akışı sürekli değişir. Bir seyyah, bir yıl, Ocak sonunda az miktarda tatlı su aktığını yazmıştır; yağmur mevsiminin üstünden çok uzun zaman geçtikten sonra bile biraz su gördüğüne şaşırmıştı. Başka bir yıl Şubat sonunda hiç su yoktu. Gotama'nın zamanında nüfus az ve ormanlık alan çok geniş olduğu için, kimileri bir zamanlar Aralık ayında bile nehirde su olmuş olabileceğini düşünür. (Örneğin, Budha'nın son yolculuğuyla ilişkilendirilen Hiranyavati Nehri artık sadece küçük bir deredir.) Yine de, 8 Aralık'ı Gotama'nın Nerancara'da yıkanıp temizlendikten sonra aydınlanmaya ulaştığı gün olarak belirlemek, bir geç dönem efsanesidir.

Nidanakatha, Gotama'nın sütlü yulaf lapasını yedikten sonra altın kâseyi nehre attığını, nehrin kâseyi *naga* kralı Kalika'nın [Kala] sarayına taşıdığını, bunun da kralın başka bir budhanın ortaya çıkışına övgülerde bulunmasına yol açtığını anlatır.[122] Bu efsanenin tarihi temeli belirsizdir. Geç dönem Budistleri, büyük olasılıkla, o zamanın dindar rahiplerince eleştirilen bir davranış olan Budha'nın çilecilikten vazgeçişini haklı göstermek için bu efsaneyi eklemişlerdir.

Nispeten daha geç döneme ait olan *Macchima-Nikaya*, Gotama'nın gençliğindeki katı çilecilik uygulamalarının anlamsızlığını öğrencisi Sariputta'ya anlattığı yaşlılık anılarıdır:[123] "Ancak bu hareketle bile, bu uygulamayla, bu katılıkla bile insan doğasını aşan gerçek ve kutsal bilgiyi, içgörüyü elde etmedim. Nedir bunun nedeni? Bu kutsal bilgeliğe henüz ulaşmamıştım. [Ruh göçünün] dışına çıkaran bu kutsal bilgelik elde edildiğinde, eylemi yapan kişiyi acının tamamen yok edilişine götürür."

Mahasaccaka-sutta, Budha'nın çilecilik uygulamalarından vazgeçme nedenlerini daha da somut biçimde açıklar. Alara Kalama ve Uddaka Ramaputta'nın öğretilerinden duyduğu hoşnutsuzluğun ardından nasıl katı çilecilik uygulamalarına başladığını anlattıktan sonra, der ki:

> O vakit aklımdan şöyle geçti: "Bu kadar zayıf bir bedenle o sağlığa ulaşmak kolay değil. Normal yemek yiyeceğim, sütlü yulaf lapası." Böylece normal yemek, sütlü yulaf lapası aldım. O zamanlar beş *bhikkhu* (keşiş), "Samana Gotama Yasa'yı elde ettiğinde bize açıklayacak" diyerek yanıma gelmişti. Şimdi, normal yemeği, yulaf lapasını yediğimde bu beş keşiş, "Samana Gotama lüks düşkünü oldu, zorlu çabayı bıraktı, ölçüsüzleşti" diyerek nefretle gittiler. Normal, dünyevi yemeği yedikten ve gücümü kazandıktan sonra arzulardan ve yanlış olan şeylerden uzaklaştım ve bağımsızlıktan

doğan meditasyonun [*chana*] ilk aşamasının keyifli haline, mantıklı düşünmeye eşlik eden derin düşünceye [*savitakka*] ve gözlemle birlikte gelen derin düşünceye ulaştım [*saviçara*].[124]

Budha, dört *chana* aşamasını sırayla anlatmaya devam etti. Pali dilindeki geç dönem derlemesini savunan *Mahasaccaka-sutta*, Çince çeviride yoktur. Çilecilik uygulamalarından vazgeçme, ilk kez burada ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Efsanenin, Japon Budistleri arasında en çok bilinen versiyonuna göre, Gotama, sütlü yulaf lapasını aldıktan sonra, aydınlanmaya ulaşmak için Pragbodhi Dağı'na gitti, fakat *naga* kralı orasının uygun bir yer olmadığını söyledi. Bu yüzden Nerancara'nın yanındaki *bodhi* (incir) ağacının altına gitti. Bu efsaneye hiçbir Budist kutsal kitabında rastlanmaz, ama Hsüan-tsang'ın *Ta-T'ang hsi-yü-chi* adlı eserinde anlatıldığı için popülerlik kazanmıştır.

Gaya-Kaşyapa'nın ateş kurbanı yaptığı yerden doğuya doğru giderken büyük bir nehri [Nerancara] geçerek Pragbodhi Dağı'na vardım. (T'ang'te biz buna "Ch'ien-cheng-chüen shan" diyoruz [Tam Aydınlanma Öncesi Dağı; Pragbodhi]. Tathagata aydınlanmaya ulaşmak için ilk kez bu dağa çıktı. Bu yüzden "Tam Aydınlanma Öncesi" denir ona. Tathagata, altı yıldır çalıştığı halde, hâlâ aydınlanmaya ulaşmamıştı. Daha sonra çilecilik uygulamalarını bıraktı ve sütlü yulaf lapasını kabul etti. Kuzeydoğudan ilerledikçe, sessiz ve sakin duran bir dağ gördü ve orada aydınlanmaya ulaşabileceğini düşündü. Kuzeydoğu yamacını tırmanarak zirveye vardığında toprak titredi ve dağ yana eğilip sarsıldı. Dağ tanrısı korkmuştu, Bodhisattva'ya dedi ki: "Bu dağ aydınlanmaya ulaşmak için iyi bir yer değil. Burada elmas *samadhi*'ye girersen toprak göçer, dağ yıkılır." Bodhisattva güneybatıdan aşağı indi. Dağın ortalarındaki bir kayalıkta büyük bir mağara vardı, bir vadiye tepeden bakıyordu ve arkası uçurumdu. Bodhisattva mağaraya girdi ve bağdaş kurarak oturdu. Toprak bir daha titredi ve dağ eğildi. Bu sefer Saflık Göğü'nün sesi havada yankılandı: "Burası Tathagata'nın aydınlanmayı elde edeceği yer değil. Buranın on dört-on beş *li* güneybatısında, çilecilik uygulamaları yerinin yakınında, altında elmas koltuğun bulunduğu bir *pippala* (kutsal incir) ağacı var. Geçmişin ve geleceğin bütün budhaları orada aydınlanmaya ulaşır. İsterseniz gidip orada oturun." Bodhisattva ayağa kalkarken taş mağaranın içindeki *naga* şöyle dedi: "Bu mağara temiz ve muhteşem. Aydınlanmaya ulaşmak için iyi bir yer. Merhamet edip gitmeyin lütfen." Buna rağmen Bodhisattva buranın aydınlanmaya ulaşma yeri olmadı-

ğını biliyordu, ve *naga*'nın yalvarışına cevap vermesi için gölgesini arkasında bırakarak yola çıktı. (Eski zamanlarda aptal ve akıllı, herkes gölgeyi görebiliyordu, günümüzde de hâlâ onu görebilenler vardır.) [Bodhisattva] göksel varlıkların kılavuzluğu ile *bodhi* (kutsal incir) ağacına gitti. Kral Aşoka tahta çıktığında, Bodhisattva'nın dağda bir aşağı bir yukarı yürüyerek geçtiği yerleri bir bir işaretleyip stupa yaptırarak abideleştirdi. Stupaların büyüklükleri farklı olsa da mucizevi güçleri farklı değildir. Kimi zaman gökyüzünden yağmur gibi çiçekler yağar üzerlerine, kimi zaman da ışıltıları karanlık vadileri aydınlatır. Her yıl, yağmur mevsimi inzivasının sonunda, çeşitli yerlerden gelen papazlar ve ruhban sınıfından olmayan insanlar hep birlikte bu dağa çıkıp bağışta bulunurlar. Sadakatlerini göstererek orada iki gece geçirdikten sonra dönerler.[125]

Efsanenin kutsal kitaplarda görülmemesi, önceden var olmadığı anlamına gelmez, sadece Budha biyografilerini derleyenlerin üzerinde derin etki bırakmamıştır.

Nerancara Nehri'nin sağ kıyısında, Bodhgaya'mn yaklaşık beş kilometre kuzeydoğusunda Dungesvari Dağı bulunur. Yöre sakinleri bunun, Budist metinlerde geçen Pragbodhi olduğunu söylerler.[126] Bugün orada bir Tibet tapınağı vardır. Pragbodhi Dağı, Hsüan-tsang'e göre Gaya kentinin iki buçuk ya da üç kilometre güneybatısındaki Gaya Dağı ile aynı dağ değil, Kassapa (Skr., Kaşyapa) kardeşlerin ateş kurbanı yaptıkları Gaya Dağı'nın güneydoğusuydu; Pragbodhi Dağı'nın güneyinde, büyük bir nehrin (Nerancara?) karşısında olduğunu söyler.[127]

Cataka'ya göre, Gotama, Pragbodhi Dağı'na indikten sonra Uruvela'ya gitti: "'Burası ne güzel bir yer. Soylu bir ailenin ruhsal çalışmalar yapmaya istekli bir oğlu için uygun bir yer.' [Bodhisatta'da] böyle bir düşünce oluştu ve orada kaldı."[128]

Aydınlanmaya Oturma

Gotama *bodhi* ağacına doğru yürürken, bir ot biçici, meditasyonunda onu daha rahat ettirmek için sekiz tomar ot verdi. *Nidanakatha* olayı anlatır:

> Bodhisatta nehir kıyısında çiçek açmış *şala* ağaçlarıyla dolu bir korulukta öğleyin dinlendi. Akşam, çiçekler başlarını eğdiğinde, [Bodhisatta] kalktı ve tanrıların süslediği, sekiz *usabha* genişliğindeki yoldan *bodhi* ağacına doğru aslan gibi ilerledi. *Naga*'lar,

yakkha'lar, şahane kuşlar ve başka varlıklar tanrısal kokular, çiçekler ve bu tür şeyler sundular. İlahi korolar ortaya çıktı ve on bin kat dünya tek bir kokuyla, tek bir çelenkle ve tek bir sevinç çığlığıyla doldu.

O sırada, aksi yönden, Sotthiya adında bir ot biçici, elinde otlarla geldi. Yüce Kişi'nin çehresini tanıyarak ona sekiz tomar ot verdi.[129]

Çeşitli Budist metinler, bir ot biçicinin Gotama'ya *kuşa** (Skr; kuşa) otu verdiğini söyler.[130] *Nidanakatha*, bu olaydan sonra Gotama'nın "aydınlanma tahtı"nı seçtiğini ve hiç duraksamadan meditasyona daldığını anlatır.

Bodhisatta otları alıp aydınlanma tahtına çıktı ve yüzü kuzeye dönük olarak güney tarafında durdu. O anda güney *cakkavala* [bir sıra yüksek dağla çevrili dünyanın tümü] Avici cehennemine iniyormuş gibi alçaldı, kuzey *cakkavala* ise varoluşun en yüksek âlemine çıkıyormuş gibi yükseldi. Bodhisatta, "Buranın yüce aydınlanmaya ulaşma yeri olduğunu sanmıyorum" diye düşündü ve doğruca batı tarafına doğru yürüyüp yüzü doğuya dönük olarak durdu. Bunun üzerine batı *cakkavala*, Avici cehennemine iniyormuş gibi alçaldı, doğu *cakkavala* ise varoluşun en yüksek âlemine çıkıyormuş gibi yükseldi. Nerede durduysa geniş yeryüzü, göbeğinin üstünde duran koskoca bir tekerleğin kenarlarında yürünüyormuş gibi yükseldi ve alçaldı. Bodhisatta şöyle düşündü, "Buranın yüce aydınlanmaya ulaşma yeri olduğunu sanmıyorum" ve doğruca kuzey tarafına doğru yürüdü ve yüzü güneye dönük olarak durdu. Ardından kuzey *cakkavala* Avici cehennemine iniyormuş gibi alçaldı, güney *cakkavala* ise varoluşun en yüksek âlemine çıkıyormuş gibi yükseldi. Bodhisatta şöyle düşündü, "Buranın da yüce aydınlanmaya ulaşma yeri olduğunu sanmıyorum" ve doğruca doğuya yürüdü ve yüzü batıya dönük olarak durdu. Doğu tarafı bütün budhaların bağdaş kurarak oturdukları yerdir ve o [yer] ne titrer ne de sallanır. Yüce Kişi, "Burası hiçbir budhanın terk etmediği ve kirlilik kafesini yok etmenin sakin yeri" diye anlayarak otları uçundan tutup serpiştirdi. Otlar anında on dört *hattha* uzunluğunda bir koltuğa dönüştü. En yetenekli ressamlar ve heykeltıraşlar bile otun şekillendirdiğinin aynısını resmedemezdi.

Bodhisatta, sırtı *bodhi* ağacına, yüzü doğuya dönük biçimde, sağlam kararı verdi: "Tenim, kaslarım ve kemiklerim, kanım ve canım kurusa da, mükemmel ve yüce aydınlanmaya ulaşıncaya dek bağdaş kurmuş [pozisyonu] bozmayacağım." Yenilmez pozisyonda bağdaş kurarak oturdu, aynı anda yüz yıldırım düşse bile onu bozamazdı.[131]

---

* *Kuşa*: Ot, çim; kutsal törenlerde kullanılan ot - ç.n.

Bodhi ağacı *assattha*'dır (Skr; *aşvattha*: kutsal incir ağacı), *pipphala* (Skr., *pippala*) da denir.[132]

Gotama, daha sonra, çeşitli ayartmalar ve tehditlerle aklını çelmeye çalışan bir ifrit güruhunun saldırısına uğramıştı. Bu olay, Budha biyografilerinde ayrıntılı olarak nakledilmiştir.[133] *Nidanakatha* şöyle anlatır:

> O vakit, Devaputta Mara, "Prens Siddhattha benim ülkemden geçmek istiyor. Geçmesine izin vermeyeceğim" diyerek Mara'nın ordusuna gitti, meseleyi duyurdu, Mara sesi denilen sesi çıkarttı ve Mara'nın ordusuna öncülük etti. Mara ordusu Mara'nın önünde on iki *yocana* yayıldı, sağa ve sola on iki *yocana*, arkadaki *cakkavala*'nın da sonuna kadar gidiyordu, yüksekliği dokuz *yocana* idi. [Ordu] bağırdığında, yer yarılıyormuş gibi çıkan ses, bin *yocana* uzaktan duyulurdu. Daha sonra Mara, yüz elli *yocana* boyundaki fil Girimekhala'ya bindi, çeşitli silahlar tutan binlerce kola benzedi. Mara'nın topluluğunda iki kişi bile aynı silahı taşımazdı. Farklı renklerden ve farklı yüzlerden insanlar Yüce Varlık'a saldırmaya geldiler.
>
> Şimdi, on bin *cakkava*'lanın tanrıları Yüce Yarlık'tan övgüyle söz ediyorlardı. Tanrılar kralı Sakka, Vicayuttara kabuğunu üflüyordu. Deniz kabuğunun yüz yirmi *hatta* uzunluğunda olduğu ve bir kez havayla dolup üflendiğinde dört ay ses verdiği söylenir. *Naga* kralı Mahakala,[134] Bodhisatta'ya yüz övgü daha düzüyor, Mahabrahma da havaya beyaz bir örtü tutarak duruyordu.
>
> Mara'nın ordusu ağır ağır aydınlanma tahtına yaklaşıyor, onlarla karşılaşan herkes onun toprağında duramadan kaçıyordu. *Naga* kralı Kala toprağa daldı ve beş yüz *yocana* uzunluğundaki *naga* sarayı Mancerika'ya gelerek iki eliyle yüzünü kapattı ve uzandı. Sakka, Vicayuttara kabuğunu sırtına koyup dünyanın kenarında durdu. Mahabrahma beyaz örtüyü *cakkavala*'nın kenarına yerleştirdi ve Brahma dünyasına gitti. Tek bir tanrı bile onun toprağında duramıyordu. Yüce Kişi tek başına oturuyordu. Daha sonra Mara, yandaşlarına şöyle dedi: "Hepinizin içinde, Şuddhodana'nın oğlu Siddhattha'ya eşit kimse yok. Onunla önden savaşamayız, bu nedenle arkadan saldıracağız." Yüce Kişi üç tarafına da bakındı ve bütün tanrıların kaçmış olduğunu gördü. Ardından Mara'nın ordusunun kuzeyden hücuma geçtiğini fark etti [ve dedi ki]: "Ne çok varlık bir tek bana karşı büyük güç ve çaba harcıyor. Burada hiç anne ve baba yok, kardeş ya da başka bir akraba yok. Buna rağmen, şu on erdem, benim refakatçilerim gibi, uzun süredir geliştiler. Bu yüzden [on] erdemi kendi zırhım yapacağım, [on] erdemin kılıcıyla vurup bu orduyu yeneceğim." Böylece oturdu ve on erdem üzerine derin düşünceye daldı.
>
> Bunun üzerine Devaputta Mara, "Bununla Siddhattha'yı def ederim" diye düşünerek bir kasırga çıkarttı. Birdenbire doğudan ve diğer yönlerden rüzgârlar çıktı. Bu rüz-

gârlar yarım *yocana* veya iki-üç *yocana* yüksekliğindeki dağların zirvelerini yıkabilirdi, ormanın çalılarıyla ağaçlarını kökünden sökebilir, her taraftaki köyleri ve kentleri yıkabilirdi. Ancak, Yüce Kişi öyle dirayetliydi ki, Bodhisatta'ya ulaştığında, rüzgârların kuvveti kesildi, elbisesinin ucunu bile kımıldatamadı. Ondan sonra [Mara], "Onu suyla boğup öldüreceğim" diye aklından geçirerek, büyük bir yağmur yağdırdı. Yükseldikçe yükselen yüzlerce ve binlerce heybetli kara bulutun arasından yağmur boşandı. Yağmurun gücü yerin yarılmasına yol açtı ve ormandaki ağaçların tepelerine kadar çıkan büyük bir sel baskını oldu. Nasıl olduysa, Yüce Varlık'ın elbisesini bir çiy damlası kadar bile ıslatmak mümkün olamıyordu.

Daha sonra, Mara, ortalığı bir taş yağmuruna tuttu, yanan ve dumanı tüten büyük dağ tepeleri düştü gökten. Ama Bodhisatta'ya ulaştıklarında kutsal çiçek demetlerine dönüştüler.

Ondan sonra bir kılıç yağmuru başlattı, yanan ve dumanı tüten tek uçlu kılıçlar, çift uçlu kılıçlar, hançerler ve usturalar düştü gökten. Ama Bodhisatta'ya ulaştıklarında kutsal çiçeklere dönüştüler.

Ardından bir yanan kömür yağmuruna yol açtı ve *kimsuka* çiçeği [kırmızısı] renginde yanan kömürler düştü gökten. Ama kutsal çiçeklere dönüşüp Bodhisatta'nın ayaklarına saçıldılar.

Sonra sıcak kül yağmuruna tuttu ve parlak ateş renginde küller döküldü gökten. Ama bunlar, sandal ağacı tozuna dönüşüp Bodhisatta'nın ayaklarına döküldüler.

Derken bir kum yağmuru çıkarttı, yanan ve dumanı tüten incecik kumlar döküldü gökten. Ama kutsal çiçeklere dönüşüp Bodhisatta'nın ayaklarına döküldüler.

Ardından çamur yağmuru başlattı, yanan ve dumanı tüten çamurlar düştü gökten. Ama kutsal bir merheme dönüşüp Bodhisatta'nın ayaklarına döküldü.

Daha sonra, "Bununla Siddhattha'yı korkutup uzaklaştırırım" diye [düşünerek] karanlık yarattı. Dört hali barındıran büyük bir karanlık çöktü, ama karanlık Bodhisatta'ya ulaştığında, güneş ışığıyla yok olmuş gibi kayboldu.

Böylece, rüzgâr, yağmur, taş, kılıç, yanan kömür, sıcak kül, kum, çamur ve karanlık, toplam dokuz tür yağmurla Bodhisatta'yı kovmayı beceremeyen Mara, topluluğuna buyurdu: "Niye kıpırdamadan duruyorsunuz? Prensi yakalayın, öldürün ve def edin!" Ve bir diskle [zırhı olarak] fil Girimekhala'nın sırtında giderek Bodhisatta'nın yanına geldi: "Kalk o koltuktan, Siddhattha! Senin değil, benim orası."

Yüce Varlık bunu duyunca şöyle dedi: "Mara, sen ne on erdemi yerine getirdin, ne ikinci derecedeki erdemleri ne de en yüksek erdemleri. Beş büyük bağışı yapmadın, akrabalarına yararı dokunacak hareketlerde bulunmadın, dünyaya faydalı olacak ya da aydınlanmış bilgeliğe ulaşılacak işler yapmadın. Bu koltuk senin değil, gerçekten de benimdir!" Çileden çıkan Mara, öfkesine hâkim olamadı ve diski Yüce Kişi'ye doğ-

ru fırlattı. Fakat disk, zihni on erdemde yoğunlaşmış olan kişinin üzerinde durdu ve bir çelenk örtüsü haline geldi. Oysa, ustura ağızlı diskin, başka zamanlarda fırlatıldığında, masif taş sütunları, bambu filizleriymiş gibi kesebildiği söylenir. Şimdi ise bir çelenk örtüsüne dönüşüp durdu. Ondan sonra Mara'nın öteki adamları, "Artık koltuğundan kalkıp kaçar!" diye düşünerek arka arkaya bir yığın taş fırlattılar. Ancak onlar da, bütün dikkatini on erdeme vermiş olan Yüce Kişi'nin karşısında çiçek demetlerine dönüşüp yere düştüler.

Burada Bodhisatta'nın Mara'mn hücumunu alt etme becerisi, geçmiş hayatlarından şimdikine kadar on erdem (*dasa paramiyo*) çalışmasında biriktirdiği değerlere bağlanır. Bu Theravada okuluna özgü bir inançtır. *Nidanakatha* devam eder:

Tanrılar *cakkavala*'nın kenarında durmuş, boyunlarını uzatıp başlarını kaldırarak bakıyorlardı, "Ah, Prens Siddhattha'nın mükemmel güzellikteki bedeni öldürüldü mü? Ne yapacak şimdi?" diyorlardı.

O anda Yüce Kişi konuştu: "On erdemi tamamlamış olan bodhisattaların aydınlanma gününde kullandıkları koltuk benimdir..." Mara'nın adamları, hiçbiri aynı yola sapmadan, başlıklarını ve giydikleri elbiseleri bırakarak, her biri kendi yönüne kaçtı.

Metin, daha sonra, Gotama'nın aydınlanmasını tanrıların nasıl yüceltiğini anlatır. Aydınlanma günü (*abhisambucchana-divasa*) gelmişti. Gotama'nın yirmi dokuz yaşında dünyadan el çektiği, sonra da altı yılını çilecilik uygulamalarıyla geçirdiği kabul edilirse, o zaman otuz beş yaşındaydı. Mara'nın saldırı efsanesi, *Nidanakatha* gibi epeyce geç döneme ait bir çalışmadan bekleneceği üzere, uzun ve ayrıntılıdır. Ne dereceye kadar tarihi gerçeğe dayandığına karar vermek güçtür. Yine de bu, Budizmin en erken dönemine ait düşüncelerin kaybolduğu anlamına gelmez. Gotama'nın aydınlanma arayışının anlatıldığı bu bölümünde *Nidanakatha* ondan Yüce Varlık (*mahasatta*) ya da Yüce Kişi (*mahapurisa*) olarak söz eder. Gotama, aydınlanmadan önce de, sonra da, insan olarak düşünüldü. Hiçbir yerde onun "budha" denilen özel bir varlık türü haline geldiği yazmaz. (Cainizm de Cina'yı Yüce Varlık olarak över.)

Gotama, Hindu kutsal mekânı Gaya yakınlarına denk gelen Buddhagaya (Bodhgaya) denen bir yerde aydınlanmaya ulaştı. Budha'nın oturduğu yere "elmas taht" denir.[135]

Efsanelerin Gerçeğe Dayalı Kökeni

Aydınlanmadan Önce Mara'nın Gotama'yı Ayartması

Gotama'nın dünyevi hayattan el çekmesinden aydınlanmaya ulaşmasına kadar geçen yıllar dinsel çalışma dönemi olarak tanımlanır. Birçok efsane, bu zaman boyunca Mara'nın Gotama'yı ayartmaya çalışmasını anlatır. Budha'nın Mara'yla karşılaşmayı anımsadığı en eski efsane *Suttanipata*'nın "Mücadele"[136] adlı bölümündeki bir dizi şiirde bulunur. Mücadele (*padhana*), ruhsal mücadele demektir. Öteki efsanelerin aksine, burada anlatılan şey, Gotama'nın aydınlanmadan önce Mara'yla mücadelesi olabilir.

> Huzura ve rahata ermek için, Nerancara kıyılarının orada mücadele için tam kararlılıkla ve büyük bir çabayla meditasyon yaparken [ifrit] Namuci sevecen sözler söyleyerek yanıma geldi: "Çok zayıf ve solgun görünüyorsun, ölüm sana yakın."[137]

İfritin ikinci tekil şahıs zamiri "sen"i (*tvam*) kullanarak Gotama'ya hitap etmesi, onu küçümsediğini gösterir.[138]

> Ölmeme ve yaşamaya devam etme şansın binde bir. Yaşa, efendim, hayat daha iyidir, zira ömrün olduğu sürece değerli işler yapabilirsin.[139]
>
> [Bir *Veda* öğrencisinin] temiz hayatı yaşanarak ve kutsal ateşe bağışlar yaparak çok fazla değer biriktirilebilir. [Çileci uygulamalar yoluyla] mücadele ederek ne istiyorsun?

Bu ifadeler bir adamın hayatındaki ilk iki dönemle ilgilidir, birincisi bir üstadın yanında *Vedalar*'ı okuyan bekâr bir genç olarak geçirilen, ikincisi de gerekli ritüelleri yerine getiren evli bir aile reisi olarak geçirilen dönem. İfrit Gotama'yı, Brahma yasalarında şart koşulan kuralları çiğnememesi için uyarır. "Bağışlarda bulunmak," kutsal ateşe süt, yağ ve pirinç lapası dökerek ateş tanrısına ibadet etmek demektir.

Suttanipata devam eder:

> "Çaba yolunda ilerlemek güçtür, çalışmak güçtür, kazanmak güçtür." Mara, bunları sayıp dökerek Aydınlanmış Kişi'nin yanında durdu. Mara böyle konuşunca Muhterem Üstat dedi ki: "Tembelin akrabası, kötü kişi, sen buraya [dünyevi] değer[140] ara-

maya gelsen de, benim öyle bir değere en ufak bir ihtiyacım yok. İfrit, değerli işlerin yararlarını arayanlar ile konuşmalıdır. Bende inanç[141] ve çaba var, bilgelik de bulunur içimde. Neden benden, tamamen kararlıyken, hayatımı korumamı istiyorsun?[142]

[Çabamın] rüzgârı nehirlerin akışını kurutabilir. Ben tamamen kararlıyken, neden kanım kurumasın?

Rüzgâr, çilecilik uygulamasının güçlü nefes alıp verişine karşılık gelir. *Tam kararlılık* (*pahi-tatta*) benliğe tam konsantrasyonu işaret eder.

Kanım kurursa, safram ve balgamım da kurur.[143] Vücudum tükenirken zihnim daha berraklaşır [*cittam pasidati*]. Dikkatim [*sati*], bilgeliğim ve konsantrasyonum [*samadhi*] bütünüyle daha sağlam durur.

Budizm, genellikle, artan zihin berraklığını inancın bir özelliği olarak gösterir. Bu, 432. dizede bahsedilen inanç kavramının bir uzantısıdır.

Böyle, en büyük acıya katlanarak yaşarken zihnim artık çeşitli duygusal arzuların cazibesine kapılmıyor. [Zihin ve beden] temizliğime bak.[144]

Brahman ifadeleri dikkate değerdir. *Suttanipata*'daki dizeler, saldırılarını sürdüren on çeşit ifrit tarif eder.

Duygusal arzu ilk ordunuzdur; nefret ikinci; açlık ve susuzluk üçüncü [ordunuz]; özlem[145] dördüncü. Tembellik ve uyuşukluk beşinci ordunuzdur; altıncısı korkudur. Yedinci ordunuz kuşkudur, sekizinci ise sahtekârlık ve inatçılıktır.[146]

Sahtekârlıkla elde edilmiş kazanç, şöhret, onur ve şan [dokuzuncu ordunuzdur]; ve kendisiyle övünmek ile başkalarını küçük görmek [onuncu ordunuzdur].[147]

Bunlar sizin dürtülerinizdir, Namuci, Kara İfrit'in [Kanha] yıkıcı dürtüleri.[148] Kişi cesur olmadıkça, [onları] alt edemez. [Onları] alt eden [cesur kişi] mutluluğa kavuşur.

Munca otunu çıkarayım mı?[149] [Düşmana teslim mi olayım?] Bu noktada, hayat önemli değildir.[150] Yenilgiden sonra yaşamaya devam etmektense, savaşta ölmek daha iyidir.

Bazı çileciler ve Brahma soyluları [senin ordunun] içine gömüldüler, görülemezler.[151] Erdemli kişinin yolunu bilmez onlar.

Her taraftan ordu ile kuşatıldıktan ve Mara'nın fil üstünde geldiğini gördükten sonra onlarla çarpışmaya giderim. Beni buradan kımıldatma.

> Ne tanrılar ne de dünya insanları senin ordunu yenemiyor. Ben, bilgeliğin gücüyle, fırınlanmamış çömleği taşla parçalar gibi, senin ordunu yeneceğim.[152]

Gotama, bunun ardından, Mara'yı yendikten sonra ne yapmaya karar verdiğini açıklar.

> Düşüncelerime hâkim olduktan ve dikkatliliğimi pekiştirdikten sonra, köy köy dolaşıp çok sayıda mürit yetiştiririm. Arzuları olmayan, uyanık ve kararlı olan benim [verdiğim] öğretileri uygularlar. Acısızlık haline doğru giderler.

Bu iki dize Gotama'nın başkalarını eğitmekle yükümlü olduğu duygusunu açığa vurur.

> [Mara dedi ki:] "Yedi yıl, adım adım Muhterem Üstat'ın peşinden gittim. Ancak, dikkatli, Tam Aydınlanmış Kişi'nin, [kalkanından] içeri sızabilmeme [olanak verecek] tek bir gaflet anını bulamadım.[153]
>
> 'Yumuşak bir şey bulur muyum burada? Lezzetli bir şey?' diyerek akçıl bir kayanın üzerinde uçuşan bir karga gibi.
>
> Lezzetli bir şey bulamayan karga uçup gider. Kayaya yaklaşan karga gibi, ilgimizi yitirir, Gotama'ya veda ederiz." Mara'nın koltukaltından, umutsuzluğa düşmüş, bir maltaeriği düştü. Sonra keder içindeki o *yakkha* oradan kayboldu.[154]

Namuci, *Vedalar*'da ve destanlarda sık sık geçen, İndra'ya karşı savaşta yenik düşen bir ifrittir.[155] Burada Mara olarak adlandırılırken,[156] geç dönem Budist metinler ona Kötü Kişi (Papimant)[157] der. Bir *yakkha* olduğuna inanılırdı. Hindistan'ın en eski metni olan *Rig Veda*, Namuci'yi Kötü Kişi olarak adlandırır.[158] Bu tabir, İndra'nın Namuci'yi nasıl yendiğini anlatan *Brahmana*'da geçer.[159] Oysa ilk Budist metinlerde Namuci ölüm tanrısı Mara'yla aynı sayılır. Bu tanrıya kimi zaman "yıkım getiren" anlamına gelen Antaka denir, *Upanişadlar*'da ise "ölüm" anlamına gelen Mrtyu denir. Bu kelimelerin hepsi eşanlamlıdır.[160] "Ölüm tanrısı"nın (Yama, Mrtyu) Brahma genci Nachiketa'yı bilgi arayışından uzaklaştırmak için aklını çelmeye çalışmasının öyküsü *Kathaka Upanişad*'da görülür. Az önce *Suttanipata*'dan alıntılanan ve doğrudan ya da dolaylı olarak bu fikirlerden etkilenen bölüm, Budizmden önce var olan ölüm tanrısı için sıfatlar kullanır. Bununla birlikte, geç dönem Budist metinlerin-

de başat bir tarz olan yeni bir sıfatı; ("katil") Mara'yı kullanır. Geç dönem Budizminde Mara birçok şekle bölünmüştür; burada o farklılaştırmadan önceki Mara'yı görürüz.[161]

Mara iki şekilde Gotama'yı ayarttı: Önce sağlığını koruyarak hayatını sürdürmesi için onu zorlayarak; sonra da henüz evli değilken Veda öğrencisi olarak saflık çalışmasını sürdüren, evlendikten sonra da aile reisi olarak kutsal ateşe kurban törenleri yapan Brahmanizm yandaşlarının değerli yaşam tarzını öğütleyerek. Bu, bir erkeğin hayatının ilk döneminin bekâr bir öğrenci olarak bir üstadın gözetiminde *Vedalar*'ı okuyarak geçirilmesi gerektiğini, ikinci döneminin de eve dönüşü, evliliği ve bir aile reisinin sorumluluklarım, ritüellerin yerine getirilmesini ve çocuk yetiştirmeyi kapsaması gerektiğini şart koşan Brahman yasalarında düzenlenmiş yaşam sürecine uyar. Burada Gotama'dan beklenen şey, Mara'nın sözleri aracılığıyla ifade edilir. Oysa Gotama, Brahman yaşam tarzını reddetmiştir. O, "çaba yolu"[162] denen şeyi uyguluyordu, kararlı bir biçimde zihne ve bedene hâkim olmaya yoğunlaşmak için uğraşıyordu. Zihne ve bedene hâkim olmak ve Mara'nın ayartmalarının üstesinden gelmek muazzam bir çaba gerektiriyordu, zihinsel terbiye ve çaba yoluyla Gotama, bunu elde etmeye çalışıyordu.

Budist inancın amacı, 434. dizede ima edilen, berrak bir zihindi. *Upanişadlar*'da bunun nasıl geliştirileceği kısmen ele alınmıştı: "Besin saf olduğunda beden ve zihin de saf [*sattvasuddhi*] olur. Beden ve zihin saf olduğunda, dikkatlilik [*smrti*] sağlamdır. [Kişi] [sağlam] dikkatlilik kazandığında bütün zincirlerden kurtulur."[163] Benzer bir ifade, Gotama'nın daha önce alıntılanan sözlerinde de görülür.[164] Böylece onun ruhsal yolu açıklayışı, Brahman yaşam tarzından yön değiştirmeyi sergileyen devrimci *Upanişadlar* duruşuna uyuyordu. Ruhsal yol, benzer ifadeler kullanan *Bhagavad Gita*'da ayrıntılarıyla anlatılmıştır.[165] Mara'yla karşılaşmaya gelince, Brahmanizmin yolu dünyevi ve geleneğe bağlıyken, Gotama'nınki Brahmanizm için önemli ritüellerden olan "iyi davranışlar"ın önemini yadsıyarak, doğaüstüydü ve dünyevi olanı aşmıştı. Ritüel konusunda geleneksel olan her şeyi reddetmek, zihnin tinsel olana çevrilmesine olanak veriyordu. Sonuç olarak, Budizm nihayetinde Brahmanizminkinden çok daha özgür bir tavırla, uygulanabilir laik ahlak kurallarının temelini kurabilmişti. Budizm, "iyi"nin manevi niteliğinin önemini vurguladığı için, ona dayanan laik davranışa Budist bakış açısından "iyi davranışlar" denebilir. Bu, beş ilkenin ve Budizmin diğer ahlak öğretilerinin temelidir.

Bu yeni ahlaki bakış açısının ortaya çıkışı, Orta Ganj bölgesindeki sosyal değişikliklerle yakından ilişkiliydi. Aryanlar ile yörenin yerlileri arasındaki akraba evlilikleri, atalarının geleneksel dini törenlerini sürdürmeye meraklı olmayan bir halkın oluşmasına yol açtı ve onlara karşı fazlasıyla özgür düşünceli bir tavır aldı. Verimli ve son derece üretken bir bölgede yaşadılar, zengin ve rahat bir hayatın keyfini sürdüler. Kaynakların bolluğu zamanla sanayi ve ticaretin büyümesine neden oldu ve küçük kentlerin çoğu gelişti.

Önceleri bu kentlere, birkaç krallığa ve başka cumhuriyetlere odaklanan hatırı sayılır küçük eyaletler vardı, ama giderek mutlak monarşilerle yönetilen büyük eyaletler halinde birleştiler. İlk Budist eserlerde, kralın bütün insanlardan önemli olduğu anlamına gelen ifadeler Brahmanların kendilerini diğer bütün insanlardan üstün gördükleri savı ile maksatlı bir tezat içindedir. Çağdaş Budist kaynakları toplumsal düzeni, şamil hükümdarlar, Brahmanlar, halk, köleler, *candala* (kasaplar) ve *pukkusa* (çöpçü, atıkçı, vb.) olarak gösterir.

Yeni kentlerde ticaretin ve endüstrinin ilerlemesiyle ekonomi çarpıcı biçimde gelişti. O dönemden bu yana ortaya çıkan arkeolojik buluntular arasında çok sayıda sikke vardır. Kentler büyük zenginliğe ulaşırken tüccarlar ve sanatçılar loncalar kurdular ve ekonomik güce hâkim oldular. Ekonomik olarak güçlü olanlar, her şeye hâkim olanlardı. Erken Budist metinleri bu sosyal durumu yansıtır: "Bir kölenin bile serveti, bol tahılı, gümüşü ya da altını varsa, önünde ayağa kalkan, ondan sonra yatmaya giden, onun için çalışmaya razı olan, onun iyiliğini isteyen ve ona güzel sözler söyleyen bir soyluya ya da bir Brahmana veya halktan birisine sahip olabilirdi."[166] Budist literatür, insanların sürgüne yolladıkları ya da öldürdükleri kötü krallardan örnekler de verir.

Daha önceki sosyal düzen, özellikle kast sistemi, parçalanmaya başlıyor, çok sayıda insan artık Brahmanlara hürmet etmiyor, *Vedalar*'a bağlı kalmıyordu. Bu hareketin merkezinde Gotama'nın dinsel çalışmalarını yaptığı Magadha eyaleti vardı. Böylece, daha sonraki bir dönemde yaratıldığı anlaşılan *Vedalar*'a bağlı edebiyat "Maghada'nın sahte Brahmanları"ndan[167] nefretle bahseder. Mara'nın Gotama'yı ayarttığı en eski efsanenin, eski sosyal düzene dayalı geleneksel düşünce tarzı ile yeni düzenden doğan fikirler arasındaki çatışmayı yansıttığı anlaşılır. Bununla birlikte, Gotama geç dönemlerde tanrılaştırıldıkça efsane değişmiştir.

Yukarıda alıntılanan bölümün son dizelerine bakılırsa, Mara yedi yıl boyunca amacına ulaşamadan Gotama'yı takip etmiştir. Geç dönem biyografilerinin çoğu Mara'nın Gotama'yı ayartmasını, Gotama'nın da onu alt edişini aydınlanmadan önceye yerleştirir ki bu, büyük olasılıkla hiçbir temeli olmasa da, aydınlanmanın çarpıcı etkisini artıran bir icattır. Geç dönem biyografi yazarlarının aksine, ilk Budistler Gotama'nın durmak bilmeyen çabasını ve Mara'nın ayartmalarına karşı yedi yıllık savaşını onun dinsel çalışmasının tamamlayıcı bir parçası saymış olmalıdırlar. Bu dizelerle ilgili dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, henüz aydınlanmadan önceki egzersizleriyle uğraşırken bile Gotama'ya, Sambuddha (Tam Aydınlanmış Kişi) denmesidir. Geç dönem biyografileri Gotama'nın, Mara'nın ayartmasını alt ettikten ve aydınlanmaya ulaştıktan sonra budha olduğunu kabul eder. Ancak, budha olduktan sonra da insan kalmış, bu yüzden de ayartılmaya karşı savaşmak zorunda kalmıştı. İşte bunun açık bir biçimde farkında olduğu içindir ki davranışları düzenleyen katı bir kanun kitabı olan *Vinaya*'yı hazırlamıştır.

Budha olmak ayartılmanın üstesinden gelmeyi gerektirir. Devamlı çaba, başlı başına bir budha eylemidir. Diğer bir deyişle, aydınlanmaya ulaşmak farklı bir varlık haline gelmek demek değildir. Bir geç dönem yazarından alıntı yapacak olursam, "aydınlanma özleminin kendisi en yüksek mertebedir" ve "çaba ile aydınlanma arasında hiç fark yoktur." Böylece, aydınlanmadan önce Gotama'ya hitap ederken Budha ya da Sambuddha sıfatını kullanmakta hiçbir tuhaflık yoktur. Mahayana ve Zen'de vurgulanan egzersizin ve gayretin öneminin ilkel haline burada rastlanabilir. Daha sonraki dönemlerde, aydınlanmadan önceki Gotama'yı sonrakinden ayırt etmek için önceki döneme işaret eden Bodhisatta sıfatını kullanma alışkanlığı vardı; bununla birlikte, *Suttanipata*'nın oldukça geç döneme ait bir bölümünde, yeni doğmuş Gotama'ya bu sıfatla hitap ediliyordu.[168]

Samyutta-Nikaya'da, Mara'nın Gotama'yı ayartmasına dair bir başka eski efsane, Mara'nın büyük bir fil şeklinde ortaya çıkışını anlatır:

> Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *Acapala* adlı bir *nigrodha* ağacının altında oturuyordu.
>
> Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit Muhterem Üstat, gece karanlığında, dışarıda, açıkta oturmuştu ve durmadan yağmur yağıyordu.[169]

O anda Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'ın tüylerini diken diken etmek için büyük bir fil kılığında ortaya çıkıp yanına gitti.

Kafası kara bir kaya parçasını, dişleri has gümüşü, hortumu da koskoca bir saban demirini andırıyordu.[170]

O vakit, bunun Uğursuz Mara olduğunu anlayan Muhterem Üstat şöyle konuştu:

"Uzun zamandır bir güzel bir çirkin görünerek, doğum ve ölüm çarkında dolaşıp duruyorsun.

Yeter artık, Kötü Kişi!

Sen kaybettin, yıkım getiren sen!"

Bunun üzerine, Uğursuz Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, hüzünlü ve kederli bir halde, anında kayıplara karıştı.[171]

Mara, *Samyutta-Nikaya*'daki "Güzel" (Subha) başlıklı bölümde anlatılan korkunç şekillerde de ortaya çıkmıştır.

[Muhterem Üstat] bir keresinde Uruvela'da kalıyordu. O vakit Muhterem Üstat, gece karanlığında, dışarıda, açıkta oturmuştu ve aralıksız yağmur yağıyordu.

O anda Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'ın tüylerini diken diken etmek için ona yaklaştı.

Muhterem Üstat'ın iyice yanına sokulunca, hem güzel hem çirkin,[172] farklı şekillere girdi.

O vakit, bunun Uğursuz Mara olduğunu anlayan Muhterem Üstat şöyle konuştu:

"Uzun zamandır bir güzel bir çirkin görünerek, doğum ve ölüm çarkında dolaşıp duruyorsun.

Yeter artık, Kötü Kişi!

Sen kaybettin, yıkım getiren sen!

Bedene, söze ve zihne tam hâkim olanlar

Mara'nın hâkimiyetinde değildirler,

Mara'nın izdeşçileri değildir onlar."[173]

Bunun üzerine, uğursuz Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, hüzünlü ve kederli bir halde, anında kayıplara karıştı.[174]

"Yedi Yıl" (Sattavassani) başlıklı bölüm, Gotama'nın çilecilik uygulamalarını ayrıntılı olarak anlatır. Geç dönemlerde, genellikle onun altı yıl çilecilik uyguladığı kabul ediliyordu, ancak *Suttanipata*'da olduğu gibi, burada da süre yedi yıl olarak verilir. Bu tutarsızlık farklı hesaplama yöntemlerine bağlı olabilir.

Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *Acapala* adlı bir *nigrodha* ağacının altında oturuyordu.

O zamanlar Uğursuz Mara, yedi yıldır Muhterem Üstat'ı takip ediyor, gafil bir anını arıyor, ama bir türlü bulamıyordu.

O vakit Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'a yaklaştı ve yanına sokulunca dedi ki:

"Büyük bir keder içinde misin ki ormanda derin düşünceye dalıyorsun?
Yoksa yitirdiğin sağlığına yeniden kavuşmaya mı çalışıyorsun?
Ya da köyde bir suç mu işledin?
Niye insan içine karışmıyorsun?
Kimseyle arkadaş değil misin?"

[Muhterem Üstat şöyle dedi:]

"Bütün kederleri tamamen kökünden kazımak için,
Hiç günah işlemeden derin düşünceye dalıyorum, hiç kederlenmeden.
Bütün var olma arzusunu kesip attım,[175]
Ve derin düşünceye dalıyorum, lekesizce.
Seni boş gezenin boş kalfası!"

[Mara şöyle dedi:]

"İnsanların, 'Bu benimdir!' dediği şeyler
Sana, 'Bu benim!' diyenler
Zihnin buradaysa eğer,
Benden kaçamazsın,
Yol İnsanı!"

[Muhterem Üstat şöyle dedi:]

"İnsanların, 'Bu benim değildir!' dediği şeyler
Sana, 'Bu benim değildir!' diyenler
Bil ki, Uğursuz Kişi
Yürüdüğüm Yol'u göremeyeceksin."

[Mara şöyle dedi:]

"Huzurlu ve ölümsüz olan bir Yol'un farkına vardıysan,
Kalk! Tek başına git!
Niye başkalarına öğretiyor, onları eğitiyorsun?"

[Muhterem Üstat şöyle dedi:]

"Öteki kıyıya ulaşmak isteyenler
Ölümsüzlük halini isterler.[176]
Bana sorduklarında,
Hiçbir doğum eğiliminin olmadığı,
Her şeyin sona erdiği[177] bir hali
Söylerim onlara."

Burada Mara, Gotama'nın başkalarına, aydınlanmanın anlamını öğretmeye çalışmasının boşuna olduğunu söyler. Budha, hiç kararsızlık duymadan, isteyen herkese öğreteceği yanıtını verir. Burada Budizmin belirleyici bir özelliğini fark ederiz.

> [Mara şöyle dedi:] "Sanki bir köye ya da kasabaya yakın, içinde yengeç olan bir göl varmış da bir sürü kız ve erkek çocuk o köy ya da kasabadan yola çıkıp göle yaklaşıyor ve o yengeci gölden çıkarıp kuru toprağa koyuyorlarmış gibi. Yengeç ne zaman kıskacını çıkarsa o kızlar ve oğlanlar ona vururlar, kırarlar, sopalarla ve taşlarla onu parçalarlarmış. Yengeç, kıskaçları zedelenmiş, kırılmış ve parçalanmış olarak göle dönemezmiş. Aynı şekilde, eğri büğrü, yamuk ve biçimsiz olan ne varsa Muhterem Üstat tarafından kesilmiş, kırılmış ve parçalanmış, ben ise bir gafil anını yakalamak için Muhterem Üstat'a yaklaşamıyorum."[178]
>
> Bunun üzerine, Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'ın karşısında, cesaretsizliğini gösteren şu dizeyi söyledi:
>
> "'Burada yumuşak bir şey bulur muyum acaba? Lezzetli bir şey?' diye düşünerek, akçıl bir kayanın etrafında bir karga dolanır.
>
> Lakin lezzetli bir şey bulamayan karga uçup gider. Kayaya yaklaşan o karga gibi, biz de ilgimizi yitirir ve Gotama'ya veda ederiz."[179]
>
> Uğursuz Mara, cesaretsizliğini gösteren bu dizeleri Gotama'nın karşısında söyledikten sonra, oradan ayrıldı ve gözü korkmuş, omuzları sarkık, mahzun ve karşılık veremeyecek bir halde, sessizce Muhterem Üstat'ın yakınına bağdaş kurarak oturdu ve arpacı kumrusu gibi düşüne düşüne, bir dal parçasıyla toprağı eşeledi.[180]

Mara'nm bu değişimi *Suttanipata*'da anlatılan bir tanesiyle yakından benzerlik gösterir. Bu sutraların Çince çevirileri Şakyamuni'nin Mara tarafından ayartılmasının "aydınlanmaya ulaştıktan hemen sonra" olduğunu söyler. Geç dönem biyografileri çoğunlukla kadın kılığına girmiş ayartıcıları anlatır. *Samyutta-Nikaya*'da "Kızlar" (Dhitaro)[181] başlığı altında eski bir versiyon bulunur. Mara'nın üç kızından her biri, önce yüz kız, sonra henüz doğum yapmamış yüz genç kız, daha sonra bir kez doğum yapmış yüz kadın, ardından iki kez doğum yapmış yüz kadın, ondan sonra orta yaşlı yüz kadın, daha sonra da ihtiyar yüz kadın şekline girmişlerdir. Ancak, yanına gittikleri her seferinde Budha onlara aldırış etmemiştir.

> Daha sonra, Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku,[182] Uğursuz Mara'nın yanına gidip onunla konuştular:

"Neden bu kadar kederlisin, baba?[183]
Üzülüp durduğun kişi nasıl birisi?[184]
Onu bir orman filini yakalar gibi,
Tutku tuzağıyla yakalayıp getiririz sana,
Senin krallığında olur o da."
[Mara dedi ki:]
"Dünyaca Saygın Kişi'yi, Kutlu Kişi'yi
Şehvetle ayartmak kolay olmaz.
Zira benim ülkemden kaçtı o.
Bu yüzden fazlasıyla dertliyim."[185]

O vakit Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku, Muhterem Üstat'ın yanına gitti. Yaklaşınca ona şöyle dediler: "Size hizmet ederiz, Samana."[186] Ancak Muhterem Üstat, onlara hiç aldırış etmedi,[187] zira o, özgürleşmiş [*vimutto*], doğumun ve varoluşun bütün unsurlarını azami ölçüde yok etmişti.[188]

Daha sonra Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku bir kenara çekilip şöyle düşündüler:[189] "Çeşit ve fark erkeklerin hoşuna giden şeylerdir.[190] Onun için, her birimiz yüz çeşit kadın kılığına girelim."

Ve Mara'nın kızları, Arzu, Kapris ve Tutku, yüz çeşit kadın kılığına girip Muhterem Üstat'a yaklaştılar. Yanına vardıklarında ona şöyle dediler: "Size hizmet ederiz, Samana." Ancak Muhterem Üstat, özgürleşmiş, doğumun ve varoluşun bütün unsurlarını azami ölçüde yok etmiş olduğu için, onlara hiç aldırış etmedi.

Ondan sonra Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku bir kenara çekilip şöyle düşündüler: "Çeşit ve fark erkeklerin hoşuna giden şeylerdir. Onun için, her birimiz henüz doğum yapmamış yüz genç kız kılığına girelim."[191]

Ve Mara'nın kızlarının hepsi henüz doğum yapmamış yüz genç kız kılığına girdi. Ancak Muhterem Üstat, özgürleşmiş, doğumun ve varoluşun bütün unsurlarını azami ölçüde yok etmiş olduğu için, onlara hiç aldırış etmedi.

Ardından Mara'nın kızlarının hepsi, bir kez doğum yapmış, iki kez doğum yapmış, orta yaşlı ve ihtiyar yüz kadın kılığına girdi. Muhterem Üstat onları hiç umursamadı.

Sonra Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku bir kenara çekilip şöyle düşündüler: "Babamızın söylediği şey doğru:

'Dünyaca Saygın Kişi'yi, Kutlu Kişi'yi
Şehvetle ayartmak kolay olmaz.
Zira benim ülkemden kaçtı o.
Bu yüzden fazlasıyla dertliyim.'

Kendisini tutkudan henüz kurtarmamış bir Brahmana ya da bir *samana*'ya böyle bir hücumla saldırsaydık yüreği paralanırdı, ağzından sıcak kanlar fışkırır, çılgına

dönerdi, aklının dengesi bozulur ve kesilen bir yeşil kamış nasıl kurur, pörsür ve ölürse o da öylece kurur, pörsür ve ölürdü."

O vakit Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku, Muhterem Üstat'ın yanına gittiler. İyice yaklaşınca bir köşede durdular.

Mara'nın kızı Arzu durduğu yerden Muhterem Üstat'la konuştu:
"Büyük bir keder içinde misin ki ormanda derin düşünceye dalıyorsun?[192]
Yoksa yitirdiğin servete yeniden kavuşmaya mı çalışıyorsun?[193]
Ya da köyde bir suç mu işledin?
Niye insan içine karışmıyorsun?
Kimseyle arkadaş değil misin?"
[Muhterem Üstat şöyle dedi:]
"Güzel ve hoş olan şekilleri geri çevirmiş olarak,
Amacıma ulaşma yolunda tek başına derin düşünceye dalıyorum,
İç huzuruna ve mutlu aydınlanışıma doğru.[194]
O yüzden insan içine karışmıyorum
Ve hiç arkadaşım yok."
Sonra Mara'nın kızı Kapris, Muhterem Üstat'la konuştu:
"Beş taşan nehri geçmiş,
Altıncısını[195] da geçebilecek olan bir *samana*
Bu dünyada nasıl davranmalıdır?
Derin düşünceye dalmış olanı
Dış dünyanın arzu düşünceleri
Nasıl ayartmaz?"
[Muhterem Üstat şöyle dedi:]
"Bedenin sükûneti ve zihnin özgürlüğe kavuşmasıyla,
Kandırılmış doğumdan ve hayattan hiçbir şey yaratmayarak,
Zihni dingin ve hiçbir şeye bağlı olmadan,
Hakikati bilir ve dikkati hiç dağılmadan derin düşünceye dalar.
Öfkenin ya da [kötü] anıların ortaya çıkmasına izin vermez,
Ve yorgun düşmez.[196]
Kendisini böyle yöneten bir *samana*
Dünyanın taşan beş nehrini geçtikten sonra
Altıncısını da geçmiş olacaktır.
Böylece dış dünyaya ait arzular
Derin düşünceye dalmış olanı[197]
Ayartmaz."

Mara'nın üç kızı, Budha'yı ayartma çabalarında başarısız olduktan sonra, girişimlerine son verdiler.

Ardından Mara'nın kızı Arzu, Muhterem Üstat'ın huzurunda şu sakin dizeleri [*santi-gatha*] söyledi:

"Bütün arzuları kesmiş,[198]
Bir yoldaş güruhuyla yürüyor o.
Birçok kişi [onunla beraber] yürüyecektir, elbette.
Hiçbir bağlılığı olmayan bu kişi,
Birçok insandan [ölüm gücünün bağlarını] kesip atacak
Ve onları öteki kıyıya geçirecektir.
Büyük ve güçlü insanlar, bütün *tathagata*'lar,
Doğru Yasa'nın kılavuzluğundadır.
Yasa'nın yol gösterdiği akıllılar
Niye kıskanılsın?"[199]

Daha sonra Mara'nın kızları Arzu, Kapris ve Tutku, Uğursuz Mara'nın olduğu yere gittiler.

Uğursuz Mara uzaktan kızları Arzu, Kapris ve Tutku'nun geldiğini gördü ve şöyle dedi:

"Aptallar! Siz bir nilüfer çiçeğinin sapıyla dağa vurmaya çalıştınız,
Tırnakla kayayı deşmeye.
Başlarınızı kayaya çarpmak için,
Dipsiz bir uçurumda basacak yer aramak için,
Dişlerinizle demiri ısırmaya çalıştınız,[200]
Gotama'ya kin güderek[201]
Göğsünüze kazık sapladınız."

Arzu, Kapris ve Tutku, ışıltılar saçarak geldiler.[202] Buna rağmen, Muhterem Üstat onları sanki yumuşak saç telleriymiş ya da rüzgâr tanrısının[203] sürüklediği kuru yapraklarmış gibi süpürüp attı.

Suttanipata ve *Samyutta-Nikaya*'daki "Mara-samyutta" gibi bazı eski metinler Gotama'nın aydınlandıktan sonra[204] Mara'nın ayartmalarına maruz kaldığını yazsa da, bir geç dönem biyografisi ayartma girişimleri ve tehditlerin aydınlanmadan önce[205] olduğunu yazar. Bunun nedeni, Gotama'nın hayatının önemli bir özelliğinin onun farkındalığı, durmak bilmeyen egzersizleri sayesinde ayartılmaya ve saldırıya dayanma becerisi olabilir. Bu nitelikler aydınlandıktan sonra da eşit derecede önemliy-

di, ama Gotama'yı tanrılaştıran geç dönem Budistleri Budha biyografisine daha fazla heyecan katmak için Mara'nın boyun eğmesini aydınlanma öncesine yerleştirmişler ve okurları güçlü bir heyecan duygusuyla etkilemek için ayartmaları daha da ayrıntılı anlatmışlardır.

Mara'nın ayartma hikâyeleri biyografilerde görüldüğü halde, Gotama'nın dinsel çalışmalarını anlatan *Ssu-fen-lü* bölümüne eklenmemiştir. Onun yerine, *Ssu-fen-lü*, gerçeğe uygun olarak, Gotama'nın kadınlar tarafından ayartılmasını anlatır: "O zamanlar Uruvela'da, Bala, Uppala, Sundara ve Kumbhakara [?] adında dört kadın vardı. Hepsi de Bodhisatta'ya son derece bağlıydılar. [Şöyle düşünüyorlardı:] 'Bodhisatta dini hayat sürerse, onun yandaşları oluruz. Dini değil de, dünyevi hayat sürerse, [onun] eşleri oluruz.'"[206] Gotama'nın buna olan tepkisi kayıtlı değildir. Metin sadece şu kadarını söyler: "Daha sonra Bodhisatta orada kaldı ve altı yıl çilecilik uyguladı." Gotama'nın kadınlar tarafından ayartılmış olması mümkündür. Ancak nasıl karşı koyduğu *Ssu-fen-lü*'nün ve *Wu-fen-lü*'nün yazarlarıca kaydedilmemiştir. *Vinaya* yazarları Mara'nın ayartma efsanelerine hiç ilgi duymadıkları halde, sutra derleyicileri ruhban sınıfından olmayan insanları etkilemek için bu efsaneleri kullandılar.

Cainizm de kurucusunun aydınlanmasıyla ilgili hikâyeler nakletmiş, ama Mara'nın ayartmalarından hiç bahsetmemiştir.[207] Aydınlanma konusundaki öykü modeli başka dinsel geleneklerden alınmış, ama özellikle Mara'nın ayartma efsaneleri Budizmin içinde, daha çok geç dönem biyografilerinde gelişmiştir. Bununla birlikte, Cainizmde, Mara'dan kaçmanın ölümden kurtulmak demek olduğu fikri vardır,[208] bu da Gotama biyografilerindeki Mara efsanelerinin, Caina bağlamı içinde geliştiğinin göstergesidir.

Aydınlanmadan Sonra Mara'nın Gotama'yı Ayartması

Mara'nın Gotama'yı ayartma girişimlerinin aydınlanmadan sonra da devam etmesi geç dönem biyografilerinin görmezlikten geldiği, ya da aksine, kasıtlı olarak atladığı bir konudur. Budha hiçbir zaman Mara'nın tehditlerinden korkmadı.[209] *Samyutta-Nikaya* şöyle anlatır:

> Muhterem Üstat bir keresinde Racagaha yakınlarında, Akbaba Tepesi denen bir dağda kalıyordu. O sefer Muhterem Üstat gece karanlığında dışarıda, açık havada otur-

muştu. Durmadan yağmur yağıyordu.[210] O sırada Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'ın korkudan tüylerini diken diken etmek isteyerek yaklaştı. İyice yanına sokulduktan sonra, Muhterem Üstat'a yakın bir yerden, [dağın zirvesinden yuvarlayarak][211] arka arkaya büyük taş parçaları fırlattı. Bunun Mara olduğunu anlayan Muhterem Üstat onunla yüzleşti ve şöyle dedi:

"Akbaba Tepesi'nin tamamını silkelesen de,
Tam kurtuluşa ermiş olan budhalar
Sarsılamaz."

Ardından Uğursuz Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve kederli bir halde, anında kayıplara karıştı.

Burada özne açık biçimde tekil şahıs, Muhterem Üstat olduğu halde, dizede "budhalar"dan (*buddha*) çoğul halde bahsedilir. "Budhalar," Cainacılar, Acivikalar ve diğer dini gruplara özgü olan dindar rahipler anlamına gelir. Burada Muhterem Üstat, Budizm denen belirli bir öğretiyi temsil etmez. (*Tsa a-han-ching*, şiir bölümünde budhaları tekil ya da çoğul ifadesi olmadan *tathagata* olarak çevirir.) Gotama bir budha olarak tanındığı, olay onun aydınlanmasından sonra olduğu için, o zamanın insanları Mara'nın ayartmalarının aydınlanmadan sonra bile devam ettiğini kabul etmişlerdir. Bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Gotama adlı insan, aydınlandıktan sonra tamamen farklı, kötülüklerden etkilenmeyen bir varlık haline gelmedi. Budha olduktan sonra bile zayıflıkları vardı ve Mara tarafından kovalanıp ayartılabilirdi. Bu yüzden en kusursuz rahiplerin bile ilkelere ve kurallara uymada kararlı olmaları gerekir.

Budha aydınlandıktan sonra, Savatthi'de keşişlere vaaz verirken Mara'yla ilgili bir olayın daha olduğuna inanılır. *Samyutta-Nikaya*'daki dizeler Mara'nın tabiatını çok güzel anlatır.

[Mara şöyle dedi:]
"İnsanların, 'Bu benimdir!' dediği şeyler
Sana, 'Bu benimdir!' diyenler
Zihnin burada kalırsa
Benden kaçamazsın, ey *Keşiş*."
[Muhterem Üstat şöyle dedi:]
"İnsanların, ['Bu benimdir, ben ona bağlıyım!'] dediği şeyler,
Bana göre değil onlar.

[Bağlanmaktan] bahsedenler vardır,
Ben onlardan değilim.
Bil ki, Kötü Kişi, benim yürüdüğüm Yol'u göremezsin sen."
Bunun üzerine, Uğursuz Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve kederli bir halde[212] kayıplara karıştı.

Daha önceden bahsedildiği gibi, Mara çeşitli şekillerde görünüyordu. Esas itibarıyla, insanlar neye bağlıysa ve neyin kendilerine ait olduğunu düşünüyorlarsa onu temsil eder. Benliğe olan çeşitli bağlılıklar yüzünden farklı şekillere girer. Benliğe hiçbir bağlılık yoksa, ortadan kaybolur.[213]

Zaman geçtikçe Mara'nın ayartma efsaneleri gelişti. Orta Sri Lanka'da, Dambulla'daki büyük taş tapmakta bulunan Mara ayartması resmi, Mara'nın Şakyamuni'ye silah doğrulturken betimlenmiş olması dışında, temelde, ötekilerle aynı türdendir. Bu, Portekizlilerce adaya silah sokulmasından sonra dahil edilmiş bir motiftir, kuşkusuz.

Gotama'nın Çileciliği

Yukarıda alıntılanan *Suttanipata* dizelerinde,[214] Gotama'mn kendisini nasıl çileciliğe adadığını,[215] Mara'nın ayartma girişimlerinin üstesinden geldiğini ve sonunda yöntemini nasıl mükemmelleştirdiğini gördük. Şimdi, çilecilik kavramını biraz daha yakından inceleyelim.

Birçok geç dönem biyografisine göre, Şakyamuni yirmi dokuz yaşında dinsel yaşama başladı ve altı yıl boyunca ormanda çilecilik uygulamaları yaptı.[216] Gücü ve kuvveti yerine geldikten sonra Bodhgaya'ya gitti ve orada bir *bodhi* (kutsal incir) ağacının altına oturup meditasyon yaparken aydınlanmaya ulaştı, böylece bir budha, bir Uyanmış Kişi oldu. Budizm gelişirken ve eğitim yöntemlerinde başka dinlerden ve mezheplerden ne kadar farklı olduğunu vurgulama eğilimi giderek artarken bu efsanenin çıktığına şüphe yoktur.

Eski şiirler Gotama'nın yedi yıl çilecilik uyguladığını ya da yedi yıl merhamet hali uygulamaları yaptığını anlatır.[217] *Samyutta-Nikaya*'nın "Yedi Yıl" (Sattavassani) başlıklı bölümündeki bir düzyazı parçasına göre, "Uğursuz Mara yedi yıl Muhterem Üstat'ı takip etti."[218] Bir gelenek, Gotama'nın on iki yıl çalışma yaptığını söyler, ama böyle bir sembolün görüldüğü tek örnektir bu.[219] Budha'nın gerçekte altı yıl mı yedi yıl mı çalıştığı bilinemez. Eski

Hindistan'da zaman devreleri hem (gerçekte ne kadar zamanın geçtiği) tam yıllarla hem de takvim yıllarıyla ifade edilirdi. Sözü edilen yıl sayılarındaki değişiklik, farklı hesaplama yöntemlerinden kaynaklanabilir.

Gotama'nın yedi yıl merhamet halini uyguladığını açıklayan dize, kısa da olsa dikkate değerdir. Budizm genellikle bir merhamet dini olarak görülür ve çok erken döneme ait belgelere dayanan kanıtlar, Gotama'nın doğuştan merhamet sahibi olduğuna inanıldığını doğrular. Merhamet hali uygulamasının ruhsal ve kişisel açıdan büyük önemi olmasının yanı sıra, bunun muazzam bir manevi güç olduğu düşünülürdü.[220] Bazı âlimler, Mahayana öğretilerinin yandaşlarınca merhamet ruhunun öneminin vurgulandığını düşünürler. Budizmin ilk döneminde bu sadece bir tür kendini üstün görme idi, ama yukarıdaki dize, merhamet ruhunun Gotama'nın egzersizlerinde esas yeri tuttuğunu gösterir.

İlk Budistler çileciliği övmüşler ve uygulanması gerektiğini açık bir biçimde ifade etmişlerse de[221] gerçekte büyük olasılıkla başka dinlerde ve mezhepherde olduğu gibi aşırıya kaçmamışlardır. Daha ilk baştan Cainacıların çilecilik uygulamalarına bir çizgi çekmişlerdir. En eski Budist metinler, Nigantha yandaşlarından şu şekilde bahseder: "Tiksinen, vicdanlı ve akıllı kişi, / Dört yasak ile dizginlenmiş, / Gördüğünü ve duyduğunu [açıkça] söyleyen: / Hangi günah vardır onda?"[222] Yorum/tefsirin "tiksinen" dediği, kötülükten nefret eden ve çileci uygulamalarla kendisini bundan uzaklaştıran kişidir. "Dört yasak," asla soğuk su kullanmamak, bütün kötülükleri geri çevirmek, kötülüğü reddederek kendini ondan uzaklaştırmak ve bütün kötülüklerden vazgeçebilmektir. Çince çeviri, çilecilik uygulamalarına girişenleri açıklar: "Bakın: Dinsiz Nigantha'nın yandaşı Nataputta evden ayrıldı, ilim yolunda çalışıyor, uzun zamandır da çilecilik uyguluyor. Büyük liderin yandaşları yalan sözlerden nefret ediyor. Diyorum ki: Böyle birisi *arahant* olmaya yaklaşmıştır."[223]

Digha-Nikaya'ya göre:

> Nata kabilesinden Nigantha şöyle dedi bana: "[Bağlardan kurtulmuş olan] bir *nigantha*, ey yüce kral, dört yasakla dizginlenmiştir. Ey büyük kralımız, bir *nigantha* dört yasakla nasıl dizginlenir? Bir *nigantha*'nın bütün [soğuk] suları kullanması yasaktır; o bütün sulardan arınmıştır, bütün suları [kendisinden] uzaklaştırır ve suyla kaplı olarak yaşar. Böylece, bir *nigantha* dört yasakla dizginlenir. Bir *nigantha* bu şekilde dört ya-

sakla dizginlendiği için, böyle birisi *nigantha* olarak adlandırılır ve ona [zirveye] ulaşmış, kalbi yumuşamış, huzur içinde yaşayan denir." *Samana* yaşamının sonuçları sorulduğunda, Nata kabilesinden Nigantha dört yasağı işte böyle açıkladı.[224]

Caina sutralarında su konusunda katı kurallar görülür. Soğuk suda küçük böcekler yaşayabileceğinden, Caina çilecileri kazara onları yutarak öldürmemeye dikkat etmek zorundaydılar. Onların bugün bile, Budist keşişleri gibi, öğleden sonra yemek yemelerine de, bir şey içmelerine de izin verilmez.

Çilecilik uygulaması, Budizmle aynı zamanda gelişen Cainizmin ve öteki dinler ile mezheplerin en belirgin özelliği, Brahmanizmin de bir parçasıydı. Örneğin, *Maha-narayana-upanişad* (8) çilecilikten (*tapas*) övgüyle söz eder: "Kural *tapas*'tır; hakikat *tapas*'tır; öğrenmek *tapas*'tır; huzur [*santa*] *tapas*'tır; öz denetim [*dama*] *tapas*'tır; sessizlik [*sama*] *tapas*'tır; bağış yapma *tapas*'tır; dini tören *tapas*'tır. *Bhur* [yeryüzü], *bhuvas* [hava], *svar* [gökler]! Brahma üzerine derin düşünmek *tapas*'tır." Bu bölüm, çilecilik uygulamalarının (zihinsel terbiye) yapılmasından hayranlıkla bahseder ve böyle bir idealin yaygınlaşmış olduğu varsayımına işaret eder. *Tapas* aslında "ısı" anlamına gelir; çilecilik uygulamaları ya da zihinsel terbiye yoluyla vücutta sıcaklığın biriktiği ve güç ürettiği düşünülürdü.

En eski Budist literatür, çileciliğe bu anlamda değer veriyordu, ama bunu merhamet hali egzersizi olarak görmek, Brahmanizmde görülmeyen bir Budist gelişimiydi. Böylece Budizm çilecilik uygulamaları kavramını Brahmanizmden miras alırken, o kavram bir merhamet dini olarak Budizme yeni bir hareket noktası sağlıyordu. En eski metinler öteki dinlerin ve mezheplerin çilecilik uygulamalarına bilinçli olarak karşı çıkmadıkları halde, Budistler çileciliği en katı şekliyle benimsememişlerdir. Diğer yandan Cainacılar ve Acivikalar, çilecilik uygulamaları konusunda Budistleri umursamazlıkla suçlamışlar, Budistler de kendi durumlarını savunmak zorunda kalmışlardı. Bu da Orta Yol'un benimsenmesine, Gotama'nın dini eğitimi sırasında çilecilik uygulamalarından vazgeçtiği rivayetinin gelişmesine yol açtı. Bununla birlikte, Gotama'nın aydınlanmasının, sonraki dönemlerin önemli bir kavramı olan Orta Yol'la kesin bağlantısı, epeyce geç döneme aittir.

Geç döneme ait *Mahasihanada-sutta*'da Gotama, çilecilik uygulamalarını keşişlere anlatır.[225]

İtiraf ederim ki, Sariputta, ben dört bileşene sahip saflık çalışması yapmış birisiydim. Ben bir çileciydim [*tapassi*], çilecilerin başta geleni. Büyük açlık alıştırması yapmış birisiydim, büyük açlık alıştırması yapanların başta geleni. Tiksinme uygulaması yapmış birisiydim ben, tiksinme uygulaması yapanların başta geleni. Ben, tek başına egzersiz yapmış birisiydim, tek başına egzersiz yapanların başta geleni.

Benim çileciliğim şunları içeriyordu, Sariputta: Hiç giysi giymezdim [*acelaka*], davranışta ölçüsüzdüm [*muttacara*] ve ellerimi yalardım. Çağrıldığımda gelmezdim, çekilmem istendiğinde de çekilmezdim. Getirilen ya da özel olarak hazırlanmış olan şeyleri almazdım. Davetleri kabul etmezdim ve direkt olarak bir çanaktan ya da tencereden [yemek] almazdım. Eşikten [hiçbir şey] almazdım, deste içinden de, librelik bir şey de. İki kişi yemek yerken [sadece birinden hiçbir şey] kabul etmezdim. Hamile bir kadından [yemek] almazdım ya da çocuğunu emziren bir kadından veya bir adamın kollarındaki bir kadından. [Kıtlık zamanı için] saklanmış [yemek] bağışlarını kabul etmezdim. Yakınında köpek ya da sinekler olan bir yerden [hiçbir şey] almazdım.

Başkalarını düşündüğü için bu tür şeyleri kabul etmiyordu.

Et ve balık yemedim.[226] Tahıldan, meyveden ve pirinç lapasından yapılmış içki içmedim. Sadece bir tek evden yemek aldım ve sadece bir parça yedim. Sadece iki evden yemek aldım ve sadece iki parça yedim... Yedi evden, sadece yedi parça yiyen birisiydim. Tek bir bağışla beslendim, iki bağışla beslendim... Yedi bağışla beslendim. Günde bir yemek aldım. İki günde bir yemek aldım... Yedi günde bir yemek aldım. Böylece, sadece belirli zamanlarda yemek alma egzersizi yaptım, ta ki iki haftada bir sadece bir tek yemek alıncaya dek. Sadece sebze ya da sadece darı yedim veya yalnızca hint pirinci ya da yalnızca *daddula* pirinci veya sadece *hata* su bitkisi ya da sırf pirinç kepeği ya da sadece pirinç tozu veya sadece susam unu ya da bir tek ot veya sadece inek gübresi. Ormandaki ağaç kökleri ve meyveleriyle ya da kendiliğinden yere düşen ürünlerle beslendim. Üstüme kendir giydim, kendir ve diğer liflerin karışımını, ölülerin kefenlerini sarındım, çöp yığınlarından çıkmış çaputlar giydim, *tirita* ağacı kabuğunu giyindim, antilop derisi giydim, antilop derisinden dikilmiş giysiler giydim, *kuşa* otundan bezler sarındım, ağaç kabuğundan elbiseler giydim, talaştan yapılmış giysiler, insan saçından örülmüş giysiler giydim, at kılından, baykuş tüyünden yapılmış elbiseler giydim.

Kafasındaki saçını ve sakalını koparan bir çileci gibi, saçımı ve sakalımı koparmaya alıştım. Sürekli ayakta duran bir çileci gibi, oturmayı reddettim. Durmadan çömelen bir çileci gibi, çömelmeye alıştım. Dikenler üstünde yatan bir çileci gibi, yatağımı dikenler üstüne kurdum ve günde üç kez (sabah, öğle, akşam) yıkanan bir çileci gibi,

yıkanmaya alıştım. Böylece, türlü yollarla güç ve eziyetli uygulamalara [*atapana-paritapana*] giriştim. Benim çileciliğim işte bunlardan oluşuyordu, Sariputta.

Cainacılar, saç yolma gibi egzersizleri hâlâ sürdürürler. Saçta ya da sakalda yaşayabilecek olan bit veya başka yaratıkları öldürmekten korktukları için ustura kullanmazlar.

Benim büyük kıtlık eğitimim şunları içeriyordu, Sariputta: Yılların tozu ve kiri bedenimde birikti, tenimde doğal bir yosun oluştu. *Tinduka* ağacının köküne yakın yerlerinde nasıl yılların [tozu ve kiri] birikir, kabuğu da doğal olarak yosun tutarsa, benim de bedenimde yılların tozu ve kiri birikti, tenimde doğal bir yosun oluştu, Sariputta. O vakit, "Tozu ve kiri ellerimle temizlerim" diye düşünmedim, Sariputta. "Tozu ve kiri elleriyle temizleyecek başkalarını bulurum" diye de düşünmedim. Benim büyük kıtlık eğitimim işte bundan oluşuyordu, Sariputta.

Benim tiksinme egzersizim şundan oluşuyordu, Sariputta: Dışarı çıkarken de, geri dönerken de, bir damla su için bile merhamet [*daya*] duygusunun farkındaydım ve şöyle düşünüyordum: "Sefil yerlerindeki minnacık yaratıkların ölümüne neden olamam, asla." Benim tiksinme egzersizim işte bundan ibaretti, Sariputta.

Bu uygulama, uzak geçmişten bugüne dek Cainacılar tarafından özenle korunmuştur.

Benim tek başınalık egzersizim şunu içeriyordu, Sariputta: Ormanın bir bölümünde gizli yaşadım. Ne zaman bir sığırtmaç görsem ya da bir besici, bir ot biçici veya odun toplayan birisi ya da oduncu, korudan koruya, çalılıktan çalılığa kaçtım, alçak zeminden alçak zemine, yüksek zeminden yüksek zemine. Nedendi bu? "Görmesinler beni! Onları görmeyeyim!" diye düşünüyordum. Ormanda yaşayan bir geyik, bir insan gördüğünde nasıl korudan koruya, çalılıktan çalılığa, alçak zeminden alçak zemine, yüksek zeminden yüksek zemine kaçarsa, ben de öyle kaçtım... Benim tek başınalık egzersizim işte buna dayanır.

İlk Budistler bu tür uygulamalar yapıyorlardı. *Suttanipata* sık sık uyarır: "Bir gergedan boynuzu gibi, tek başınıza yürüyün." *Mahasihanadasutta* şöyle der:

Anne inekler dışarı çıkarıldığında, sığırtmaç da gidince, inek ağılında emekleyerek süt buzağılarının gübrelerini yerdim, Sariputta. Kendi dışkım ve idrarım olduğu sü-

rece kendi dışkımı yiyip idrarımı içtim. Böylesi, büyük bir pislik yeme uygulamasıydı, Sariputta.

Korkunç bir ormanda kendimi sakladım, Sariputta. O dehşetli ormanın korkunçluğu hakkında şöyle denirdi: "Açgözlülükten kurtulmamış birisi o ormana girerse, tüyleri diken diken olur." Ben o ormanda yaşadım, Sariputta, geceleyin dışarıda, gün boyunca ormanda, soğuk kış gecelerinde ayın ilk yarısının sekizinci gününden ayın ikinci yarısının sekizinci gününe dek,[227] karlı dönem boyunca. Gene, yazın son ayında gündüzleyin dışarıda, geceleyin ormanda yaşadım. O vakit, hiç duyulmamış, hiç takdir edilmemiş şu beyit geldi aklıma:

Sıcak günler ve soğuk geceler,
Tüyler ürpertici ormanda tek başına,
Çıplak ve ateşsiz oturarak
Arayışının peşinde koşar bilge.

Sonra mezarlıkta uyumak için, bir iskeletin üzerine uzandım, Sariputta. Sığırtmaç oğlanlar gelip bana vurdular, üzerime işediler, toz toprak yağmuruna tuttular ve kulaklarıma ağaç dalları soktular. Onlara karşı hiçbir kötü duygu beslemediğimi çok iyi biliyorum, Sariputta. Benim sükûnet [*upekha*] içinde yaşama egzersizim işte bundan oluşur, Sariputta.[228]

Bir mezarlığa gidip ölü kemiklerinin üzerine yatmak, günümüze kadar gelen bir uygulamadır. Bugün bile, çileciler ruhsal konsantrasyon elde etmek için ormanlardaki defin yerlerine savrulmuş kemikler arasında meditasyon yaparlar. Ormanda tek başına egzersiz yapmak cesaret ister. *Bhayabherava-sutta* (*Macchima-Nikaya*, no. 4), Şakyamuni'nin gençlik günlerindeki bir olayı yaşlılığında anımsayışını anlatır. Savatthi'deki Ceta Korusu'nda kalırken, Canussoni adlı bir Brahman yanma gelip şöyle demişti ona: "Yüce Gotama, ormanda inzivaya çekilmeye ve ıssız yerlerde tek başına yaşamaya katlanmak güçtür. Uzakta ve ayrı kalmak, yapılması zor şeylerdir. Yalnız olmanın hiçbir keyfi yoktur. Bana kalırsa, orman, henüz ruhsal konsantrasyonu elde etmemiş bir keşişin zihnini dağıtır." Budha şöyle yanıtlamıştı: "Tam aydınlanmaya ulaşmadan önce, henüz aydınlanmayı elde etmemiş bir bodhisatta iken, ben de aynı şekilde düşünüyordum, Brahman." Gotama da ormanda yalnız yaşarken korkmuştu.

Şunlar aklıma geldi, Brahman: "Beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta henüz tamamen arınmamış olan *samana*'lar ya da Brahmanlar, ormanda inzivaya çeki-

lip ıssız yerlerde yaşadıkları zaman, hâlâ kirli olduklarından, yani beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta tamamen arınmamış olduklarından, bu [*samana*'lar ve Brahmanlar] korkuyu ve dehşeti çağırırlar. Beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta tamamen arınmadan ormanda inzivaya çekilerek ıssız yerlerde yalnız yaşamam ben. Beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta tamamen arındım ben. Ben, beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta arınmış olan ve ormanda inzivaya çekilerek ıssız yerlerde yalnız yaşayan bilgelerden biriyim. Beden, dil ve zihin faaliyetlerinde ve hayatta tamamen arınmış olduğumu kavradığım için, ormanda yaşamak konusunda daha büyük bir güven kazandım, Brahman.

Metin aynı tarzda devam eder. Aşağıdaki kısaltılmış bir versiyonudur.

Şunlar aklımdan geçti: "*Samana*'lar ve Brahman rahipleri açgözlülükle yanıp tutuşurken ve fazlasıyla duygusal arzuların içine dalmışken; öfkeye teslim olmuşken; kötü niyetli; bunalıma ve uyuşukluğa meyilli iken; zihinleri huzursuz ve telaş içindeyken; yanlış yola sapmış ve kuşkuluyken; kendileriyle övünüp başkalarını küçük görürken; korku ve dehşet içinde titrerken; saygınlık, çıkar ve ün peşinde koşarken; tembel ve gayretsizken; unutkan ve dikkatsizken; zihinlerini bir noktada toplayamazken ve dikkatleri dağınıkken; aptal ve sersem bir haldeyken ormanda inzivaya çekilip ıssız yerlerde yalnız yaşadıklarında, bu *samana*'lar ve Brahmanlar kirli olduklarından, açgözlülükle yanıp tutuştuklarından ve duygusal arzulara dalmış olduklarından, öfkeye teslim olduklarından, aptal ve sersem halleri yüzünden, vs... korkuyu ve dehşeti çağırırlar. Ben, açgözlülükle yanıp tutuşurken ve duygusal arzulara dalmış olarak, kendimi öfkeye teslim ederek, vs. ormanda inzivaya çekilmem ve ıssız yerlerde yalnız yaşamam. Bende hiç açgözlülük yoktur, merhametli bir anlayışım [*mettacitta*] vardır, bunalıma ve uyuşukluğa meyilli değilim, zihnim sakindir, yanılgıyı ve kuşkuyu aştım, kendimi övüp başkalarını küçük görmem, korku duymam, haris değilim, çaba içindeyim, dikkatliyim, zihnimi bir noktada toplarım ve hikmet sahibiyim. Ben ormanda inzivaya çekilen ve ıssız yerlerde yaşayan, açgözlü olmayan, merhametli bir anlayışa sahip, bunalıma ve uyuşukluğa meyilli olmayan, zihni sakin, yanılgıyı ve kuşkuyu aşmış, kendini övüp başkalarını küçük görmeyen, korkusuz, haris olmayan, çabalayan, dikkatli olan, zihnini bir noktada toplayabilen ve hikmet sahibi bilgelerden biriyim." Bende hiç açgözlülük olmadığını, merhametli bir anlayışa sahip olduğumu, vs... kavradığım için ormanda yaşamak konusunda daha büyük bir güven kazandım, Brahman.

Bu uzun ve tekrarlayan bölüm, Gotama'nın, sağlam bir maneviyatı olduğu için, ormanda yalnız yaşamaktan korkmadığını vurgular.

> Şunlar aklıma geldi, Brahman: "Diyelim ki, belirli gecelerde –yarım ayların on dördünde, on beşinde ve sekizinde– düzlüğümü ve oturacak yerimi yapar, oldukça korkunç ve dehşetli yerlerde kalırım, parklardaki kutsal yerler gibi, ormanlardaki kutsal yerler gibi ve ağaçların altındaki kutsal yerler gibi.[229] O korkuyu ve dehşeti bizzat görmem gerekir."
>
> Bir hayvan yaklaştı bana ve bir tavuskuşu [bir ağaçtan] ince bir dal düşürdü, yerdeki kuru yaprakların arasından rüzgâr esti. Şöyle geçti aklımdan: "İşte korku ve dehşet geliyor." Sonra da şöyle düşündüm: "Niye korkuyu bekliyorum? Onun yerine, korku ve dehşet gerçekten bana geldiğinde o korku ile dehşeti uzaklaştırmamalı mıyım?" Ondan sonra, etrafta dolaşırken... ayakta dururken... otururken... yatarken o korku ve dehşet bana geldi. Ardından, etrafta dolaşırken... ayakta dururken... otururken... yatarken o korku ile dehşeti kendimden uzaklaştırdım.[230]

İnsanlar korkudan ve dehşetten kaçmaya çalıştıkça, bu duygulardan daha fazla etkilenir hale gelirler. Yüzleşmekten başka bir yol olmadığını fark ettiklerinde, huzurlu yaşayabilirler. Korkunun ve dehşetin üstesinden gelmenin tek yolu budur. Sıradan insanlar olarak izlediğimiz yol, Gotama'nın yürüdüğü yolun aynısıdır.

Yukarıdaki çilecilik uygulamaları örnekleri Budha'nın anıları olarak sutralarda görülür, ama nerede yapıldıkları hakkında hiçbir işaret vermez. *Ariyapariyesana-sutta* ise bunların Uruvela'da yapıldığını açıklar ve bölgeyi tanımlar:

> O vakit, iyiyi ve eşsiz dinginlik halini arayarak Magadha ülkesinde yürürken Uruvela'daki Sena köyüne girdim.[231] Orada, güzel bir koruluğu, akan bir nehri [Nerancara], iyi yapılmış ve göz alıcı bir rıhtımı ve verimli bir [ortamda] köyü olan güzel bir bölge gördüm.[232] Sonra aklımdan şöyle geçti: "Burası gerçekten de güzel, koruluğu harika, nehri akıyor, rıhtımı iyi yapılmış ve göz alıcı. Burası, eğitim çabasına koyulmuş, soylu bir ailenin oğluna uygun bir yer, gerçekten." Ve oraya oturup düşündüm: "Burası eğitim için uygun."[233]

Bu parça Uruvela'nın bugünkü doğal ortamını anlatır. Gaya ile Bodhgaya arasındaki on kilometrelik yola kırsal sükûnet hâkimdir ve yol Falgu Nehri ile kesişir. Bodhgaya yakınlarından Lilacan Nehri, eski Nerancara ("saf"), akar.[234] Kıyılarındaki kum güneşte ışıl ışıl parlar. *Uruvela*, "geniş sahil"[235] anlamına geldiğine göre, nehir eskiden hızlı akan bol su-

yuyla çok daha büyük, kıyıları da daha geniş olmalıydı. Uruvela bugünkü Bihar eyaletinde, Gaya'nın güneyindeki Bodhgaya'ya denk gelir. Etrafı düzdür ve kurak mevsimde, özellikle kışın ve baharda, nehirler ve bataklıklar kuruyup çöl izlenimi verir. *Çiruka* ağaçları vardır. Son Nehri civarından Bodhgaya'ya doğru ilerlerken toprak koyu sarı renktedir ve yağmur mevsimi dışında nehir susuzdur. Bir sürü hünnap ağacı ve hurma palmiyesi kökü vardır. Issız bir bölgedir.

Palice kutsal kitaplar, Çince çeviride sadece Brahmanlardan oluşan bir cemaat olarak anlatılan Uruvela'daki Sena köyünden bahseder. Eğer bu doğruysa, Gotama'nın çeşitli Brahman egzersiz yöntemleriyle yakın işbirliği içinde kendi yöntemini geliştirdiğini varsayabiliriz.

Mahasaccaka-sutta, Gotama'nın Uruvela'daki çilecilik uygulamalarını anlatır.[236] Önce zihin konsantrasyonu olan bir yoga çalışması uyguladı.

> O vakit aklımdan şöyle geçti, Aggivessana: "... Dişlerimi birbirine kenetleyip dilimi damağıma bastırsam ve içimden, zihnimi kontrol etsem, zorlasam ve ona hâkim olsam." Daha sonra, dişlerimi birbirine kenetledim, dilimi damağıma bastırdım ve içimden, zihnimi kontrol ettim, zorladım ve ona hâkim oldum, Aggivessana. Dişlerimi birbirine kenetleyip dilimi damağıma bastırdığımda ve içimden zihnimi kontrol edip, zorlayarak ona hâkim olduğumda koltukaltlarımdan ter boşandı, Aggivessana. Güçlü bir adamın daha zayıf birisini başının üstüne ya da sırtına alıp onu kontrol altına alması, dengede tutması ve hâkim olması gibi, ben de dişlerimi birbirine kenetledim... İçimde güçlü bir enerji dolaştı ve hiç korkmadım, Aggivessana. Dikkatliliğim yapılanmıştı ve bocalamamıştı. Buna rağmen, yorucu işten ve çabalamadan usandığım için bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti. O ağrılı his içimde uyandı ama zihnimi ele geçirmedi.
>
> O vakit aklımdan şöyle geçti, Aggivessana: "Nefesimi durdurarak meditasyon yapsam." Sonra, ağzımdan ve burnumdan nefes alıp vermeyi kestim, Aggivessana. Ağzımdan ve burnumdan nefes alıp vermeyi kestiğimde, kulaklarımdan sızan büyük bir rüzgâr sesi oldu. Demircinin körüğünden esen muazzam rüzgâr sesi gibi, ağzımdan ve burnumdan nefes alıp vermeyi kestiğimde, kulaklarımdan sızan büyük bir rüzgâr sesi vardı, Aggivessana. İçimde güçlü bir enerji dolaştı ve hiç korkmadım. Dikkatliliğim yapılanmıştı ve bocalamamıştı. Buna rağmen, yorucu işten ve çabalamadan usandığım için bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti. O ağrılı his içimde uyandı, ama zihnimi ele geçirmedi, Aggivessana.

O vakit aklıma şu geldi, Aggivessana: "Nefesimi daha fazla durdurarak meditasyon yapsam..." Ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde, başımın içinde büyük bir rüzgâr koptu, Aggivessana. Bir yiğidin kılıçla baş yarması gibi, ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde başımın içinde büyük bir rüzgâr koptu. İçimde güçlü bir enerji dolaştı ve hiç korkmadım. Farkındalığım yapılanmıştı ve bocalamamıştı. Buna rağmen, bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti...

Derken şöyle düşündüm, Aggivessana: "Nefesimi daha da fazla durdurarak meditasyon yapsam..." Ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde başımda çok ağrı oldu, Aggivessana. Güçlü bir adam deri kayışla türban sarıyormuş gibi, ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde başımda çok ağrı oldu... Buna rağmen bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti...

O vakit aklıma şu geldi, Aggivessana: "Nefesimi çok daha fazla durdurarak meditasyon yapsam..." Ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde karnıma büyük bir acı saplandı, Aggivessana. Usta bir sığır kasabı ya da çırağı keskin bir kasap bıçağını mideme saplıyormuş gibi büyük bir acı girdi karnıma... Buna rağmen bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti...

O vakit şöyle düşündüm, Aggivessana: "Nefesimi daha da fazla durdurarak meditasyon yapsam..." Ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde, vücudumda son derece yakıcı bir sıcaklık oluştu, Aggivessana. Güçlü iki adam, daha zayıf bir adamı kollarından tutup kömür ateşinde pişiriyormuş gibi, ağzımdan, burnumdan ve kulaklarımdan nefes alıp vermeyi kestiğimde vücudumda son derece yakıcı bir sıcaklık oluştu, Aggivessana... Buna rağmen, bedenim huzursuzdu ve sakinleşmemişti...

Tanrılardan [bazıları] beni görerek, "*Samana* Gotama öldü" dedi. Kimisi de, "*Samana* Gotama henüz ölmedi, ama ölmek üzere" dedi. Başkaları ise, "*Samana* Gotama ölmedi ve ölmeyecek. *Samana* Gotama mükemmelliğe ulaşmış olandır [*arahant*]. Mükemmelliğe ulaşmış kişinin zihin hali böyledir."

O vakit aklımdan şöyle geçti, Aggivessana: "Bütün yemeklerden vazgeçerek alıştırma yapsam." Ardından tanrılar yanıma gelip şöyle dediler: "Bütün yiyeceklerden vazgeçerek alıştırma yapmayın, efendimiz. Yemekten vazgeçerek kendinizi eğitirseniz biz sizin gözeneklerinizden tanrısal bir öz doldururuz ve yaşamayı sürdürürsünüz."

Şöyle düşündüm, Aggivessana: "Hiç yemek yemeden kendimi eğitirsem, tanrılar da gözeneklerimden tanrısal bir öz doldururlarsa ve yaşamayı sürdürürsem, sahtekârlık olur bu." Böylece, tanrıların söylediğini reddettim ve, "Bu kadarı yeter" dedim.

O vakit aklıma şu geldi, Aggivessana: "Küçük miktarlarda yemek yesem; fasülye çorbası, burçak çorbası, nohut ya da bezelye çorbası gibi." Fasülye çorbası, burçak çorbası, nohut ya da bezelye çorbası gibi küçük miktarlarda yemek yediğimde vücudum aşırı derecede zayıfladı, Aggivessana.

Yemek anlatımları, kuşkusuz, doğrudur. Çoğunluğu vejetaryen olan Hintliler için ana protein kaynağı baklagillerdi. Küçük miktarlardaki baklagiller bile hayatta kalmaya yeterdi.

Mahasaccaka-sutta da Gotama'nın çilecilik uygulamalarını *Mahasihanada-sutta*'daki sözcüklerin hemen hemen aynılarıyla nakleder. *Mahasihanada-sutta* şöyle anlatır:

Bazı *samana*'lar ve Brahmanlar şöyle düşünür, Sariputta: "Saflık yiyecekten gelir." Derler ki, "Biz hünnap ile besleniriz" ve hünnap yerler, ezilmiş hünnap yerler, hünnap suyu içerler ve hünnaptan yapılan çeşitli şeylerle beslenirler. İtiraf edeyim, ben tek bir hünnap ile beslendim, Sariputta. "Ama ya büyük bir hünnapsa" diye düşünebilirsin, Sariputta. Ama öyle düşünmemelisin. Hünnabın en irisi bile, bildiğin hünnaplar kadardı. Sadece bir tek hünnapla beslenirken vücudum aşırı derecede zayıfladı.[237]

Aşağıdaki bölüm iki metinde de aynıdır:

Çok az yediğim için, kol ve bacak eklemlerim bir *asitika*'nın[238] ya da *kala* sarmaşığının eklem yerlerine benzedi. O kadar az yiyordum ki, kalçalarım deve toynaklarına benzedi. [Çok az yediğim için] belkemiğim ince bir ağaç dalı gibi dışarı çıktı. [Çok az yediğim için] kaburgalarım, eski ve çürük bir kulübenin kirişleri gibi aşındı ve çöktü. O kadar az yiyordum ki, gözbebeklerimin ışıltısı adamakıllı çukura kaçmış görünüyordu, derin bir kuyudaki suyun parlaklığı nasıl epeyce çukurda görünürse, öyle. Çok az yediğim için, kafamın derisi, olgunlaşmadan önce toplanmış bir sukabağının rüzgârda ve sıcakta kırışıp büzüşmesi gibi, kırışıp büzüştü.

O vakit, karnıma dokunmaya çalıştığımda belkemiğim elime geliyordu, belkemiğime dokunduğumda da karnımı tutuyordum, Sariputta. Çok az yemekten karnım belkemiğime yapışmıştı. O kadar az yiyordum ki, "dışarı çıkacağım" ya da "idrara çıkacağım" dediğimde, anında, yüzüstü yere kapaklanıyordum. Bedenimi yatıştırmak için kollarımı ve bacaklarımı ellerimle ovuşturduğumda, kökleri çürümüş tüyler, kollarımı ve bacaklarımı ellerimle ovuştururken vücudumdan koptu, zira öyle az yiyordum ki.

Mahasaccaka-sutta devam eder:

> Beni gören kimileri, "*Samana* Gotama zenci," kimileri de, "*Samana* Gotama zenci değil, esmer" dedi. Başkaları ise, "*Samana* Gotama ne esmer ne de zenci. O altın renginde." O kadar az yiyordum ki, saf, temiz tenim bozulmuştu, Aggivessana.

Mahasihanada-sutta devam eder:

> Şöyle düşünen bazı *samana*'lar ve Brahmanlar vardır, Sariputta: "Saflık yiyecekten gelir. Biz baklagillerle besleniriz... susamla besleniriz... pirinçle besleniriz" derler ve pirinç yerler, kırık pirinç yerler, pirinç suyu içerler ve türlü usullerde pirinçle beslenirler. İtiraf edeyim, ben tek bir pirinç tanesiyle beslendim, Sariputta. "İri bir pirinç tanesi olabilir" diye düşünebilirsin, Sariputta. Ama öyle düşünmemelisin. En iri pirinç tanesi bile, bildiğin pirinçler kadardı. Sadece bir tek pirinç tanesiyle beslenirken, vücudum aşırı derecede zayıfladı.
>
> [Yukarıda alıntılanan, iki metinde de aynı olan paragraflar, tekrarlanmıştır.]
>
> Bu eylemle, bu yolla, bu çilecilikle bile, insanlık olaylarını aşan özel ve kusursuz bilgiyi elde etmedim. Peki ama niye? O mükemmel bilgeliğe henüz ulaşmamıştım. O bilgeliği elde etmiş olsaydım, uygulayanı, acının yok olmasına götüren bir rehber, yüce bir kılavuz olurdu o.

Gotama'nın burada anlatılan çilecilik uygulamalarını gerçekten yapıp yapmadığı tartışmaya açıktır. Bununla birlikte, iki bin yıldan fazla bir zaman sonra, bugün Hindistan'da hâlâ devam edilen bu uygulamalar, büyük olasılıkla, Budha'nın zamanında da vardı. Bu tür uygulamaların, sutraların derlendiği zamanlarda birdenbire ortaya çıkmış olması mümkün değildir. Anlatılan bütün uygulamaları Gotama'nın yapmış olup olmadığı ise belli değildir. Sonradan birtakım eklemeler yapılmış olmalıdır.

Yukarıda karşılaştırılan parçaların hiçbiri çileciliği en yüksek mertebeye giden yol olarak kabul etmez. Çok eski metinler, çilecilik uygulamalarını bırakma ile aydınlanmaya ulaşmayı aynı manada tanımlarlar. *Samyutta-Nikaya*'dan alınan aşağıdaki parça, çileciliği onaylamaz ve zihinsel konsantrasyon ile bilgeliğin önemini vurgular.[239]

> Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde, Uruvela'daki Nerancara Nehri kıyılarında, *Acapala* denen *nigrodha* [hintinciri] ağacının altında kalıyordu.[240] Henüz aydın-

lanmaya ulaşmıştı. O sırada Muhterem Üstat, tek başına ve sessizce meditasyon yaparken aklına şu geldi: "Artık çilecilik uygulamalarından kurtuldum [*dukkarakarika*]. O gereksiz çilecilik uygulamalarından kurtulmuş olmam ne güzel. Dinginlik içinde yaşayışım, zihnimin huzur içinde oluşu ve aydınlanmaya [*bodhi*] ulaşmış olmam ne kadar güzel."

Muhterem Üstat'ın düşündüğünü gören Uğursuz Mara, Muhterem Üstat'ın yanına gitti. İyice yaklaşınca şöyle dedi:

"İnsanlar çilecilikle arındıkları halde
[*tapokamma*],
İffetsiz kişi bu çalışmaları bıraktı,[241]
Kendisini temiz sanarak,
Saflık yolundan döndü."

O vakit, bunun Uğursuz Mara olduğunu anlayan Muhterem Üstat, ona şöyle dedi:

"Ölümsüzlüğü elde etmeyi amaçlayan çileciliklerin
Bu amaç için tamamen yararsız olduklarını biliyorum.[242]
Karaya [oturmuş] bir teknenin dümeni ya da küreği gibi,
İşe yaramazdır onlar.[243]
Aydınlanmaya giden yolu-
Kuralları, konsantrasyonu ve bilgeliği-
Çalışarak
Yüce saflığı elde ettim ben.
Sen kaybettin, yıkım getiren sen!"

Bunun üzerine, Uğursuz Kişi, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve kederli bir halde, anında kayıplara karıştı.[244]

Bu bölüm, açık bir biçimde, çilecilik uygulamalarını amaçsız ve yararsız (*anatthasamhita*) olmaları yüzünden reddeder.

Düşünülmesi gereken bir sonraki nokta, bu bölümün, sutralarda çilecilik uygulamalarına önem atfeden öteki bölümlerle çelişip çelişmediğidir.[245] Anlaşılan o ki, ilk Budistler çilecilik uygulamalarına değer veriyorlardı. Karşıtları sonradan zemin kazanmıştı. Çileciliğin ve hazcılığın aşırılıklarını kabul etmeyen Orta Yol öğretisi ise Budha'nın ilk vaazının merkezini oluşturuyordu.

Mahasaccaka-sutta'daki[246] zahmetli çilecilik uygulamaları anlatımında Gotama şu güçlü ifadede bulunur:

> O vakit şöyle düşündüm, Aggivessana: "Geçmişin bazı *samana*'ları ve Brahmanları acı veren aşırı ve sert duygular yaşadılar. Benim yaşadığım en zoruydu, hiçbir şey onu geçemezdi. Geleceğin bazı *samana*'ları ve Brahmanları acı veren aşırı ve sert duygular yaşayacaklar. Benim yaşadığım en zoru olacak, hiçbir şey onu geçemeyecek. Şimdiki bazı *samana*'lar ve Brahmanlar acı veren aşırı ve sert duygular yaşıyorlar. Benim yaşadığım en zorudur, hiçbir şey onu geçemez. En katı çilecilik uygulamalarına [*dukkarakarika*] katlandığım halde, insanlık olaylarını aşan özel ve üstün bilgiye ve içgörüye ulaşamıyorum. Aydınlanmaya ulaşmanın başka bir yolu olabilir mi?"

Daha sonra Gotama, gençken, bir yol kenarında büyümekte olan elma ağacının gölgesinde meditasyona başlayışını anımsar. Bunu anlattıktan sonra, devam eder:

> O vakit, dikkatliliğimi takiben bende bir kavrayış oldu, Aggivessana: "Bu, aydınlanmaya giden yolun ta kendisidir." Ardından şöyle düşündüm: "Duygusal isteklerden ve kötülükten uzak olan o mutluluktan korkmam gerekir mi?" Tekrar düşündüm, Aggivessana: "Duygusal isteklerden ve kötülükten uzak olan o mutluluktan korkmam gerekmez."

Gotama, böylece, mutluluktan korkmak gerekmediğini açıklar, cesurca. Bu, bir sutrada Cainacı Saccaka'ya atıfta bulunarak geçtiği için, çilecilik uygulamasına Budistlerin yaklaşımı ile Cainizmin yaklaşımı arasındaki farka özel bir vurgu yapılmıştır, büyük olasılıkla. Birçok kişi, sıradan insan duygularına ve isteklerine benzemediği için duygusal isteklerden ve kötülükten uzak olma durumundan kaçınıyordu, belli ki. Sıradan insanlar, dünya nimetlerinden el çekmekle ilgili her şeyde isteksizdiler. Bu bölüm, böyle insanlara da atıfta bulunuyor olabilir.

4. Bölüm

Hakikat'i Kavrayış

Aydınlanma

Gotama, sonradan Bodhgaya denilen Uruvela'da dinsel açıdan yetişirken, bir *assattha* ya da incir ağacının (Skr; *aşvattha; Ficus religiosa*)[1] altında budha olarak aydınlanmaya ulaşmıştır. Onunkine tam ve aşılmaz aydınlanma (*abhisambodhi*)[2] denir. Felsefi açıdan bu, onun hayatının en önemli olayıydı. Gotama, *bodhi* (*bodhivrkşa, bodhidruma*) ağacının altında aydınlandıktan sonra, Varanasi (Benares) yakınlarında, İsipatana'daki Geyik Parkı'nda ilk vaazını verdi. İlk öğretim faaliyetleri Racagaha'da odaklanmıştı. Çeşitli *Vinaya* metinleri Budha'nın hayatındaki bu dönemi anlatır. Başlıcaları şunlardır:

1) Pali dilindeki *Vinaya* (*Vinaya-pitaka*), "Mahavagga", I, 1-24;[3]

2) *Ssu-fen-lü*, 31-33. fasikül (*T.* 22: 779-99), Budha'nın Şakya kabilesinin atalarına kadar giden hayatı;

3) *Wu-fen-lü*, 15-16. fasikül (*T.* 22: 101-10), kabilenin tarihini kapsayan bir Budha hayatı;

4) *Ssu-chung-ching* (*Çatuşparişatsutra*), *Vinaya*'ya dahil edilmemiştir. (*T.*'nin açıklaması için s. 711'deki Seçilmiş Kaynakça'nın başındaki nota bakınız.)

Bu eserler, büyük olasılıkla, Budha biyografileri olarak değil de, manastır ilke ve kurallarının (*upasampada*) nasıl ortaya çıktığının açıklamaları olarak yazılmıştı. *Ssu-fen-lü*, *Wu-fen-lü* ve *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih* ile Tibetçe karşılığı, Budist öncesi dönemleri de ele alır. Çok daha geç döneme ait olan *Nidanakatha*, Gotama'nın hayatının aydınlandıktan sonraki erken dönemini ele alır.[4]

İlk Budist sutralarında[5] dile getirildiği gibi, Hindistan'daki din adamları uzun zamanlardan beri ağaç altında meditasyon yapmışlardır. Bir *assattha* (kutsal incir ağacı) altında meditasyon yapmak özellikle önemli sa-

yılırdı. Hintçede *aşvattha* denen ve herkesçe *vat* olarak bilinen *assattha*, esas olarak Sanskrit'te *pippala* ve Hindî'de *pipal* olarak bilinen ağaçla aynıdır.[6] Aslında Hintliler *pippala*, *nyagrodha* ve *vat*'ın uzun zamanlardan beri Hindistan'da kutsal sayılan banyan (hintinciri) türleri olduğunu söyler. *Atharva Veda*'daki eski dizeler, bundan *deva*'ların (*devasadana*) yeri ve ölümsüzlüğün ilahi nektarı *amrta*'yı ve en üstün ruhsal durumu gözlemleme yeri olarak söz ederler.[7] *Upanişadlar*, *Bhagavad Gita* ve diğer Hint edebi eserlerinde bu ağaç, her tarafa yayılan yaprakları ve kökleri[8] yüzünden kutsal ve gizemli sayılırdı. Gotama'nın bu ağacı seçişi, Budizm öncesi bu gelenekle ilişkilidir.

Aydınlanmadan sonra bu ağaç *bodhi* ya da *bo* ağacı[9] olarak herkesçe tanınmaya başladı. *Bodhi* ağacı botanik olarak şöyle tanımlanır:

> Budist sutralarda bahsedilen *bodhi* ağacı *Ficus religiosa*'dır (dut ağacı). Bu isimle anılan birkaç ağaç vardır. Japon tapınaklarının bahçelerine *bodhi* ağacı (*bodaiju*) olarak dikilen ağaçlar, Şakyamuni'nin altında aydınlanmaya ulaştığı ağaçtan epeyce farklı olan Çin ıhlamurlarıdır. Hint *bodhi* ağacı ılıman kuşakta büyümediğinden ya da sadece kimliğini saptamada bir hata olduğundan, Çin tapınaklarının bahçelerine *bodhi* ağacı olarak ekilen ve tohumları ilk kez 1168'de Japon Zen keşişi Kennin-ji'li Eisai tarafından Çin'den Japonya'ya getirilip Japonya'daki tapınak bahçelerine ekilen ağaç olabilirdi bu. Avrupa ıhlamuru, Çin ıhlamuruna çok benzer.
>
> Hint *bodhi* (kutsal incir) ağacı, *Ficus* (incir) familyasından, kısmen yaprak döken, yüksek bir ağaçtır. Yaprakları, uzun kıvrık uçları olan kalp şeklindedir ve gençken parlak olur. Kuşlar bu ağacın incire benzeyen küçük meyvelerini severler. Kuş pislikleriyle etrafa yayılan minik tohumlarının genellikle başka ağaçlarda ya da damlarda filizlendiği görülür. Küçük ağaç büyürken dışarıya köklerini uzatır ve yakınındaki bir binaya ya da ağaca köklerini dolayıp sonunda binanın yıkılmasına veya ağacın kurumasına neden olabilir. Budizm de Hinduizm de ağacı kutsal sayar ve kimse ona zarar vermez ya da kökünden sökmez.[10]

Gotama'nın böyle bir ağaç altında aydınlanmaya ulaştığını tarihi gerçek olarak kabul edebileceğimizi düşünüyorum.

Güneyli Budist geleneği aydınlanmanın "Vesakha [Skr., Vaişakha] ayının dolunay gününde"[11] olduğunda ısrarlıdır. Bu, Budha'nın ölüm günü[12] olarak kaydedilenle aynı gündür. Güneş takvimine göre, mayıstaki dolunaya denk gelir. Güney Asyalı Budist ülkelerde insanlar, Gotama'nın

doğumunu, aydınlanmasını ve ölümünü bu günde kutlarlar. Sri Lanka'da buna Vesak Festivali denir ve ülkenin en önemli bayramlarından biridir. Bariz mevsim farklarının olmadığı ve devamlı sıcak olan Güney Asya'da bu üç olayı aynı günde kutlamak uygun olur, ama Çin ve Japonya dahil, mevsimlerin kesin sınırlarının olduğu Doğu Asya'da üç olayı farklı günlerde kutlama alışkanlığı vardır.

Vesakha ayı Hint takviminde ikinci aydır, o yüzden Budist sutraların Çince çevirmenlerinin çoğu "ikinci ayın sekizinci günü"[13] diye yazarlar. Çin takviminde yinelenen değişiklikler olurdu; Chou hanedanı (MÖ 1123-256 dolayı) takvimine göre, on birinci ay, ikinci ayın sekizinci gününü on ikinci ayın sekizinci günü yaparak, ilk ay oluyordu. Bu nedenle, bugün Japonya Gotama'nın aydınlanmasını 8 Aralık'ta kutlar. Aydınlanma tarihi konusunda, Hsüan-tsang şöyle yazmıştır: "Tathagata, Hintlilerin Vaişakha ayının ikinci yarısının sekizinci gününde tam aydınlanmaya ulaştı. [T'ang hanedanı (618-907) takviminde] üçüncü ayın sekizinci gününe denk gelir. Sthaviravada [Palice, Theravadacılar], aydınlanmanın Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde olduğunu kabul ederler. [T'ang takviminde] üçüncü ayın on beşinci gününe denk gelir bu. O zaman Tathagata otuz yaşındaydı. Bazıları otuz beş olduğunu söyler."[14]

İlk efsaneler Gotama'nın yirmi dokuz yaşında evden ayrıldığını, sonra da yedi yıl eğitim gördüğünü söyler; buna göre aydınlanma zamanında otuz altı yaşında olur. Altı yıl eğitim gördüğünü anlatan geç dönem efsaneleri, aydınlanma yaşını bir yıl indirir. Kesin yaşını bilemediğimiz için bu rakam tahmini kalır.

Nidanakatha, aydınlanmış bir varlık olan Budha'nın bile, Mara'nın saldırısına maruz kaldığını anlatır. Bu efsane başka hiçbir kaynakta görülmediğinden, bir geç dönem eki olarak kabul edilebilir. *Nidanakatha*, Mara'nın üç kızının Gotama'yı nasıl ayartmaya çalıştıklarını da anlatır.

> O vakit, Mara'nın üç kızı Tanha [Arzu], Arati [Kapris] ve Raga [Tutku] etraflarına bakınarak sordular: "Babamızı hiçbir yerde göremiyoruz. Nerede olabilir acaba?" Onu gördüklerinde Mara'nın hayal kırıklığına uğramış bir halde yere çizgi çizdiğini fark ettiler. Yanına gidip sordular: "Neden bu kadar üzgünsün, baba?"
>
> "Kızlarım, şu büyük *samana* güçte beni geçti. Onca zamandır izlediğim halde, tek bir gaflet anına rastlayamadım. Bu yüzden çok üzgünüm."

"Öyleyse, artık üzülme. Onu elimize geçirip sana getireceğiz."

"Onu elinize geçiremezsiniz, kızlarım. Onun inancı sağlam, kafası karıştırılamaz onun."

"Biz kadınız, baba. Çok yakında ihtiras tuzağına düşürerek getiririz onu, sana. Üzülme."

Kutlu Kişi'nin yanına giderek şöyle dediler: "Size hizmet ederiz, *samana*." Kutlu Kişi ne onların sözlerine aldırış etti ne de bakmak için gözlerini açtı, sadece zihni özgürlüğe kavuşmuş, bütün bağımlılıkları ortadan kaldırmış bir halde, *nibbana*'nın tadını çıkararak oturdu.

Bunun üzerine, Mara'nın kızları kendi aralarında konuştular: "Erkeklerin zevkleri farklı farklıdır. Kimisi genç kızları sever, kimisi evlenme çağındaki kızları, bazıları olgun kadınlardan hoşlanır, bazıları daha yaşlı kadınlardan. Onu ayartmak için farklı kılıklara girelim." Her biri, yüz genç kız, hiç doğum yapmamış yüz kadın, bir kez doğum yapmış yüz kadın, iki kez doğum yapmış yüz kadın, yüz olgun kadın ve daha yaşlı yüz kadın kılığına girdi. Altı kez kılık değiştirdiler ve Kutlu Kişi'nin yanına giderek şöyle dediler: "Size hizmet ederiz, *samana*." Oysa Kutlu Kişi, bütün bağımlılıkları ortadan kaldırmış ve zihni özgürlüğe kavuşmuş olduğu için onlara aldırış etmedi.[15]

Mara'nın üç kızı, daha önce de gördüğümüz gibi, diğer Budist kutsal metinlerinde de geçer.[16] Ama *Nidanakatha*'nın yazarı, Mara'nın alt edilmesine ait önceden var olan büyüleyici parçayı reddetmiştir. "Oysa bazı üstatlar [*kecid acariya*] der ki: 'Kutlu Kişi onları yaşlı kadın kılığında gördüğünde, şöyle diyerek büyüledi onları: "Dişleriniz dökülmüş, saçlarınız kırlaşmış olarak kalsın."' Budha böyle beddualar okumadığı için, bu [yorum] kabul edilmemelidir."

Nidanakatha'nın yazarı, büyülü süslemeleri çıkartarak ve Budha'nın, bütün bağlılıklardan kurtulmuş olduğu için, Mara'nın kızlarını geri çevirebileceğinde ısrar ederek geleneksel ve tutucu Budizmin tarafını tutuyordu. "Sonra, Kutlu Kişi dedi ki: 'Kaybolun! Kendinizi bu kadar hırpalayarak, kime bakıyorsunuz? Kendisini açgözlülükten kurtaramamış birisinde deneyin taktiklerinizi. Tathagata'da açgözlülük yoktur, nefret yoktur, yanılgı yoktur...' Kadınlar, babalarının yanma dönerken şöyle dediler: 'Gerçekten de babamızın dediği gibi, bilge ve kutlu kişi arzuyla kolay ayartılamıyor.'" *Nidanakatha* bu noktada *Dhammapada*'dan iki dize alıntılar, ki bu *Nidanakatha* efsanesinin geç dönem eki olduğunun açık işaretidir.

Bodhgaya

Çinli Keşişlerin Seyahat Kayıtlarında Bodhgaya

Bodhgaya'nın tarihi için elimizdeki en iyi kaynaklar Çinli keşişlerin seyahat kayıtlarıdır. Fa-hsien (340-420?) şöyle anlatır:

> Buradan [eski Racagrha kentinin kuzeyindeki bir dağ mağarası] dört *yocana* batıya giderken Gaya kentine vardık. Burada da, kentin içindeki her şey harap haldeydi. Güneye doğru yirmi *li* [bir *li* = yaklaşık 400 metre] devam ederek Bodhisattva'nın altı yıl çilecilik uygulamaları yaptığı yere ulaştık. Burada bir orman vardı. Üç *li* batıya giderek Budha'nın banyo yaptığı ve bir *deva*'nın aşağıya kıvırdığı ağaç dalına tutunarak gölden çıktığı yere geldik. İki *li* kuzeyde Gramika kızlarının Budha'ya sütlü pirinç lapası verdikleri yer vardı. Buranın iki *li* daha kuzeyi, Budha'nın yüzü doğuya dönük biçimde büyük bir ağacın altındaki bir taşa oturarak lapayı yediği yerdi. Ağaç ve taş bugün hâlâ oradadır. Taşın eni ve boyu iki metreden biraz az, yüksekliği de yaklaşık 0,6 metredir. Orta Hindistan'da aşırı sıcak ya da aşırı soğuk yoktur, bu nedenle bazı ağaçların birkaç bin, hatta on binlerce yıl yaşadığı söylenir.
>
> Yarım *yocana* kuzeydoğuya giderken, Bodhisattva'nın girdiği ve yüzü batıya dönük olarak lotus pozisyonunda oturduğu, kendi kendine, orada aydınlanmaya ulaşacaksa bunun mucizevi bir işareti olsun dediği bir mağaraya ulaştık. [Daha sonra] [mağaradaki] taş duvarda, kuşkuya hiç yer bırakmayacak şekilde, yaklaşık 0,9 metre boyunda bir budha gölgesi belirdi, ki bugün hâlâ açık seçik görülür.
>
> O anda yer ve gök adamakıllı sarsıldı, tanrısal varlıklar şöyle dediler: "Burası, geçmişin ve geleceğin budhalarının aydınlanma yeri değil. Buranın yarım *yocana* kadar güneybatısındaki *aşvattha* ağacının altı, geçmişin ve geleceğin budhalarının aydınlanma yeridir." Konuşmayı bitirdiklerinde şarkılar söyleyerek yolu gösterdiler. Bodhisattva ayağa kalktı ve tanrıların dediğini yaptı. Ağaca otuz adım kala, bir *deva* ona biraz *kuşa* otu verdi. Otu aldı. On beş adım uzakta beş yüz mavi kuş uçtu, üç kez Budha'nın etrafında dolaşıp gittiler. Bodhisattva *aşvattha* ağacına yaklaştı, *kuşa* otunu serdi ve yüzü doğuya bakacak şekilde oturdu. Ardından Kral Mara, onu ayartmak için kuzeyden gelen üç güzel kadın gönderdi. Kendisi de onu ayartmak için güneyden geldi. Bodhisattva ayak parmaklarını toprağa değdirdi ve iblis topluluğu geri çekilip dağıldı. Üç güzel kadın, üç ihtiyar kadın haline dönüşmüştü. Yukarıda, [Bodhisattva'nın] altı yıl çilecilik uygulamaları yaptığı anlatılan yere ve diğer bütün yerlere, sonradan stupalar dikilmiş ve heykeller yerleştirilmiştir. Bunlar hâlâ durmaktadır.

Budha'nın, aydınlanmaya ulaştıktan sonra yedi gün ağaca bakarak oturduğu ve kurtuluşun mutluluğunu yaşadığı yere de stupa yapılmıştır; Budha'nın yedi gün *aşvattha* ağacının doğusuna ve batısına yürüdüğü yere; tanrısal varlıkların yedi hazine için yaptıkları ve yedi gün Budha'ya tapındıkları yere; kör ejderha Muçilinda'nın yedi gün Budha'nın etrafını sardığı yere; Budha'nın bir *nyagrodha* ağacının altında, yüzü doğuya dönük olarak, kare şeklindeki bir taşa oturduğu ve Brahma'nın gelip ondan dilekte bulunduğu yere; dört tanrısal kralın kâselerini ona sundukları yere; beş yüz tüccarın [ona] bal ve un bağışladıkları yere; ve [Budha'nın] Kaşyapa kardeşlerin ve onların bin müridinin dinlerini değiştirdiği yere de stupalar yapılmıştır.

Budha'nın aydınlanmaya ulaştığı yerde üç tane *samgharama** vardır, hepsinde keşişler yaşar. Keşişlerin de ruhban sınıfından olmayanların da bol bol erzağı vardır, hiçbir eksik yoktur. İlkelere ve kurallara sıkı sıkıya uyulur. Davranışlarını, terfilerini ve *samgharama*'ya girişlerini yöneten kanunlar, Budha zamanının kutsal keşişlerinden günümüze kadar gelen kanunlarla aynıdır. Dört büyük stupanın yeri Budha'nın nirvanasından miras kalmış ve hiç değişmemiştir. Dört stupa, Budha'nın doğduğu yerde, aydınlanmaya ulaştığı yerde, ilk vaazını verdiği yerde ve son nirvanaya girdiği yerdedir.[17]

Fa-hsien'in kaydına göre, Bodhisattva *aşvattha* ağacına yaklaştığında ve *kuşa* otunu sererek yüzü doğuya dönük oturduğunda, Mara onu ayartmak için üç güzel kadın göndermiş, ama Bodhisattva onları bozguna uğratmıştır. Elmas koltuktan (*vacrasana*) bahsetmediği halde, Budha'nın aydınlanmaya ulaştığı yeri belirten bir şey olabilirdi.[18] *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'nin sekizinci fasikülünde Hsüan-tsang şöyle yazar:

Pragbodhi Dağı'nın on dört ya da on beş *li* güneybatısındaki *bodhi* ağacına vardık. Etrafını saran duvar tuğladan yapılmış, heybetli, yüksek ve sağlamdı. Doğudan batıya uzun ve güneyden kuzeye dar bir duvardı. Çevresi beş yüz adımdan fazlaydı. Nadide ağaçların ve göz kamaştırıcı çiçeklerin gölgeleri düşerdi, güzel kumda da başka yerde göremeyeceğimiz ender otlardan bol bol yetişir, bütün toprağı kaplardı. Ana kapı doğuya açılıyor ve Nairancana Nehri'ne bakıyordu. Güney kapısı muazzam çiçekleri olan bir göle bitişikti, batı kapısı ise yüksek bir tepeyle kapanmıştı. Kuzey kapısından büyük *samgharama*'ya gidiliyordu. Duvarların içindeki avlularda çok sayıda kutsal mekân vardı. Stupalar ve bir *vihara* [manastır] da bulunuyordu, hepsi de Budha'nın öğretilerini aziz tutmak için bütün Cambudvipa kralları, rahipleri ve aydın sınıfı tarafından yaptırılan anıtlardı.[19]

---

* *Samgharama: Vihara.* Budist manastırı - ç.n.

Hsüan-tsang'ın anlattıkları bugün bile görülebilir. Aynı bölümde, Hsüan-tsang, onarılmış olsa da, günümüze kadar gelmiş olan elmas koltuktan bahseder.

> [Etrafını çeviren] çitin ortasındaki *bodhi* ağacı elmas koltuktur. Çok uzun zaman önce, Kutlu Zaman'ın başında yapılmış ve yeryüzüyle ortaya çıkmıştır. Üç bin kere üç bin katlı dünyadadır; yeryüzünün altın tabakasına [Skr., *kancana-mandala*] kadar iner, yukarı doğru da toprağın yüzeyinde görünür. Elmastan yapılmıştır ve çevresi yüz adımdan fazladır. Elmas koltuk denir ona, çünkü Kutlu Zaman'ın bin Budha'sının hepsi de orada oturmuş ve elmas *samadhi*'ye* girmişti. Ayrıca *bodhimanda* [aydınlanma yeri] deniyordu, zira aydınlanmaya burada ulaşılıyordu.
>
> Yer yerinden oynasa da bir tek bu mekân kımıldamaz, sallanmaz. Tathagata aydınlanmaya ulaşmak üzereyken sırayla dört yöne gitti, toprak oynadı ve sarsıldı, fakat bu noktaya döndüğünde her şey sakin ve hareketsizdi. Son çağ yaklaşıp Doğru Yasa giderek parçalara ayrılırken [bu nokta] toprak ve kumla kaplanacak ve neredeyse hiç görünmeyecek. Budha'nın nirvanasından sonra, bahsedilen elmas koltuğun büyüklüğünü işiten bütün ülkelerin kralları kuzey ve güney sınırlarını belirlemek için yüzleri doğuya dönük iki Avalokiteşvara** heykeli yerleştirdiler. Yaşlı birisine bu öyküyü sorduğumda şöyle dedi: "Heykeller toprağa gömülüp artık görünemez olduklarında, Budha'nın öğretileri de unutulup gidecek." Güney tarafındaki bodhisattva heykeli şu anda göğüs hizasının biraz üzerine kadar toprağa gömülüdür.
>
> Elmas koltuğun üzerindeki *bodhi* ağacı, incir ağacıdır. Uzun zaman önce, Budha yaşarken, yüksekliği birkaç yüz santimetreydi. O zamandan beri zarar görmüş olmasına ve kesilmesine rağmen boyu hâlâ yaklaşık kırk beş santimdir. Budha onun altına oturup tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaştığı için *bodhi* [aydınlanma] ağacı denmiştir. Gövdesi sarımsı beyaz, dalları ve yaprakları da koyu yeşildir. Yaprakları yazkış dökülmez ve [bütün yıl] değişmeden parlak kalır.[20]
>
> *Bodhi* ağacının doğusunda [Büyük Kule olarak bilinen] bir *vihara*** vardır. Yüksekliği yaklaşık 48 ya da 51 metre, alt temel duvarının çevresi yirmi adım kadardır. Mavi duvar çinileriyle yapılmış ve kireçle kaplanmıştır. Değişik katlardaki her oyukta bir altın heykel vardır. Dört duvar muhteşem bir şekilde oyulmuştur; yan yana dizili incilere benzeyen figürler ve keşiş heykelleri vardır. [*Vihara*'nın] tepesinde ["taşlı ibrik" ya da "taşlı testi" de denen] altın yaldızla kaplı bir *amalaka* bulunur. *Vihara*'nın doğu ta-

---

* *Samadhi*: Zihinsel konsantrasyon - ç.n.

** Avalokiteşvara: Bütün buddhaların merhametini bünyesinde barındıran bodhisattva - ç.n.

*** *Vihara*: Budist manastırı - ç.n.

rafına bitişik çok katlı bir bina vardır. Üçüncü kattan çıkan saçaklar ve çatı kirişleri, sütunlar, mahya hatılı, kirişler, kapılar, pencereler ve kemer pencereleri altın ve gümüş oymalarla bezenmiş, inciler ve taşlar kakılmıştır. Odalar geniştir ve üç kanatlı kapıları vardır. Dış kapının sağına ve soluna doğru girintiler vardır; solda bir bodhisattva Avalokiteşvara heykeli, sağda da bodhisattva Maitreya heykeli bulunur. Bunlar gümüş heykellerdir ve yükseklikleri üç metreden fazladır.

Bu yapı, kutsal emanetlerin (*sarirani*) bulunduğu bir stupa değil, geniş bir kuleydi. Dıştan dokuz katlı bir kuleye benziyordu, oysa sadece iki katlıydı.

Bodhi ağacının kuzeyi, Budha'nın bir aşağı bir yukarı yürüdüğü yerdir. Tathagata aydınlanmaya ulaştıktan sonra bile yerinden kalkmadan, yanıltıcı düşüncelerden kurtulmuş halde, yedi gün derin düşünceye dalmış kaldı. Ayağa kalktığında *bodhi* ağacının kuzeyine gitti ve yedi gün doğudan batıya, batıdan doğuya yürüdü. On adım kadar yürüyünce, bastığı yerlerden on sekiz muhteşem çiçek çıktı. İnsanlar, sonradan buraya karolar döşeyip 0,9 metre yüksekliğinde bir platform yaptılar. Bizden önceki kuşaklara göre, [kutsal ayak izlerini örten] bu platform insanın yaşam süresini gösterir. Kişi, önce yürekten bir dua okur, sonra [platformu] ölçer; hayatının uzun ya da kısa olmasına bağlı olarak [platform] ya büyük ya da küçük olacaktır.

Hsüan-tsang'ın, Hui-li tarafından derlenen ve Yen-ts'ung tarafından tamamlanan biyografisi, *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, Hsüan-tsang'ın Bodhgaya anlatımını özetler ve daha fazla bilgi ekler:

Ortada elmas koltuk vardır... Elmas denmesi sağlam ve yıkılmaz oluşu, bütün şeyleri yok edebilişi yüzündendir. Buraya güvenmemiş olsaydı, [Budha] dünyada kalamazdı. Koltuk elmastan yapılmamış olsaydı, yeryüzü sarsılmaz *samadhi*'ye direnemezdi. Bu yüzden, bütün budhalar Mara'yı yenmek ve aydınlanmaya ulaşmak istediklerinde burada bulunmaya dikkat ettiler; başka yerde olsalardı, toprak sarsılır ve çatlardı. Böylece yer ve gök oluştuğundan beri, bin budhanın hepsi de elmas koltukta oturmuştur. Bu koltuğa *Bodhimanda* da denir. Dünya titreyip sarsıldığında bile, bir tek buranın asla kıpırdamadığı söylenir.

Son bir ya da iki yüzyıldır canlıların talihleri yaver gitmiyor, *bodhi* ağacının altında dursalar bile elmas koltuk görülemiyor...

[*Bodhi* ağacının] yaprakları yaz-kış dökülmez; buna rağmen Budha'nın nirvana yıldönümünde yapraklar birdenbire düşer, sonra da gün boyunca yeniden yeşil ve par-

lak olarak çıkarlar. O gün farklı diyarların kralları, hizmetkârlarıyla birlikte ağacın altında toplanırlar, ağacı sütle yıkarlar, mumlar sunarlar, çiçekler serpiştirirler, düşen yaprakları toplarlar ve eve dönerler.

Dharma üstadı [Hsüan-tsang] *bodhi* ağacının ve bodhisattva Maitreya tarafından yapılan Budha'nın aydınlanma heykelinin önünde saygıyla eğildi. Yere kapandı, keder ve ıstırap içinde ağladı, yüzünden acı gözyaşları süzülüyordu: "Budha aydınlanmaya ulaştığında ben neredeydim ve ne tür bir tekrardoğuş yaşadım, hiç bilmiyorum. Şimdi, Sahte Yasa Çağı'nda* nihayet buraya ulaştım. Benim kötü kaderim niye bu kadar derin?" O özel gün yazın yağmur mevsimi inzivasının son günüydü ve ülkenin her yanından birkaç bin keşiş orada toplanmıştı, ama Dharma üstadını [ağlarken] gören herkes gözyaşlarına boğuldu. O yerin bir *yocana* içerisinde birçok kutsal harabe vardı. Hsüan-tsang, bütün mekânlarda ibadet ederek, orada sekiz ya da dokuz gün kaldı.[21]

Bodhgaya'nın Tarihi

Aşoka dönemi ile MÖ 185 civarında Puşyamitra tarafından kurulan Şunga hanedanı arasında, Bodhgaya'da sadece *bodhi* ağacı, elmas koltuk ve bir lotus (nilüfer) gölü vardı. Bu, Bharhut'ta MÖ 2. yüzyıla ait, Budha'ya tapan ejderha kral (*nagaraca*) Elapattra kabartmasıyla doğrulanabilir.[22] Elapattra, *Mahabharata*'da da görülür; Budist kutsal metinlerinde Budha'nın öğretilerine sığınır. Dikdörtgen kompozisyon *bodhi* ağacını, altında bir platformla solda gösterir. Plaforma serpiştirilmiş olduğu görülen çiçek kalıntıları, bunun eski bir âdet olduğunu belli eder. (Modern Hindistan'da da insanlar kutsama için platforma çiçek atarlar.) Altta, saygıyla ellerini birbirine kavuşturmuş, başında beş başlı bir ejderha tasviri (Hindu sanatında da görülen bir motif) olan bir adam vardır. İnsan şeklindeki Elapattra'dır bu. Sağ altta bir lotus gölü, üç figürün üst yarılarında da ejderha kral ve iki hizmetkârı bulunur. Sağ üstte ejderha kral, lotus gölünde beş başlı bir ejderha olarak görünür, zira Şakyamuni ona gerçek şekline girmesini emretmiştir. Yukarıda, koruyucu Vacradhara figürünün sol yanında Brahma vardır.

Bu kabartmadan iki şey öğreniriz. Birincisi, henüz Budha heykelleri yoktu. İkincisi, yerli halk bir yılan tanrısına tapıyordu; bu Hinduizme ejderha tanrı tapımı olarak girdi ve Budizm tarafından da benimsendi.

---

* Sahte Yasa Çağı: Şakyamuni'nin ölümünden sonra birbirini izleyen üç dönemin ikincisi. Yasa'nın Orta Günü de denir - ç.n.

Aşoka'nın bir fermanı, taç giyme töreninden on yıl sonra *bodhi* ağacına bir hac yolculuğu yaptığını bildirir.[23] Bu hac yolculuğunun Aşoka'nın deyimiyle onun "dharma gezileri"nin (*dharmayatra*) başlangıcı olduğu söylenir. Budist kaynaklar, kralın, Şakyaların eski başkenti Kapilavastu'yu ziyaret ettikten sonra, Bodhgaya'daki *bodhi* ağacına gittiği ve orada Şakyamuni'nin aydınlanmasını övdüğü konusunda hemfikirdir. "*Bodhi* ağacına 100.000 altın bağışladı, oraya bir stupa dikti ve yoluna devam etti."[24] Geç dönem Budistleri Aşoka'nın *bodhi* ağacına yaptığı hac yolculuğuna büyük önem verdiler. Bimbisara gibi önceki kralların yapmadığı iki şeyi yaptı o: Ağaca kokulu su serpiştirerek hürmet etti ve beş yılda bir (*pançavarşika*) meclisi topladı.

Efsaneler Aşoka'nın eşi Tişyarakşita'nın *bodhi* ağacını öldürmeye kalkıştığını, ama kralın onu suyla yaşattığını söyler.[25] *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'ye göre, Tişyarakşita dine aykırı inançlara sahipti ve gece yarısında ağacı gizlice birisine kestirdi. Aşoka perişan oldu, ağacın yeniden canlanabilmesi için var gücüyle dua etti ve ona mis kokulu süt serpiştirdi. Çok geçmeden ağaç yeniden canlandı ve kral "ondan sonra ağacı, üç metreden daha yüksek, yığma bir taş duvarla çevirdi ki bu hâlâ görülebilir." Buna rağmen, yüzyıllar sonra, 606'dan önceki bir zamanda tahta çıkan Sasanka adlı bir Bengal kralı, Budizmi ortadan kaldırmak istediği için ağacı kestirdi. Aşoka'nın son torunu Kral Purnavarman'ın buna çok üzüldüğü, ağacın köklerini bin ineğin sütüyle yıkadığı ve ağacın bir gecede yeniden canlandığı söylenir.

Kao-seng Fa-hsien-chuan'a göre, Aşoka'nın eşi *aşvattha* ağacını kestirmiş, kral da onu sütle yıkadığı için ağaç yeniden canlanmıştır.[26] Hsüantsang ağacı ortadan kaldırmaya çalışan üç kişiyi kaydeder: Aşoka'nın kendisi, Tişyarakşita ve Sasanka; hepsinde de kökler ölmemiş ve ağaç yeniden büyümüştür. Ağacı öldürme girişimi, kuşkusuz, gerçektir, ama bugünkü ağaç ile Şakyamuni'nin altında oturduğu ağacın arasında kaç kuşak olduğu belli değildir.

Aşoka'nın oğlu Mahinda'nın Budizmi anlatmak için Seylan'a (bugünkü Sri Lanka) yaptığı yolculuktan sonra, Seylan kraliyet ailesinin kadın üyeleri dinsel yaşama girme arzularını dile getirdiler ve onları keşişliğe atayacak *bhikkhuni*'ler* gönderilmesini istediler. Aşoka'nın kızı Samghamitta, Seylan kralının *bodhi* ağacının güney tarafından koparılmasını istedi-

* *Bhikkhuni*: Kadın keşiş - ç.n.

ği bir dalı yanında götürerek, on bir *bhikkhuni*'den oluşan temsilciler kuruluna önderlik etti. Aşoka mucizevi bir biçimde dalı kendisi götürüp gemiye koydu. Seylan kralı, Cambukola Limanı'nda temsilciler kurulunu karşıladı ve ağacın dalını oraya dikti. Sonunda bu daldan sekiz fidan çıktı ve bunlar birçok yere ekildi.[27]

Aşoka devrinden bir yüzyıl kadar sonra, Bodhgaya'daki *bodhi* ağacının etrafına kumtaşından bir parmaklık ile küçük bir bina yapılmıştır. Parmaklığın stili geleneksel tarza uyar. Önlerine ve arkalarına insan figürleri, başka desenler, (*Cataka* öyküleri gibi) çeşitli hikâyeler resmedilmiş ve lotus (nilüfer) kabartmaları yapılmış olan kare ya da sekizgen taş direkleri vardır. Direklerin iki tarafında, içine, direkleri birbirine bağlayan taştan kol demirlerinin sokulduğu yuvalar çıkıntı yapar. Bu kol demirlerine de nilüfer kabartmaları ve başka süslemeler yapılmıştır. Direklerin üzerindeki saçak taşlarının dış tarafına bir dizi nilüfer çiçeği, iç tarafına da hayvan figürleri oyulmuştur. Direklerde, klasik nilüfer çiçekleri ve hayvanlar dahil, çeşitli kabartmalar yer alır. Budha'nın hayatından olayları sergileyen birkaç kabartma da vardır, ama bunlar, dönemin geleneğine uygun olarak, Budha'yı insan şeklinde göstermezler. Ayrıca *Cataka*'lardan sahneler ve burçlar kuşağının sembolleri de bulunur. Dört atın çektiği saltanat arabasını süren bir güneş tanrısı resmi, bu tanrının bilinen ilk tasviridir. Parmaklığın dışındaki oymalar sadedir, ama kanatlı aslanlar, atlar ve filler İran etkisini akla getirir. Birkaç kısa yazıt da vardır, bir tanesi, parmaklığın MÖ 1. yüzyılda hüküm süren bir kral olan İndragnimitra tarafından bağışlanmış olduğunu gösterir.

Bodhi ağacının altındaki platforma (*bodhimanda*) elmas koltuk denir ve Budistler için özel bir hürmet nesnesidir. Hsüan-tsang bölgeyi ziyaret ettiğinde, sadece Gotama'nın değil, daha önceki birçok budhanın da orada aydınlanmaya ulaştığı inancı yaygındı. Bodhgaya'daki aydınlanma platformundan sonra, Sri Lanka'da bugünkü tapınak yerlerindeki *bodhi* ağaçlarının altlarındaki yüksek teraslara *bodhimanda* denir.[28]

Elmas koltuğu çevreleyen parmaklık birçok kez onarılmıştır. Platformun bir kısmının kaybolmuş olması ya da eklemeler gerekmesi, restorasyonu zorunlu kılmış olabilir.[29]

Sonunda tapınak yıkıldı ve kumlara gömüldü. 1876'da Burma kralı, batık tapmağa kazı yapmaları için üç saray görevlisini gönderdiğinde, Hindistan hükümeti yerleşim yerini görmezlikten gelemedi. 1863'te Binbaşı

Alexander Cunningham'ın gözetiminde, Binbaşı Meade tarafından tapınağın etrafına bir hendek kazılmıştı. 1878'de Racendralala Mitra, Bodhgaya üzerine bir akademik bildiri yayımladı, ertesi yıl da Cunningham bölgeyi teftiş etti. 1880'de Bengal vali yardımcısı Sör Ashley Eden, kazıyı J.D. Beglar'ın üstlenmesini emretti. Bir yıl sonra Beglar, sadece elmas koltuğu ortaya çıkartmakla kalmamış, altında gömülü olan Budha'nın kutsal emanetlerini kurtarmıştı. Kazının ayrıntıları Cunningham'ın *Mahabodhi or the Great Temple* adlı eserinde kayıtlıdır. Son genel onarımlar 1880-81'de Hint hükümeti tarafından yaptırılmıştır.

Bugün gördüğümüz Büyük Bodhgaya Kulesi'ne Maurya İmparatorluğu zamanında (MÖ 317-180 civarı) "kralın türbesi" (*raca-pasadaçetika* = *racaprasadaçaityaka*)[30] dendiği anlaşılır. Yakın zamanlara kadar hacılara rehberlik eden çok sayıda berduş binanın etrafında toplanıp orayı epeyce kirletmişlerdi. Şu anda bir idare heyeti tarafından bakılıp korunmaktadır. Destan edebiyatına ve Hsüan-tsang'ın kaydına göre,[31] Aşoka *bodhi* ağacının etrafına bir taş duvar (*vara*) ördürtmüştür, ama bu duvar artık yoktur.[32] Yakınında taştan bir parmaklık vardır, kitabesindeki yazı şekli Aşoka devrininkiyle[33] neredeyse aynı olduğu için, günümüze kadar ulaşan duvarın Aşoka devrinde yapılan duvar olduğuna inanılır.[34] Büyük Kule'ye bitişik küçük beyaz kuleler, esas tapınağa ana özelliklerini katan modern yapılardır. Ne Hsüan-tsang ne de Fa-hsien, *bodhi* ağacının yakınında ve Büyük Kule'nin arkasında (yani, batısında) Budha'nın ayak izinin olduğu taşla ilgili bir açıklama yaptığı için, bunun tarihini kestirmek güçtür.

Budizm gerilediği sırada, Bodhgaya, *mahanta* adlı başrahiplerin elinde, Hindular için kutsal bir yer haline geldi. Bölge, 1953'ten beri bir hükümet komisyonu tarafından idare edilmektedir. On beş kilometre uzağındaki Gaya, uzun zamanlardan beri önemli bir Hindu ibadet yeri olmuştur, ama Bodhgaya Hintlilerin çoğu için sadece turistik bir yerdir. Hacılar, atalarını aziz tutmak için Gaya'daki on beş günlük ayinlere (*pitrbhakşa*) katılmaya giderler. Normalde Gaya'nın nüfusu 300 bin civarındadır, fakat ayin zamanında 900 bine çıktığı söylenir. En sevileni Vişnu olmak üzere, çeşitli tanrılara tapınılır. Hacılar kent merkezindeki büyük Vişnupada Tapınağı'na doluşurlar ve bağışta bulunurlar. Gaya'da ritüel banyo için birkaç havuz vardır. Bazıları, üç tarafında basamakları olan dörtgen havuzlardır. Hiçbirinin dört tarafında da basamak yoktur. İlk Budistler Gaya'daki banyo ritüelini değersiz bularak eleştirmişlerdir.[35]

Bağımlı Kökenin On İki Halkalı Zincirine İlişkin Gelenek

Gotama Budha'nın Bodhgaya'da kavradığı şey neydi? Onun aydınlanmasının doğası neydi?[36] Genellikle, *Vinaya*'da[37] anlatıldığı gibi, bağımlı kökenin on iki halkalı zinciri üzerine derin düşünceye daldıktan sonra aydınlandığı söylenir. Benzer bir tanımlama *Udana*'da (I-3) geçer. Metinlerin birbirine benzediği yerde büyük olasılıkla daha eski bir katman bulunduğu için, ikisinin de aynı kaynaktan çıktığı varsayımı üzerine, aşağıda iki kaynağı karşılaştırıyorum. Aynı bölüm Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da (s. 102) da görülür; *Vinaya* ile *Udana*'da aynı olan bölümlerin altı çizilidir. (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'teki metin ile Tibet dilindeki *Vinaya* da hemen hemen aynıdır.) İtalikler, metnin *Wu-fen-lü*'nün on beşinci fasikülünde de geçen bölümlerini gösterir. *Vinaya* ve *Udana*'yla aynı olan koyu renkli bölümler, büyük olasılıkla, kendi başına tamamen tutarlı olan orijinal metni belirtirken, hem altı çizili hem de italikle yazılmış olanlar en eski kısımlar olarak düşünülebilir.

UDANA

(1-1) Bir keresinde **Kutlu Kişi**

VİNAYA

O vakit Budha, **Kutlu Kişi**

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *bodhi ağacının altında kalıyordu*, henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit, Kutlu Kişi

VİNAYA

bodhi ağacının altında,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

kurtuluşunun keyfini çıkararak, *yedi gün sürekli bağdaş kurarak oturdu.* Daha sonra, Kutlu Kişi,

UDANA

o yedi gün geçtikten sonra, meditasyondan kalkarak, gecenin ilk bölümü süresince, düz sırada, dikkatini bağımlı köken [prensibine] verdi.[38] *Bu olursa, şu olur;* bu ortaya çıktığında, şu ortaya çıkar.

VİNAYA

gecenin ilk bölümü süresince, düz ve ters sırada, dikkatini bağımlı köken [prensibine] verdi.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Yani, ***cehaletten zihinsel bileşen doğar, zihinsel bileşenden bilinç doğar, bilinçten isim ve şekil doğar, isim ve şekilden altı duyu organı doğar, altı duyu organından temas doğar, temastan his doğar, histen arzu doğar, arzudan açgözlülük doğar, açgözlülükten varlık ortaya çıkar, varlıktan doğum ortaya çıkar, doğumdan yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortaya çıkar. Böylece bir yığın acı doğar.***

VİNAYA

Oysa, açgözlülüğün yok edilmesiyle cehalet tamamen ortadan kaldırılırsa, zihinsel bileşenler yok olur. Zihinsel bileşenler ortadan kalkarsa, bilinç ortadan kalkar. Bilinç ortadan kalkarsa, isim ve şekil ortadan kalkar. İsim ve şekil ortadan kalkarsa, altı duyu organı ortadan kalkar. Altı duyu organı ortadan kalkarsa temas ortadan kalkar. Temas ortadan kalkarsa his yok olur. His yok olursa arzu ortadan kalkar. Arzu ortadan kalkarsa açgözlülük ortadan kalkar. Açgözlülük ortadan kalkarsa varlık ortadan kalkar. Varlık ortadan kalkarsa doğum ortadan kalkar. Doğum ortadan kalkarsa yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortadan kalkar. Böylece bir yığın acı yok olur.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Bunun üzerine Kutlu Kişi, bunun önemini bilerek, şu yüceltici ***dizeyi söyledi: "Bütün şeylerin Yasa'sı, derin düşünceye dalan, coşkulu Brahman için anlaşılır olduğunda, tüm kuşkuları yok olur, zira kökenler ve nedenler [arasındaki bağlantıyı açıkça gösteren bağımlı köken] prensibini açık bir biçimde anlar."***

UDANA

(1-2) Bir keresinde Kutlu Kişi, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *bodhi* ağacının altında kalıyordu, henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit, Kutlu Kişi kurtuluşunun keyfini çıkararak, yedi gün sürekli bağdaş kurarak oturdu. **Kutlu Kişi**, o yedi gün geçtikten sonra, meditasyondan kalkarak, gecenin orta bölümü süresince, ters sırada, dikkatini bağımlı köken [prensibine] verdi. Yani, bu yoksa, şu da yoktur; bu biterse, şu da biter. Cehalet ortadan kalktığında

VİNAYA

O vakit **Kutlu Kişi**, gecenin orta bölümünde, düz ve ters sırada, dikkatini bağımlı köken [prensibine] verdi. Yani, cehaletten zihinsel bileşenler doğar, zihinsel bileşenlerden bilinç doğar, bilinçten isim ve şekil doğar, isim ve şekilden altı duyu organı doğar, altı duyu organından temas doğar, temastan his doğar, histen arzu doğar, arzudan açgözlülük doğar, açgözlülükten varlık ortaya çıkar, varlıktan doğum ortaya çıkar, doğumdan yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortaya çıkar. Böylece bir yığın acı doğar. Oysa, açgözlülüğün yok edilmesi ile cehalet tamamen ortadan kaldırılırsa,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

zihinsel bileşenler yok olur. Zihinsel bileşenler ortadan kalkarsa, bilinç ortadan kalkar. Bilinç ortadan kalkarsa, isim ve şekil ortadan kalkar. İsim ve şekil ortadan kalkarsa, altı duyu organı ortadan kalkar. Altı duyu organı ortadan kalkarsa temas ortadan kalkar. Temas ortadan kalkarsa his yok olur. His yok olursa arzu ortadan kalkar. Arzu ortadan kalkarsa açgözlülük ortadan kalkar. Açgözlülük ortadan kalkarsa varlık ortadan kalkar. Varlık ortadan kalkarsa doğum ortadan kalkar. Doğum ortadan kalkarsa yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortadan kalkar. Böylece bir yığın acı yok olur. Bunun üzerine Kutlu Kişi, bunun önemini bilerek, şu yüceltici dizeyi söyledi: "Bütün şeylerin Yasa'sı, derin düşünceye dalan, coşkulu Brahman için anlaşılır olduğunda, tüm kuşkuları yok olur, zira *o bütün hallerin yok oluşunu açık bir biçimde bilir.*"

UDANA

(1-3) Bir keresinde Kutlu Kişi, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *bodhi* ağacının altında kalıyordu, henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit, Kutlu Kişi, kurtuluşunun keyfini çıkararak, yedi gün sürekli bağdaş kurarak oturdu. Dünyaca Saygın Kişi, o yedi gün geçtikten sonra, meditasyondan kalkarak, gecenin son bölümü süresince, düz ve ters sırada, dikkatini bağımlı köken [prensibine] verdi.

UDANA

Bu olursa, şu olur; bu ortaya çıktığında, şu ortaya çıkar.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Yani, cehaletten zihinsel bileşenler doğar, zihinsel bileşenlerden bilinç doğar, bilinçten isim ve şekil doğar, isim ve şekilden altı duyu organı doğar, altı duyu organından temas doğar, temastan his doğar, histen arzu doğar, arzudan açgözlülük doğar, açgözlülükten varlık ortaya çıkar, varlıktan doğum ortaya çıkar, doğumdan yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortaya çıkar. Böylece bir yığın acı doğar. Oysa, açgözlülüğün yok edilmesi ile cehalet tamamen ortadan kaldırılırsa, zihinsel bileşenler yok olur. Zihinsel bileşenler ortadan kalkarsa, bilinç ortadan kalkar. Bilinç ortadan kalkarsa, isim ve şekil ortadan kalkar. İsim ve şekil ortadan kalkarsa, altı duyu organı ortadan kalkar. Altı duyu organı ortadan kalkarsa temas ortadan kalkar. Temas ortadan kalkarsa his yok olur. His yok olursa arzu ortadan kalkar. Arzu ortadan kalkarsa açgözlülük ortadan kalkar. Açgözlülük ortadan kalkarsa varlık ortadan kalkar. Varlık ortadan kalkarsa doğum ortadan kalkar. Doğum ortadan kalkarsa yaşlılık ve ölüm, keder, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik ortadan kalkar. Böylece bir yığın acı yok olur. Bunun üzerine Kutlu Kişi, bunun önemini bilerek, şu yüceltici dizeyi söyledi: "*Bütün şeylerin Yasa'sı derin düşünceye dalan, coşkulu Brahman için anlaşılır olduğunda, güneşin göğü aydınlatışı gibi, Mara'nın topluluğunu ezer geçer o.*"

Şiirde Gotama'ya hitap ederken *brahmana* ("Brahman"), düzyazıda ise, *bhagavat* ("kutlu kişi") sözcüklerinin kullanılması, en eski katmanın içinde bile, şiir bölümünün düzyazı bölümünden önce yazılmış olduğunu kanıtlar. Tibetçe *Vinaya* ile *Sanghabhedavastu*'nun Çince çevirisi *P'i-*

nai-yeh p'o-seng-shih, Gotama'nın bağımlı kökenin on iki halkalı zincirine aydınlanmadan sonraki bir zamanda kafa yorduğunu söyleyerek, aydınlanma ile bağımlı köken ilkesi arasında doğrudan bağlantı kurmaz.[39]

Yukarıda düzyazı örneği alıntılanan bağımlı köken ilkesi, Budha'nın meditasyon süreci değil, sonucu olarak tanımlanır. Aşağıda, *Samyutta-Nikaya*'dan alıntılanan bölüm, bu süreci daha etraflı biçimde anlatır.[40]

> Keşişler, ben aydınlanmadan önce, henüz aydınlanmamış bir bodhisatta iken, kendi kendime şöyle düşünürdüm: "Bu dünya nasıl da acıya [*kiccha*] boğuldu. [İnsanlar] doğuyor, yaşlanıyor, güçsüz düşüyor, ölüyor ve tekrar doğuyor. [Onlar] acılarından kurtulmayı bilmiyor. [Onlar] yaşlılıktan ve ölümden kurtulmayı bilmiyor. Acıdan kurtuluş, yaşlılıktan ve ölümden kurtuluş ne zaman açık biçimde öğrenilecek?"
>
> Sonra şöyle düşündüm: "Neyin varlığı yüzünden yaşlılık ve ölüm meydana gelir? Yaşlılık ve ölüm hangi koşullardan ortaya çıkar?" O zaman, doğru dikkat ve doğru bilgelik yoluyla içimde bir içgörü [*abhisamaya*] oluştu. "Yaşlılık ve ölüm, doğum yüzünden ortaya çıkar. Yaşlılık ve ölüm, doğumla belirlenmiştir."
>
> Sonra şöyle düşündüm: "Neyin varlığı yüzünden doğum... varlık... açgözlülük... arzu... duygu... temas... altı duyu organı... isim ve şekil... bilinç... zihinsel bileşenler ortaya çıkar? Zihinsel bileşenler hangi koşullarla meydana gelir?" Ondan sonra, doğru dikkat ve doğru bilgelik yoluyla içimde bir içgörü oluştu. "Cehalet zihinsel bileşenlerin ortaya çıkmasını sağlar. Zihinsel bileşenler cehaletle belirlenir."
>
> Zihinsel bileşenler cehaletle belirlendiğinden, bilinç zihinsel bileşenlerle belirlendiğinden, orada bütün acılar ortaya çıkar.
>
> "Bu ortaya çıkar. Şu ortaya çıkar." Önceden hiç bilinmeyen bu yasayı düşününce, bende önsezi oluştu, içimde bilgi uyandı, bende bir bilgelik, bir içgörü ortaya çıktı, içimde ışık doğdu.
>
> O vakit şöyle düşündüm, keşişler: "Neyin yokluğu yüzünden yaşlılık ve ölüm olmaz, neyin durmasından yaşlılığın ve ölümün sona ermesi ortaya çıkar?" O zaman, doğru dikkat ve doğru bilgelik yoluyla içgörüye ulaştım. "Doğum olmadığı için, yaşlılık ve ölüm meydana gelmez. Doğumun durmasıyla yaşlılığın ve ölümün durması ortaya çıkar."
>
> Sonra şöyle düşündüm: "Neyin yokluğu yüzünden doğum... varlık... açgözlülük... arzu... duygu... temas... altı duyu organı... isim ve şekil... bilinç... zihinsel bileşenler ortaya çıkmaz, neyin bitmesiyle zihinsel bileşenler durur?" Ardından, doğru dikkat ve doğru bilgelik yoluyla bende içgörü oluştu. "Cehalet olmadığı için, zihinsel bileşenler ortaya çıkmaz. Cehaletin bitmesi ile zihinsel bileşenlerin durması gerçekleşir."

> Böylece, cehaletin bitmesiyle zihinsel bileşenlerin durması gerçekleşir, zihinsel bileşenlerin durmasıyla bilincin durması meydan gelir, böylece bütün acılar biter.
>
> "Bu biter. Şu biter." Önceden hiç bilinmeyen bu yasayı düşününce, bende önsezi oluştu, içimde bilgi uyandı, bende bir bilgelik, bir içgörü ortaya çıktı, içimde ışık doğdu.

Samyutta-Nikaya'daki başka bir bölüm, Gotama'nın Savatthi'de, bilgelik yoluyla (*pannaya abhisamayo*)[41] aydınlanmaya ulaşmasını sonraki yıllarda anımsayışını anlatır. Burada, yaşlılık ve ölümden doğuma, oluşmaya doğru, ta ki "isim ve şekil bilinçle belirlenir" (*vinnanapaccaya namarupam*) ifadesine kadar ilerlemeyi görürüz, bunu "bilinç isim ve şekille belirlenir" (*namarupapaccaya vinnanam*) izler. Bu dizi daha sonra sırayla tersine döner, bilincin, ismin ve şeklin ortak temelini kurarak biter. Bu, bağımlı kökenin on iki halkalı zinciri prensibinin formülleştirilmesinden önceki aşamayı temsil eder.

Çok daha basit bir bağımlı köken prensibi, ilk sutraların daha eski bir katmanında tanıtılır. *Vinaya*'da ve öteki eserlerde görülen bütünüyle kolay anlaşılan "on iki halkalı bağımlı köken prensibi" ilk sutraların gelişimindeki nispeten daha geç bir tarihe dayanır ve Budha'mn aydınlanma anlatımına eklenmiş olmalıdır. Bu teori, daha önce alıntılanan *Vinaya* eserlerinde gördüğümüz anlatım tarzı haline gelinceye dek daha da fazla düzenlenmiştir.[42]

Sutraların düzyazı bölümlerindeki bağımlı kökenin on iki halkalı zinciri prensibinin Gotama tarafından, aydınlanmaya ulaştığı zamanda açıklanmadığı bellidir. Erken Budist yazını bu prensibin daha basit birkaç şeklini açıkladığı için, yerleşmiş Budist öğretisi haline gelen son şekle öncülük eden, sonradan eklenmiş daha karmaşık yöntemlere dayanarak, aydınlanmanın yukarıdaki tanımlamalarına tarihi gerçek olarak bakamayız.[43]

Benzer bir durum Palice *Nidanakatha*'da vardır. Burada, Budha aydınlanmasının içeriğini anlatma girişimi hiç yoktur: "Yüce Varlık, güneş batmadan önce Mara'nın topluluğunu yendi. Daha sonra, *bo* ağacı, elbisesine mercan kırmızısı dallar yağdırırken, gecenin ilk bölümünde geçmiş hayatlarını bilmenin hikmetine vardı; gecenin ikinci bölümünde tanrısal (*deva*) gözünü saflaştırdı; gecenin son bölümünde de bağımlı köken konusunda bilgelik kazandı."[44] Bundan sonrası, aydınlanmaya eşlik eden çeşitli mucizelerin anlatımıdır, sadece. Biraz çabayla, *Nidanakatha*'nın bu

bölümündeki "her şeyi bilen kişinin bilgeliği" (*sabbannutanana*) ifadesinin o aydınlanmanın doğasını tanımlamaya çok yaklaştığına inanabiliriz.[45] Bunun dışında, *Nidanakatha*, Gotama'nın gecenin üç bölümünde neler elde ettiğinin sadece kısa bir anlatımını verir. Bu gelenekte Mara alt edildikten sonra Gotama aydınlanmaya ulaşmamıştır; aksine, ikisi aynı olayın tamamlayıcı yönleridir.

Öteki Gelenekler

Bazı sutralar Gotama'nın aydınlanmasını (doğumla, yaşlılıkla, hastalıkla, ölümle, üzüntüyle ve kirlilikle dolu) insan hayatından yorgun düşerek nirvanaya ulaşma olarak, daha yalın bir biçimde tanımlar.

> Böylece, keşişler, kendim doğuma yazgılı olarak, doğuma yazgılı olanın acılarını bilerek, doğmamış olanın yüce huzurunu ve rahatını [*nibbana*] arayarak, doğmamış olanın yüce huzuruna ve rahatına eriştim. Kendim yaşlanmaya, hastalığa, ölüme, üzüntüye ve kirliliğe yazgılı olarak, yaşlanmaya, hastalığa, ölüme, üzüntüye ve kirliliğe maruz olanın acılarını bilerek, yaşlanmayanın, hastalanmayanın, ölmeyenin, üzülmeyenin ve kirlenmeyenin yüce huzurunu ve rahatını arayarak, yaşlanmayanın, hastalanmayanın, ölmeyenin, üzülmeyenin ve kirlenmeyenin yüce huzuruna ve rahatına eriştim. Böylece, bilgi ve içgörü ortaya çıktı bende: "Benim kurtuluşum sarsılmazdır. Bu benim son hayatımdır. Benim için bir daha hiç tekrardoğuş olmayacaktır."[46]

Bazı sutralar Gotama'nın aydınlanmadan önce derin düşünceye daldığı geleneği içerir:

"AYDINLANMAYLA" (1)[47]

Savatthi'de

"AYDINLANMAYLA" (2)[48]

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Keşişler, ben aydınlanmadan önce, henüz aydınlanmamışken ve bir bodhisatta iken, kendi kendime şöyle düşündüm:

(1)

"Gözün cazibesi nedir, bağımlılığı nedir? Acısı nedir? Gözden kurtulmanın yolu nedir?.. kulaktan?.. burundan?.. dilden?.. bedenden? Zihnin cazibesi nedir, bağımlılığı nedir? Derdi nedir? Zihinden kurtulmanın yolu nedir?" Sonra şöyle düşündüm: "Göz yüzünden [*paticca*] keyif ve sevinç ortaya çıkar [*uppaccati*], bu gözün cazibesidir, bağımlılığıdır. Gözün doğası geçicidir, acıya, değişime ve ölüme tabidir. Bu da gözün acısıdır. Gözle ilişkili isteklerin ve şiddetli arzuların kontrolü [*vinaya*], isteklerden ve şiddetli arzulardan vazgeçmek [*pahana*], gözden kurtulmanın yoludur... kulaktan... burundan... dilden... bedenden. Keyif ve sevinç zihin yüzünden ortaya çıkar, bu zihnin cazibesidir, bağımlılığıdır. Zihnin doğası geçicidir, acıya eğilimlidir, değişime ve ölüme tabidir. Bu da zihnin acısıdır. Zihinle ilgili isteklerin ve şiddetli arzuların kontrolü, isteklerden ve şiddetli arzulardan vazgeçmek, zihinden kurtulmanın yoludur." Böylece altı dahili duyu alanına gelince,

(2)

Şekillerin cazibesi nedir, bağımlılığı nedir? Acısı nedir? Şekillerden kurtulmanın yolu nedir?.. seslerden?.. kokulardan?.. tatlardan?.. temastan? Zihinsel olarak kavranabilir olan şeylerin cazibesi nedir, bağımlılığı nedir? Şekiller yüzünden keyif ve sevinç ortaya çıkar, bu şekillerin cazibesidir, bağımlılığıdır. Gözün doğası geçicidir, acıya eğilimlidir, değişime ve ölüme tabidir. Bu da şekillerin acısıdır. Şekillerle ilgili isteklerin ve şiddetli arzuların kontrolü, isteklerden ve açgözlülükten vazgeçmek, şekillerden kurtulmanın yoludur... seslerden... kokulardan... tatlardan... dokunmaktan. Keyif ve sevinç, zihinsel olarak kavranabilir olan şeyler yüzünden ortaya çıkar, bu zihinsel olarak kavranabilir olan şeylerin cazibesidir, bağımlılığıdır. Zihnin doğası geçicidir, acıya eğilimlidir, değişime ve ölüme tabidir. Bu da zihinsel olarak kavranabilir olan şeylerin acısıdır. Zihinsel olarak kavranabilir olan şeylerle ilgili isteklerin ve şiddetli arzuların kontrolü, isteklerden ve açgözlülükten vazgeçmek, zihinsel olarak kavranabilir olan şeylerden kurtulmanın yoludur." Böylece altı harici duyu alanına gelince,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Bunların cazibesini ve bağımlılığını gerçekte olduğu gibi, bunların acısını gerçekte olduğu gibi, bunlardan kurtulmayı gerçekte olduğu gibi anlamadığım sürece, benim aydınlanmama, *deva*'lar, Maralar ve Brahmalar dünyasında ve *deva*'lar, insanlar, Brahmalar, *samana*'lar ve Brahmanlar arasında gerçek ve eşsiz aydınlanma denemez. Fakat bu altı dahili duyu alanını, onların cazibesini ve bağımlılığını gerçekte olduğu gibi, onların acısını gerçekte olduğu gibi, onlardan kurtulmayı gerçekten öğrendiğimde, benim aydınlanmama, *deva*'lar, Maralar ve Brahmalar dünyasında ve *deva*'lar, insanlar, Brahmalar, *samana*'lar ve Brahmanlar arasında gerçek ve eşsiz aydınlanma denebilir.

O vakit, bende bilgi ve içgörü ortaya çıktı: "Benim zihinden kurtuluşum sarsılmazdır. Bu benim son hayatımdır. Benim için bir daha hiç tekrardoğuş olmayacaktır."

Gotama böylece kurtuluşa erdi. "Altı duyu alanı" ifadesi Budizmde çok kullanılır, ama bunun dışında, yukarıda alıntılanan öğreti biraz farklıdır. Büyük olasılıkla Budist öğreti sabitleşmeden önceki zamana dayanır. "Hoşnutluk" (1) başlıklı bir başka sutra, beş katışmacın (*skandha*) her biri için aynı formülü izlemesi dışında, yukarıdaki "Aydınlanmayla" (2) sutrasıyla aynıdır.[49] Bu kavrayış da aydınlanmadan önceki döneme atfedilir. Aynı şekilde, altı duyu organını (*indriya*) ele alan "Aydınlanmış olan" (b) sutrası şöyle der: "Keşişler, altı duyu organının ortaya çıkışını, yok oluşunu, cazibesini, bağımlılığını ve acısını tam olarak anlamadığım sürece, bana aydınlanmış olan [*abhisambuddha*] denemez. Ama ben bunları gerçekten öğrendiğim için bana aydınlanmış olan denebilir. Bilgi ve içgörü sahibi oldum ben: 'Benim kurtuluşum sarsılmazdır. Bu benim son hayatımdır. Benim için bir daha hiç tekrardoğuş olmayacaktır.'"[50]

"Nabbhavo," yukarıdaki kurala uyarak, kurtuluşa giden beş gücü –inanç, çaba, dikkatlilik, *samadhi* ve bilgelik– ele alır.[51] "Pubbe" adlı bir başka sutra şöyle der:

> Keşişler, ben aydınlanmadan önce, henüz aydınlanmamışken ve bodhisatta iken, kendi kendime şöyle düşündüm: "Bir kişi harikalar yaratma gücünün [*iddhipada*] esaslarını nasıl ve hangi ilişkiyle geliştirir?" Ardından şöyle dedim kendime: "Bir kişi konsantrasyonu ve çabayı istekle [irade] birleştirerek, harikalar yaratma gücünü geliştirir. 'Böyle yaparak, iradem ne çok zayıf olur ne çok az, ne fazla kontrollü olur ne de içsel olarak kısıtlanmış ya da dışsal olarak dağınık.' O, arkasındakinin ve önündekinin farkındadır. Öndeki gibi arkadakinin de, arkadaki gibi öndekinin de; aşağıdaki gibi yukarıdakinin de, yukarıdaki gibi, aşağıdakinin de; gündüzün farkında olduğu gibi gecenin de, gecenin farkında olduğu gibi gündüzün de. Böylece, geniş ve sınırsız bir ufuk ile parlak bir zihin geliştirir.
>
> Kişi, konsantrasyonu ve çabayı enerjiyle birleştirerek, harikalar yaratma gücünü geliştirir...
>
> Kişi, konsantrasyonu ve çabayı düşünceyle birleştirerek, harikalar yaratma gücünü geliştirir...
>
> Kişi, konsantrasyonu ve çabayı gözleme [*vimamsa*] dahil ederek, harikalar yaratma gücünü geliştirir..."

Bir kişi, üstün başarı gücünün dört esasını bu şekilde geliştirip olabildiğince yararlandığında, kendisi için harikalar yaratma gücünün birçok çeşidini elde eder. Bir bedenden birçok beden haline gelir, birçok bedenden bir beden haline; görünür olsun görünmez olsun, surların ve dağların içinden, sanki havadan geçer gibi, engelsiz geçer. Suya dalar gibi, toprağın içine kaybolur, sonra yeniden dışarı çıkar. Sert zemindeymiş gibi, suyun üstünde yürür, yüzeyini bozmadan. Bağdaş kurmuş oturarak, gökyüzünde uçan bir kuş gibi dolaşır. Bütün o muazzam harikalar yaratma güçleri ve ihtişamlarıyla güneşe ve aya dokunur, okşar ve bedeniyle Brahma dünyasına kadar hâkim olur.

Harikalar yaratma gücünün dört esasını böyle geliştirmiş ve bundan olabildiğince yararlanmış olan kişi, insana ait olandan arınmış ve onu aşan, tanrısal işitme gücüyle, uzakta da olsalar yakında da olsalar, hem *deva*'ların (tanrılar) hem de insanların seslerini duyabilir.

Harikalar yaratma gücünün dört esasını bu şekilde geliştirmiş ve bundan olabildiğince yararlanmış olan kişi, kendi zihniyle beraber başka varlıkların ve başka kişilerin zihinlerini de bilir. Açgözlü bir zihnin açgözlü olacağını; açgözlülükten kurtulmuş bir zihnin açgözlülükten uzak olacağını; öfkeli bir zihnin öfkeli olacağını; öfkeden kurtulmuş bir zihnin öfkeden uzak olacağını; kandırılmış bir zihnin kandırılmış olacağını; kandırılmaktan kurtulmuş bir zihnin kandırılmaktan uzak olacağını; sınırlanmış bir zihnin sınırlı olacağını; dikkati dağılmış bir zihnin dikkati dağınık olacağını; muazzam bir zihnin muazzam olacağını; geri seviyeli bir zihnin değersiz olacağını; üstün bir zihnin üstün olacağını; üstün olmayan bir zihnin üstün olmayacağını; kontrolsüz bir zihnin kontrolsüz olacağını; kontrollü bir zihnin kontrollü olacağını; engellenmiş bir zihnin engellenmiş olacağını; engellenmemiş bir zihnin engellenmemiş olacağını bilir.

Harikalar yaratma gücünün dört esasını bu şekilde geliştirmiş ve bundan olabildiğince yararlanmış olan kişi, geçmiş doğumlarından birçoğunu hatırlar: Bir doğum, iki doğum, üç doğum, dört doğum, beş doğum, on doğum, yirmi doğum, otuz doğum, kırk doğum, elli doğum, yüz doğum, bin doğum, yüz bin doğum. Aynı zamanda evrenin oluştuğu, yok olduğu, oluştuğu, yok olduğu çeşitli dönemleri de hatırlar. "O zamanlar oradaydım, o zamanki adım şuydu, o zaman şu klandandım [*gotta*], o zaman o kasttandım [*vanna*], o zamanlar o yemeklerden yedim, o zaman o acıyı ya da zevki yaşadım, o zaman o ölümle karşılaştım. Orada öldükten sonra, şurada bu şekilde yeniden doğdum" diye bilir. Böylece, hem şekil hem de isim olarak, çeşitli geçmiş doğumlarını hatırlar.[52]

Aydınlanmanın, geçmiş hayatların tümünün anımsanmasıyla beraber geldiği fikri *Upanişadlar*'da da görülür: "*Deva*'lar arasında kim [Ben Brah-

ma'yım] diye fark ettiyse, o Brahma oldu. Kâhinlerin durumunda da aynıdır, insanların durumunda da. Gerçekten de, bunu gözlemleyen kâhin Vamadeva kavradı: "Ben Manu'ydum ve Güneş'tim." Bugün de aynıdır. "Ben Brahman'ım" diye kavrayanlar, evrenin tümü haline gelirler."[53] Cainizmde de, uyanmış olan Caina'nın, "dünyanın, tanrıların, insanların ve iblislerin bütün hallerini, nereden gelip nereye gittiklerini bilmeye ve görmeye gücü yeter."[54]

Budist gelenekte görülen aydınlanmaya ulaşma efsaneleri, daha önceki Hint geleneğini yansıtır. "Pubbe" devam eder:

> Harikalar yaratma gücünün dört esasını bu şekilde geliştirmiş ve bundan olabildiğince yararlanmış olan bir *bhikkhu*, insanlara, canlıların ölümlerine ve doğumlarına ait şeylerden arınmış olarak ve onları aşarak, *deva* gözüyle görür. Davranışlarına göre onların kaba mı asil mi, güzel mi çirkin mi, doğuştan talihli mi talihsiz mi olduklarını, kesin olarak bilir. "Bu canlılar kötü işler yaptılar, kötü sözler söylediler ve kötü şeyler düşündüler. Bilgeleri kötülediler, sapkın fikirlere sahiptiler ve o sapkın fikirlere göre hareket ettiler. Bedenlerinin ölümünden ve yok oluşundan sonra kötü yerlerde, berbat mekânlarda, cehennemlerde tekrar doğdular. Öteki canlılar iyi işler yaptılar, iyi konuştular, iyi şeyler düşündüler. Bilgeleri kötülemediler, doğru fikirlere sahiptiler ve o doğru fikirlere göre hareket ettiler. Bedenlerinin ölümünden ve yok oluşundan sonra iyi yerlerde, göksel âlemlerde tekrar doğdular."

Bu bölüm, Gotama'nın aydınlanmaya ulaştıktan sonraki ruhsal durumundan bahseder. Sutra şöyle biter:

> Harikalar yaratma gücünün dört esasını bu şekilde geliştirmiş ve bundan olabildiğince yararlanmış olan bir *bhikkhu*, iffetsizliklerin kirliliğini ortadan kaldırarak, kendisi için bu hayatta zihinden kurtuluşu ve bilgelik yoluyla kurtuluşu elde eder, bütün kirliliklerden arınmış olarak hayatı kavrar ve onun içinde yaşar.

Bir başka sutra olan "Maggo," aşağıda alıntılanan bölümlerin sadece altı çizili bölümlerini kapsar. Şöyle başlar: "Aydınlanmaya ulaşmadan önce, henüz aydınlanmamışken, bir bodhisatta iken, kendi kendime düşündüm: 'Harikalar yaratma gücünü geliştirmenin yolu, yordamı nedir?'" Şöyle biter: "Altı harikalar yaratma gücünün böyle geniş olarak açıklanması gerekir."[55]

Bhayabherava-sutta'da bulunan ve Budha'nın bir Brahman'a söylediği sözler olarak aktarılan başka bir örneğe de dikkat etmemiz gerekir:[56]

> Gerçekten kendimi zorladım ve büyük çaba harcadım. Dikkatlilikte sağlamdım ve dalgın değildim. Bedenim sakindi, tedirgin değil. Zihnim konsantre olmuş ve bir noktada toplanmıştı. İsteklerden uzak ve sağlığa zararlı olan bütün şeylerden arınmış olarak, fakat ilkel ve düzensiz düşünceyle, bir başınalıktan kaynaklanan mutlulukla dolu ilk *chana*'ya ulaştım. [Ardından] hem ilkel hem de düzensiz düşüncenin bitmesinden dolayı zihnim sakinleşti ve bir noktada toplandı, konsantrasyondan kaynaklanan mutlulukla dolu ikinci *chana*'ya ulaştım. [Daha sonra] mutluluğum temiz olduğu için, zihinsel sükûnet, dikkatlilik ve doğru uyanıklık içinde kaldım, bedenimde neşeyi ve huzuru hissettim ve bilgeler tarafından "zihinsel sükûnete sahip olmak, dikkatli olmak ve neşe ile huzur içinde yaşamak" olarak tanımlanan üçüncü *chana*'ya ulaştım. [Ondan sonra] neşeden ve acıdan kurtulduğum için, eski sevinçlerim ve acılarım da bitti ve ne acı ne de keyif olan, zihinsel sükûnet ve dikkatle saflaştırılmış, dördüncü *chana*'ya ulaştım.

Aynı sutradan alınan aşağıdaki parça, daha önce alıntılanan sutraların çoğuyla ortaktır. Aynı olan bölümün altı çizilidir.

> Zihnim bu şekilde sakinleştiğinde, saflaştığında, berraklaştığında, hiçbir leke ve kirlilik olmadan, uysallaşıp işlerlik kazandığında, sabit ve kararlı hale geldiğinde çeşitli geçmiş doğumların bilgisi aklıma geldi: Bir doğum, iki doğum, üç doğum, dört doğum, beş doğum, on doğum, yirmi doğum, otuz doğum, kırk doğum, elli doğum, yüz doğum, bin doğum, yüz bin doğum. Evrenin oluştuğu, yok olduğu, oluştuğu, yok olduğu çeşitli dönemleri de hatırladım. Biliyordum ki, "O zamanlar oradaydım, o zamanki adım şuydu, o zaman şu klandandım, o zaman o kasttandım, o zamanlar o yemeklerden yedim, o zaman o acıyı ya da zevki yaşadım, o zaman o ölümle karşılaştım. Orada öldükten sonra, şurada bu şekilde yeniden doğdum."

Ayrıca, o tekrardoğuşlarla ilgili olayları da biliyordu.

> Böylece çeşitli geçmiş doğumlar ve bunların her birinin özellikleri, ayrıntıları aklıma geldi. Gecenin ilk bölümünde elde edilen ilk bilgi buydu. Cehalet def edilmiş ve bilgi ortaya çıkmıştı. Karanlık uzaklaşmış, ışık doğmuştu. Çalışmalarında hevesli olan kişilere olması gereken buydu.

Zihnim bu şekilde sakinleştiğinde, saflaştığında, berraklaştığında, hiçbir leke ve kirlilik olmadan, uysallaşıp işlerlik kazandığında, sabit ve kararlı hale geldiğinde bütün canlıların doğumlarının ve ölümlerinin bilgisi aklıma geldi.

İnsanlara ait şeylerden arınmış ve onları aşmış olarak, canlıların ölümlerini ve doğumlarını *deva* (tanrı) gözüyle görüyordum. Davranışlarına göre, onların kaba mı asil mi, güzel mi çirkin mi, doğuştan talihli mi talihsiz mi olduklarını, kesin olarak biliyordum. "Bu canlılar kötü işler yaptılar, kötü sözler söylediler ve kötü şeyler düşündüler. Bilgeleri kötülediler, sapkın fikirlere sahiptiler ve o sapkın fikirlere göre hareket ettiler. Bedenlerinin ölümünden ve yok oluşundan sonra kötü yerlerde, berbat mekânlarda, cehennemlerde tekrar doğdular. Öteki canlılar iyi işler yaptılar, iyi konuştular, iyi şeyler düşündüler. Bilgeleri kötülemediler, doğru fikirlere sahiptiler ve o doğru fikirlere göre hareket ettiler. Bedenlerinin ölümünden ve yok oluşundan sonra iyi yerlerde, göksel âlemlerde tekrar doğdular..."

Bu, gecenin ikinci bölümünde elde edilen ikinci bilgiydi, Brahman. Cehalet def edilmiş ve bilgi ortaya çıkmıştı. Karanlık uzaklaşmış, ışık doğmuştu. Çalışmalarında hevesli olan kişilere olması gereken buydu.

Zihnim bu şekilde sakinleştiğinde, arındığında, berraklaştığında, hiçbir leke ve kirlilik olmadan, uysallaşıp işlerlik kazandığında, sabit ve kararlı hale geldiğinde, kirlilikleri gidermenin bilgisi aklıma geldi. O zaman [hepsinin] acı olduğunu tamamen anladım.

Bunu Dört Soylu Gerçek'in anlatımı izler, Çince çeviride olmadığı için bir geç dönem eki olmalıdır.

Böyle bilerek ve böyle anlayarak, zihnim arzunun kirliliğinden kurtulmuştu, zihnim varoluşun kirliliğinden kurtulmuştu, zihnim cehaletin kirliliğinden kurtulmuştu. Özgürlükte "Kurtuldum!" bilgisi geldi, ben de şunu kavradım: "Doğumlar bitti. Saflık çalışması tamamlandı. Yapılması gereken ne varsa yapıldı. Bir daha asla böyle bir hayat koşuluna doğmayacağım." Bu, gecenin son bölümünde elde edilen üçüncü bilgiydi, Brahman. Cehalet def edilmiş ve bilgi ortaya çıkmıştı. Karanlık uzaklaşmış, ışık doğmuştu. Çalışmalarında hevesli olan kişilere olması gereken buydu.

Altı çizili bölümler hikâyenin özüdür; gecenin üç bölümü gibi diğer ayrıntılar sonraki edebi süslemelerdir. Uzun bölümde, esas itibarıyla, Budha'nın dört *chana*'yı ya da konsantrasyonu elde ettiği, dolayısıyla canlıların alın yazılarını kavrama gücünü kazandığı söylenir. İnsan gözünün kutsalın gerçek doğasını göremeyeceği, bu yüzden *deva* gözüne (*divyam*

cakşus) sahip olmak gerektiği fikri, Hinduizmin "İncil"i olan *Bhagavad Gita*'da (XI, 8) görülebilir. Budizm de benzer bir öğretiyi benimsemiştir.

Dvedha-vitakka-sutta şöyle der: "Keşişler, ben aydınlanmadan önce, henüz aydınlanmamışken ve bir bodhisatta iken, kendi kendime şöyle dedim: 'İki tür düşünce içinde kaldığımı farz edelim.' Böylece, bir türün içine arzu, öfke ve kötülük düşüncelerini koydum, ötekine de arzudan vazgeçme düşüncelerini, öfke karşıtı düşünceleri ve kötülük karşıtı düşünceleri koydum."[57] Bu düşünce türlerinin her birinin açıklaması gelir, ondan sonra Gotama'nın dört *chana*'yı elde edişini kelimelerle anlatması *Bhayabherava-sutta*'dakilerle neredeyse aynıdır. Benzer bir örneğe *Mahasaccaka-sutta*'da rastlanır.[58] Diğer yandan, en eski şiirlerde dört *chana*'dan hiç bahsedilmediği için *Bhayabherava-sutta*, Budizmin epeyce geliştiği zamana ait olan bir düşünceyi sergiler.

Bu sutralar aydınlanmanın doğasını çeşitli tarzlarda ele aldığından, geç dönem Güney Asya Budizmi seçmeler yaparak konuyla ilgilenmek eğiliminde oldu. *Cataka* şöyle anlatır: "Gecenin ilk bölümünde geçmiş hayatlarını bilmenin hikmetine vardı; gecenin ikinci bölümünde *deva* gözünü saflaştırdı ve gecenin son bölümünde bağımlı köken konusunda bilgelik kazandı."[59]

Yapılan çeşitli yorumlara bakarak, aydınlanmanın ne demek olduğunu kısaca açıklamak zordur. "Aydınlanma" olarak tercüme edilen Sanskrit *bodhi* kelimesi "[Hakikate] uyanmak" ya da "[Hakikatin] bilgisi" anlamına gelirken, *sambodhi*, *sambodha*, *abhisambodhi* ve *samyaksambodhi* gibi diğer sözcükler "tam ve kesin bilgi" demektir. Çinliler kavramı kendi dillerine çevirmekte çok zorlandıklarından, genellikle *p'u-ti* ve *san-miao san-p'u-ti* olarak kendi dillerinde yazdılar. Yine de, sözcüğü çevrilmemiş bırakmak, anlamaya engel oluyordu. Bu yüzden *bodhi*'yi tercüme ederken, Lao-tzu'dan alınan ve Çincenin pratikliğini akla getiren bir kullanım şekli olan *tao*'yu "yol" benimsediler. *Tao* terimi, egzersizin Budizmdeki aydınlanmadan ayrılmaz olduğunu ifade eder.

Entelektüel Tarihte Aydınlanmanın Önemi

Ariyapariyesana-sutta'ya göre, Gotama, aydınlandıktan hemen sonra, öğrenmiş olduğu şeyleri öğretmede kararsız kalmıştı.[60] Bu noktada, Brahma'nın onu Dhamma'yı öğretmeye zorlayan müdahalesiyle ilgili eklenen

paragraf, Çince çevirisinde[61] görülemediği için, bir geç dönem eklemesidir. Bu bölümün, suttanın geri kalanıyla olan tutarsızlığı, "bağımlı köken ilkesi"ni anlamanın zorluklarından bahsettiği yerde aşikârdır, oysa önceden *sutta* aydınlanmanın doğasından bu ifadelerle değil, aksine "yaşlanmayanın, çürümeyenin, ölmeyenin, üzülmeyenin ve lekesiz olanın yüce huzuru" olarak bahsediyordu. Bu da, bölümün daha sonraki bir tarihte eklenmiş olduğunun bir başka kanıtıdır.

Sutralarda aydınlanmanın doğası hakkında çok farklı anlatımların yer aldığını gördük. Bunlardan hangisi doğrudur? Gotama'nm aydınlanması bu kadar belirsiz, bu kadar anlaşılmaz mıydı ki sutra derleyicileri yanlış yorumları naklettiler, yoksa Budist öğretileri hâlâ iyice yerleşmemiş miydi? Kuşkusuz, ikincisiydi durum. Budizmin hareket noktası olan Gotama'nın aydınlanma olayının birkaç farklı tarzda aktarılması, Budizmin bazı önemli özelliklerini açıklar.

İlk olarak, Budizmde hiçbir sabit öğreti yoktur. Gotama, aydınlanmasının içeriğini kurallarla belirlenmiş bir kalıp içinde öğretmek istemedi, ortama ve dinleyicilerinin yapısına göre farklı biçimlerde vaazlar vermeyi yeğledi. Bu da, öğretileri istedikleri gibi anlayan insanların neden onları farklı farklı ilettiklerini açıklar.

İkinci olarak, Budizmde hiçbir sabit öğreti olmadığını söylemek onun hiçbir felsefesi olmadığını söylemek değildir. Aydınlanmanın içeriği çeşitli tarzlarda bize kadar geldiği halde, bu tarzların hepsi sonuçta bir noktaya gider. Budizm insanları, yerleşmiş bir öğretiyi ve inancı sürdürmeye zorlayarak değil, kendilerini oldukları gibi görmelerini sağlayarak ve Dhamma'yı pratik yaşam ile deneyimlemelerine olanak vererek, onlara bir ruhsal dinginlik hali kazandırmaya çalışır. Yukarıda alıntılanan bölümdeki *chana*'lar aynı sonuca ulaşır. Bu tür açıklamalar modern okuyucuya laf kalabalığı olarak görünebilir, ama ilk Budistlerin insanları önyargılardan uzak, oldukları gibi gösterme girişimlerini sergilediklerinden dolayı tarihi anlamda değerlidirler.

Üçüncü olarak, Dhamma sabit ve değişmez değildir, Dhamma'yı gerçekten yaşayan insanlar sayesinde gelişmiştir. Erken Budizm, öğretilerin değişip gelişmelerine izin vererek, bunu üstü kapalı olarak onaylamıştır. Bu, sınırsız entelektüel gelişime olanak veren gerçekçi bir felsefenin bakış açısıdır. Bu yüzden, daha sonraki dönemlerde Budizmin içinde büyük bir

düşünce çeşitliliği gelişmiştir. Entelektüel tarihe baktığımızda, genellikle dinlerin ilerlemeyi engellediğini görürüz, oysa Budist bakış açısının doğasında böyle bir tavır yoktur. Budist ülkelerde din ve rasyonalizm ya da din ile bilim arasında hiçbir çatışma olmaması erken Budizmin esnekliği yüzündendir.

Gotama, aydınlandıktan sonra, Dhamma'nın en yüksek yetkiye sahip olduğu sonucuna vardı. Bu ona Brahma'dan bir vahiy olarak tanımlanır: "Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *acapala* ağacının altında kalıyordu. Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı."[62]

Bu bölümün Çince çevirideki karşılığı, "*bodhi* ağacının altında" der ve *acapala* ağacından hiç söz etmez.

> O vakit Muhterem Üstat tek başına meditasyon yaparken, aklına şu geldi: "Kimseye hürmet etmeden ve boyun eğmeden yaşamak acıdır.[63] Ne tür bir *samana*'nın, ne tür bir Brahman'ın nezareti altında yaşayıp ona hürmet etmem ve boyun eğmem gerekir?"
>
> Ardından Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Ahlaki ilkeyi henüz tamamlamamışsam, onu mükemmel hale getirmek için ya bir *samana*'ya ya da bir Brahman'a hürmet edip boyun eğmem ve onun nezaretinde yaşamam gerekir.[64] Ancak *deva*'ların, Maraların ve Brahmaların dünyalarının hiçbirinde, ister *samana* olsun ister Brahman, *deva* ya da insan olsun, hürmet edip boyun eğeceğim ve nezaretinde yaşayacağım hiçbir varlık görmüyorum, zira ahlaki ilkede benden daha kusursuz bir *samana* ya da Brahman yoktur.
>
> Meditasyonu henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için ya bir *samana*'ya ya da bir Brahman'a hürmet edip boyun eğmem ve onun nezaretinde yaşamam gerekir...
>
> İçgörüyü henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için...
>
> Kurtuluşu henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için...
>
> Kurtuluşumun aslını öğrenmek için bilgeliği ve içgörüyü henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için, ya bir *samana*'ya ya da bir Brahman'a hürmet etmem, ona boyun eğmem ve nezaretinde yaşamam gerekir.[65] Ancak *deva*'ların, Maraların ve Brahmaların dünyalarının hiçbirinde, ister *samana* olsun ister Brahman, *deva* ya da insan olsun, hürmet edip boyun eğeceğim ve nezaretinde yaşayacağım hiçbir varlık görmüyorum, kurtuluşumun aslını öğrenmek için bilgelikte ve içgörüde benden daha kusursuz bir *samana* ya da Brahman yoktur.

Ben bu Dhamma'ya aydınlandım. Dhamma'ya hürmet edip ona boyun eğsem ve ona bağlı yaşasam nasıl olur?"[66]

O sırada, Muhterem Üstat'ın düşüncelerini fark eden, dünyanın efendisi, Brahma, güçlü bir adamın bükülmüş bir kolu uzatması ya da uzanmış bir kolu bükmesi gibi, Brahma dünyasından kaybolup Muhterem Üstat'ın karşısında belirdi.[67]

Dünyanın efendisi Brahma, üst elbisesini [sol] omzunun üzerine attı, elleri birbirine kenetlenmiş halde Muhterem Üstat'ı başıyla selamladı ve şöyle dedi: "Aynen öyle, Muhterem Üstat. Aynen öyle, Kutlu Kişi. Muhterem Kişi, geçmiş *arahant*'lar, budhalar ve muhterem üstatlar zamanlarında, hepsi Dhamma'ya hürmet etti, ona boyun eğdi ve onun gereğince yaşadı. Aynı şekilde, gelecek zamanların *arahant*'ları, budhaları ve muhterem üstatları da Dhamma'ya hürmet edecek, ona boyun eğecek ve onun gereğince yaşayacaklar. Şu anda da Arahant ve Muhterem Üstat Budha, Dhamma'ya hürmet etsin, ona boyun eğsin ve onun gereğince yaşasın."[68]

Dünyanın efendisi Brahma, böyle konuştuktan sonra şunu söyledi: "Geçmişte doğru biçimde aydınlanmış olanlar, gelecekte budha olacak olanlar ve şu anda doğru biçimde aydınlanmış olan ve canlıları acılarından kurtaracak olan kişi, hepsi de Gerçek Dhamma'ya [*saddhamma*] hürmet ettiler, hürmet ediyorlar ve hürmet edecekler. Bu, bütün budhaların yasasıdır [*dhammata*].[69] Böyle olacak olanların, mükemmel olacakların hepsi, budhaların öğretilerini akıllarında tutarak Gerçek Dhamma'ya hürmet etmelidirler."[70]

Mitsel öğeleri çıkardığımızda, bu bölümün Dhamma'ya hürmetin önemini anlattığını görürüz.

5. Bölüm

Hakikat'i Öğretmek

Palice *Vinaya*'ya göre, Gotama aydınlandıktan sonraki ilk yedi günü *bodhi* ağacının altında oturup meditasyon yaparak geçirdi. Daha sonra kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak başka ağaçların altında da yedişer gün geçirdi: Tesadüfen yanından geçen kibirli bir Brahman'la konuştuğu, Çoban Banyan'ı olarak bilinen, *acapala* (incir) ağacının altında; *naga* kralı Mucalinda'nın onun öğretisine sığındığı *mucalinda* (Skr., Muçilinda) ağacının altında; ve Ukkala kentinden seyahate çıkan Tapussa ve Bhallika adlı iki tüccardan yemek bağışı aldığı *racayatana* ağacının altında.[1] Tüccarlar Budha'yı hürmetle selamlayarak bir köşede durdular ve ona şöyle dediler: "Efendimiz, Kutlu Kişi hatırımız için şu arpalı kekleri ve ballı çörekleri kabul etsin ki onlar uzun süre bize adalet ve huzur getirsin." Gotama'nın yedikten sonra bağış kâsesini ve ellerini yıkamasını seyreden tüccarlar hürmetle yere kapanıp şöyle dediler: "Efendimiz, biz Kutlu Kişi'ye ve onun öğretilerine sığınırız. Ruhban dışı müritleriniz olarak bizi kabul edin, efendimiz. Bugünden itibaren, yaşadığımız sürece size sığınırız." (Budha'ya ve Dhamma'ya) İkili sığınmayı okuduktan sonra, Budha'nın ruhban sınıfından olmayan ilk izdeşçileri oldular.

Bu anlatım, mitsel öğeleri ve tekrarları olmayan *Vinaya* anlatımına dayanır.[2] Geç dönem biyografilerinin ayrıntıları farklıdır ve çok daha süslüdürler.[3] Palice versiyonunda Brahman'a ve *naga* kralına şiir şeklinde verilen öğretileri anlatan bölümler başka yerde geçmez ve bunların geç dönem ekleri olduğu düşünülür. *Naga* kralının konuşmasının efsane olduğuna kuşku yoksa da, diğer olaylar gerçek olabilir.

Efsanelerin çoğunun aksine, *Sanghabhedavastu*'nun Çince çevirisi (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül) ile Tibet elyazması, bağımlı köken ve bağımlı kökenin on iki halkalı zinciri ilkesinden bahsetmeden *önce*, Brah-

ma'nın ortaya çıkışından, iki tüccarla karşılaşmadan ve tüccarların din değiştirmelerinden, Mara'nın ortaya çıkışından ve *naga* kralı Mucalinda'nın[4] öyküsünden söz eder. O halde, bağımlı kökeni ve bağımlı köken zincirini anlatan bölümün eksik olduğu Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'yı nasıl değerlendirmemiz gerekir? (Düzeltilmiş versiyonda, yayıncı eksik bölümü Çin ve Tibet çevirilerinden tamamlamıştır.)[5] Günümüze kadar gelen bazı metinlerin bu özel sırayı sergilemesi çok önemlidir.

P'i-nai-yeh p'o-seng-shih ile Tibet *Vinaya*'mn derleyicilerine göre, bağımlı kökenin on iki halkalı zincirinin tasavvuru, Budizmin oluşumunda birinci derecede önemli değildi. Konuyla ilgili bölümlerin incelenmesi, önemli olduğu düşünülen şeylerin, iki tüccarla karşılaşmadan önce Gotama'nın çilecilik uygulamalarını bırakmış olması, sonra da Orta Yol üstüne düşünmesi olduğu fikrini verir; yani sakin bir meditasyon hayatı ve böyle bir meditasyondan ortaya çıkan merhamet hali.

Palice *Nidanakatha*, "Mahavagga"da verilen özetin ayrıntılarına girer.

> Zafer ilahisini söyledikten sonra, Kutlu Kişi zafer koltuğunda oturmaya devam etti, şöyle düşünüyordu: "Bu koltuğu elde etmek için çok uzun zaman, arka arkaya, tekrardoğuşlara katlandım. Bu zaman boyunca, bu koltuk uğruna, süslü saçımı kestim ve bağışladım, sürmeli gözlerimi ve canımın etini kopardım ve bağışladım. Prens Cali gibi bir erkek evlat olarak, Prenses Kanhacina gibi bir kız evlat olarak başkalarına köle verildim ve Kraliçe Maddi gibi eş olarak verildim. Benim koltuğum zafer koltuğudur, en yüksek koltuktur o. Burada oturarak derin düşüncem mükemmelleşti. Burayı bırakmayacağım." Yüzlerce ve binlerce meditasyona dalarak, yedi gün orada oturdu. Bununla ilgili olarak şöyle denir: "O vakit Kutlu Kişi, kurtuluşunun sevinci içinde kıpırdamadan kaldı."[6]

Oysa Gotama, *bodhi* ağacından ayrıldı, *Nidanakatha* bunu doğrulamak için ayrıntılı bir efsane yaratmıştır. Aydınlanma koltuğuyla olan bağını kesmek zorunda olduğunu ona göstermek için *deva*'lar ortaya çıktı. Gotama onlara yanlış anladıklarını gösterdi.

> Daha sonra *deva*'lardan bazıları kuşkulanmaya başladı ve şöyle dedi: "[Orada öyle oturmuş olan] Siddhattha'nın bugün yapması gereken daha fazla şey var. Hâlâ [elmas] koltukla olan bağını kesmedi." Tanrıların düşüncelerini okuyan ve kuşkularını ortadan kaldırmak isteyen Üstat ayağa kalktı ve ikili mucizesini gösterdi. Böylece, kerameti sa-

yesinde *deva*'ların kuşkuları yok olduktan sonra, Üstat koltuğun biraz kuzeydoğusunda durarak düşündü: "Gerçek bu. Ben o koltukta sonsuz bilgeliğe ulaştım." Ardından, evrenin yaşı kadar uzun bir zamanda tamamladığı [on] erdemin sonucunu elde ettiği yerde, o koltukta serinkanlılıkla gözünü bir noktaya sabitleyerek yedi gün geçirdi. Böylece o mekâna "göz kırpmadan bakma mabedi" denmeye başlandı.

Daha sonra, koltuk ile ayakta durduğu yer arasındaki alanda gezindi ve yedi gün, doğudan batıya uzanan ve mücevher gibi parlayan o gezinti yerinde bir aşağı bir yukarı yürüdü. Oraya da "değerli taşlarla süslü gezinti mabedi" denmeye başlandı.

Dördüncü haftada *deva*'lar, *bodhi* ağacının kuzeybatısında değerli taşlarla süslü bir ev yaptılar ona. Orada yedi gün bağdaş kurmuş oturarak sonsuz tarzları ve bütün şeylerin kökenleri ile Yorum/Tefsir Kitapları'nı madde madde düşündü. O yere " değerli taşlarla süslü ev mabedi" denmeye başlandı.

Aydınlanmış bir kişinin bile bağlılıkları olduğuna inanılması ilginçtir.

Bodhi ağacının yanında tek başına dört haftayı böyle geçirdikten sonra, beşinci haftada *bodhi* ağacından uzaklaşıp *acapala* ağacının olduğu yere gitti. Orada uzun uzun hakikati düşündü ve kurtuluşunun keyfini sürdü.

Gotama'nın aydınlandıktan sonra bir ağaçtan öteki ağaca gitmesinden kuşku duyabiliriz, ama bunu belli ağaçlara olan bağlılığından vazgeçmesi olarak yorumlarsak bu kuşkular ortadan kalkar.[7] Hintliler ağaçlara çok düşkündürler, hepsini ayrı ayrı isimlendirmeleri bile, başka yerlerdeki insanların ev kedilerine ve köpeklerine isim verişleriyle neredeyse aynıdır. Bu âdet Hintli oyun yazarı ve Sanskrit şair Kalidasa'nın (miladi 4. ya da 5. yüzyıl) eserlerinde görülür.

Uruvela'da

Acapala Ağacının Altında

Birçok biyografi, aydınlanmaya ulaştıktan yedi gün sonra Gotama'nın *bodhi* ağacından ayrılıp, ikinci haftayı *acapala* ağacının altında meditasyon yaparak geçirdiğini söyler. Şimdi, 4. Bölüm'deki yöntemi uygulayarak *Udana* ile *Vinaya*'daki benzer bölümleri karşılaştıralım.[8]

UDANA

Bir keresinde Kutlu Kişi, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *acapala* ağacının altında oturuyordu. Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit, Kutlu Kişi kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak yedi gün bağdaş kurarak oturdu. Yedi gün geçtikten sonra meditasyondan kalktı.

VİNAYA

O vakit, Kutlu Kişi, yedi gün geçtikten sonra meditasyondan kalktı ve *bodhi* ağacından *acapala* ağacına gitti. Kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak, *acapala* ağacının altında yedi gün bağdaş kurarak oturdu.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

O vakit kibirli bir Brahman Kutlu Kişi'nin yanına geldi ve Kutlu Kişi'yle selamlaşıp, övgü ve hürmet dolu sözler söyleyerek bir köşede durdu. Daha sonra Brahman, Kutlu Kişi'ye şöyle dedi: "Kişi nasıl Brahman olur, Gotama? Ayrıca, Brahman'ın ölçütü nedir?" Bunun manasını anlayan Kutlu Kişi, şu yüceltme sözlerini söyledi: "Bütün kötülükleri uzaklaştırmış, kibirli olmayan, kirlilikten arınmış ve kendine hâkim olan, *Vedalar*'ın en yüksek aşamasına ulaşmış olan ve saflık çalışması yapan, Dhamma'ya uygun olarak temiz sözler konuşan bir Brahman, böyle bir insan [gerçek] bir Brahman'dır. Dünyanın hiçbir yerinde hiçbir kusuru yoktur onun."

Brahman, büyük olasılıkla, sorusunu bir miktar küçümsemeyle, Brahman olmayan Gotama'yla alay etmek isteyerek sormuştu. Gotama, doğuştan olsun ya da olmasın, Brahman denmeye layık birinin ahlaki kişiliğini açıklayarak yanıtladı.

Samyutta-Nikaya'nın, Şakyamuni'nin yedi yıllık çilecilik uygulamalarını ele alan "Sattavassani" (Yedi Yıl) adlı eski bölümü, onun *acapala* ağacının altında Mara'yı yendiğini ve öğretisini başkalarına anlatmaya karar verdiğini söyler.[9] Mara'nın (*maradhitaro*) üç kızı Arzu, Kapris ve Tutku da onu ayartamamışlardı. Bu öyküler *Suttanipata*'daki (446-48. dizeler) efsaneye dayanıyordu ve genişletilmiş, geliştirilmişlerdi. Bu nedenle çeşitli ağaçlar altındaki olayların öyküleri büyük olasılıkla geç dönem ekleridir ve güvenilir değildirler. (*Udana* ile *Vinaya*'daki bölümlerin karşılığını içeren Çince çevirideki sutrada sadece, "Bir keresinde Budha, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *bodhi* ağacının altında oturuyordu. Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı" diye geçer.[10] Ötekiler, "Racagr-

ha yakınlarındaki Akbaba Tepesi'nde oturuyordu" diye yazar.)[11] *Vinaya* anlatımı, ötekilerden daha geç olduğundan, daha az güvenilirdir.

Mucalinda Ağacının Altında

Palice *Vinaya* daha sonra Gotama'nın bir yedi gün daha geçirdikten sonra *acapala* ağacından ayrılıp üçüncü haftayı *mucalinda* (*Barringtonia acutangula*) ağacının altında, derin meditasyonda geçirdiğini yazar.[12] Tekrar iki örneğe ve benzerlikleri ile farklılıklarına bakacağız.[13] (Sanskrit *Çatuşparişatsutra* metniyle aynı olan bölümlerin altı çizilidir.)

UDANA

Bir keresinde Kutlu Kişi, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *mucalinda* ağacının altında oturuyordu. Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı. O vakit, Kutlu Kişi

VİNAYA

O vakit Kutlu Kişi, yedi gün geçtikten sonra, meditasyondan kalktı ve *acapala* ağacından *mucalinda* ağacına gitti.[14] *Mucalinda* ağacının altında

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak, yedi gün bağdaş kurarak oturdu [o]. Fakat, çok geçmeden, mevsimsiz, büyük bir fırtına koptu ve yedi gün hiç durmadan yağmur yağdı ve soğuk bir rüzgâr esti. O zaman, *naga* kralı Muçilinda evinden çıktı ve, "Kutlu Kişi'ye soğuk dokunmasın. Kutlu Kişi'ye sıcak dokunmasın. Atsinekleri, sivrisinekler, rüzgâr, sıcak ve sürüngenler Kutlu Kişi'ye dokunmasınlar" diye aklından geçirerek, kendisini yedi kez Kutlu Kişi'nin bedenine sardı ve kocaman örtüsünü Kutlu Kişi'nin başının üzerine yaydı.

UDANA

Yedi gün geçtikten sonra, Kutlu Kişi meditasyondan kalktı. O zaman, *naga* kralı, Mucalinda

VİNAYA

Ve, *naga* kralı, Mucalinda, yedi gün geçtikten sonra,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Gökyüzünün açık ve bulutsuz olduğunu görünce, Kutlu Kişi'yi sarınmış olduğu yumaklarından çözdü ve kendisini saklayarak, Kutlu Kişi'nin karşısında ellerini kavuşturmuş, ona hürmet eden bir delikanlı kılığında belirdi. O zaman bunun manasını anlayan Kutlu Kişi şu yüceltme sözlerini söyledi: "Halinden hoşnut olan, öğretileri dinleyen, Hakikati bilen kişinin yalnızlığı mutludur. Başkalarına karşı kötülükten uzak olmak ve bütün canlılara karşı kendine hâkim olmak, mutluluktur. Dünyaya karşı bütün açgözlülüklerden kurtulmuş olmak ve bütün istekleri aşmak, mutluluktur. En büyük mutluluk, 'Ben!' düşüncesinin sonucu olan kendini beğenmişliği dizginlemektir."

Nidanakatha'daki anlatım daha yalındır. "Kutlu Kişi, orada bir yedi gün daha geçirdikten sonra, *mucalinda* ağacına gitti. Orada, *naga* kralı, Muçilinda, yedi kez etrafını sararak, fırtınayla meydana gelen soğuktan korudu onu. Sonuç olarak, [Gotama] kendi odasındaymış gibi korunmuş ve kurtuluşunun keyfini sürerek yedi gün orada kalmıştı."[15]

Gotama'mn zamanında *naga* tapınıcılığı yaygındı. Bu olay, yerliler arasında yaygın olan yılan tapınıcılığının dönüşümünü gösterir. *Rig Veda*'da böyle bir tapınıcılıktan hiç bahsedilmez, ama *naga* kavramı, *Brahmana*'larda ve sutralarda açıkça görülür. Zamanın insanları yarı tanrısal *naga*'yı bazen yılan, bazen de tanrı olarak göstermişlerdir. *Naga*'nın yaşadığı yere *nagabhavana* denirdi. Buranın nehirler, deniz, yaşlı ağaçlardaki oyuklar, kuyular ve Himalayalar'ın etekleri gibi, yılanlara uygun bir yer olduğu düşünülürdü.[16] *Naga* Muçilinda'nın da böyle bir *nagabhavana*'dan çıktığına inanılırdı.

Bu bölümün, tarihi önemi varsa da belli değildir. Muhtemelen Gotama'ya ara sıra büyük yılanlar yaklaşıyordu, efsane de bu tür olaylardan çıkmıştı. Olay, Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da, Tibet *Vinaya*'da ve Çince *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'te Gotama'nın bağımlı kökeni uzun uzadıya düşünmesi sayesinde aydınlanmaya ulaşmasından önce meydana gelmiş gibi anlatılır.

Racayatana Ağacının Altında

Bir yedi gün daha geçtikten sonra, dördüncü haftaya ulaşan Gotama, nihayet *racayatana* ağacına (*Buchanania latifolia*) gitti ve orada kurtuluşunun keyfini sürdü. *Nidanakatha* şöyle anlatır:

Daha sonra *racayatana* ağacına gitti ve kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak [yedi gün] orada oturdu. Tam yedi hafta geçmişti. Bu zaman süresince meditasyon keyfiyle, [aydınlanmaya giden] Yol'un mutluluğu ve sonucuyla beslendi ve ne ağzını yıkadı, ne ihtiyacını giderdi ne de yemek yedi.

Yedi haftanın sonunda, kırk dokuzuncu günde, orada otururken, ağzını yıkamak istediğini fark etti. *Deva*'ların kralı Sakka, şifalı *haritaka* ağacının [meyvesinden] getirip ona verdi. Üstat meyveyi yedi ve barsaklarını boşalttı. Ondan sonra Sakka, ağzını yıkaması için yılan sarmaşığından yapılmış bir kürdan ile su verdi. Üstat kürdanı kullandı, Anotatta Gölü'nden gelen suyla ağzını yıkadı ve *racayatana* ağacının altında oturmaya devam etti.[17]

Palice *Vinaya*, Gotama'nın burada Tapussa ve Bhallika adlı iki tüccardan bağış aldığını anlatır. (Tapussa'ya bazen Tapassu da denir.)[18] Bunun, efsanenin en eski şeklini temsil ettiği düşünülür. Burada alıntılıyorum; Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'daki metinle aynı olan bölümlerin altı çizilidir.

O vakit Kutlu Kişi, yedi gün sonra, meditasyondan kalktı ve *mucalinda* ağacından *racayatana* ağacına gitti.[19] Kurtuluşun mutluluğunu yaşayarak *racayatana* ağacının altında yedi gün bağdaş kurarak oturdu.

O sırada Tapussa ve Bhallika adlarında iki tüccar Ukkala [köyünden] o yere doğru yürüyorlardı. Derken [önceki hayatında] Tapussa ve Bhallika adlı iki tüccarın akrabası olan bir tanrı, iki tüccara şu haberi verdi: "Güzel dostlarım, şuradaki *racayatana* ağacının altında Kutlu Kişi, henüz aydınlanmaya ulaştı. Gidin ve Kutlu Kişi'ye arpalı kekler ile ballı çörekler sunun.[20] Uzun zaman huzur ve adalet getireceklerdir size." O vakit iki tüccar, Tapussa ve Bhallika, arpalı kekler ve ballı çörekler getirip Kutlu Kişi'nin olduğu yere gitti. Kutlu Kişi'yi selamlayarak köşede durdular. Bir köşede duran tüccarlar Kutlu Kişi'ye şöyle dediler: "Efendimiz, Kutlu Kişi, hatırımız için, bu arpalı kekleri ve ballı çörekleri kabul etsin ki bize uzun zaman huzur ve adalet getirsinler."

O vakit Kutlu Kişi şöyle düşündü: "Dinsel eğitimlerini tamamlamış olanlar elleriyle [yiyecek] kabul etmezler.[21] O halde arpalı kekleri ve ballı çörekleri neyle almam gerekir?" Tam o sırada, Kutlu Kişi'nin aklından geçenleri anlayan dört tanrısal kral, Kutlu Kişi'ye dört köşeden dört taş kâse bağışladı ve şöyle dedi: "Efendimiz, Kutlu Kişi bunların içindeki arpalı kekleri ve ballı çörekleri kabul etsin." Kutlu Kişi yeni taş kâseleri kabul etti, arpalı kekleri ve ballı çörekleri alıp yedi.

Hayvansı bir hayat süren dönemin çilecileri, büyük olasılıkla yemekleri elleriyle almaktan memnundular, ama Budist keşişleri bağış kâsesi kul-

lanmayı başlattılar. Yukarıda alıntılanan efsane bu âdetin başlangıcını yansıtır.

> Daha sonra, Kutlu Kişi'nin yemeğini bitirmiş, bağış kâselerini ve ellerini yıkamış olduğunu gören Tapussa ve Bhallika adlarındaki iki tüccar, Kutlu Kişi'nin ayaklarına kapandı ve şöyle dedi: "Efendimiz, biz Kutlu Kişi'ye ve onun öğretilerine sığınırız.[22] Ruhban dışı izdeşçileriniz [*upasaka*] olarak kabul edin bizi, efendimiz. Bugünden itibaren, yaşadığımız sürece size sığınırız." İkili sığınmayı okuyarak Budha'nın dünyadaki ruhban dışı ilk izdeşçileri oldular.

İki tüccarın din değiştirmeleri tarihi bir olay olarak düşünülebilir. *Anguttara-Nikaya*'da da kayıtlıdır bu: "Keşişler! İlk sığınan tüccarlar, Tapassu ile Bhallika, ruhban dışı yandaşlarımın önde gelenlerindendir."[23]

İlk kutsal metinlerin gerçeğe dayalı anlatımlarına nazaran, sonraki *Nidanakatha* büyük miktarda mit ve efsane içerir:

> O vakit, Tapassu ve Bhalluka adlarındaki iki tüccar, beş yüz arabayla Ukkala'dan orta bölgeye giderken, akrabaları olan bir *deva* arabalarını durdurdu ve Üstat için yemek hazırlattı. Bunun üzerine arpalı kekler ve ballı çörekler alıp Üstat'ın yanına gittiler ve şöyle dediler: "Kutlu Kişi bu yiyeceği kabul etsin, Muhterem Üstat." Sütlü yulaf lapasını kabul ettiği gün kâsesi kaybolan Kutlu Kişi şöyle düşündü: "*Tathagata*'lar [yiyeceği] elleriyle almazlar. O halde nasıl almalıyım? Derken, onun aklından geçenleri bilen dört büyük tanrısal kral, dört köşeden gelip *indanira*'dan [yeşil bir taş] yapılmış dört kâse bağışladılar, ama Kutlu Kişi kâseleri kabul etmedi. Daha sonra, *mugga* fasülyesinin [yeşil] renkli çekirdeğinden yapılmış dört kâse sundular, Kutlu Kişi de, dört tanrıya olan sevgisi yüzünden dört kâseyi kabul etti. Kâseleri üst üste koyarak emretti: "Hepsi tek bir kâse olsun!" Dört kâse, [ilk şekilleri] sadece kâsenin kenarında çizgiler olarak görünen, orta boy, tek bir kâse haline geldi. Kutlu Kişi bu yeni taş kâsede ona sunulan yiyeceği kabul etti ve teşekkürlerini ifade ederek yedi. İki arkadaş Budha'ya ve öğretilerine sığındılar, ikili sığınmayı okuyarak, ruhban dışı izdeşçileri oldular. Sonra ona yalvardılar: "Efendimiz, lütfen bize hürmet edebileceğimiz bir şey verin." [Budha] sağ eliyle başından saçlar kopardı ve anı olarak onlara verdi. Kendi kentlerine bir *dagoba* [türbe] yaptırıp saçları içine koydular.[24]

Çileciler ağaçlar altında meditasyona oturduklarında, sıradan insanlar onlara saygı gösterir ve yiyecek verirler. Birbirleriyle konuşmak zorunda

değildirler. Bu yüzden, yerel lehçeyle konuşamayan çileciler ya da, bugünkü gibi, hiç iletişim kuramayan Çinli veya Tibetli dilenci rahipler bile yiyecek bağışları alarak ve insanların verdiklerini içerek Hindistan'ın bir uçundan diğer ucuna seyahat edebilirler.

Tüccarların verdiği yiyeceği yedikten sonra Gotama'nm bağış kâsesini ve ellerini yıkaması gerçektir. Bu âdet Hindistan ve Güneydoğu Asya'daki keşişler arasında hâlâ devam eder. Hintliler kap kacak kullanmak yerine elleriyle yemek yedikleri için, yemekten sonra ellerini yıkamaya çok dikkat ederler. Bu ifade tarzının çok eski olduğu düşünüldüğü halde, iki tüccarın gerçekten ikili sığınmayı okuyup okumadığını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Birçok âlim, o günlerde henüz Sangha olmadığı için, insanların sadece Budha'ya ve öğretilerine sığındıklarına inanır. Ayrıca, *Suttanipata* gibi eski metinler, Sangha kurulduktan sonra bile, ona sığınmanın âdetten olmadığını ve ikili sığınmanın Budizme bağlılık ifadesi olarak kaldığını kabul ederler. Üç Hazineye Sığınma, biraz daha sonraları kullanılmaya başlamıştır.[25] Bazı durumlarda bir tek Budha'ya sığınmanın önemi belirtilmiştir: "Budha'ya sığınanlar, [ölümden sonra] kötü âlemlere gitmezler."[26]

Peki Gotama neye güveniyordu? *Vedalar*'ın otoritesini kesinlikle reddediyordu. Hiçbir şeye bel bağlamamak, hiçbir şeye saygı duymamak ve hürmet etmemek ise yalnız kalmaktı. Kişi tedirgin olur ve kendisini çaresiz hissederdi. Bu yüzden Budha, iyice düşünüp taşındıktan sonra şunu kavradı: "Güvenmem gereken şey Dhamma'dır." Bu süreç *Samyutta-Nikaya*'nın, ileride ele aldığım, "Hürmet Etmek" başlıklı bölümünde görülür. Budha, Dhamma ve Sangha'dan oluşan Üç Hazine'nin içinde, Dhamma temel olandır.

Bir hürmet nesnesine olan bağlılık sözleri *Rig Veda* zamanından kalan kitaplarda görülür. Orada su tanrısı Sarasvatī'ye şöyle hitap edilir: "Bir ağacın gölgesine [sokulur] gibi, [senin] sığınağına [*upa stheyama saranam*] yaklaşırız" (VII, 95, 5). Küçük bir değişiklikle, kullanılan fiil Budist ifadesindekinin aynısıdır: "Budha'ya sığınmaya giderim" (*Buddham saranam gacchami*).

Sanskrit *Çatuşparişatsutra*, Tibet *Vinaya* ve *Sanghabhedavastu*'nun Çince çevirisi olan *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, yukarıdaki olayın aydınlanmadan önce olduğunu söyler. *Wu-fen-lü* ise, kadın müritlerin ortaya çıktığını yazar:

> Köye girip dilenmek isteyen Budha... Uruvela'daki Sena köyüne vardı. Evden eve dolaştı ve Brahman Senani'nin evine geldi, kapının dışında sessizce durdu. Kızı Sucata, Budha'nın yüce üstünlüğünü ve görkemini fark ederek, dışarıya çıktı, bağış kâsesini aldı ve bol bol yemekle doldurdu. Bunu Kutlu Kişi'ye sundu. Budha yemeği aldığında ona, "Budha'ya ve Dharma'ya sığınmalısın" dedi. O da ikili sığınmayı yaptı. Sucata, ikili sığınmayı kabul eden ve ruhban sınıfından olmayan ilk kadın izdeşçiydi [*upasika*].
>
> Budha yemeği bitirdikten sonra *bodhi* ağacına geri döndü ve bağdaş kurarak oturup *samadhi*'de yedi gün geçirirken kurtuluşun keyfini sürdü. O yedi günün sonunda, *samadhi*'den kalktı, elbisesini giydi, bağış kâsesini aldı ve o eve geri döndü. Sena ona yemek verdi ve yukarıda anlatılan şekilde ikili sığınmayı yaptı. Daha sonra Budha yine o eve döndü, [Sena'nın] eşi onu görüp yemek verdi ve yukarıda anlatılan şekilde ikili sığınmayı yaptı. Budha sonradan tekrar o eve döndü, dört kız kardeş onu gördü, yemek verdi ve kardeşler de aynı şekilde ikili sığınmayı yaptı. Budha yemeği bitirdikten sonra *bodhi* ağacına döndü ve *samadhi*'ye oturarak yedi gün geçirdi. Yerinden kalktı ve *acapala* ağacına doğru yürüdü. Yolda, peynir yapmak için kesilmiş sütün suyunu yayıkta döven bir kadın gördü. Yiyecek isteyince kadın kâsesini aldı, sütle doldurup ona verdi ve [o da] yukarıda anlatıldığı şekilde ikili sığınmayı yaptı.[27]

Bunun aydınlanmadan sonra olduğu anlatılır. *Ssu-fen-lü*, bunun aydınlanmadan sonra ve Muçilinda'yla karşılaşmadan önce olduğunu yazar.[28]

Gotama, keşişliğe atanmış müritleri kabul etmeden önce ruhban sınıfından olmayan izdeşçilerin ortaya çıkması son derece manalıdır. Bir dilenci rahip, tek bir müridi olmadan bile, dinsel hayat sürebilirdi. Fakat ruhban sınıfından olmayan izdeşçileri olmadan yaşayamazdı, bu yüzden kendisini bütün desteklerden uzaklaştırmıştı. Toplumdaki bu tür bağlılık zincirleri ruhban sınıfından olmayan izdeşçilerin Budha'ya sığınma öykülerinde açıkça sergilenmiştir.

Gotama, o zamana dek, günlerini aydınlanmanın keyfini sürerek geçirdi. Âlimler bu durumu sonradan "aydınlanmanın keyfini sürme *samadhi*'si" olarak adlandırdılar.

Ders Verme Konusunda Kararsızlık ve Brahma'nın Desteği

Vinaya'ya göre, Gotama yedi gün sonra *racayatana* ağacını bırakıp *acapala* ağacına geri döndü ve orada meditasyona daldı. Ayrıca, *Vinaya*'ya

ve sutralara göre, aydınlandıktan hemen sonra Gotama, kavrayışını başkalarına öğretmede kararsızlık çekti ve Brahma'nın teşvikiyle öğretmeye karar verdi.[29] *Vinaya*'da bu olayın düzyazı şeklindeki anlatımı, kuşkusuz, bir geç dönem ekidir, ama şiir bölümü daha eskidir. Aşağıda alıntılanan parçaların altı çizili bölümleri hem Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da hem de Tibet *Vinaya*'da görülür.[30] *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'teki karşılığı da hemen hemen aynıdır.[31]

SAMYUTTA-NİKAYA, AYACANAM[32]

O vakit Muhterem Üstat, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *acapala* ağacının altında oturuyordu, aydınlanmaya yeni ulaşmıştı.[33]

VİNAYA, "MAHAVAGGA," I, 5, 1-13

Kutlu Kişi yedi gün sonra meditasyondan kalktı ve *racayatana* ağacının altından *acapala* ağacına gitti. *Acapala* ağacının altındaydı.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

O Vakit Muhterem Üstat tek başına meditasyon yapıyordu, orada aklına şu geldi: "Derin, algılanması güç, kavranması güç, huzurlu, yüce, mantığın ötesinde, incelikli ve yalnızca bilge kişi için anlaşılır olan Hakikat'in içyüzünü kavradım.[34] Oysa dünya insanları bağlılığa düşkündürler, bağlılıklarına saplanmışlardır, bağlılıktan hoşlanırlar. Bağlılığa düşkün,[35] bağlılıklarına saplanmış ve bağlılıktan hoşlanan bu tür insanlar için, 'bunun yüzünden şu olur' ilkesini, yani bağımlı kökeni kavramak güçtür.[36] Onlar için bedenin faaliyetlerini sakinleştirmek, bütün bağlılıklardan vazgeçmek, arzuyu yok etmek ve açgözlülüğü bırakmak, yok olmak ve *nibbana*[37] prensibini kavramak da güçtür. Dhamma'yı öğretseydim bile, başkaları anlayamayabilirdi, bu da benim için yorgunluk ve mutsuzluk olurdu."

O anda Muhterem Üstat'ın aklına daha önce hiç duyulmamış muhteşem dizeler geldi.[38]

"Birçok güçlükten geçerek ulaştığım bu aydınlanmayı
Başkalarına mı öğretmeliyim şimdi?[39]
Açgözlülüğe ve nefrete sımsıkı tutunanlar
Bu Hakikat'i kolay kavrayamazlar.[40]
Genel akışın tersine,
Derin, incelikli, hassas ve algılanması güç olan,
İhtirasın içinde kaybolmuş, karanlığa gömülmüş olanlarca
anlaşılamaz."[41, 42]

Muhterem Üstat bu şekilde düşünürken içinden bir şey yapmak gelmiyordu ve Dhamma'yı öğretmeyi düşünmüyordu.[43]

Başkalarına öğretme isteksizliği birçok keşişin ve çilecinin ortak tavrıdır. Buna rağmen Gotama, bu alışkanlığı bir kenara bırakmak zorunda kalmıştı. Öğretme zorunluluğu, o zamanın insanları tarafından en büyük tanrı sayılan Brahma'nın yüreklendirmesine dayanarak açıklanmıştır. Bu tanrının efsaneye taşınması, Budizmin otoritesini kanıtlama isteğini de gösteriyor olabilir.

O sırada, dünyanın efendisi, Brahma, Muhterem Üstat'ın düşüncelerinden haberdar olarak, şöyle geçirdi aklından: "Yazık, dünya yok olacak. Yazık, dünya mahvolacak, zira eğitimini tamamlamış, hürmete layık, tam aydınlanmış kişinin içinden bir şey yapmak gelmiyor, Dhamma'yı öğretmeyi düşünmüyor." Ondan sonra, dünyanın efendisi Brahma, güçlü bir adamın kıvrılmış kolu açışı ya da gerilmiş kolu büküşü gibi, Brahma dünyasından kaybolup Kutlu Kişi'nin karşısında belirdi.

Dünyanın efendisi Brahma, üst elbisesini [sol] omzunun üzerine attı, sağ dizini yere koyarak, Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladı, elleri birbirine kenetlenmiş halde şöyle dedi: "Muhterem Kişi, Muhterem Üstat Dhamma'yı öğretsin, Kutlu Kişi Dhamma'yı öğretsin. Bu dünyada, doğuştan bazı kirlilikleri olanlar var. Onlar Dhamma'yı öğrenmezlerse, zararlı âlemlere girecekler. [Öğrenirlerse] Hakikat'i kavrayacaklar."

Dünyanın efendisi Brahma, böyle konuştuktan sonra, dedi ki:

"Geçmişte Magadha'da, kirli insanların öğrettiği kirli bir öğreti ortaya çıktı.[44]

Ölümsüzlüğe giden kapıyı ardına kadar aç, yalvarırım sana,[45]

Kirlilikten arınmış olanın elde ettiği Dhamma'yı öğrensinler.[46]

Bir dağın tepesindeki kayada duran adam bütün insanlara nasıl tepeden bakabilirse,

Sen de öyle tırman Hakikat'in yüksek kulelerine, gözleri her yönü gören,

Ve, kendini acıdan kurtarmış olan sen, doğum ve yaşlılıkla ezilenlere, acıya dalıp gidenlere çevir bakışlarını."[47]

Böylece Budha, kişisel düzeydeki manevi huzurdan uzaklaşıp diğer canlıları özgürlüğe kavuşturma faaliyetine doğru, fikirlerinde bir dönüm noktası yaşadı.

VİNAYA

"Sen, borcu olmayan kişi, örnek insan, fatih, kervanın başı, ortaya çık ve gidip dünyayı dolaş.[48] Dhamma'yı öğret, Kutlu Kişi. [Hakikat'e] ulaşacak insanlar olacak."[49]

Dünyanın efendisi Brahma, böyle konuştuktan sonra, Kutlu Kişi ona şöyle dedi: "Aklıma şu geldi, Brahma: 'Derin, algılanması güç, kavranması güç, huzurlu, yüce, mantığın ötesinde, incelikli ve yalnızca bilge kişi için anlaşılır olan Hakikat'in içyüzünü kavradım... benim için bir yorgunluk ve mutsuzluk.' O anda, daha önce hiç duyulmamış, muhteşem dizeler geldi aklıma, Brahma: 'İhtirasın içinde kaybolmuş, karanlığa gömülmüş olanlarca anlaşılamaz.' Bu şekilde düşünürken, Brahma, içimden bir şey yapmak gelmedi ve Dhamma'yı öğretmek istemedim."

Dünyanın efendisi Brahma, ikinci kez, dedi ki: "Muhterem Kişi, Muhterem Üstat Dhamma'yı öğretsin... Onlar Hakikat'i kavrayacaklar." Kutlu Kişi, ikinci kez, dünyanın efendisi Brahma'ya şöyle dedi: "Aklıma şu geldi, Brahma: 'Derin... olan Hakikat'in içyüzünü kavradım... içimden bir şey yapmak gelmedi ve Dhamma'yı öğretmek istemedim." Dünyanın efendisi Brahma, üçüncü kez, şöyle dedi: "Muhterem Kişi, Muhterem Üstat Dhamma'yı öğretsin... Onlar Hakikat'i kavrayacaklar."

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

O vakit, Brahma'nın ricasını anlayan Muhterem Üstat, bütün canlılara merhamet duyarak, aydınlanmış bir kişinin gözüyle, bir uçtan bir uca dünyaya baktı.[50] Aydınlanmış bir kişinin gözüyle dünyaya baktığında, Muhterem Üstat, dünyada hemen hemen hiç kirlenmemiş olanları da, çok kirlenmiş olanları da gördü; ruhsal yapıları temiz olanları da, körelmiş olanları da gördü; şekli güzel olanları da, çirkin olanları da gördü; eğitmesi kolay olanları da, zor olanları da gördü; bunlardan bazıları gelecek hayatların ve günahın korkusunu bilerek yaşıyorlardı.[51] Mavi, kırmızı ya da beyaz nilüferler olan bir gölde bazı mavi, kırmızı ya da beyaz nilüferler suda filizlenip suyun içinde büyürler ve suyun yüzeyinden dışarı çıkmadan, su altında gelişirler; bazı mavi, kırmızı ya da beyaz nilüferler suda filizlenip suyun içinde büyürler ve suyun yüzeyine ulaşırlar; bazı mavi, kırmızı ya da beyaz nilüferler ise suda filizlenip suyun içinde büyürler ve suyun üstüne çıkarlar ve suyla kirlenmezler; aynı şekilde, Muhterem Üstat da, aydınlanmış bir kişinin gözüyle dünyaya baktığında, hiç kirlenmemiş olanları ve çok kirlenmiş olanları; ruhsal yapıları temiz olanları ve körelmiş olanları; şekilleri güzel olanları ve çirkin olanları, bir de eğitmesi kolay olanları ve olmayanları gördü; bunlardan bazıları, gelecek hayatların ve günahın korkusunu bilerek yaşıyorlardı. Onları böylece gördükten sonra, dünyanın efendisi Brahma'ya şu dizelerle seslendi:

"İşitecek kulağı olanlara,
Abı hayatın [ölümsüzlük] kapısı ardına kadar açıktır.[52]

[Öteki] inançlarını bıraksınlar [onlar].[53]
Acıyı önceden görerek, yüce ve mükemmel Hakikat'i[54]
İnsanlara öğretmedim, Brahma."
O vakit, dünyanın efendisi Brahma, "Öğretilerin Kutlu Kişi tarafından öğretilmesi için fırsat yarattım" diye düşünerek Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladı ve sağ tarafından geçerek ortadan kayboldu.[55]

Bu efsanede ana konu, Budha'nın kararsızlığı değildir. Öyle olsaydı, özellikle Brahma değil, herhangi birisi onu öğretmeye cesaretlendirmede yeterli olabilirdi. Budha'yı cesaretlendiren Hint panteonundaki en üstün tanrı olan Brahma olduğu için, öğretme kararında ona yetki verdi. Öteki dünya dinlerinin çoğunun aksine, Budha yüce bir tanrıdan emir almazdı. Mükemmelliğe ulaşmış bir insan olan Budha'ya emirler verecek hiçbir varlık yoktu. Karar, kendi kararı olmalıydı. Diyalog, Gotama'nın öğretiyi anlatıp anlatmamakta kararsız kaldığı, fakat öğretmediği sürece aydınlanmasının mükemmelliğe ulaşamayacağını fark ettiği izlenimini verir. Diğer bir deyişle, insanlardan soyutlanmış, teorik ve belirsizlik içinde gidip gelen bir aydınlanma, anlamsızdır.

Bununla beraber, ilk Budistlerin, Budizmin bir dünya dini sayılması gerektiğine dair hiçbir farkındalıkları olmadığı, Brahma ile olan diyalogdan bellidir. Brahma, "Geçmişte Magadha'da, kirli insanların öğrettiği kirli bir öğreti ortaya çıktı" diyerek o günkü duruma hüzünleniyordu. Bu "kirli öğreti" (*dhammo asuddho*) büyük olasılıkla o zamanlar gözde olan eski Brahman ayinleri ve çilecilik uygulamalarıydı. "Ölümsüzlüğe giden kapıyı ardına kadar aç, yalvarırım sana, kirlilikten arınmış olanın elde ettiği Dhamma'yı öğrensinler" sözleri doğrudan Magadha'daki ruhsal devrime yöneltilmişti. Budizm ülkeler ya da insanlar arasında fark gözetmeyi, ayrımcılığı desteklemiyordu, böylece de sonunda bir dünya dini haline geldi.

Bu efsane, Budha'nın kavradığı hakikat ne kadar derin olursa olsun, öğretilmesi gerektiği inancına dayanır. Gerçek dinsel eğitim, toplumdan uzaklaşmış bir kişide değil, başkalarıyla olan iletişimlerde ve sosyal ilişkilerde ortaya çıkar. Bu, eski, mitsel terimlerle ifade edilmiştir, ama doğru mantık çözümlemesine dayanır. Geç dönem Budistleri Gotama'nm aydınlanmasını, başkalarına yararlı olmayı amaçlamak olarak görmüşlerdir: "Bilgenin [*muni*; Budha] ulaştığı aydınlanmanın [en yüksek aşamasına ulaşmanın] alınlarına yazılı olduğunu gören o erkek ve kadın keşişlerin yara-

rınaydı, elbette.[56] Budha, canlılara duyduğu merhametten dolayı Dört Soylu Gerçek'i de öğretmiştir.[57]

Yukarıda alıntılanan metinlerden, büyük olasılıkla, daha eski olan birinde başrol tersine dönmüştür; Mara, Budha'nın ders vermeyi düşünmesine engel olmaya çalışır, kendisini öğretmeye hazır hissettiğini açıklayan ise Budha'dır.[58] Başka bir anlatımda Mara onun eğitim vermesini durdurmaya kalkışır ve nirvanaya girmesini öğütler.[59] Budha'nın yaşlılığında Ananda'ya anlattığı bir anı olarak aktarılmıştır bu.

> Bir keresinde, Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *acapala* ağacının altında oturuyordum. O zaman Uğursuz Mara bana yaklaştı, iyice yanıma sokulduktan sonra bir köşede durup şöyle dedi: "Muhterem Kişi, Muhterem Üstat artık son *nibbana*'ya ulaşsın. Kutlu Kişi artık son *nibbana*'ya erişsin. Artık Muhterem Üstat için son *nibbana* vaktidir." Böyle konuştuktan sonra, Uğursuz Mara'ya dedim ki: "Müritlerim olan keşişler yönlerini bulana dek, usta, deneyimli, bilgili, öğretilerin koruyucuları, öğretilerin uygulayıcıları oluncaya dek ve öğretmenlerinden öğrendiklerini başkalarına aktarıncaya, açıklayıncaya, öğretinceye, öğretiyi kuruncaya dek, aydınlatıncaya, çözümleyinceye, anlaşılır kılıncaya ve başkaları tarafından ne kadar suçlanırlarsa suçlansınlar, Dhamma'ya uygun olarak, aksini kanıtlamak gereken ne varsa onu kanıtlayabilinceye ve eşsiz güçler aracılığıyla öğretileri anlatıncaya dek son *nibbana*'ya girmeyeceğim, Kötü Kişi. [Aynısı erkek müritler ve kadın müritler için tekrarlanır.] Benim temiz öğretim gelişinceye, olgunlaşıncaya, yaygınlaşıp birçok insan tarafından bilininceye, geniş ölçüde uygulanıncaya ve çok insana duyuruluncaya dek son *nibbana*'ya girmeyeceğim, Uğursuz Kişi."

Hayatının son yıllarındaki bu açıklamada Gotama amacına ulaşmıştır ve Mara'nın ısrarına uyarak nirvanaya girmeye hazırdır. Bu olayın tarihi temelini ararsak, Gotama'nın yalnız yaşayan bir dilenci rahibin münzevi hayatı ile başkalarının yararı için öğretme isteği arasındaki tercihinde bir içsel çatışma yaşadığını söyleyebiliriz. Sonunda öğretme eğilimi kazanmıştır. Bu efsane iki şey söyler bize. Birincisi, aydınlanmış birisi bile yanılgılardan acı çekebilir. Aydınlandıktan sonra bile, kişi sık sık kararlar verme zorunluluğuyla karşılaşır. İkincisi, Budha'nın ders vermeye başlamasından önce karar vermesini gerektiren bir durum olmuştu.

Öteki geleneklere göre, Gotama sosyal ve ahlaki sorunları düşünüyordu. *Samyutta-Nikaya*'da "Hürmet Etmek" başlıklı bir örnek böyle bir olayı anlatır:[60]

Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde Nerancara Nehri kıyılarındaki Uruvela'da, *acapala* ağacının altında oturuyordu. Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı.[61] O zaman Muhterem Üstat tek başına meditasyon yapıyordu, orada aklından şu geçti: "Kimseye hürmet etmeden ve bağlı olmadan yaşamak acıdır. Ne tür bir *samana*'nın, ne tür bir Brahman'ın nezareti altında yaşayıp ona hürmet etmem ve boyun eğmem gerekir?"

Aydınlanmış olan Gotama huzursuzdu, yalnızdı ve kafası karışıktı. Bu önemli bir konudur: Aydınlanmış bir kişinin bile kafası karışık olabilir. Diğer bir deyişle, aydınlanma kafa karışıklığı (yanılgı) içinde meydana gelebilir.

Daha sonra Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Ahlaki ilkeyi henüz tamamlamamışsam, onu mükemmel hale getirmek için ya bir *samana*'ya ya da Brahman'a hürmet edip boyun eğmem ve onun nezaretinde yaşamam gerekir. Fakat *deva*, Mara ve Brahma dünyalarının hiçbirinde, ister *samana* olsun ister Brahman, *deva* ya da insan olsun, hürmet edip boyun eğeceğim ve nezaretinde yaşayacağım hiçbir varlık görmüyorum, zira ahlaki ilkede benden daha kusursuz bir *samana* ya da Brahman yoktur.

Meditasyonu henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için ya bir *samana*'ya ya da bir Brahmana hürmet edip boyun eğmem ve onun nezaretinde yaşamam gerekir...

İçgörüyü henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için...

Kurtuluşu henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için...

Kurtuluşumun aslını öğrenmek için bilgeliği ve içgörüyü henüz mükemmelleştirmediysem, onu kusursuz hale getirmek için, ya bir *samana*'ya ya da bir Brahman'a hürmet etmem, ona boyun eğmem ve nezaretinde yaşamam gerekir. Fakat *deva*, Mara ve Brahma dünyalarının hiçbirinde, ister *samana* olsun ister Brahman, *deva* ya da insan olsun, hürmet edip boyun eğeceğim ve nezaretinde yaşayacağım hiçbir varlık görmüyorum, kurtuluşumun aslını öğrenmek için bilgelikte ve içgörüde benden daha kusursuz bir *samana* ya da Brahman yoktur.

"Ben bu Dhamma'ya aydınlandım. Peki ya Dhamma'ya hürmet edip ona boyun eğsem ve ona bağlı yaşasam?"

O sırada, Muhterem Üstat'ın düşüncelerini fark eden, dünyanın efendisi, Brahma, güçlü bir adamın bükülmüş bir kolu uzatması ya da uzanmış bir kolu bükmesi gibi, Brahma dünyasından kaybolup Muhterem Üstat'ın karşısında belirdi.

Dünyanın efendisi Brahma, üst elbisesini [sol] omzunun üzerine attı, elleri birbirine kenetlenmiş halde Muhterem Üstat'ı başıyla selamladı ve şöyle dedi: "Aynen öyle, Muhterem Üstat. Aynen öyle, Kutlu Kişi. Muhterem Kişi, geçmiş *arahant*'lar, budhalar

ve muhterem üstatlar zamanlarında, hepsi Dhamma'ya hürmet ettiler, ona boyun eğdiler ve ona bağlı yaşadılar. Aynı şekilde, gelecek zamanların *arahant*'ları, budhaları ve muhterem üstatları da Dhamma'ya hürmet edecek, ona boyun eğecek ve ona bağlı yaşayacaklar. Şu anda da Arahant ve Muhterem Üstat Budha Dhamma'ya hürmet etsin, ona boyun eğsin ve ona bağlı yaşasın."

Dünyanın efendisi, Brahma, böyle konuştuktan sonra şunu söyledi: "Geçmişte doğru bir biçimde aydınlanmış olanlar, gelecekte budha olacak olanlar ve şu anda doğru bir biçimde aydınlanmış olan, canlıları acılarından kurtaracak olan kişi, hepsi de Gerçek Dhamma'ya hürmet ettiler, hürmet ediyorlar ve hürmet edecekler. Bu, bütün budhaların yasasıdır. Böyle olacak olanların, mükemmel olacakların hepsi, budhaların öğretilerini akıllarında tutarak Gerçek Dhamma'ya hürmet etmelidirler."[62]

Böylece, Gotama, aydınlanmaya ulaştığı ve meditasyon mutluluğu içinde yaşadığı andan itibaren bir daha hiç münzevi olmadı.

Nidanakatha aynı olayı kısaca anlatır:

O vakit, Tam Aydınlanmış Olan, oradan kalktı ve *acapala* ağacına geri dönüp altına oturdu. Oturur oturmaz, vardığı Hakikat'in hikmetini düşünürken, geçmişteki budhaların Hakikat'i elde ettiklerinde akıllarına geldiği gibi, öğretiyi başkalarına öğretmek istemediği [fikri] geldi aklına. O zaman, dünyanın efendisi Brahma, "Yazık, dünya mahvoldu, dünya bitti" diye düşündü ve on bin dünya sistemindeki Sakka'yı, Suyama'yı, Santusita'yı, Sunimmita'yı, [Paranimmita-]vasavatti'yi ve Mahabrahma'yı yanına alarak, Üstat'a gitti. Türlü şeyler söyleyerek [Budha'yı] vaaz vermeye zorladı: "Muhterem Üstat, Kutlu Kişi öğretiyi anlatsın! Muhterem Üstat, Kutlu Kişi ders versin!"

Üstat onun ricasını kabul etti.[63]

Brahma'nın dünyanın geleceğine hüzünlenişi, Gotama'nın kendi derin duygularını yansıtıyor olabilir. Bugün bile, toplumun durumuna bakıp dünyanın sonunun yaklaştığını hissetme eğilimindeyizdir. Çilecilik uygulamalarından zayıf düşmüş olan Gotama sanrılar görmeye yatkındı ve kendi endişesini Brahma'nın sesi olarak kişileştirmiş olabilirdi. O zamanlar Hindistan'da din hocalarının bütün insanları eğitmeleri nadir görülen bir şeydi. *Upanişadlar*'daki filozoflar sadece sınırlı bir grup öğrenciyi eğitirken betimlenirler: Ya kendi çocuklarını ya da muhtemelen üstün nitelikli insanları.[64] Eğitimdeki geleneksel sınırlamaları kaldıran Gotama idi; ama bunu yapmak, Mara'yı alt etmesi ve Brahma'nın yüreklendirmesine ku-

lak vermesi gibi psikolojik olaylar sayesinde kazanmış olabileceği azmi ve cesareti gerektiriyordu.

Vinaya'da ayrıntılarıyla anlatılan bu olayların, aydınlanmanın ilk beş haftası içinde olduğu söylenir. Gotama'nın o zaman boyunca, fiziksel olarak, gerçekten bir yerden bir yere gidip gitmediği ya da olayların olup olmadığı, tartışmaya açık bir konudur. Anlaşılması kolay olduğu için *Vinaya* öyküsünü kullandım.

Acivika Mezhebinden Upaka'yla Karşılaşma

Gotama hemen herkesi eğitmeye başlamadı. Önce, güvenebileceği yakın arkadaşlarıyla görüşüp onların beğenisini kazanması gerekiyordu. *Ariyapariyesana-sutta*, o zamanki faaliyetlerini keşişlerle paylaştığı anılar olarak ayrıntılarıyla anlatır.[65] Alt çizgiler, Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'daki üslupla hemen hemen aynı olduğunu gösterir.

> O vakit şu geçti aklımdan: "Dhamma'yı ilk olarak kime öğretmeliyim? Kim bu öğretiyi hızlı bir biçimde öğrenir?" Derken aklıma şu geldi, keşişler: "Şu Alara Kalama gerçekten zeki, deneyimli ve bilge birisidir, kirliliklerden arınalı da uzun zaman oluyor. Dhamma'yı ilk olarak Alara Kalama'ya anlatacağım. O bu öğretiyi çabucak kavrar."

Gotama, öğretisini ilk kabul edecek insanların, öncelikle, geçmişte ilişkisi olan insanlar olmasını istedi. Alara Kalama ve daha sonra adı geçen Uddaka Ramaputta, Gotama'nın öğretmenleriydi.[66]

> O vakit falanca tanrı yanıma gelip şöyle dedi: "Bilge kişi, Alara Kalama öleli yedi gün oluyor." Böylece Alara Kalama öldüğünden beri yedi gün geçmiş olduğunun bilgisi ve içgörüsü doğdu içimde. Daha sonra şu geldi aklıma: "Alara Kalama gerçekten çok önemli birisiydi. Bu Dhamma'yı dinleseydi, hızlı bir biçimde kavrardı."
>
> O vakit tekrar aklımdan geçti, keşişler: "Dhamma'yı ilk olarak kime anlatsam? Kim bu öğretiyi hızlı bir biçimde öğrenir? Derken aklıma geldi, keşişler: "Şu Uddaka Ramaputta gerçekten zeki, deneyimli ve bilge birisidir, kirliliklerden arınalı da uzun zaman oluyor. Dhamma'yı ilk olarak Uddaka Ramaputta'ya anlatacağım. O bu öğretiyi çabucak kavrar."

> Ondan sonra falanca tanrı yanıma gelip şöyle dedi, keşişler: "Bilge kişi, Uddaka Ramaputta dün gece öldü." Böylece Uddaka Ramaputta'nın önceki gece ölmüş olduğunun bilgisi ve içgörüsü doğdu içimde.[67] Daha sonra şu geldi aklıma, keşişler: "Uddaka Ramaputta gerçekten çok önemli birisiydi. Bu Dhamma'yı dinleseydi, hızlı bir biçimde kavrardı."

İkisinin de Gotama'nın yedi yıllık çilecilik uygulamaları sırasında ölmüş olduğuna hiç şüphe yoktur, ama sutra, az zaman geçmiş olduğu izlenimini vermek için "yedi gün önce" ve "dün gece" der.

> Sonra tekrar aklımdan geçti, keşişler: "Dhamma'yı ilk olarak kime öğretmeliyim? Kim bu öğretiyi hızlı bir biçimde öğrenir?" Derken aklıma şu geldi, keşişler: "Dinsel eğitimden geçerken bana katılan beş keşişin büyük faydaları dokunmuştu. Dhamma'yı ilk olarak bu beş keşişe anlatacağım." Derken aklıma şu geldi, keşişler: "Peki bu beş keşiş şimdi nerededir?" O zaman, keşişler, insanlarınkinden üstün ve katışıksız olan *deva* gözüyle, beş keşişin Baranasi'de [Varanasi], *rishi*'lerin yaşadığı Geyik Parkı'nda olduklarını sezinledim.[68] Ardından, Uruvela'da istediğim kadar kaldıktan sonra, Baranasi'ye gitmek için yola koyuldum.[69]

Şakyamuni Varanasi'ye doğru yürümeye başladı.[70] Yolda Upaka adında, Acivika mezhebinden birisiyle karşılaştı.[71] Acivikaların öğretileri, Aşoka zamanına kadar, Budizm ve Cainizmin öğretileri kadar gözdeydi. Buddha zamanındaki liderleri olan bir Gosala izdeşçisi, öğretilerini şöyle tarif eder: "Çilecilik ve bütün kötülüklerden vazgeçme yoluyla kendisine tamamen hâkim olur, insanlarla kavgayı bırakmıştır, günahtan vazgeçmiştir, eşitlikçidir ve hakikati konuşur. Hiç günah işlemez."[72] Acivikaların çilecilik uygulamalarını yılmadan sürdürdükleri anlaşılır. Ayrıca determinizmin aşırı bir şeklinin savunucularıydılar:

> Makkhali Gosala şöyle diyordu: "Canlıların kirlenmesi konusunda, doğrudan ya da dolaylı, hiçbir neden yoktur. Canlılar, doğrudan ya da dolaylı bir neden olmadan kirlenirler. Canlıların arınmasıyla ilgili, doğrudan ya da dolaylı, hiçbir neden yoktur. Canlılar, doğrudan ya da dolaylı bir neden olmadan arınırlar. Belirli herhangi bir duruma ulaşmak ne kendi eylemlerine bağlıdır, ne başkalarının eylemlerine ne de insanların eylemlerine. Güç yoktur, irade yoktur, insan gücü yoktur, insan çabası yoktur. Var olan her şeyin, bütün yaşayan şeylerin, her varlığın [ister yumurtadan çıkmış olsun isterse ana karnından], canı olan hiçbir şeyin mutlak gücü yoktur, kudreti yoktur ve iradesi yok-

tur. Onlar kader, konum ve doğa tarafından idare edilirler; altı türden hangisine aitlerse ona göre acı ya da huzur duyarlar. 1.400.000 doğum türü, başka altı bin [doğum türü] ve başka altı yüz [doğum türü] vardır; beş yüz karma türü, beş karma türü, üç karma türü, bir karma türü ve bir karmanın yarısı vardır; altmış iki yol vardır, altmış iki ara *kalpa*, altı tür [insan] vardır, insan olarak sekiz aşama, kırk dokuz bin tür yaşam, kırk dokuz bin çeşit gezgin dilenci, *naga*'ların yaşadığı kırk dokuz bin bölge, iki bin beceri, üç bin cehennem, tozun biriktiği otuz altı yer, yedi tür bilinçli gebelik, yedi tür bilinçsiz gebelik, yedi tür uygunsuz gebelik, yedi çeşit tanrı, insan, ifrit, büyük göl ve yedi dağ, yedi yüz dağ, yedi uçurum, yedi yüz uçurum, yedi rüya ve yedi yüz rüya vardır. Ruh göçünde, belki de sonunda acı çekmeye son vererek, içinden akıllıların ve aptalların geçtiği 8.400.000 büyük *kalpa* vardır.[73] Bu zaman boyunca, 'bu kurallarla, bu ahitlerle, bu çilecilik eğitimiyle, bu saflık çalışmasıyla, ham meyveyi olgunlaştıracağım ya da çoktan olgunlaşmış olan karmadan kurtulacağım' şeklinde bir [umudun farkındalığı] yoktur. Bir ölçekle ölçülüp ayrılan acı ve keyif, ruh göçü boyunca bir sona ulaşmaz. Hiçbir büyüme ya da azalma, hiçbir çoğalma ya da eksilme yoktur. Tıpkı bir ip yumağı açıldığında sonuna kadar çözülür ve daha fazla gitmezse, akıllı ile aptalın ikisi de acıları sona erinceye dek ruh göçünün içinde seyahat ederler."

Bir dilenci rahibin yaşamındaki sonuçlar ve ödüller sorulduğunda, Makkhali Gosala, ruh göçü yoluyla arınma [kuramını] bu şekilde açıkladı.[74]

Deterministlerin çilecilik uygulamalarına giriştiklerini okumak tuhaftır, doğum ve ölümün sona ermesini kolaylaştırmak için kendilerini arındırmak istemiş olabilirler.

Ariyapariyesana-sutta'da Budha, Acivika Upaka'yla nasıl karşılaştığını anlatır.

Keşişler, Gaya ile *bodhi* ağacı arasındaki yolda yürürken Acivika Upaka beni gördü.[75] Beni gördükten sonra, dedi ki: "Muhterem Kişi, sizin birçok duyunuz saf, teniniz de parlak ve kusursuz. Muhterem Kişi, dünyadan ayrılırken neyi arıyorsunuz? Öğretmeniniz kimdir? Kimin öğretilerini okutuyorsunuz?" Acivika Upaka'yı şu dizelerle yanıtladım:

"Her şeyin galibiyim ben ve bilgeyim.
Bütün şeylerde kirlilikten uzağım.
Her şeyden vazgeçtim ve özgürlüğe kavuştum, arzudan uzağım.
Bilgiyi bizzat elde ettiğimden bu yana [öğretmen olarak] kimi arayayım ki?

Hiçbir öğretmen yoktur bana;
Kimse yoktur benim gibi.
Bütün tanrılarıyla, bu dünyada,
Rakip olabilecek kimse yoktur bana.

Bu dünyada hürmete layık olan benim,
Benim en üstün öğretmen;
Tam aydınlanmış olan bir tek benim,
Arınmış ve huzura ermiş olan benim.

Dhamma çarkını döndürmek için
Kaşi'ye [Varanasi] gidiyorum.
Körleştirilmiş dünyada
Ölümsüzlüğü ilan edeceğim."[76]

[Upaka şöyle dedi:] "Öyleyse, Muhterem Kişi, söylediğinize göre, ebedi galip misiniz siz?"

[Yanıtladım:]

"Kirlilikleri yok etmiş olanlar
Benim gibi galiptirler.
Kötü olanı yendim ben,
O yüzden, Upaka, galibim ben."

Bu söylendikten sonra, keşişler, Acivika, başını sallayarak şöyle dedi: "Olabilir, Muhterem Kişi" ve bir tali yola saparak gitti.[77]

Gotama, bilgiyi bizzat elde ettiğini söyleyerek, Acivikalarca temsil edilen dinsel gelenek ve görenekten ayrılır ve Hakikat'i bütün insanlara götürme niyetini ifade eder. Bu nedenle öğretmene sahip olmadığını söyler. Onun bu kararlılığı, Çin'deki geç dönem Ch'an (Zen) rahiplerinin özlü sözlerini anımsatır bize. Bu olayın bir başka yönü de, Gotama'nın başka bir mezhebin izdeşçisini ikna edemeyişidir. Upaka'nın Gotama'ya söylediği son sözler biraz alaycı görünür ve Gotama'dan uzaklaştığına şüphe yoktur. Upaka'nın başını sallayışı, kayıtsız bir onaylamayı ya da çelişik duyguyu belirtmek için başın hafifçe sallandığı, Hindistan'da hâlâ yaygın olan bir âdeti yansıtır. Başka kültürlerin insanları bu baş sallamayı olum-

suzluk olarak yanlış yorumlarlar, oysa şiddetli uyuşmazlık başın kuvvetli bir biçimde sallanışıyla belli edilir.

Gotama'nın başlangıçta başarısızlığa uğradığını fark etmek son derece ilginçtir. Acivikalarm öğretileriyle Gotama'nınkiler oldukça farklıydı. Geç dönem Budistleri bunun Budha'nın hayatındaki önemli bir olay olduğunu düşünürlerdi, hatta Aşoka'nın Gotama ile Upaka'nın karşılaştığı yeri yâd ettiğine dair bir efsane vardır.[78]

Budha'nın Varanasi'de eğitim vermek için yola çıkışının etrafını saran olaylar *Nidanakatha*'da da anlatılmıştır:

> "Öğretilerimi ilk kime anlatsam?" diye düşünürken önce şu geldi aklına: "Alara, öğretileri hızla kavrayacak olan akıllı birisidir." Ama, daha fazla düşününce onun yedi gün önce ölmüş olduğunu fark etti, böylece düşüncelerini Uddaka'ya çevirdi. Ancak onun da önceki gece ölmüş olduğunu fark etti. Sonra beş arkadaşını düşündü: "Bana çok yararı dokunan beş keşiş var." "Nerede yaşıyorlardır?" diye düşününce farkına vardı: "Baranasi'deki Geyik Parkı'ndadırlar." O zaman, "Oraya gideceğim ve Dhamma çarkını döndüreceğim" diye düşündü. Asala ayının dolunay gününde Baranasi'ye gitmek için yola çıkmaya niyetlenerek, birkaç gün *bodhi* ağacının çevresinde dilendi. On dördüncü günün sabahı, şafak sökerken, elbisesini ve bağış kâsesini alıp on sekiz *yocana*'lık seyahatine çıktı. Yolda Upaka adında bir Acivika'yla karşılaştı ve Budha olduğunu ona bildirdi. Aynı günün akşamı [Baranasi dışındaki] İsipatana'ya vardı.

Upaka'yla ilgili olaydan sadece kısaca bahsedilir.[79] Bir geç dönem yorum/tefsiri Upaka'nın sonradan Vanga köyüne gittiğini, evlendiğini ve bir çocuğu olduğunu yazar. Upaka, karısı Çapa'nın şiddetine dayanamayarak, "sonsuz galip" (*anantacina*) tarafından özgürlüğüne kavuşturulmak için Budha'yı aramaya gitmiştir. Sonunda Budha'nın müridi olmuş ve aydınlanmaya ulaşmıştır.[80]

Ganj'ı Geçmek

Gotama, Varanasi'ye giderken birkaç köyden geçti. Nereye gittiyse "yaşlılar ve ev sahipleri yiyecek ve içecek bağışında bulundular."[81] O zamanlar ruhban sınıfından olmayan insanların dilenci rahiplere davranış şekilleri böyleydi. Nihayet Ganj'ın kıyılarına geldi, sonra da en hızlı aktığı yere. Ganj gibi büyük nehirleri geçmek, gezginlerin karşılaştığı başlıca güçlük-

lerden biriydi.[82] "Nehri geçmek isteyen Gotama, 'Nehri geçmek istiyorum' dedi, tekneciye. Tekneci onu yanıtladı: 'Para verirsen seni karşıya geçiririm.' Gotama karşılık verdi: 'Benim hiç param yok.' Tekneci de yanıtladı: 'Paran yoksa seni karşıya geçirmem.' Ondan sonra Şakyamuni'nin havaya sıçradığı ve böylece karşı tarafa ulaştığı söylenir."

Bu bölüm bir geç dönem Budha biyografisindendir.[83] Anlatım o kadar açıktır ki, tarihi gerçek olduğu fikrini verir. Yine de, Budha'nın nehrin karşısına uçmak için doğaüstü güç kullanmasının anlamı nedir? Kuşkusuz, ruhban sınıfından olmayan birisi Budha'nın tekne parasını ödedi ya da herhangi bir şekilde tekneye bindi ve sonunda bedava geçmesine izin verildi. Ben ikinciyi düşünmekten yanayım, zira birisi onun parasını ödemiş olsaydı Budha biyografileri bunun üzerinde dururdu. Bugün ödeme yapmadan binmek, kınanması gereken bir şey olarak görülebilir, ama Güney Asya'daki Budist keşişleri bunu önemsemezler. Güney Asya ülkelerinde keşişlerin, Myanmar'daki seçkin keşişler gibi, bedava seyahat etmelerine izin verilir. Bu yüzden, bu ülkelerdeki keşişler biraz yüzsüzlüğe yatkındırlar ve başka ülke insanlarının antipatisini kazanırlar. *Manu Kanunları* şöyle der: "Gebeliklerinin ikinci ya da daha ileri aylarındaki kadınlara, hacılara, orman münzevilerine ve *Veda* öğrencileri olan Brahmanlara iskelelerde yol parası ödetilmemelidir."[84] Bazı sanayileşmiş ülkelerde benzer bir düşünce tarzı görülür; örneğin Amerika'da ruhban sınıfının üyelerine seyahat ücretlerinde indirim yapılır. Japonya'da veya komünist ülkelerde böyle ayrıcalıklar yoktur.

Budha'nın ve çevresindekilerin çok iyi bildiği gibi, dilenci rahiplerin paraya dokunmamaları gerektiği için, onlardan ödeme yapmalarının istenmemesi gerektiğine dayanan yaygın tutuma rağmen, bu öyküdeki tekneci, din adamlarına tanınan ayrıcalıklara karşı çıkıyordu.[85] Böylece, bu küçük olay entelektüel tarihte önemli bir konuyu açığa vurur.

İlk Vaaz

Budha'nın Öğrettiği

Gotama'nın hayatındaki en önemli ikinci olay, "Dhamma çarkını döndürme"[86] adlı, Varanasi civarındaki Sarnath'ta bulunan Geyik Par-

kı'nda (Miga-daya)[87] verilen ilk vaazıdır.[88] Gaya'dan Varanasi, kuş uçuşu yaklaşık 200 kilometredir, karayoluyla bu mesafe 300 kilometreye yaklaşır. Bugün bile, düzeltilmiş yolda yaklaşık 250 kilometredir. Hızlı tren dört saatte gider. Yürüyerek, molalar hariç, en az on gün sürer. Gotama'yı bu kadar uzun bir yolculuğa çıkmaya ikna eden şey neydi?

Gotama'nın ilk vaazını Brahmanizmin kültür merkezi olan Varanasi civarında vermiş olması tesadüf değildir. Buranın adı, *Vedalar*'da neredeyse hiç geçmediği halde, tarihöncesinden beri kutsal bir yerleşim yeriydi. Bu pek de şaşırtıcı değildir, çünkü *Vedalar*'ın çoğu Yukarı Ganj bölgesinde yazılmıştır. Budist kutsal kitapları, Budizmin en erken döneminde bile Varanasi'nin hatırı sayılır dinsel öneme sahip olduğunu kanıtlar. Birçok efsane Gotama'nın Geyik Parkı'nda yaşayan beş eski arkadaşıyla buluşmak için o kente bu uzun yolculuğu yaptığını anlatır.

Budha için Varanasi'ye gidip düşüncelerini açıklamak, modern bir bilim insanının ulusal bir kongrede yeni bir kuramı tanıtmasına benziyordu. Geyik Parkı'na "münzevilerin toplanma yeri" denirdi; diğer bir deyişle, dilenci rahiplerin buluşma yeriydi. Gotama'nın öğretisini yakın çevresindeki insanlarla değil, kendileri de çileci olan eski arkadaşlarıyla konuşarak anlatmaya başlaması, Budizmin, ilk başlarda, birdenbire ve direkt olarak sıradan insanların ilgisini çeken açık bir din olmayıp, belirli çileciler arasında yavaş yavaş gelişmiş bir öğreti olduğunu gösterir. İşte, *Ariyapariyesana-sutta*'da, Budha'nın anısı olarak sunulan bir bölüm (alt çizgiler Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'daki anlatımla hemen hemen aynı olduğunu belirtir):[89]

> O vakit, sırayla o yöreden bu yöreye yürürken, münzevilerin toplanma yeri olan Baranasi Geyik Parkı'nda, beş keşişin olduğu yere vardım.[90] Beş keşiş uzaktan geldiğimi gördü, keşişler. Beni görüp aralarında anlaştılar, dediler ki: "Beyefendi, *samana* Gotama geliyor. Ölçüsüzleşmiş, çileciliği bırakmış ve yeniden refaha dönmüş. Onu selamlamayalım, karşılamak için ayağa da kalkmayalım. Elbisesini ve bağış kâsesini kabul etmeyelim. Ama isterse oturabilsin diye bir iskemle koyalım." Buna rağmen, ben yaklaşırken, beş keşişten oluşan grup kararlılığını sürdüremedi. Bana yaklaşırken, kimisi[91] elbisemi ve bağış kâsemi aldı, kimisi bana oturacak yer yaptı, kimisi de ayaklarımı yıkamak için su hazırladı.[92]

Nidanakatha'da da benzer bir anlatım vardır:

> Uzaktan Tathagata'nın geldiğini gören beş yaşlı, birbirine şöyle dedi: "Arkadaşlar, işte *samana* Gotama geliyor. Ölçüsüz hayatına geri dönmüş; kilo almış, gücü kuvveti yerinde ve [teni] çok parlak. Onu selamlamayalım, ama soylu bir aileden geldiği için oturacak yer sunmamız gerekir. Bu yüzden sadece oturacak yer hazırlayalım ona." Kutlu Kişi, *deva*'lar dahil, dünyadaki herkesin zihninden geçenleri anlayabilme yetisine sahip olması sayesinde, "Ne düşünüyorlar?" diye merak etti ve ne düşündüklerini anladı. Bunun üzerine, bütün *deva*'ları ve insanları saran merhametini yağdırırken, özellikle onlara yöneltti. Yaşlılar, Kutlu Kişi'nin merhametini hissettiler ve Tathagata onlara yaklaştıkça kararlılıklarını sürdüremediler ve [birisini karşılarken] yapılan her şeyi yaparak, onu selamlamak için ayağa kalktılar.[93]

Nidanakatha, Gotama'nın mükemmelliğe ulaşmış bir insan olarak güvenilirliğini tartışmaz. Sonradan, genel olarak Budha'nın insanüstü olduğuna inanıldığında, bu tartışma Budha'nın güçleri hakkında kuşkulara yol açacak kadar bıktırıcı boyutlara ulaştı ve Budist inancına bir engel olarak düşünülmüş olmalıydı. *Ariyapariyesana-sutta* sadece, "[Gotama Budha için] oturacak yer sunalım" derken, *Nidanakatha*, "Onu selamlamayalım, ama soylu bir aileden geldiği için oturacak yer sunmamız gerekir. Bu yüzden sadece oturacak bir yer hazırlayalım ona" der.[94] Gotama'nın çilecilik yeminlerini bozmuş olduğuna inandıkları halde, toplumsal geçmişi yüzünden, oturacak yer hazırlamaları gerekiyordu ona. Hepsi dünyadan el çekmiş olsa da, dünyevi konulara bağlıydılar. Burada dünyevi güç karşısında dindar rahiplerce tanınan ayrıcalıklar ile verilen tavizleri görürüz. Budizmin en başından itibaren önemli bir meseleydi bu. Bir başka ilgi konusu da, *Nidanakatha*'nın Budha'nın merhametini vurgulamasıdır ki bu, idealleştirme sürecinde başlı başına bir adımdır.

Ariyapariyesana-sutta devam eder:

> Bundan başka, bana adımla seslendiler ve "beyefendi" [*avuso*] diye hitap ettiler. Bu söylendikten sonra, beş keşişle şöyle konuştum: "Keşişler, bir tathagataya ismiyle ya da *avuso* sıfatıyla hitap etmeyin. Tathagata hürmete layıktır, tam aydınlanmış olandır. Kulak verin, keşişler. Ölümsüzlüğe erişilmiştir. Dhamma'yı okutacağım, onu öğreteceğim. Size öğretilene uyarsanız, dilenci rahipler olmak için uygun biçimde evlerinden ayrılan soylu kişilerin amacı olan yüce saflık pratiğini, bu dünyada çok geçmeden kendiniz öğrenir, doğrular ve onun içinde yaşarsınız."

Nidanakatha bu bölüme kısaca değinir:

> Oysa, onun aydınlanmış olduğunu bilmiyorlardı ve ona sadece "Gotama" ya da "arkadaş" diye hitap ettiler. Daha sonra Kutlu Kişi onlara budha olduğunu bildirdi: "Keşişler, bir tathagataya ismiyle ya da 'arkadaş' diyerek hitap etmeyin. Keşişler, ben tathagatayım, tam aydınlanmış olan kişiyim."[95]

Daha sonra, *Ariyapariyesana-sutta* şöyle der:

> Keşişler, ben bunu açıkladıktan sonra, beş keşiş bana şöyle dedi: "Muhterem Gotama, sen bu insanüstü, mükemmelliğe ulaşmış, soylu ve özel bilgeliği ve içgörüyü bu eylemle, bu eğitimle, bu çileciliklerle elde etmedin. O halde, bu kadar ölçüsüzleşmişken, çileciliği bırakmış ve yeniden refaha dönmüşken bu insanüstü, mükemmelliğe ulaşmış, soylu ve özel bilgeliği ve içgörüyü nasıl edinebiliyorsun?"
>
> Böyle dendikten sonra, beş keşişe şöyle dedim: "Keşişler, mükemmelliğe ulaşmış olan bir kişi [tathagata] ölçüsüz değildir, çileciliği bırakmamıştır ve savurganlığa geri dönmemiştir. Bir tathagata, hürmet edilecek, tam aydınlanmış olan birisidir. Kulak verin. Ölümsüzlüğe erişilmiştir. Dhamma'yı okutacağım, onu öğreteceğim. Size öğretilene uyarsanız, dindar rahip olmak için uygun biçimde evlerinden ayrılan soylu kişilerin amacı olan yüce saflık çalışmasını, bu dünyada çok geçmeden kendiniz öğrenir, doğrular ve onun içinde yaşarsınız."

Palice metin, beş keşişin Gotama'ya tekrar aynı suçlamayı yönelttiğini, onun da yine aynı cevabı verdiğini söyler. Sonra üçüncü kez suçlamayı tekrarlamışlardır.

> Bunlar söylendikten sonra, beş keşişe şöyle dedim: "Keşişler, daha önce hiç bu şekilde konuştuğumu anımsıyor musunuz?" [Beş keşiş dedi ki:] "Hayır, Muhterem Kişi." [Ben dedim ki:] "Keşişler, eğitimini tamamlamış olan kişi hürmete layık, tam aydınlanmış olan birisidir. Kulak verin. Ölümsüzlüğe erişilmiştir. Dhamma'yı okutacağım, onu öğreteceğim. Size öğretilene uyarsanız, dilenci rahip olmak için uygun biçimde evlerinden ayrılan soylu kişilerin amacı olan yüce saflık çalışmasını, bu dünyada çok geçmeden kendiniz öğrenir, doğrular ve onun içinde yaşarsınız."[96]

Yukarıdaki parçada geç dönem eklemeleri kolayca fark edilebilir. Gotama, "Bir tathagataya ismiyle ya da *avuso* sıfatıyla hitap etmeyin" diye-

rek betimlenmiştir. Oysa eski şiirlerde Budha'nın müritleri ona "Gotama," Şakyamuni'nin eğitimini alanlar da ona *marisa* ("efendim") diye hitap ederlerdi.[97] Gotama'nm bu konudaki Hint âdetini kabul etmeyecek kadar kibirli olduğunu düşünmek güçtür. Bu bölüm, insanların Gotama'yı tanrılaştırmaya başladığı geç döneme ait bir ektir, kuşkusuz.

Gotama'nın Varanasi'ye gelişinin ve eski arkadaşlarının onu karşılama tarzlarının anlatımı, Palice metinlerde ve *Vinaya*'da hemen hemen aynıdır ve eski bir geleneği temsil ediyor olmalıdır. Ancak, bu noktadan sonra, önemli farklılıklar vardır. Gotama önce beş keşişi kendi düşünce tarzına döndürmüş, böylece de ilk grubunu oluşturmuştur. *Ariyapariyesanasutta* şöyle der: "Beş keşişten oluşan grubu ikna edebildim. İki keşişe ders verirken, üçü dilenmeye gidiyordu. Üç keşiş dilenerek ne yiyecek aldıysa, altımız onunla besleniyorduk. Sonra da üç keşişe ders verirken, iki keşiş dilenmeye gidiyordu. İki keşiş ne yiyecek aldıysa, altımız onunla besleniyorduk." İlk Budist keşişleri sadaka olarak aldıkları yemeklerle yaşarlardı. Gotama'nın kendisi dilenmeye gitti mi, yoksa keşişlerin kendi sadakalarından ona verdikleri yemekle mi yaşamını sürdürdü? Aydınlanmadan önce Racagaha'da tek başına dilendiğini biliyoruz (*Sn.*, 408). Etrafına çok sayıda mürit topladıktan sonra ne oldu peki?

Suttanipata şöyle anlatır:

> Kutlu Kişi, bir keresinde, Savatthi'deki Ceta Koruluğu"nda bulunan Anathapindika Bahçesi'nde [muhtaçlara yemek veren yer] kalıyordu. Sabahleyin, Kutlu Kişi iç elbisesini giydi, bağış kâsesini ve üst elbisesini eline alıp dilenmek için [*pindaya pavisi*] Savatthi'ye girdi.
>
> Sabahleyin, Kutlu Kişi iç elbisesini giydi, bağış kâsesini ve üst elbisesini eline alıp [sabanla tarla süren] Brahman Kasibharadvaca'nın çalıştığı yere gitti. O sırada Brahman Kasibharadvaca yemek dağıtıyordu. Kutlu Kişi yemeğin dağıtıldığı yere yaklaştı ve kenarda durdu. Brahman Kasibharadvaca, Kutlu Kişi'nin yemek almak için [*pindaya thitam*] orada durduğunu gördü.[98]

Bu anlatımlar Gotama'nın bizzat dilenmeye gittiğini gösterir. *Suttanipata*'nın şiir bölümünde bahsedilen yemek ikramları bununla tutarlıdır. *Nidanakatha* ise aksine, Geyik Parkı'ndaki vaazdan sonra beş keşişin nöbetleşe dilenmeye gittiklerini söyler. *Vinaya*'nın Çince çevirisi de bunda

hemfikirdir.[99] Bu metinlere göre, bir kerelik bir olay olmuşsa da, Gotama dilenmemiştir veya yazarlar Gotama'yı diğer keşişlerden ayırt etmek istemiş olabilirler. Budist kutsal kitaplarının Çince çevirilerinin çoğu, Gotama'nın Geyik Parkı'nda kalırken dilenmeye gittiğini yazar.[100] Gotama'nın diğer dilenci rahipler gibi dilenmeye gitmesi, ötekiler gibi bir keşiş olduğunu gösterir. Biz bunu bir eşitlikçilik ifadesi olarak yorumlayabiliriz. Gotama, duyular dışı algılamaya sahip ya da bir ilahi vahyin alıcısı olan insanüstü bir varlık değildi.

Gotama'nın "beşlinin en iyisi" (*Sn.*, 355) olarak tanımlanması, ilk Budist cemaatin oluşumuna işaret eder. Palice *Vinaya*, olayı çok kısa olarak anlatır: "Kutlu Kişi, beş keşişten oluşan grubu ikna edebildi.[101] Ondan sonra beş keşiş, Kutlu Kişi'yi tekrar dinledi, kulak verdi ve zihnini engin bilgiye açtı."[102] Gotama'nın beş eski arkadaşı, ruhsal olarak, onunla aynı seviyeye ulaştılar.

Ariyapariyesana-sutta şöyle der: "Daha sonra, benim tarafımdan bu şekilde teşvik edilen, böyle eğitilen beş keşiş, kendilerinin doğuma maruz olduğunu algılayarak, doğuma maruz olan şeydeki acıları bilerek, doğmamış olanın yüce huzurunu ve sükûnetini [*nibbana*] arayarak, doğmamış olanın yüce huzurunu ve sükûnetini elde ettiler." Daha sonra, diğer maddeler de aynı şekilde anlatılır. Aşağıdaki parça bu anlatımları özetler.

> Kendilerinin de yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya ve kirliliğe maruz olduğunu kavrayarak, yaşlılığa, hastalığa, ölüme, acıya ve kirliliğe maruz olan şeylerdeki dertleri bilerek, yaşlanmayan, hastalanmayan, ölmeyen, dertlenmeyen ve kirlenmeyen şeydeki yüce huzuru ve sükûneti arayarak yaşlanmayanın, hastalanmayanın, ölmeyenin, acı çekmeyenin ve kirlenmeyenin yüce huzurunu ve sükûnetini elde ettiler. Böylece içlerinde bilgi ve içgörü uyandı: "Kurtuluşumuz sarsılmazdır. Bu bizim son hayatımız. Dolayısıyla bir daha hayata gelmeyeceğiz."

Budha'nın kendi aydınlanmasını ilan ettiği metne benzeyen bu metin, Budha'nın Uruvela'da elde ettiği içgörünün aynısını keşişlerin de elde ettiğini gösterir. Böylece altı kişinin hepsi de, *nibbana*'nın büyük huzuruna ve sükûnetine kavuşmuştu. Aralarında hiçbir fark yoktu. Gotama'nın, başarıları, müritleri tarafından geçilemeyecek insanüstü bir varlık olduğu fikri, tarihi gerçeği saptıran geç dönem imgelemine ve mantığına dayanıyordu.

Altı keşiş, Sarnath'taki Gupta dönemine ait bir Budha heykelinin kaidesinde betimlenmişlerdir. Önemleri tartışılabilir, yine de Palice *Vinaya*'da şöyle geçer: "O vakit Kutlu Kişi, yemeğini bu şekilde alarak, diğer keşişlere Dhamma konusunda vaazlar vererek onları kavrayış sahibi yaptı. Altı kişilik grup, dilenmeye giden üç keşişin aldığı yiyecekle besleniyordu."[103] Geleneksel yorum/tefsirler üç keşişin Kondanna, Bhaddiya ve Vappa olduğunu ve Gotama'nın bizzat dilenmeye gitmesini kabul etmediklerini söyler. Oysa, Gotama ile diğer iki keşişin hiçbir şey yapmadığını düşünmek tuhaftır. Yukarıdaki parçayı altısından üçünün (Gotama dahil) nöbetleşe dilenmeye gittikleri anlamında kabul etmemiz daha doğru olur. Geleneksel yorum, zamanla Budha'nın tanrılaştırılmasını yansıtır, kuşkusuz.

Fo-pen-hsing-chi-ching'teki şu bölüm, Palice metne oldukça yakındır: "Grubun içinde, iki keşiş [Şakyamuni'nin] eğitim görürken üç keşiş dilenmeye gidiyordu. Daha sonra, üçü yemekle döndüğünde, beraber yemeğe oturan altı keşiş oluyordu."[104] Aynı parçanın *Chung a-han-ching*'teki karşılığında şöyle geçer: "İsteğine göre, beş keşişi eğitti. İkisi eğitim görürken, üçü dilenmeye giderdi. Üç keşiş, altı kişiyi doyuracak yemek getirirdi. Üçü eğitim görürken, ikisi dilenmeye giderdi. İki keşiş, altı kişiyi doyuracak yemek getirirdi."[105] *Ssu-fen-lü* şöyle der:

> Bhaddiya ile Vappa, ikisi öne çıkıp Budha'ya şöyle dedi: "Baranasi'ye gidip dilenmek istiyoruz." Budha yanıtladı: "Dilediğinizi yapın." Bunun üzerine Muhterem Bhaddiya ve diğeri, derhal oturdukları yerden kalktılar ve Budha'nın önünde saygıyla eğildiler. Böyle yaptıktan sonra, elbiselerini giydiler, bağış kâselerini aldılar ve dilenmek için Baranasi'ye girdiler. Ardından Kutlu Kişi üçüne ders verdi. İkisi yemek dilenmeye gitti, aldıkları yemek altısını da doyuracak kadardı. Kutlu Kişi beş kişinin ikisine ders verirken, üçü dilenmeye gitti, aldıkları yemek altısını doyuracak kadardı.[106]

Artık altı *arhat* vardı. *Tseng-i a-han-ching* şöyle der: "O zamanlar üç bin kere üç katlı dünyada beş *arhat* vardı. Budha altıncısı oldu."[107] *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching* Budha'dan ve beş keşişten toplu olarak söz eder: "Böylece dünyadaki ilk altı *arhat* onlardı."[108] *Vinaya* da aynı şekilde bahseder: "Dharma'yı öğrettiğinde, beş keşiş bütün yanılgılardan kurtuldu ve *arhat*'ların aydınlanmasını elde etti. O zaman dünyada altı *arhat* vardı."[109]

Ariyapariyesana-sutta'nın bu metinlerin en eskisi olduğu anlaşılır ve ilk vaazın bir bölümünü naklettiğine inanılır. Metnin, *Lo-mo-ching* olarak bilinen Çince karşılığı ise, Budha'nın Varanasi'de beş keşişe Orta Yol'u ve Sekiz Aşamalı Asil Yol'u öğrettiğini söyler.

> Yol'u arayan kişinin eğitimde peşinden gitmemesi gereken iki aşırılık olduğunu bilmelisiniz. Birisi, kaba ve edebe aykırı işler, sıradan cahil insanların eylemleri olan zevklerin ve isteklerin yolu. Öteki de kendine eziyet ve kendi kendine verilen acıdır. Bunlar akıllı kişinin Dharma'yı arama yolları değildir. Doğru değildirler. Beş keşiş, eğer bu iki tür aşırılıktan vazgeçip Orta Yol'u izlerseniz, içgörü, bilgi, konsantrasyonda mükemmelleşme ve özgürlük kazanırsınız. Bilgiyi, farkındalığı ve nirvanayı elde etmek, Sekiz Aşamalı Asil Yol'dur. Doğru düşünceden, doğru konsantrasyona kadar sekiz [bölüm] vardır.[110]

Bu bölüm *Ariyaparisiyesana-sutta*'da geçmediği için, bir geç dönem eki olduğu düşünülebilir. O sutra yazıldığında Orta Yol ve Sekiz Aşamalı Asil Yol henüz sistemleştirilmemişti ya da en azından henüz önemli oldukları düşünülmüyordu. Yine de, *Lo-mo-ching*'in Sanskrit aslı yazılıncaya dek, Dört Soylu Gerçek yazar tarafından bilinmese de, bu iki unsur Geyik Parkı vaazına eklenmişti. Dört Soylu Gerçek'in vaaza eklenmesi çok sonraları olmuştur. Bunun gibi, eski şiirlerin (*gatha*) hiçbiri Dört Soylu Gerçek'i, Sekiz Aşamalı Asil Yol'u ya da Orta Yol'u vaazla birleştirmez.

Bir başka sutra Budha'nın Geyik Parkı'nda beş keşişe, hayatımızı oluşturan beş unsurun her birinin benlik değil, acı olduğunu ve geçici olduğunu öğrettiğini söyler.[111] Başka bir sutra da Gotama'nın önce Orta Yol'u, sonra da Dört Soylu Gerçek'i ayrıntılı olarak anlattığını söyler.[112] Orta Yol'u açıklayışı, *Lo-mo-ching*'tekine çok benzer.

Ariyapariyesana-sutta devam eder:

> Keşişler, beş tane arzu nesnesi [*kamaguna*] vardır. Nedir bu beş nesne? Gözle görülür, çekici, kabul edilir, hoşa giden, sevilen, istek uyandıran ve ayartıcı fiziksel şekil; kulakla ayırt edilebilir, çekici, kabul edilir, hoşa giden... sesler; burunla fark edilebilir... kokular; dil ile fark edilebilir... tatlar ve bedenle hissedilebilir, çekici, kabul edilir, hoşa giden, sevilen, istek uyandıran ve ayartıcı temaslar. Bunlar beş arzu nesnesidir. Bu beş arzu nesnesine kapılan, onlarla huzuru kaçan, onlardan kopamayan, onların verdiği zararı görmeyen, onlardan kurtulmanın farkında olmadan onları kabul eden [*pa-*

ribhuncati] *samana*'lar ya da Brahmanlar belaya, felakete uğradıklarını ve şeytanın eline düştüklerini bilmelidirler. Kapana yakalanmış bir yaban geyiği nasıl belaya, felakete uğramış, avcının ocağına düşmüş sayılırsa ve avcı geldiğinde istediği gibi kurtulamazsa, bu beş arzu nesnesine kapılan *samana*'lar ya da Brahmanlar belaya, felakete uğradıklarını ve şeytanın eline düştüklerini bilmelidirler. Oysa bu beş arzu nesnesine kapılmayan, onlar tarafından huzuru bozulmayan, onlara bağlı olmayan, onların zararını gören, onlardan kurtulmanın farkında olarak onları kabul eden *samana*'lar ya da Brahmanlar belaya, felakete uğramadıklarını ve şeytanın eline düşmediklerini bilmelidirler. Kapana yakalanmamış bir yaban geyiğinin belaya, felakete uğramadığı, avcının eline düşmediği söylenebilirse ve avcı geldiğinde istediği gibi kaçabilirse, beş arzu nesnesine kapılmayan *samana*'lar ve Brahmanlar da belaya, felakete uğramadıklarını ve şeytanın eline düşmediklerini bilmelidirler. Ormanda ve dağ yamaçlarında gezerken, kendinden emin bir şekilde ilerleyen, kendinden emin bir şekilde duran, kendinden emin bir şekilde oturan ve yatan bir yaban geyiği gibidir. Neden böyledir? [Geyik] avcı için ulaşılmazdır. Aynı şekilde, isteklerden uzak, kötülükten uzak, ilk ve düzensiz düşünceye sahip bir keşiş, bir başınalıktan kaynaklanan neşeyle dolu ilk *chana*'ya ulaşır. Bu keşişe, "Şeytan'ı körelten, Şeytan'ın bakışını yok eden ve Şeytan'ın gözüne görünmeyen kişi" denir.

Yine, bir keşiş ilk ve düzensiz düşünceyi azaltarak sakinleşir ve zihinsel konsantrasyon sağlar, ilk ve düzensiz düşüncenin sona ermesi yüzünden, konsantrasyondan kaynaklanan neşeyle dolu ikinci *chana*'ya ulaşır. Bu keşişe, "Şeytan'ı körelten, Şeytan'ın bakışını yok eden ve Şeytan'ın gözüne görünmeyen kişi" denir.

Yine, bir keşiş, coşku halinden çıkarak, temkinlilik içinde, dikkatli ve açık bilinçlilikle yaşar ve bedeninde neşe ile huzur duyar. Bilgeler tarafından "temkinlilik ve dikkatlilik içinde yaşamak ve neşeli hayat..." diye tanımlanan üçüncü *chana*'ya ulaşır.

Yine, bir keşiş, neşeden ve acıdan kurtularak, eski sevinçleri ve üzüntüleri sona ermiş olarak, dördüncü *chana*'ya ulaşır ki bunda ne acı vardır ne de neşe. Temkinlilikle ve dikkatlilikle saflaşmıştır.

Yine, bir keşiş, fiziksel şekillerin [*rupasanna*] kavranışının tamamen ötesine geçerek, duyusal tepkilerin algısını yok ederek ve hiçbir farklılık algısı yaratmayarak, "boşluğun sınırsızlığı" denen Boşluk Sonsuzluğunun Yeri'ne ulaşır.

Yine, bir keşiş, Boşluk Sonsuzluğunun Yeri'ni tamamen aşarak, "bilincin sınırsızlığı" denen Bilinç Sonsuzluğunun Yeri'ne ulaşır... Yine, bir keşiş, Bilinç Sonsuzluğunun Yeri'nin tamamen ötesine geçerek, "hiçbir şey yoktur" denen Hiçliğin Yeri'ne ulaşır... Yine, bir keşiş, Hiçliğin Yeri'nin tamamen ötesine geçerek Ne Algının ne de Algısızlığın Yeri'ne ulaşır... Yine, bir keşiş, Ne Algının ne de Algısızlığın Yeri'nin tamamen ötesine geçerek algının ve duygunun yok edilmesine ulaşır. O zaman, sezgi ve

bilgelik yoluyla görerek, kirlilikleri tamamen yok olur. Bu keşişe, "Şeytan'ı körelten, Şeytan'ın bakışını yok eden, Şeytan'ın gözüne görünmeyen, dünya bağlılıklarının ötesine geçmiş olan kişi" denir. O, kendinden emin bir şekilde yürür, kendinden emin bir şekilde durur, kendinden emin bir şekilde oturur ve kendinden emin bir şeklide yatar. Neden böyledir? Şeytan için ulaşılmazdır o.

Kutlu Kişi böyle konuştu. Keşişler memnun olmuşlar ve Kutlu Kişi'nin onlara öğrettiklerine sevinmişlerdi.

Budizm, *kamaguna* ("arzu nesneleri") terimini Cainizmden ve diğer düşünce tarzlarından almıştır. *Ariyapariyesana-sutta*'da verilen açıklama, aynı konu üstüne *Samyutta-Nikaya*'da geçen kısa öğretiyle hemen hemen aynıdır ve onun gelişmiş, genişlemiş bir yorumu olduğuna kuşku yoktur.[113] Buna rağmen, kavramın dikkatle incelenmesi gerekir. "Beş arzu nesnesine kapılmayan o *samana*'lar ya da Brahmanlar belaya, felakete uğramadıklarını ve Şeytan'ın eline düşmediklerini bilmelidirler," oysa insanlar beş arzu nesnesine kapıldıkları sürece belaya, felakete uğrarlar. İnsanlar yaban geyiğine benzerler; özgürce hoplayabilmeleri için kapandan kurtulmaları yeterlidir. Arzu nesnelerini kabul etmekte bir sakınca yoktur. Faydalı olan, onlardan kurtulmayı becerebilmektir.

Samyutta-Nikaya ayrıca "dünyevi arzu nesneleri" (*lokakamaguna*) açısından altı duyu organını inceler.[114] Parçanın niyeti, daha önce alıntılanan parçayla neredeyse aynıdır, fakat Budha, "geçmişte, ben aydınlanmaya ulaşmadan önce, henüz aydınlanmamışken, bir bodhisatta iken" dendiğini söyler. *Ariyaparisiyesana-sutta*'da, Budha bu öğretiyi eğitim faaliyetine başladıktan sonra vermiştir, kuşkusuz. Buna rağmen, iki parçanın anlamında hiçbir çelişki yoktur. *Ariyaparisiyesana-sutta*'daki dört *dhyana* anlatımı ise, bir geç dönem ekidir; bu kavramın erken dönemde gelişmemiş olduğunu daha önce görmüştük.

Tsa a-han-ching, Varanasi'deki vaazla ilgili pek çok anlatım içerir;[115] en yalını şöyledir: "Şöyle işittim. Budha bir zamanlar, Varanasi'de münzevilerin yaşadığı Geyik Parkı'nda kalıyordu. O vakit Dünyaca Saygın Kişi, keşişlere konuşma yaptı. 'Dört soylu gerçek vardır. Nedir bunlar? Acının soylu gerçeği, acının ortaya çıkışının soylu gerçeği, acının sona ermesinin soylu gerçeği ve acının sona ermesine giden Yol'un soylu gerçeği.' Budha sutrayı öğretmeyi bitirdiğinde, bu öğretiyi dinleyen keşişlerin içlerini sevinç kaplamıştı." Bu parça ile hemen hemen aynı olan kısa bir sutra, bu-

nun nerede ya da hangi koşullar altında öğretildiğine dair hiçbir ipucu vermeden *Samyutta-Nikaya*'da geçer.[116] Dört Soylu Gerçek öğretisinin erken bir formülleştirmesini temsil ediyor olabilir. Belki de, daha sonraki sutralar Geyik Parkı'ndaki vaazın sonraki zamanlarda genellikle kabul edilen yorumu haline gelen Dört Soylu Gerçek hakkında olduğunu açıklamaya başlayıncaya dek bu tür formüller yavaş yavaş gelişmişlerdi.[117] Bundan sonra inceleyeceğimiz ünlü Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası, bu gelişen sürecin son ürünüdür, kuşkusuz. İlk Vaaz zamanında büyük olasılıkla birçok konuşma yapılmıştı ve bunların ana noktaları, uzun bir gelişim döneminin ürünü olan bu sutrayı oluşturmuştu.

Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası

Zaman geçtikçe ilk vaaza birkaç öğreti eklenmiştir. Nihayet, *Samyutta-Nikaya*'da ve Palice *Vinaya*'da hemen hemen aynı şekilde geçen Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası (*Dhammacakkappavattana-sutta*) olarak bir araya getirilmişlerdir.[118] Bu sutra çok ayrıntılıdır. Orta Asya'da bulunan Sanskrit parçada epeyce farklılık olsa da, içeriğinde bütünüyle benzerlik vardır.[119] Aşağıdaki parçalarda, sadece Pali dilinde bulunan ve içerikte Sanskrit olana benzemeyen metin kalın harflerle gösterilmiştir. Sutranın ilk hali büyük olasılıkla normal harflerle yazılmış olan bölüme yakındır. Bu örnek bile, *Suttanipata*'daki "Parayana-vagga" gibi metinlerden daha yenidir. Altı çizili bölümler Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'nın üslubu ile hemen hemen aynı olduğunu gösterir. Tek ve çift yıldızlar arasındaki bölüm *Samyutta-Nikaya*, LVI, 12'yle aynıdır.

DHAMMA ÇARKINI DÖNDÜRME SUTRASI

Kutlu Kişi, bir zamanlar, Baranasi'de, münzevilerin yaşadığı Geyik Parkı'nda kalıyordu. O vakit Kutlu Kişi beş keşişten oluşan topluluğa konuşma yaptı.

VİNAYA

O vakit Kutlu Kişi beş keşişten oluşan topluluğa konuşma yaptı.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Keşişler, dilenci rahip olmak için evden ayrılmış bir kişinin yapmaması gereken iki aşırılık vardır. Nedir bunlar? Biri, duyusal zevklere bağlanmak, isteklere kendini vermek-

tir; bu adi, kaba, sıradan ahmak insanın değersiz ve faydasız davranışıdır. Diğeri de, kendini küçük düşürmektir; bu acıklı, değersiz ve faydasızdır. Bu iki aşırılıktan kaçınarak, Tathagata, **içgörüye yol açan, farkındalığa neden olan ve huzura, yüksek bilgiye, aydınlanmaya ve *nibbana*'ya yol açan** Orta Yol'un [*macchima patipada*][120] idrakine vardı. **Tathagata'nın idrakine vardığı, içgörüye yol açan, farkındalığa neden olan ve huzura, yüksek bilgiye, aydınlanmaya ve *nibbana*'ya yol açan bu Orta Yol nedir, keşişler?**

Bu, gerçekten de Sekiz Aşamalı Asil Yol'dur, yani, doğru anlayış, doğru düşünce, doğru konuşma, doğru davranış, doğru kazanç, doğru çaba, doğru dikkatlilik ve doğru konsantrasyondur. **İşte bu, Tathagata'nın idrakine vardığı, içgörüye yol açan, farkındalığa neden olan ve huzura, yüksek bilgiye, aydınlanmaya ve *nibbana*'ya yol açan Orta Yol'dur, gerçekten.**

Bu acının **soylu gerçeği**dir. Doğum acıdır, yaşlılık acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır [ayrıca üzüntü, keder, ağrı, feryat ve ıstıraptır].[121] **Nefret ettiğimiz şeylerle karşılaşmak acıdır; sevdiklerimizden ayrılmak acıdır; istediklerimizi elde edememek acıdır. Kısaca, beş [varoluş unsuruna] bağlanma eğilimi acıdır.**

Bu, acının nedeninin **soylu gerçeği**dir. Zevk ve şehvetle ilişkili, ara sıra haz bularak, tekrardoğuşa yol açan şiddetli istektir o; **yani, duyusal arzuları şiddetle istemek, hayatı şiddetle istemek ve hayatın sonunu şiddetle istemektir.**

Bu, acının söndürülmesinin **soylu gerçeği**dir. Arzudan tamamen uzaklaşmak demek olan yok oluştur o, **vazgeçiştir, ondan kurtuluş, ona bağlılığın olmayışıdır.**

Bu, acının söndürülmesine giden yolun soylu geçeğidir. Bu, gerçekten de Sekiz Aşamalı Asil Yol'dur, yani doğru anlayış, doğru düşünce, doğru konuşma, doğru davranış, doğru kazanç, doğru çaba, doğru dikkatlilik ve doğru konsantrasyondur.

*"Bu, acının **soylu gerçeği**dir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu.[122] "Acının bu **soylu gerçeği** iyice anlaşılmalıdır" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının bu **soylu gerçeği** iyice anlaşıldı" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu.

"Bu, acının nedeninin **soylu gerçeği**dir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının nedeninin bu soylu gerçeğinden vazgeçilmelidir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının nedeninin bu soylu gerçeğinden vazgeçildi" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu.

"Bu, acının söndürülmesinin soylu gerçeğidir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu.

"Acının söndürülmesinin bu soylu gerçeği kavranmalıdır" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının söndürülmesinin bu soylu gerçeği kavrandı" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu.

"Bu, acının söndürülmesine giden yolun soylu gerçeğidir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının söndürülmesine giden yolun bu soylu gerçeği geliştirilmelidir" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. "Acının söndürülmesine giden yolun bu soylu gerçeği geliştirildi" düşüncesiyle, daha önce hiç duymadığım dhammalarla ilgili olarak, içimde öngörü, farkındalık, bilgelik, içgörü, ışık doğdu. **

Keşişler, içlerindeki üç aşama ve on iki sıra ile [Dhamma çarkının üç kez döndürülmesi ve on iki adım] bu dört soylu gerçeğin hakikatine dair bilgim ve sezgim henüz **tamamen aydınlığa kavuşmamışken**, kendime, **bütün canlıların arasında, *deva*'lar, Mara'lar, Brahma dünyasının sakinleri dahil, *samana*'lar, *deva*'lar ve insanlar içinde** gerçekten doğru ve yüce aydınlanmaya ulaşmış olan kişi diyemezdim. Fakat, içlerindeki üç aşama ve on iki adım ile bu dört soylu gerçeğin hakikatine dair bilgim ve sezgim **tamamen aydınlığa kavuşmuş** hale geldiğinden beri, **ben artık** kendime, **bütün canlılar arasında**... gerçekten doğru ve yüce aydınlanmaya ulaşmış olan kişi diyebiliyordum. İçimde bilgi ve içgörü uyandı: "Kurtuluşum sarsılmazdır. Bu benim son hayatımdır. Dolayısıyla tekrar hayata gelmeyeceğim."[123]

Kutlu Kişi böyle konuştu.[124] Beş keşiş, Kutlu Kişi'nin sözlerinden hoşlanmış ve mutlu olmuştu. Konuşma yorumlanırken Muhterem Kondanna'da, var olma doğasına sahip olan her şeyde bitme doğası da olduğu hakikatini görmenin saf ve lekesiz gözü ortaya çıktı. Kutlu Kişi, Dhamma çarkını döndürdüğünde, yeryüzü *deva*'ları sevinç çığlığı attılar:[125] "Böylece Kutlu Kişi, Baranasi'de, münzevilerin yaşadığı Geyik Parkı'nda, ister *samana* olsun, ister Brahman, *deva*, Mara ya da Brahma olsun, bu dünyada hiç kimse tarafından geri çevrilemeyecek olan yüce Dhamma çarkını harekete geçirdi."

Dört tanrısal kralın peşinden giden *deva*'lar da, yeryüzü *deva*'larının çığlığını duyarak sevinç çığlığı attılar: "Böylece Kutlu Kişi, Baranasi'de, münzevilerin yaşadığı Geyik Parkı'nda, ister *samana* olsun, ister Brahman, *deva*, Mara ya da Brahma olsun, bu dünyada hiç kimse tarafından geri çevrilemeyecek olan yüce Dhamma çarkını harekete geçirdi." Dört tanrısal kralı takip eden *deva*'ların çığlığını duyan otuz üç göğün *deva*'ları da sevinç çığlığı attılar... Otuz üç göğün *deva*'larının çığlığını duyan Yama göğünün *deva*'ları da sevinç çığlığı attılar... Yama göğü *deva*'larının çığlığını duyan Tuşita *deva*'ları da sevinç çığlığı attılar... Tuşita *deva*'larının çığlığını duyan zevk âleminin *deva*'ları

da sevinç çığlığı attılar... Arzu âleminin en yüksek göğünün *deva*'larının çığlığını duyan Brahma'nın refakatçi *deva*'ları da sevinç çığlığı attılar: "Böylece Kutlu Kişi, Baranasi'de, münzevilerin yaşadığı Geyik Parkı'nda, ister *samana* olsun, ister Brahman, *deva*, Mara ya da Brahma olsun, bu dünyada hiç kimse tarafından geri çevrilemeyecek olan yüce Dhamma çarkını harekete geçirdi."

Böylece çığlık, tam o dakikada, o anda, o saniyede Brahma dünyasına ulaştı ve ardından on bin dünya yerinden oynadı, titredi ve sallandı. Bu dünyada, *deva*'ların sihirli güçlerini aşan sonsuz büyüklükte bir parlaklık görüldü.

O vakit Kutlu Kişi şu yüceltici dizeyi söyledi: "Hey, Kondanna gerçekten anladı. Hey, Kondanna gerçekten anladı."

Sonuç olarak, Muhterem Kondanna, Annata-Kondanna, "Anlamış olan Kondanna" adını aldı.

Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası burada biter. Metnin tamamı, Palice *Vinaya*'da bulunur. Sutra vaazın ne zaman verildiğini açıkça belirtmez, sadece "bir zamanlar" (*ekam samayam*) der. Diğer yandan, beş keşişten oluşan gruptan bahsedildiği için Budha'nın eğitim faaliyetinin başlarında verildiği anlaşılır. Sutra'nın Sanskrit bir özeti de olmasına rağmen, Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da, *Vinaya*'nın Çince çevirisinde (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*) ve Tibetçe metinde çok basit bir tarzda anlatılmıştır. Metnin ortak bölümleri, başka bir ilk örnek daha olduğunu işaret ediyor gibidir.

Dört Soylu Gerçek yukarıdaki konuşmanın merkezindedir. Birçok gelenek Orta Yol'u dini eğitim açısından önemli olarak yorumlar.[126] Bununla birlikte, anlatım birkaç felsefi sorunu ortaya koyar. Sadece Kondanna'nın "hakikati görmenin saf ve lekesiz gözünü" (Dhamma'nın saf görüşü) elde ettiği söylenir. Viyana Etnografya Müzesi'nde, ilk vaazı betimleyen bir Gandhara heykeli, bir tek Kondanna'nın o içgörüyü kazandığını gösterir. Yukarıdaki kutsal kitaplar onun aydınlanmaya ulaştığını söylerken, geç dönem yorumcuları "Dhamma'nın saf görüşü"nü elde etmenin ille de *nibbana*'ya ermekle aynı olmadığını kabul etmişler ve bu bölümün birçok anıştırma içerdiğine karar vermişlerdir.

Palice *Vinaya* şöyle devam eder:

O vakit, Muhterem Kondanna, hakikati görmüş, hakikate ulaşmış, hakikati anlamış, hakikatin içyüzünü kavramış, kuşkularını yenmiş, bütün yanılgıları gidermiş, inanmış,

öğretiler için Üstat'tan başka hiç kimseye bağlı olmama düzeyine erişmiş olarak Kutlu Kişi'ye şöyle dedi: "Efendim, Kutlu Kişi, evden ayrılmış olan beni keşişliğe atasın. Bütün ilkeleri almama izin versin." Kutlu Kişi şöyle dedi: "Gel, keşiş. Hakikat iyice öğretildi. Bütün acıları tamamen söndürmek için saflık çalışmasına başla." O muhterem kişi böylece ilkeleri kavradı.

Daha sonra Kutlu Kişi, Dhamma konusunda vaazlarla öteki keşişleri eğitti ve onlara farkındalık kazandırdı. O vakit, Kutlu Kişi tarafından Dhamma konusundaki vaazlarla eğitilen ve farkındalık kazandırılan Muhterem Vappa ile Muhterem Bhaddiya'da var olma doğasına sahip olan her şeyde bitme doğası da olduğu hakikatini görmenin saf ve lekesiz gözü ortaya çıktı.

O vakit hakikati görmüş, hakikate ulaşmış, hakikati anlamış, hakikatin içyüzünü kavramış, kuşkularını yenmiş, bütün yanılgıları gidermiş, inanmış, öğretiler için Üstat'tan başka hiç kimseye bağlı olmama düzeyine erişmiş olarak Kutlu Kişi'ye şöyle dediler: "Efendim, Kutlu Kişi, evden ayrılmış olan bizi keşişliğe atasın. Bütün ilkeleri almamıza izin versin." Kutlu Kişi şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Hakikat iyice öğretildi. Bütün acıları tamamen söndürmek için saflık çalışmasına başlayın." O muhterem kişiler böylece ilkeleri kavradılar.

Daha sonra, yemeğini alan Kutlu Kişi, Dhamma konusunda vaazlarla öteki keşişleri de eğitti ve onlara farkındalık kazandırdı. Altı kişilik grup, üç keşişin dilenmeye gittiklerinde aldıkları yiyeceklerle besleniyordu.[127]

Ariyapariyesana-sutta'da kısaca anlatılan şeylerin daha ayrıntılı bir açıklamasını burada buluruz. Aydınlanmaya ilk ulaşan Kondanna idi; öteki dört kişi Gotama'nın öğretisini dinledikten sonra aydınlanmaya ulaşmıştır. Bu bölümün *Nidanakatha*'daki karşılığı çok yalındır: "O vakit, [dolunay] Uttarasalha burcundayken, onun için hazırlanmış olan yere oturmuş ve etrafı Brahma âleminden gelen sayısız *deva*'yla çevrili bir halde, eski arkadaşları olan beş yaşlıyı çağırdı ve Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası adlı vaazı verdi. Beş kişiden, yaşlı Annata-Kondanna vaaz aracılığıyla bilgeliğe ulaştı, vaaz bittiğinde de, Brahma âleminden gelen sayısız *deva*'yla birlikte [*arahat*'ın] ilk aşamasına girdi.[128]

Vaazın içeriği önceden sutrada verilmiş olduğu için, burada sadece kısaca değinilir; tamamı "Brahma âleminden sayısız *deva*"dan bahsedilerek süslenmiştir. *Nidanakatha*'nın yazıldığı zamana kadar Budha çoktan tanrılaştırılmıştı, bu nedenle yiyecek dilenirken betimlenmemiştir.

Nidanakatha şöyle devam eder:

Ertesi gün Üstat, oradaki yağmur mevsimi evine girdi ve ders vermek için yaşlı Vappa'ya seslendi ve *vihara*'da* oturdu. Öteki dört kişi dilenmeye gitmişti. Yaşlı Vappa o sabah [*arahat*'ın] ilk aşamasına ulaştı. Ertesi gün, aynı şekilde Bhaddiya'yı, sonra Mahanama'yı, daha sonra da Assaci'yi çağırdı ve hepsinin [*arahat*'ın] ilk aşamasına ulaşmalarını sağladı. [Savanna] ayının [karanlık] yarısının beşinci gününde, beş kişiyi yanına çağırdı ve onlara "Tözsüzlüğün Özelliklerinin Sutrası" adlı vaazı verdi. Bu konuşma bittiğinde, beş yaşlının hepsi en yüksek *arahat* seviyesine ulaştılar.[129]

Tamamlayıcı Öğretiler

Palice *Vinaya* şöyle devam eder:

O vakit, Dhamma konusundaki vaazlarla Kutlu Kişi tarafından eğitilen ve teşvik edilen Muhterem Mahanama ile Muhterem Assaci'de, var olma doğasına sahip olan her şeyde bitme doğası da olduğu hakikatini görmenin saf ve lekesiz gözü ortaya çıktı.

Onlar, hakikate ulaşmış, hakikati anlamış, hakikatin içyüzünü kavramış, kuşkularını yenmiş, bütün yanılgıları gidermiş, inanmış, öğretiler için Üstat'tan başka hiç kimseye bağlı olmama düzeyine erişmiş olarak Kutlu Kişi'ye şöyle dediler: "Efendim, Kutlu Kişi, evden ayrılmış olan bizleri keşişliğe atasın. Bütün ilkeleri almamıza izin versin." Kutlu Kişi şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Hakikat iyice öğretildi. Bütün acıları tamamen söndürmek için saflık çalışmasına başlayın." O muhterem kişiler böylece ilkeleri kavradılar.[130]

Vinaya'nın Çince çevirisindeki[131] çok az sayıdaki sutra[132] da büyük ölçüde aynı anlatımı verir. Yine de en eski dönemlerde bu kadar uzun bir sutranın bulunması olanaksızdır. Dört Soylu Gerçek hakkında *Tsa a-han-ching*'in (379-406) on beşinci fasikülünde bir araya getirilen yirmi sekiz kısa sutra, söylendiğine göre "Geyik Parkı'nda" anlatılmıştı, buna rağmen, yakından incelendiğinde aralarında birkaç farklılık olduğu görülür. Bu sutraların en uzununda ve başka bir çeviride (*San-chuan-fa-lun-ching*)[133] sadece bu kitapta daha önce alıntılanan bölüm (s. 227-30) vardır. Bu sutraların hiçbirinde bulunmamasına rağmen, An Shih-kao'nun çevirisi *Fo-shuo-chuan-fa-lun-ching*'te[134] bir "Orta Yol" tartışması bulunur.

Bu noktaların dikkatle düşünülmesi, yukarıdaki sutranın ilk şeklinde (1) beş keşişin din değiştirmesi, (2) isimleri ve (3) onlara verilen Dört Soy-

* Vihara: Budist manastırı - ç.n.

lu Gerçek öğretisi bulunduğunu akla getirir. Diğer bütün öğeler, geç dönem eklemeleri olarak düşünülmelidir.[135]

Aşağıda, Palice *Vinaya*'nm, Gotama'nın tözsüzlük ilkesini öğrettiğini anlatan bölümü ile *Samyutta-Nikaya*'ya ayrı bir sutra olarak eklenmiş olan benzer bir metnin karşılaştırması vardır.[136] Altı çizili kısımlar *Çatuşparişatsutra*'daki Sanskrit metinle hemen hemen aynıdır.

SAMYUTTA-NİKAYA

Ziyaret: Geyik Parkı, Baranasi.

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

O vakit Kutlu Kişi beş keşişten oluşan topluluğa konuştu. "Keşişler! Fiziksel şekil [*rûpa*] benlik [*âtman*] değildir. Fiziksel şekil benlik olsaydı, fiziksel şekil hastalığa maruz kalmazdı ve biz fiziksel şekil hakkında, 'Benim fiziksel şeklim şöyle olsun! Benim fiziksel şeklim böyle olmasın!' diyebilirdik. Oysa fiziksel şekil benlik olmadığı için, fiziksel şekil hastalığa maruz kalır ve biz fiziksel şekil hakkında, 'Benim fiziksel şeklim şöyle olsun! Benim fiziksel şeklim böyle olmasın!' diyemeyiz.

"Duygu [*vedanā*] benlik değildir. Duygu benlik olsaydı, duygu hastalığa maruz kalmazdı ve biz duygu hakkında, 'Benim duygum şöyle olsun! Benim duygum böyle olmasın!' diyebilirdik. Oysa duygu benlik olmadığı için, duygu hastalığa maruz kalır ve biz duygu hakkında, 'Benim duygum şöyle olsun! Benim duygum böyle olmasın!' diyemeyiz.

Algı [*sannā*] benlik değildir...

Zihinsel bileşenler [*samkhāra*] benlik değildir...

Bilinç [*vinnāna*] benlik değildir. Keşişler! Bilinç benlik olsaydı, bilinç hastalığa maruz kalmazdı ve biz bilinç hakkında, 'Benim bilincim şöyle olsun! Benim bilincim böyle olmasın!' diyebilirdik. Oysa bilinç benlik olmadığı için, bilinç hastalığa maruz kalır ve biz bilinç hakkında, 'Benim bilincim şöyle olsun! Benim bilincim böyle olsun!' diyemeyiz.

Ne dersiniz, keşişler? Fiziksel şekil kalıcı mıdır, yoksa geçici midir?"

"Fiziksel şekil geçicidir, efendim."

"Geçici olduğu için acıya mı huzura mı yol açar?"

"Acıya, efendim."

"Öyleyse, geçici olan, acıya yol açan ve yok olmaya mahkûm olan şeye, şu şekilde, 'Bu benimdir; ben buyum; bu benim benliğimdir' diye bakmak iyi midir?"

"Kesinlikle değildir, efendim."

"Duygu... algı... zihinsel bileşenler... bilinç kalıcı mıdır, yoksa geçici midir?"

"Bilinç geçicidir, efendim."

"Geçici olduğu için acıya mı huzura mı yol açar?"
"Acıya, efendim."
"Öyleyse, geçici olan, acıya yol açan ve yok olmaya mahkûm olan şeye, şu şekilde, 'Bu benimdir; ben buyum; bu benim benliğimdir' diye bakmak iyi midir?"
"Kesinlikle değildir, efendim."
"Bu yüzden, keşişler, fiziksel şekli olan her şey, ister geçmiş olsun, ister bugün ya da gelecekte, içsel ya da dışsal, yoğun veya uçucu, kaba ya da ince, uzak veya yakın, her fiziksel şekle gerçekte olduğu gibi, doğru bilgiyle, şöyle bakmak gerekir: 'Bu benim değildir; ben bu değilim; bu benim benliğim değildir.'
Duygusu... algısı... zihinsel bileşeni... bilinci olan her şey, ister geçmiş olsun, ister bugün ya da gelecekte, içsel ya da dışsal, yoğun veya uçucu, kaba ya da ince, uzak veya yakın, her bilince gerçekte olduğu gibi, doğru bilgiyle, şöyle bakmak gerekir: 'Bu benim değildir; ben bu değilim; bu benim benliğim değildir.'
Böyle bakarak, keşişler, öğretileri dinlemiş olan kusursuz mürit fiziksel şekilden usanır, duygudan usanır, algıdan usanır, zihinsel bileşenlerden usanır, bilinçten usanır. Bıkkınlık hissiyle açgözlülükten uzaklaşır. Açgözlülükten uzaklaşarak özgürlüğe kavuşur. Özgürlüğe kavuşunca serbest kaldığının farkına varır. Hiç kuşkusuz bilir ki, 'Tekrardoğuş bitmiştir. Saflık çalışması yapılmıştır. Yapılması gereken yapılmıştır. Bir daha bu dünyaya gelmek yoktur.'"
Kutlu Kişi işte bunu öğretti. Beş keşiş memnun olmuş ve Kutlu Kişi'nin öğrettiklerine sevinmişlerdi. Bu vaaz verildiği zaman, beş keşişin hepsi bağlılıktan ve çeşitli kirliliklerden kurtulmuştu.

VİNAYA, "MAHAVAGGA"

O zamanlar dünyada altı *arahant* vardı.

Sanskrit (*Çatuşparişatsutra*) ve Tibetçe metinde geçen son cümle şöyledir: "O zaman, dünyada beş *arahant* vardı, Budha ise altıncısıydı."[137] Budizmin en erken döneminde, Gotama'nın da bir *arahant* olduğu, bu konuda beş keşişten farklı olmadığı düşünülürdü. Oysa sonraki zamanlarda, insanlar Gotama'nın başkalarından farklı bir düzeyde olduğunu düşündüler ve ona diğer beş *arahant*'tan farklı davranmaya özen gösterdiler.

Zaman geçtikçe, Dört Soylu Gerçek ile tözsüzlük öğretilerinin Baranasi'de verilen başlıca vaazlar olduğuna inanmak, Güneyli Budizmde klasikleşti.[138] Diğer yandan, Kuzeyli Budizm, Budha'nın o zamanlar Orta Yol'u; Dört Soylu Gerçek'i; geçiciliği, acıyı, boşluğu, beş katışmacın tözsüzlüğü-

nü ve bağımlı kökenin on iki halkalı zincirini öğrettiğini söylüyordu. Aynı zamanda Maitreya gibi bodhisattvalara varoluş unsurlarının gerçek doğasının huzur, doğumların yokluğu* ve bozulmama olduğunu öğrettiğini açıklamışlardır.[139] Bu öğretiler zamanla yavaş yavaş temel ilkelere eklenmiştir.

Gotama'nın öğretisine ilk önceleri "Brahma çarkının döndürülmesi"[140] deniyordu. *Upanişadlar*'da evrenin çarkına Brahma çarkı (*brahmaçakra*) denirdi ve onu tek başına döndüren en üstün tanrıydı.[141] Bu kavram Budizme girdi ve Hakikat'i kavramış olan kişinin onu döndürebileceği fikrini verecek şekilde uyarlandı. Örneğin, Budizm konusunda eğitim veren yaşlılara "çarkı döndürenler"[142] deniyordu. Oysa, daha sonraları Budha'nın öğretisi tek başına "Dhamma çarkını döndürme" olarak kabul edildi ve bu ifade genelde kabul gören bir kavram haline geldi.[143]

Gotama, Geyik Parkı'nda öğretilerini açıkladı ve onları, dil aracılığıyla, herkes için anlaşılabilir kıldı. Budizmin bir din olarak başlangıcını gösteriyordu bu. O yüzden, geç dönem Budistlerinin Geyik Parkı'na, Gotama'nın aydınlanmaya ulaştığı Bodhgaya'yla eşit ölçüde hürmet etmeleri ve bu iki mekânı Budizmin dört kutsal yerine dahil etmeleri şaşırtıcı değildir.

Budizm bir anlamda "kurulmuş din"dir, bir anlamda da değildir. Mahayana Budistleri, ister bodhisattva Maitreya olsun, ister Amitabha Budha ya da başka birisi, Dharma'yı öğreten kişiye güvenirler. Özel olarak Şakyamuni'ye güvenmezler. Mahayana Budizmi işte bu temel üstünde, Budha'nın öğretisi kadar sağlam olduğunu kanıtlayabilmişti.

Mara'nın Ayartmalarını Geri Çevirmek

Geyik Parkı'nda misafir olarak kalırken, Gotama'nın hayatı hiç rahat geçmedi. "Tuzak" (*Pasa*) başlıklı iki sutra, Mara'nın Geyik Parkı'nda ortaya çıkışını ve Gotama'nın onu yenişini anlatır.[144]

> Şöyle işittim. Muhterem Üstat bir keresinde Baranasi'de, *rşi*'lerin toplandığı Geyik Parkı'nda kalıyordu. Keşişlere seslendi: "*Keşişler.*" "Evet, Muhterem Kişi" diye yanıtladılar, yüzüne bakarak.[145] Ardından Muhterem Üstat şöyle dedi: "Kusursuz dikkat ve kusursuz çabayla en üstün kurtuluşa erdim ve yüce özgürlüğü kavradım.[146] *Ke-*

---

* Budizmde nirvana doğası, düzensiz düşüncenin giderilmesi anlamına gelir - ç.n.

şişler! Siz de kusursuz dikkat ve kusursuz çabayla en üstün kurtuluşu elde edin ve yüce özgürlüğü kavrayın."

Derken İfrit Mara, Muhterem Üstat'a yaklaştı. İyice yanına sokulunca şöyle dedi ona:

"Mara'nın tuzaklarına düştün,
Tanrısal tuzaklarına, insani tuzaklarına.
Mara'nın esaretindesin, *samana*,
Benden kurtulamadın daha!"[147]
[Muhterem Üstat dedi ki:]
"Tanrısal olsun, insani olsun,
Mara'nın tuzaklarından kurtuldum ben.
Mara'nın esaretinden kurtuldum.
Sen kaybettin, ölüm getiren sen!"

Bunun üzerine İfrit Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek mahzun ve kederli bir halde anında kayıplara karıştı.[148]

Bu sutra Geyik Parkı'nda konuşulmuş olarak gösterildiği için, aydınlanmadan sonra meydana gelmiş ve ilk vaaz olmalıdır. Aydınlanmış bir kişinin bile Mara'nın ayartmalarına karşı korunmasız kaldığını açığa vurur. Bu yüzden aydınlanma, bu tür ayartmaların kararlı bir biçimde geri çevrilmesi durumunda olur. "Muhterem Üstat bir keresinde Baranasi'de, münzevilerin toplandığı Geyik Parkı'nda yaşıyordu.[149] Keşişlere seslendi, 'Keşişler!' 'Muhterem Kişi' diye yanıtladılar. Muhterem Üstat şöyle dedi: 'Tanrısal olsun, insani olsun, bütün tuzaklardan kurtuldum ben. Siz de, tanrısal olsun, insani olsun, bütün tuzaklardan kurtuldunuz.'"[150] Tuzaklardan çoktan kurtulmuş (*mutta*) oldukları için, Budha ile keşişler arasında hiçbir fark yoktu. Kurtuluş, tuhaf ve alışılmadık bir şey değildi. Budha şöyle devam etti:

"Toplumun iyiliği, mutluluğu için, dünya insanlarına merhamet için, tanrıların ve insanların iyiliği için evden ayrılın.[151] İçinizden iki kişi aynı yola çıkmasın.[152] *Keşişler*! Başlangıcı, ortası ve sonu iyi olan, içeriğinde ve sözlerinde muhteşem olan o öğretiyi okutun.[153] Mükemmel ve lekesiz saflık çalışmasını açıklayın.[154] Gözlerinde doğuştan neredeyse hiçbir kirlilik olmayan insanlar vardır. Onlar geri kalmışlardır, çünkü öğretileri dinlemezler.[155] Öğretileri [Hakikat'i] bilenler olacaktır onlar. Ben de Dhamma'yı öğretmek için Uruvela'daki ordu köyüne [Sena] gideceğim."[156]

O vakit İfrit Mara, Muhterem Üstat'a yaklaştı. İyice yanına sokulduktan sonra ona şöyle dedi:

"Tanrısal tuzaklar olsun, insani tuzaklar olsun,
Her tuzağa düştün sen.
Büyük esarete mahkûmsun, *samana*;
Benden kurtulamadın daha!"
[Muhterem Üstat dedi ki:]
"Tanrısal olsun, insani olsun,
Bütün tuzaklardan kurtuldum ben.
Büyük esaretten kurtuldum.
Sen kaybettin, ölüm getiren sen!"[157]

Gotama, önceki gibi, Mara'nm ayartmalarına karşı kararlılığını sürdürür. Geç dönem Budha biyografisi yazarları, aydınlanmış bir kişinin böyle ayartmalara maruz kalmasının olanaksız olduğunu düşünmüş olabileceklerinden, bu tür efsaneleri tamamen görmezlikten geldiler.

Çinli Keşişlerin Kayıtlarında Sarnath

Fa-hsien'in kaydı Varanasi'yi şöyle anlatır:

Fa-hsien, Ganj'ı izleyerek Pataliputra'ya döndü. Batıya doğru on *yocana* inerek, "Yaban" [*atavika*] denen, Budha'nın yaşamış olduğu ve hâlâ keşişlerin bulunduğu bir *vihara*'ya geldi.

[Daha sonra] Ganj'ı biraz daha izleyerek ve on iki *yocana* batıya ilerleyerek, Kaşi kırsalındaki Varanasi kentine vardı. Kentin yaklaşık beş kilometre kuzeydoğusunda, Münzevilerin Geyik Parkı denen bir *vihara* vardır. Bu parkta ilk önceleri bir *pratyekabuddha* ile geyikler yaşardı. Dünyaca saygın kişi [*arhat*] aydınlanmaya ulaşmak üzereyken, *deva*'lar gökyüzünde şarkı söyledi: "Kral Şuddhodana'nın oğlu evinden ayrıldı, Yol'u öğrendi ve yedi gün içinde aydınlanmaya ulaşacak." *Pratyekabuddha* bunu duyunca hemen nirvanaya girdi. Sonuç olarak, buraya Münzevilerin Geyik Parkı dendi. Dünyaca saygın kişi aydınlanmaya ulaştıktan sonra, insanlar buraya bir *vihara* yaptılar.

Budha, Kaundinya ile beşlinin diğerlerini özgürlüğe kavuşturmak istiyordu, ama beşli hep birlikte şöyle dedi: "*Sramana* Gotama, günde bir pirinç tanesi ve tek bir haşhaş tohumu yiyerek, altı yıl çilecilik uyguladı, ama hâlâ aydınlanmaya ulaşmadı. Öyleyse

nasıl oluyor da insanların arasına girerek ve fiziksel eylemlere, sözlere ve düşüncelere özgürlük tanıyarak, aydınlanmaya ulaşabiliyor? Bugün, geldiği zaman, onunla konuşmamaya dikkat edelim." [Oysa] Budha geldiği zaman, beşli ayağa kalktı ve onu selamladı. Budha, oranın altmış adım kuzeyinde, yüzü doğuya dönük olarak oturdu ve ilk kez Dhamma çarkını döndürdü ve Kaundinya ile beşlinin diğerlerini özgürlüğe kavuşturdu.

Oranın yirmi adım kuzeyi, budhalık kerametini Maitreya'ya gösterdiği yerdir. Elli adım güneyi ejderha Elapattra'nın Budha'ya, "Ejderha bedenimden ne zaman kurtulabileceğim?" diye sorduğu yerdir.[158] Bu mekânlara stupalar dikilmiştir ve bunlar hâlâ durmaktadır. Keşişlerin yaşadığı iki *samgharama** vardır.[159]

Hsüan-tsang şöyle anlatır:

Büyük kentin [Varanasi] kuzeydoğusunda, Barna Nehri'nin batı kıyısında bir stupa vardır. Kral Aşoka tarafından yaptırılmıştır. Yaklaşık otuz metre yüksekliğindedir. Önünde bir taş sütun durur. Ayna kadar parlaktır ve su gibi ışıldar. Üzerinde, her zaman Tathagata'nın gölgesi görülebilir.

Barna Nehri'nin on *li* kadar kuzeydoğusunda, Geyik Ovası *samgharama*'sına vardık. Çevresi sekiz bölüme ayrılmıştır, onların etrafını da bir duvar sarar. Kat kat saçakları olan çok katlı kulelerin tasarımı son derece güzeldir. Burada bin beş yüz rahip vardır, hepsi de Sammatiya okuluna bağlı olarak Hinayana öğretilerini çalışırlar. Büyük duvarın içerisinde yaklaşık altmış metre yüksekliğinde bir *vihara* bulunur. Üzerinde *amra* [mango] meyvesinin bir altın kabartması vardır. Temeller ve merdivenler taştan, fakat çok katlı duvar girintileri tuğladan yapılmıştır. Bu girintiler, yüzden fazla katla, [binanın] dört yanını da çevreler. Her katta altın Budha heykeli vardır. *Vihara*'nın içinde Budha'nın pirinçten bir heykeli bulunur. Büyüklüğü Tathagata'nın bedeni kadardır ve [Budha'yı] Dhamma çarkını döndürürken betimler.

Vihara'nın güneybatısında bir taş stupa vardır. Kral Aşoka tarafından yaptırılmıştır. Temelleri yıkılmıştır, ama bugün bile yaklaşık otuz metre yüksekliğindedir. Önünde yaklaşık yirmi bir metrelik bir taş sütun vardır. Sütun mücevher cilasıyla kaplıdır, ayna gibi her şeyi berrak bir biçimde yansıtır. Burada, yoğun biçimde ibadet eden [insanlar] aracılığıyla, zaman zaman, uğurlu ya da uğursuz işaretlere sahip çeşitli şekiller görünür. Burası Tathagata'nın aydınlanmaya ulaştıktan sonra, ilk kez Dhamma çarkını döndürdüğü yerdir. Yakınında bir stupa vardır. Bu, Bodhisattva'nın çilecilik uygulamasını bıraktığını gören Acnata Kaundinya ve diğerlerinin, ona hizmet etmeyi bırakıp, kendilerinin meditasyon yapmaya geldikleri yerdir.

---

* *Samgharama*: Budist manastırı - ç.n.

Bunun yanında beş yüz *pratyekabuddha*'nın aynı anda nirvanaya girdiği bir stupa vardır. Geçmişin üç budhasının oturdukları ve yürüdükleri üç stupa daha bulunur.[160]

Hsüan-tsang daha sonra birçok efsane anlatır.
Biyografisinin üçüncü cildi olan *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, biraz farklı bir örnek verir.

Buradan [Kusinagara] giderken, büyük bir ormanın içinden beş yüz *li* kadar ilerledikten sonra Varanasi'ye [vardı]. Çevresi yaklaşık dört bin *li*'dir, merkezi de, batıda Ganj'la sınır oluşturur. Uzunluğu yaklaşık on *li*, genişliği de beş ya da altı *li*'dir. Burada otuz kadar *samgharama* ve iki bin kadar rahip vardır, hepsi de Sarvastivadaların Hinayana [öğretilerini] çalışır.

Kentin on *li* kuzeydoğusunda, nehrin karşısında [Sarnath] Geyik Ovası *samgharama*'sı vardır. Binaları dimdik gökyüzüne yükselir ve dört tarafı uzun koridorlarla çevrilidir. Burada bin beş yüz rahip yaşar, hepsi de Sammatiya okuluna bağlı olarak Hinayana öğretilerini çalışırlar. *Samgharama*'nın içerisinde, yaklaşık otuz metre yüksekliğinde bir tapınak vardır. Dış yüzeyindeki katlar taştan yapılmıştır ve yüzden fazla katta Budha heykelleri için tuğladan yapılmış girintiler (niş) vardır. Her girintide altın Budha heykelleri bulunur. Tapınağın içinde, büyüklüğü Şakyamuni'nin gerçek bedeni kadar, Dhamma çarkını döndürür şekilde, pirinçten bir Budha heykeli durur.

Tapınağın güneydoğusunda, Kral Aşoka tarafından yaptırılan, yaklaşık otuz metre yüksekliğinde bir taş stupa vardır. Önünde, aşağı yukarı yirmi bir metre yüksekliğinde bir taş sütun durur. Burası, Şakyamuni'nin ilk kez Dhamma çarkını döndürdüğü yerdir. Bir tarafında Maitreya'nın [Çin'in T'ang hanedanı zamanında, Tz'u-tze denirdi; eski okunuşu olan Mi-le bozuk bir biçimdir] budhalık kehanetini aldığı yer vardır. Yanındaki stupa, Şakyamuni'nin geçmişte, bodhisattva Cyotipala [Palice, Cotipala] olarak, beşeri yıllar 20.000'e varırken, Kaşyapa Budha'dan budhalık kehanetini aldığı yerdir. Buranın güneyinde, Şakyamuni'nin kehaneti aldığı, geçmişin dört budhasının yürüdüğü yerde, mavi taşlarla kaplı, yaklaşık elli adım uzunluğunda ve yirmi bir metre yüksekliğinde bir taraça vardır. En üstünde, dört budhanın yürür vaziyetteki resimleri yer alır.

Samgharama'nın batısında Tathagata Şakya[muni]'nin yıkandığı havuz, bağış kâsesini yıkadığı havuz ve elbiselerini yıkadığı havuz vardır; hepsi de, insanlar tarafından kirletilmemesi için tanrısal bir ejderha tarafından korunur. Havuzun yanında bir stupa bulunur. Burası Şakyamuni'nin, bodhisattva olarak eğitimden geçerken, altı dişli bir fil haline geldiği ve dişlerini bir avcıya verdiği; bir kuş olarak banyan ağacının altında bir maymun ve beyaz bir fille birlikte söz verdiği ve yaşlının genç üzerindeki öncelik sırasını belirlediği ve insanlara ders vererek etrafta dolaştığı ve bir geyik kralı olarak Kaundinya ile beşlinin diğerlerini özgürlüğe kavuşturduğu yerdir.[161]

Modern Sarnath

Sarnath, Varanasi'nin yaklaşık sekiz kilometre kuzeyindedir. Sarnath'a giden yol asfalt ve üç şeritlidir. Budha'nın ilk vaazını verdiği yer olarak ünlüdür. Eskiden burada geyikler dolaşmış olabileceğinden, Budist kutsal kitapları burayı Geyik Parkı olarak adlandırır. 1956'da yolun kenarında otlayan bir geyik görmüştüm, efsaneyi anımsatmak için getirilmiş olabilirdi, zira 1952'deki ziyaretimde hiç geyik görmemiştim. Bir yöre sakini, Geyik Parkı'na gelen ziyaretçilerin hoşuna gitsin diye özellikle geyik getirilmiş olduğunu söylediğinde bu tahmin doğrulanmış oldu. Ancak, Ocak 1976'daki ziyarette, geyikten eser yoktu. Bugün, bölge, ilk kez 1956'da fark ettiğim gibi, çimenlerle kaplı ve tuğla duvarla çevrilidir ve büyük bir park görüntüsüne sahiptir. Çimenler hortumlarla sulanır. 1976'da bölgeyi ziyaret ettiğimde her yer kolza çiçekleriyle kaplıydı.

Bölgenin uzun bir tarihi vardır. Budizmin ortaya çıkışından önce buraya, İsipatana, "münzevilerin toplanma yeri" denirdi. Bugün bile Budistler kadar, Hindular ve Cainacılar da oraya hac yolculuğu yaparlar. Sarnath, bölgeyle ilişkili olduğu düşünülen bir bodhisattvanın adı olan Saranganatha'nın kısaltılmış halidir. İlk göze çarpan şey, Chaukhandi denilen, üstünde sekizgen bir kule olan, tuğladan yapılmış büyük bir höyüktür. Beş keşişin Gotama'yı burada karşıladıkları söylendi bana. Âlimler höyüğün bir kısmının Gupta döneminden (320-500 civarı) kaldığını düşünür. Kule, 1588'de, Kral Todar Mal'ın oğlu Govardhan tarafından, Babür imparatoru Hümayun'un (1508-56) oraya ziyaretinin anısına yaptırılmıştı. Tuğla yapının üç tane dörtgen terası ve dörtgen bir zemini vardır; *dörtgen* kelimesiyle ilişkili olduğu anlaşılan Chaukhandi adının, tarihöncesinden beri kullanıldığı belli olur. Arkeolog Sör Alexander Cunningham (1814-93), kutsal emanetler bulma çabasıyla, höyüğün ortasından temelin içine doğru kazı yapmış, ama hiçbir şey bulamamıştır.

Sarnath anıtlarının en büyüğü ve en etkileyicisi, yirmi sekiz metre çapında bir zemin üstüne yapılmış, tuğla cepheli, otuz iki metre yüksekliğindeki silindirik bir kule olan Dhamekh Stupa'sıdır. Âlimler, Dhamekh'in Sanskrit *dharmekşa*, "Dharma'yı düşünmek" sözcüğünün bozuk hali olduğu varsayımında bulunmuşlardır. Stupanın merkezinin Aşoka devrine dayandığı düşünülür. Kavisli duvar girintilerinde eskiden heykeller yer almış olmalıdır.[162] Arkeologlar bugün gördüğümüz stupanın, büyük olası-

lıkla, Gupta döneminden kalma olduğunu söyler. O dönemden sonra Hunlar (Sanskrit dilinde *Huna*), Budizme büyük zarar vererek, kuzeybatıdan Orta Hindistan'ı istila ettiler. *Bodhi* ağacını kesen Hun kralı Sasanka idi. Bu kadar büyük bir stupa, o koşullar altında yapılmış olamazdı. İlmi mutabakata göre, stupa, bodhisattva Maitreya'nın gelecekteki budhalığımn gerçekleşeceği kehanetini aldığını gösterir.[163]

Mahabodhi Derneği, 1931'de, Sarnath'ta, Mulagandha-kuti Vihara adında büyük, modern bir tapınak yaptırdı. Anagarika Dharmapala (1864-1933; asıl adı, David Hewavitarane) adlı Seylanlı bir keşişin Budizmi Hindistan'da yeniden canlandırma çabalarının bir parçası olarak inşa edildi. Bodhgaya'daki Mahabodhi tapınağı örnek alındı. Hindu tapınaklarına özgü süsleri olmayan, sade bir yapıdır ve modern beğeniye hitap eder. İçerisi mermerden yapılmıştır, hoşa gidecek bir sadeliği vardır. İçeride Budha'nın hayatını betimleyen duvar resimleri, Japon sanatçı Kosetsu Nousu tarafından yapılmıştır.[164] Hintli bir tanıdığım, bu duvar resimlerinin Hindistan'da Budha'nın hayatını canlandıran yegâne tam seri olduğunu söylemişti ki büyük olasılıkla doğrudur. Hintli Budist sanat eserleri yüzyıllar boyunca terk edilmiş, üzerleri toprak ya da çalı çırpıyla örtülmeye bırakılmış veya imha edilmiştir. Ancak modern zamanlarda kazı yoluyla yeniden keşfedilmektedirler.

Duvar resimlerinin nasıl yapılmaya başlandığı, ana tapınak binasının duvarında İngilizce, Japonca, Hintçe ve Urduca olarak yazılıdır. Mahabodhi Derneği Japon hükümetinin desteğiyle Nousu'yla irtibat kurmuş ve çalışma, Budist takviminin 2498 ve 2502 yılları arasında gerçekleştirilmiştir (1932-36; hesap Junjiro Takakusu'nun teorisine uygun görünür). Japonya'yla bağlantı, para toplamak için o ülkeyi birkaç kez ziyaret etmiş olan Dharmapala tarafından kurulmuştu. Duvar resimlerinin masrafının bir kısmı B.L. Broughton adlı bir İngiliz'in yaptığı bağışla, bir kısmı da Nousu'nun, yağmur mevsimi boyunca duvar resimleri üstüne çalışamadığı zamanlarda yaptığı resimlerle Hindistan, Seylan ve Burma'da açtığı sergilerden topladığı paradan yaptığı kendi katkısıyla karşılanmıştı. Fondan arta kalan para Japon hükümetinin bağışları ile Hindistan ve Japonya'daki dindarlar aracılığıyla toplanmıştı. Eser, Kosetsu Nousu imzalı ve "[Japon] imparatorluk çağının 2.596'ncı yılı" tarihlidir.

Duvar resimleri Budha'nın hayatındaki yirmi altı olayı betimler. Budha'nın İfrit Mara'yı yenme olayı ve aydınlanmaya ulaşması genellikle Bud-

ha'nın el hareketleriyle (Skr., *mudra*) ifade edilir; sol eli kucağında durur ve öteki elinin parmakları aşağıyı işaret eder (Budha'nın Mara'yı alt edişini gösteren *mudra* denir, buna). Fakat Dharmapala'nın isteği üzerine el hareketi, sağ elin yukarı doğru açılmasıyla ifade edilen iyi dileklerde bulunma hareketine dönüştürülmüştür. Tapınağın çanı Japon Budistleri tarafından bağışlanmıştır. Hindistan'a yolculuk eden insanların çoğu, kültürüne biraz ilgileri varsa, Varanasi'ye gider ve büyük olasılıkla çoğu bu tapınağı gezer. Duvar resimlerinin tanıtımı yapılmadığı halde, dünyanın her yanından gelen insanlara Japon sanatının ruhunu göstermede başarılıdırlar. Yerliler bu tapınağa "Japon tapınağı" (*Japan mandir*) derlerse de, tapınağın içindeki bir yazıda, damarlarında Hawai kraliyet kanı dolaşan bir Amerikalı olan Mary E. Foster'ın (1844-1930) bağışı olduğu yazar. Foster'ın dini, Dharmapala tarafından Budizme döndürülmüştü ve tapınağın yapılması için para sağlamıştı.

Tapınağın orta bölümü Taxila'da bulunmuş eski eserlerin saklandığı yerdir. En içteki sunakta, Sarnath'ta bulunmuş 5. yüzyıla ait, ilk vaazını veren bir oturan Budha heykelinin kopyası bulunur. (Heykelin aslı, Sarnath'taki Arkeoloji Müzesi'ndedir.) Etrafı bayraklarla, çiçek ve mum sunularıyla çevrilidir. Ayrıca, heykelin kaidesinin altında Mirpur Khas ve Nagarcunakonda'ya ait kalıntılar bulunur. Solda, "Lotus Sutra'ya Hürmetle" yazan, dar ve uzun bir tabela vardır. Tapınağın yanına, Sri Lanka'daki Anuradapura'dan getirilmiş bir *bodhi* ağacı fidanı dikilmiştir.

Tapınağın yakınında Birla ailesi tarafından yaptırılmış bir seyyahlar pansiyonu vardır. Mahabodhi Derneği'nin bürosu da buradadır. Civarda bir de "Çin tapınağı" (*Cina mandir*) vardır, Çinli Budistlerin bağışlarıyla tamamen Çin stilinde yapılmıştır, ama esas heykel Burma tarzındadır. Ana salonda Budha'nın doğumundan başlayarak, aydınlandıktan hemen sonra iki tüccarın hürmetlerine kadar, hayatındaki olayların resimlerinin reprodüksiyonları vardır. Resimler Batılı tarzdadır ve Budha'nın etrafındaki kişileri Avrupalı soylular gibi betimler. Eski Seylan'ın başkenti Kolombo'da yapılmışlardır. Macar Budist sanat tarihçisi Ervin Baktay, resimlerin en az elli yıl önce yapıldığını söyler. Dr. Baktay ile Prof. Glasenapp onları beğenmese de, resimler Doğu-Batı kültür karışımının ilginç bir örneğini sunar.

Sarnath'ta bir de, Gupta döneminden kalma, Dharmaçakracinavihara adlı büyük bir binanın (*çaitya*) kalıntıları vardır. Tamamı tuğladan yapılmıştır ve yer yer kabartmalar bulunmuştur. Binaya giden ana yolun her

iki yanı adak stupalarıyla çevrelenmiştir. Bir kapıdan sola girince, büyük bir sütunun kalıntıları vardır. Burada eskiden Kuşana dönemine ait (şimdi Arkeoloji Müzesi'nde olan), ayakta duran bir bodhisattva heykeli bulunuyordu. Sütunun tepesi, ilk önceleri, nilüfer şeklinde bir güneşlikle kaplıydı.

Ana tapınağın batısında, Aşoka tarafından diktirilen bir taş ferman sütunu vardır. Bugün sadece alt bölümü vardır; hiç hasarlı olmayan dört başlı aslan başlığı, Arkeoloji Müzesi'ndedir. Sütun üç parçaya ayrılmıştı, parçalar bugün beton bir çatıyla korunur. Aslanlı sütun başlığı müzeye girer girmez görülür. Sadece başlık, ortalama insan boyundan daha uzundur. Başlığın tepesinde, farklı yönlere bakan ve arka arkaya oturmuş dört aslan heykeli vardır. Bugün Hindistan'ın devlet armasıdır bu. Aslanların altında, aralarına fil, boğa, at ve aslan kabartması yapılmış dört Dhamma çarkı vardır. Müzenin müdürüne göre, fil Gotama'nın annesi Maya'nın, rüyasında beyaz bir fil gördükten sonraki hamileliğini, boğa Budha'nın doğumunu, at ise dünyevi hayattan el çekişini sembolize eder. Müzede ayrıca, yukarıda sözü edilen, ünlü oturan Budha heykeli de vardır. Heykelin kopyaları, bahsedildiği gibi, Sarnath Budist tapınağında ve Yeni Delhi'deki Birla Tapınağı'na bağlı olan Budist tapınağında da bulunur. Budha'nın yüzündeki hafif tebessüm, anlatılamayacak kadar müşfiktir. Özel ilgi çeken bir şey de, ince süslemeleri gerçeğinde, fotoğraftakinden çok daha iyi fark edilebilen heykelin arkasındaki ışık halkasıdır.

Dhamekh Stupa'nın yanında beyaz bir Caina tapınağı durur. Aşoka sütununun korunduğu yerin yakınına da bir Burma tapmağı yapılmıştır.

Sonraki Eğitim Faaliyetleri

Geyik Parkı'ndaki vaaz Gotama'nın hayatında büyük bir dönüm noktasıydı, zira ondan sonra ruhban sınıfından olmayanları eğitmeye başladı. Sonraki kırk beş yıl boyunca, seksen yaşında ölünceye dek, kendisini eğitime adayarak, Orta Hindistan'da, Ganj Nehri boyunca, bir yöreden diğerine dolaştı.

Yağmur mevsimi boyunca, müritleriyle eğitime girerek bir tek yerde kalırdı.[165] Bu yağmur mevsimi inzivası, *vassa* (Skr; *varşika*) olarak bilinir. Yağmurun yağmadığı ve hiçbir engel olmadan faaliyetlerini yapabildikle-

ri diğer mevsimlerde, Gotama ve müritleri insanlara Yol'u öğreterek çeşitli yerlere seyahat ettiler. İnananlar cemaati hızla büyüdü. Gotama, "Sarı elbise giyen [ve] evsiz gezen, cömert bir adam [*vadannu*]" (*Sn.*, 487) olarak tarif edilirdi. Elinde bir bağış kâsesi taşır (*Sn.*, 413) ve dilenirdi (*Sn.*, 408), *pindacara* (*Sn.*, 414) denen bir uygulamaydı bu. Köyden köye, kentten kente dolaşır (*Sn.*, 192), fırsat buldukça köyde açık havada da kalırdı (*Sn.*, 191).

Çeşitli *Vinaya*'lar Budha'nın eğitim faaliyetlerinden birkaçını ayrıntılı olarak anlatır. Bunu dahil etme nedenleri şu şekilde açıklanır: "Dünyaca saygın kişinin aydınlanmaya ulaşmasından sonraki beş yıl boyunca keşiş topluluğu saflığını korudu, fakat ondan sonra yavaş yavaş hatalar işlendi. [Bu yüzden] Dünyaca saygın kişi ihtiyaç gereğince kanunlar yaptı, uygulamaya koydu ve *Pratimokşa*'yı [*Vinaya*'daki kanunların bağı] öğretti."[166] Ne tür bir eğitim faaliyetinin özel bir kanun koymaya yol açmış olduğunu kısaca açıklamanın gerekli olduğu düşünülmüştü, büyük olasılıkla. Sarvastivada *Vinaya*'nın Çince çevirisi olan *Shih-sung-lü*'de kanunları alma kurallarına dair hiçbir açıklama yoktur.[167] Mahasamghika *Vinaya*'nın Çince çevirisi olan *Mo-ho seng-ch'i-lü* şöyle açıklar:

> Tathagata [önce] Annata-Kondanna ve diğerlerinden oluşan beş kişiyi keşişliğe atadı. "Hoş gelen evden ayrılanlar" deniyordu onlara [çünkü Budha onları, "Gelin, keşişler" diyerek keşişliğe davet etmişti]. Bütün kuralları kabul etmişler ve aynı kuralları, aynı öğretmeni, aynı evi, aynı yemeği, aynı ilmi ve aynı öğretiyi paylaşmışlardı. [Aralarında hiçbir fark yoktu.] Ardından, Punna Mantaniputta dahil, 30 kişiyi daha keşişliğe atadı.[168] Ondan sonra, Varanasi'de, Bhaddiya'yı keşişliğe atadı.[169] Daha sonra Uruvela Kassapa [ve onun] 500 [izdeşçisini] atadı. Arkasından, Nadi Kassapa [ve onun] 250 [izdeşçisini]. Sonra, Gaya Kassapa [ve onun] 200 [izdeşçisini]. Daha sonra Upasena dahil, bir 250 kişiyi daha atadı. Ardından, Sariputta ile Maha-Moggallana ve [onların] 250 hürmetkâr izdeşçi [topluluğunu]. Daha sonra Maha-Kassapa'yı, Çanna'yı, Kaludayin'i ve Upali'yi keşişliğe atadı.[170] Ardından, Şakyalardan 500 kişiyi atadı. Ondan sonra, Vaggumuda [adlı bir nehrin kıyılarındaki] 500 kişiyi keşişliğe atadı. Daha sonra, 500 soyguncuyu keşişliğe atadı. Arkasından, varlıklı bir tüccarın oğlu olan Sagata'yı keşişliğe atadı.[171]

Palice *Vinaya*, Budha'nın eğitim faaliyetlerinin genişlemesine dair çok daha fazla ayrıntıya girer. Budha'nın aydınlanması ve Brahma'nın yürek-

lendirmesiyle bu faaliyetlerin nasıl başladığı hakkında bilgi ekler ve Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirmeleriyle biter. *Wu-fen-lü* ile *Ssu-fen-lü*'deki anlatımlar Şakyaların soyağacıyla başlar, Gotama'nın aydınlanmadan önceki hayatını anlatır ve Palice *Vinaya* gibi, Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirmeleriyle biter.[172] *Ssu-fen-lü*'deki anlatım bir hayli gelişmiş ve genişlemiştir. Sarvastivada *Sanghabhedavastu* (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*) Şakya soyağacıyla başlar, Gotama'nın hayatından ayrıntılar verir ve Devadatta'nın suçuna kadar olan olayları ve Sangha'daki bölünmeyi anlatır. *Vinaya*'nın Tibetçesi bu metne benzer. Çeşitli *Vinaya*'lar, geç dönem Budha biyografileri için örnek olmuşlardır.

Gotama'nın faaliyetleri, aydınlanmasına ve ondan sonraki birkaç yıla kadar kronolojik olarak anlatılmıştır, ama daha sonraki faaliyetleri kronolojik sırada anlatılmaz. Sacece Budizmin sekiz kutsal yerinin tanımlandığı Çince *Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching*, Gotama'nın yaptığı şeyleri kronolojik olarak anlatır:

> Yirmi dokuz yıl boyunca kralın sarayındaydı; Karlı Dağlar'da altı yıl çilecilik uyguladı; beş yıl Racagrha'da [insanların] dinlerini değiştirdi ve onları keşişliğe atadı; dört yıl [Kral] Bimbisara'nın korusunda kaldı; iki yıl Ce-li [Calika?] kayasında inzivaya çekildi; yirmi üç yıl Sravasti'de kaldı.[173]
>
> Tathagata Şakya[muni] bir yıl şuralara gitti ve yaşadı: Vaisali ve Geyik Parkı, Mochü-li [Makkhali?] ve Tuşita göğü, Smaşana, Kausambi ve Pao-t'a-shan [Ratnagiri?] tepesi ve Mahavana, Venuvana köyü, Vairanca ve Kral Şuddhodana'nın başkenti Kapilavastu.
>
> Sekiz yılını bu şekilde geçirdi. Daha sonra [Şakya]muni nirvanaya girdi.[174]

Başka hiçbir kitap Gotama'nın hayatının kronolojik bir anlatımını vermediği için, yukarıdaki örnek çok değerlidir. Ancak yine de, tamamen güvenilir değildir ve eleştirel biçimde okunması gerekir. Örneğin, Gotama'nın Karlı Dağlar'da çilecilik uygulayarak altı yıl geçirdiği söylenir; oysa biz onun o altı yılı, hiç kar yağmayan Bihar'da geçirdiğini biliyoruz. "Karlı Dağlar" Çinli çevirmen tarafından eklenmiş olabilir.

Bu-ston'un *History of Buddhism* (*Chos-hbyung*) adlı kitabında alıntılanan *Mahavibhaşa*, *Seng-ch'ieh-lo-ch'a so-ch'i-ching* ile Birmanyaca Budha biyografisi, yağmur mevsimi inzivalarının nerelerde geçirildiğini yazar. *Seng-ch'ieh-lo-ch'a so-ch'i-ching* şöyle der:

Böylece Kutlu Kişi, Varanasi'de Dhamma çarkını döndürdü. O Dhamma [çarkını] ilk çevirişinde birçok canlıya yararı dokundu; burada ilk yağmur mevsimi inzivasını geçirdi ve Magadha kralına yararı dokundu. İkinci, üçüncü ve dördüncü [yağmur mevsimi inzivaları] Akbaba Tepesi'nde [Gicchakuta] geçirildi. Beşincisi Vesali'deydi. Altıncısı Mankula Dağı'nda [idi]. Yedinciyi annesinin hatırına Otuz Üç [Tanrı] Göğü'nde geçirdi. Sekizinciyi Yakkhalar âleminde [geçirdi]. Dokuzuncuyu Kosambi'de [geçirdi]. Onuncuyu Cetiyapabbata'da [geçirdi]. On birinciyi tekrar Yakkhalar âleminde [geçirdi]. On ikinciyi Magadha'daki sessiz inziva yerinde [geçirdi]. On üçüncüyü yine Yakkhalar âleminde [geçirdi]. On dördüncüyü sık sık ziyaret ettiği bir yerde; Savatthi'deki Anathapindika Parkı'nda [geçirdi]. On beşinciyi Şakya'nın Kapilavatthu köyünde geçirdi. On altıncıda Kapilavatthu'ya döndü. On yedinciyi Racagaha'da [geçirdi]. On sekizinciyi tekrar Racagaha'da [geçirdi]. On dokuzuncuyu Calika Dağı'nda [geçirdi]. Yirminci yaz inzivasında Racagaha'da kaldı. Yirmi birincide Calika Dağı'na geri döndü ve dört yaz inzivasını, başka bir yere gitmeden, Yakkhalar cennetinde geçirdi. On dokuz yıl, yaz inzivası için, başka bir yere gitmeden, Savatthi'de kaldı. Ve nihayet, Tathagata son yaz inzivasını Vacci sınırlarındaki P'i-chiang köyünde geçirdi.[175]

Bu-ston'un *History of Buddhism* (*Chos-hbyung*) adlı kitabında şöyle geçer:

Mahavibhaşa, bir de şöyle der: Öğreti çarkını döndürdüğü [Geyik Parkı] yerde,
Vaiçali'de, Pandubhumi'de, tanrılar âleminde,
[Şifalarla dolu] Balaghna'da ve Kauçambi'de,
Yabanda [Mahavana], Uçirayici'de,
Bambu Korusu'nda ve
Kapilavastu kentinde,
Bu yerlerin her birinde,
Bir yıl kaldı Efendi, Canlıların en üstünü.
Yirmi üç yıl Çravasti'de bulundu,
Şifalarla dolu yerde dört yıl,
İndraçailaguha'da [İndra'nın mağarası] iki yıl geçirdi,
Racagrha köylerinde beş yıl,
Altı yıl çile çekti ve
Yirmi dokuz yıl babasının sarayında oturdu.
Böylece Efendi, Bilgelerin en yücesi ve en üstünü,
80 yaşına vardı ve Nirvana'ya girdi.[176]

Birmanca Budha biyografisi şöyle sıralar: İlk yıl, Migadawon (Geyik Parkı); ikinci, üçüncü ve dördüncü yıllar Weloowon (Bambu Korusu) Manastırı; beşinci, Mahawon (Mahavana); altıncı, Makula Dağı; yedinci, Tawadeintha'daki (Tuşita göğü) Pantukambala kayası; sekizinci, Tesakala Korusu ya da ormanı; dokuzuncu, Kothambi (Kosambi); onuncu, Palelayaka; on birinci, Deckinagiri'deki manastır ya da Magadha'nın Nala köyü yakınındaki güney dağı; on ikinci, Satiabia; on üçüncü, Tsalia yakınındaki bir manastır; on dördüncü, Dzetavon (Cetavana) Manastırı; on beşinci Kapilavot'taki (Kapilavastu) Nigranda Manastırı; on altıncı, Alavee; on yedinci, Veluvana Manastırı; on sekizinci, Tsalia yakınındaki manastır; on dokuzuncu, Veluvana Manastırı; yirminci, Dzetavon Manastırı.[177]

Bu kayıt ayrıca Budha'nın kırk dördüncü yılı Dzetavon Manastırı'nda, kırk beşinci yılı da Veluva (Bambu Korusu) Manastırı'nda geçirdiğinden söz eder.

Tablo 6, yukarıdaki bilgileri bir araya toplar. Tablo, Budha'nın faaliyetlerinin Racagaha, Savatthi ve Vesali'de yoğunlaştığını gösterir, açıkça.[178] Birmanya kaydının yirminci yağmur mevsimi inzivasından sonra boş olması dikkate değerdir.[179]

Shih-erh-yu-ching adlı kısa bir sutra, Budha'nın aydınlandıktan sonraki ilk on iki yıllık eğitim faaliyetlerinin bir özetini verir ki bu, az önce alıntılanan yazılara büyük ölçüde uyar.

> İlk yıl: Budha, dördüncü ayın sekizinci gününden, yedinci ayın on beşinci gününe dek [*bodhi*] ağacının altında kaldı.
>
> İkinci yıl: Geyik Parkı'nda ve başka yerlerde çeşitli insanlara vaazlar.
>
> Üçüncü yıl: Uruvilva Kaşyapa ile diğer iki kişinin eğitimi; keşişlerin sayısı bine yükseldi.
>
> Dördüncü yıl: Gayasirşa Dağı'nda verilen eğitim.
>
> Beşinci yıl: Bambu Korusu'nda [manastırı] verilen eğitim. Sariputra ve Maudgalyayana örgüte kabul edildiler. İkisinin de 250 müridi vardı; artık 1.250 keşiş olmuşlardı. [Sutra burada, bu rakama nasıl ulaşıldığının ayrıntılarını verir.]
>
> Altıncı yıl: Varlıklı tüccar Sudatta ile Prens Ceta, bir manastır kurmak için işbirliği yaparlar.
>
> Yedinci yıl: Budha, Kausambi köyünde[180] P'o-t'uo-huo ve diğer yedi kişiye *Pratyutpanna [-buddha-sammukhavasthita-samadhi]-sutra*'yı okur. [Bunun bir geç dönem eki olduğuna şüphe yoktur.]

Tablo 6

Gotama'nın Yaşı, Aydınlanmadan Sonraki Yıllar ve Yağmur Mevsimi İnzivası Yerleri

YIL	YAŞ	YER			
		Seng-ch'ieh-lo-ch'a hing	Birmanya	*Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching*	Bu-ston
1.	36	Varanasi	Migadawon	Geyik Parkı	Geyik Parkı
2.	37	Akbaba Tepesi	Veluvana Manastırı	Racagrha	Racagrha
3.	38	Akbaba Tepesi	Veluvana Manastırı	Racagrha	Racagrha
4.	39	Akbaba Tepesi	Veluvana Manastırı	Racagrha	Racagrha
5.	40	Vesali	Mahavon	Vaisali	Vaiçali
6.[1]	41	Mankula Dağı	Makula Dağı	Makkhali (?)	Pandubhumi
7.	42	Otuz Üç [Tanrı] Göğü	Tavadeintha	Tuşita Göğü	Tanrılar âlemi
8.[2]	43	Yakkhalar âlemi	Tesakala Korusu	Bimbisara Korusu	Balaghna
9.[3]	44	Kausambi	Kothambi	Kausambi	Kauçambi
10.	45	Cetiyapabbata	Palelayaka	Ratnagiri (?)	
11.[4]	46	Yakkhalar âlemi	Deckinagiri Manastırı	Bimbisara Korusu	Balaghna
12.[5]	47	Magadha	Satiabia	Veranca	Balaghna
13.[6]	48	Yakkhalar âlemi	Tsali'deki Manastır	Bimbisara Korusu	Balaghna
14.	49	Savatthi'deki Anathapindaka Parkı	Dzetavon Manastırı	Sravasti	Çravasti
15.	50	Şakya'nın Kapilavatthu köyü	Kapilavot'taki Nigranda Manastırı	Kapilavastu	Kapilavastu
16.	51	Kapilavatthu	Alavee	Mahavana	yaban
17.[7]	52	Racagaha	Veluvana Manastırı	Racagrha	Racagrha

Tablo 6

devamı

18.[8]	53	Racagaha	Tsalia'daki Manastır	Bimbisara Korusu	Balaghna
19.	54	Calika Dağı	Veluvana Manastırı	Calika Dağı (?)	Indraçailaguha
20.	55	Racagaha	Dzetavon Manastırı	Racagrha	Racagrha
?				Smaşana	Uçirayici
21-24.[9]	56-59	Calika Dağı		Calika Dağı (?)	Indraçailaguha
25-43.	60-78	Savatthi		Sravasti	Çravasti
44.	79	Vacci sınırlarındaki P'i-chiang köyü	Dzetavon Manastırı	Sravasti	Çravasti
45.	80		Veluva	Venuvana	Bambu Korusu

1. Budha, Vaisali'den, altıncı inzivayı geçirdiği Sravasti'ye gitti. İnzivanın sonunda Racagrha'ya hareket etti. (H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* [Strassbourg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896], s. 31). Kern, aşağıda da görülebileceği gibi, kronoloji konusunda, muhtemelen Güney Asya geleneğine dayanarak, kesin ifadelerde bulunur.
2. Kern, sekizinci inzivanın Bharga kırsalında, Bhesakalavana'nın Geyik Parkı'ndaki Timsah Tepesi'nde (Simsumara-giri) geçirildiğini söyler. (Kern, *Manual*, s. 34).
3. Güneyli bir geleneğe göre, Budha dokuzuncu inzivayı Kausambi'deki Ghositarama'da geçirdi (P. Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama*, vol. 1 [Yangon: American Mission Press, 1855], s. 234). Bununla birlikte, bkz. Kern, *Manual*, s. 34.
4. Budha, on birinci inziva boyunca, Racagaha yakınlarında kaldı (Kern, *Manual*, s. 35).
5. On ikinci ile on dördüncü inzivalarla ilgili olarak, bkz. Bigandet, *Life or Legend*, s. 240-41; Kentoku Hori, Bijutsujo no Shaka (Sanatta Şakyamuni; Tokyo: Hakubunkan, 1910), s. 208-9. On ikinci inziva sırasında, Budha Veranca yakınında bir yerde kaldı (Kern, *Manual*, s. 36).
6. On üçüncü inziva, Sravasti ile Calika'da geçirildi (Kern, *Manual*, s. 36).
7. Budha, Alavi'den Racagrha'ya gitti ve on yedinci inzivayı oradaki Bambu Korusu'nda geçirdi (Kern, *Manual*, s. 37).
8. On sekizinci inziva, Calika yakınındaki bir tepede, on dokuzuncu Venuvana'da ve yirminci Cetavana'da geçirildi (Kern, *Manual*, s. 37).
9. Calika Dağı hakkında, Shinko Mochizuki, "Buddha jodo shijugonen ni okeru agon no chiten" (Kırk beş yıllık aydınlanma boyunca vassa yerleri) (*Bukkyo kenkyu* 1, no. 2 [Temmuz-Ağustos 1937], s. 8) şöyle der: "Calika'nın Savatthi'de olduğunu düşünürsek bu, Budha'nın toplam yirmi beş yılı Savatthi'de geçirdiği anlamına gelir." Akanuma, sözlüğünde bu dağdan bahsetmez.

Sekizinci yıl: Söğüt Dağı'nda Kral Thunsindara'nın erkek kardeşine ders verir.

Dokuzuncu yıl: Bir bataklıkta T'uo-chüeh-mo'ya ders verir.

Onuncu yıl: Magadha'ya geri döner ve Kral Fu-chia-sha'ya [Pukkusa] ders verir.

On birinci yıl: [Bodhi] ağacının altında, huşu içinde, Maitreya'ya eski efsaneleri anlatır.

On ikinci yıl: Babasının memleketine [Kapilavastu] geri döner.[181]

Shih-erh-yu-ching'in aslı günümüze kadar gelmemiştir, başka Çince çeviri seçeneği de yoktur. Metnin anlaşılması güçtür, ben sadece ana noktaları dahil ettim. Bu metinlerden derlenen bilgilerle, Gotama'nın başlıca eğitim faaliyetlerini gözden geçirelim.

Varanasi'de

Gotama, beş eski arkadaşına ek olarak, zengin bir tüccarın oğlu olan Yasa'yı da Varanasi'de keşişliğe atadı.[182] Artık yedi *arahat* vardı. Yasa'nın babası, genç adamı ruhban dışı hayatına dönmesi için ikna etmeye geldiğinde, Yasa'nın annesi ve ilk karısı gibi, o da ruhban sınıfından olmayan bir inanan haline geldi.[183]

Yasa'nın örneğinden etkilenerek, hepsi de tüccar oğulları olan, Vimala, Subahu, Punnaci ve Gavampati adlarındaki dört arkadaşı, Gotama'yla buluştu ve mürit olarak kabul edildiler. Artık on bir *arahat* vardı. Ardından, Yasa'nın, hepsi de uzun zamandan beri Varanasi'ye yerleşmiş ve nüfuzlu ailelerin oğulları olan elli arkadaşı daha, aynı şekilde Gotama'yla karşılaştı ve keşişliğe atandı. Böylece toplam altmış bir *arahat* oldu.

Yasa'nın Keşişliğe Atanması

Yasa'nın keşişliğe atanmasının Palice *Vinaya*'daki anlatımı. Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'dakiyle aynı olan bölümlerin altı çizilidir.[184]

1) O zamanlar Baranasi'de, Yasa adında, iyi bir aileden gelen, varlıklı bir tüccarın oğlu, yumuşak başlı ve kibar bir genç vardı. Biri kış, biri yaz, biri de yağmur mev-

simi için üç tane köşkü vardı. Yağmur mevsimi evinde, içlerinde hiç erkek olmayan kadın müzisyenlerle etrafı çevrili olarak dört ay kalır ve saraydan çıkmazdı.

Böylece, iyi bir aileden gelen Yasa, beş arzu nesnesiyle tıka basa doydu, onlarla doldu ve onlara sahip oldu. Önce Yasa uykuya daldı, ardından kadın çalgıcılar da uyuyakaldılar. Bir kandil bütün gece yanık kaldı.

2) Ve, önce iyi bir aileden gelen Yasa uyandı ve kadın çalgıcıların uyuduklarını gördü. Birinin udu kolunun arasındaydı; ötekinin dümbeleği boynuna dayanmıştı; birinin davulu kolunun çukurundaydı; başka birinin saçları darmadağın olmuştu; ötekinin salyası akıyordu; ve uykularında homurdanıyorlardı. Bu ona bir mezarlığın [gözünün önüne], dokunabileceği kadar yakınına geldiğini düşündürdü. Bakmayı bıraktığında içi acıyla doldu ve zihni yorgun düştü.

O zaman, iyi bir aileden gelen Yasa, şu kasvetli sözleri söyledi: "Ah, ne acı! Ah, ne ıstırap!"

3) Daha sonra, iyi bir aileden gelen Yasa, en iyi sandaletini giydi ve evinin kapısına gitti.

Sanskrit ve Tibet metinlerde "en iyi sandaletini giydi" ifadesinin hiçbir karşılığı olmadığı için, büyük olasılıkla bir geç dönem eki olarak düşünülebilir. Çince metinde şöyle yazar: "100.000 altın değerindeki, taşlarla süslü ayakkabılar giydi."

İnsan olmayan varlıklar [*amanussa*] şöyle diyerek kapıyı açtılar: "İyi bir aileden gelen Yasa'nın evden ayrılmasına ve bir dilenci rahip hayatı sürmek için evsiz barksızlığı seçmesine kimse engel olmasın."

Ve, iyi bir aileden gelen Yasa, kentin kapısına gitti. İnsan olmayan varlıklar, şöyle diyerek kapıyı açtılar: "İyi bir aileden gelen Yasa'nın evden ayrılmasına ve dilenci rahip hayatı sürmek için evsiz barksızlığı seçmesine kimse engel olmasın."

Daha sonra, iyi bir aileden gelen Yasa, münzevilerin toplandığı Geyik Parkı'na gitti.

4) O sırada, gün ağarmadan önce kalkmış olan Muhterem Üstat, dışarıda bir aşağı bir yukarı yürüyordu. Muhterem Üstat, iyi bir aileden gelen Yasa'nın uzaktan ona doğru geldiğini gördü. Yürüdüğü yerden ayrıldı ve onun için hazırlanmış olan bir yere oturdu.

Daha sonra, iyi bir aileden gelen Yasa, Muhterem Üstat'ın yanına gidip kasvetli sözler söyledi: "Ah, ne acı! Ah, ne ıstırap!"

Bunun üzerine Muhterem Üstat, iyi bir aileden gelen Yasa'ya dedi ki: "Burada hiç acı yok, burada hiç ıstırap yok. Gel, otur, Yasa. Sana öğretileri anlatacağım."

5) Ardından, "Burada hiç acı yok, burada hiç ıstırap yok" sözlerini [duyan] iyi bir aileden gelen Yasa'nın içi neşeyle doldu ve ruhu şenlendi. Güzel sandaletlerini çıkardı, Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere yaklaştı, onu saygıyla selamladı ve bir köşeye oturdu.

Bu anlatım, Gotama'nın açık havada, toprak üstüne serili büyük bir örtüye oturmuş olması gerektiğini belli eder.

İyi bir aileden gelen Yasa bir kenara oturduğunda, Muhterem Üstat birbirini izleyen bir konuşmayla [*anupubbikatha*] ona ders verdi. Yani ona, sadaka vermek; ahlak kuralları; cennet; ve acılar, felaket ve arzuların kirliliği ve onlardan vazgeçmenin faydaları hakkında konuştu.

6) İyi bir aileden gelen Yasa'nın sağlıklı, esnek, yanlış bakış açılarına yatkın olmayan, neşeli ve cesur bir zihni olduğunu bilen Muhterem Üstat, bütün budhalar tarafından övülen öğretileri, yani acının, onun nedeninin, acının bitişinin ve [onun bitişine] giden yolun [Dört Soylu Gerçek'ini] öğretti.

Eğer "bütün budhalar tarafından övülen öğreti" ifadesi Aşoka'nın öğütlediği yol olarak yorumlanabilirse,[185] onun zamanından önce var olan bir öğreti olmalıdır. Oysa bu bir geç dönem eki olabilir.

Kirli lekeleri olmayan temiz bir bez nasıl mükemmel bir biçimde boyanabilirse, iyi bir aileden gelen Yasa da, burada otururken, Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı öyle elde etti: "[nedenler ve koşullar yoluyla] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır."

7) O vakit, iyi bir aileden gelen Yasa'nın annesi, Yasa'yı görmek için köşke gitmişti, ama onu göremeyerek [Yasa'nın babası olan], aile reisine, zengin tüccarın olduğu yere gitti ve ona dedi ki: "Aile reisi, oğlun Yasa kaybolmuş." Bunun üzerine, aile reisi, zengin tüccar dört yöne at üstünde haberciler gönderdi, kendisi de münzevilerin toplandığı Geyik Parkı'na gitti. Orada, bırakılmış güzel sandaletlere rastladı. Onları tanıyarak, [izlerini] takip etti.

8) Muhterem Üstat, aile reisi zengin tüccarın geldiğini uzaktan gördü. Onu görür görmez, Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Aile reisi zengin tüccar burada otursa da, yine burada oturan Yasa'yı görmesin diye doğaüstü güçlerimi kullanacağım." Böylece Muhterem Üstat doğaüstü güçlerini bu amaçla kullandı.

9) Daha sonra, aile reisi zengin tüccar Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gidip Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, Muhterem Üstat, iyi bir aileden gelen Yasa'yı

gördü mü acaba?" "Otur, aile reisi. Buraya otursan, iyi bir aileden gelen Yasa'nın da burada oturduğunu görebilirsin."

O zaman, "Eğer buraya otursam, iyi bir aileden gelen Yasa'nın da burada oturduğunu görebilirim, belki" diye düşünen, aile reisi, zengin tüccar çok sevindi, ruhu şenlendi, Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladı ve bir köşeye oturdu.

10) Aile reisi, zengin tüccar bir köşeye oturduğunda, Muhterem Üstat ona kademe kademe ilerleyen bir konuşmayla ders verdi... Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı elde etti o. "[Nedenler ve koşullar yoluyla] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır." Ve aile reisi zengin tüccar, Hakikat'i görmüş, Hakikat'e ulaşmış, Hakikat'in bilgisini elde etmiş, Hakikat'in içyüzünü kavramış, bütün kuşkuları alt etmiş, kendisini bütün yanılgılardan kurtarmış, inanç sahibi olmuş ve öğretiler için sadece Üstat'a bağlı kalmış olarak, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Harikulade, Muhterem Kişi, harikulade, Saygıdeğer Kişi. Bir insanın yere düşerken birden doğrulması gibi, saklı olanın ortaya çıkması gibi, kaybolmuş birisine yolun gösterilişi gibi, karanlıkta havada tutulan bir kandilin, 'Gözleri olan şekilleri görebilir' deyişi gibi, Muhterem Kişi, çeşitli yollarla Dhamma'yı anlattı. O yüzden ben, Muhterem Üstat'a sığınırım. Dhamma'ya ve keşiş örgütüne sığınırım. Ruhban dışı bir inanan olarak kabul edin beni, Muhterem Üstat. Bugünden ölünceye dek size sığınırım."

Yasa'nın babasının bir inanan olarak kabul edilme isteği, öteki Budist metinlerde de sık sık görülen bir usuldür. *Vinaya* versiyonu, büyük olasılıkla, *Suttanipata*'nın şiir bölümündekinden[186] daha geç döneme aittir, çünkü *Vinaya*'da Gotama'ya *bhagavan* ("Muhterem Üstat, Kutlu Kişi") ya da *bhante* ("Saygıdeğer Kişi") sıfatıyla hitap edilir. Bunlar *Suttanipata*'da kullanılandan daha geç döneme ait hitap şekilleridir ki burada, Budizme yeni sığınanlar Gotama'ya adının yanında bir de saygı ifadesiyle (*bho Gotama*) hitap ederler. Yasa da Budha'ya büyük olasılıkla *bho Gotama* olarak hitap etmişti.

11) Babası öğretiyi alırken, iyi bir aileden gelen Yasa, gördüğü ve anladığı gibi [kendi] mertebesini uzun uzun düşündü ve her bağlılıktan kurtuldu, zihni kirliliklerden arındı. O zaman Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Babası öğretiyi alırken, iyi bir aileden gelen Yasa, gördüğü ve anladığı gibi [kendi] mertebesini uzun uzun düşündü ve her bağlılıktan kurtuldu, zihni kirliliklerden arındı. İyi bir aileden gelen Yasa için eski [dünyevi] hayata dönmek ve ruhban dışı hayat yaşadığı zamanki arzularla doyum bulması olanaksızdır. O geri dönmesin diye doğaüstü güçlerimi kullanacağım." Böylece Muhterem Üstat, doğaüstü güçlerini bu amaçla kullandı.

12) Aile reisi zengin tüccar, iyi bir aileden gelen Yasa'nın orada oturduğunu gördü. Onu görür görmez, iyi aileden gelen Yasa'ya şöyle dedi: "Yasa, oğlum. Annen acıya ve kedere gömüldü. Annene hayat ver."

13) Bunun üstüne, iyi aileden gelen Yasa Muhterem Üstat'a baktı. O zaman Muhterem Üstat, aile reisi, zengin tüccara şöyle dedi: "Ne diyorsun, aile reisi? Yasa da, senin gibi, bir öğrencinin bilgisiyle ve bir öğrencinin sezgisiyle Hakikat'i gördü.[187] Gördüğü ve anladığı gibi [kendi] mertebesini uzun uzun düşündü; ve her bağlılıktan kurtuldu, zihni kirliliklerden arındı. Aile reisi, iyi bir aileden gelen Yasa eski [dünyevi] hayata dönüp, ruhban dışı hayat yaşadığı zamanki arzularla doyum bulabilir mi?"

"Hayır, Muhterem Kişi."

"Aile reisi, Yasa da senin gibi, bir öğrencinin bilgisiyle ve bir öğrencinin sezgisiyle Hakikat'i gördü. Gördüğü ve anladığı gibi [kendi] mertebesini uzun uzun düşündü; ve her bağlılıktan kurtuldu, zihni kirliliklerden arındı. Aile reisi, Yasa için eski [dünyevi] hayata dönmek ve ruhban dışı hayat yaşadığı zamanki arzularla doyum bulmak olanaksızdır."

14) "İyi bir aileden gelen Yasa'nın her bağlılıktan kurtulması ve zihninin kirliliklerden arınması onun yararınadır, Muhterem Kişi. Bu onun yüce kazancıdır. Muhterem Üstat bugün refakatçileri olarak benimle ve iyi bir aileden gelen Yasa'yla yemeğini yiyebilir mi, Saygıdeğer Kişi?"

Muhterem Üstat kabulünü susarak ifade etti.

Aile reisi, zengin tüccar, Muhterem Üstat'ın daveti kabul ettiğini anlayınca yerinden kalktı, Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildi ve sağ tarafından geçerek gitti.

15) Aile reisi zengin tüccar gider gitmez, iyi aileden gelen Yasa, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, keşişliğe atanmama ve Muhterem Üstat'tan kuralları almama izin verin." Muhterem Üstat dedi ki: "Gel, keşiş. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başla."

O muhterem kişi [Yasa] ilkeleri [*upasampada*] işte böyle kabul etti. O zaman dünyada yedi *arahat* vardı.

Bu olay, ruhban sınıfından olmayan bir kişinin keşiş cemaatine ya da Sangha'ya kabul edilişinin ilk örneği olmasıyla ünlüdür. Bu bize iki şey anlatır. Birincisi, o zamanlar keşişliğe atanma, kuralları kabul etmekle aynı zamanda oluyordu. Ancak daha sonraki zamanlarda ikisinin ayrı olduğu düşünülmüştür. İkincisi, Sangha'ya giriş konusunda henüz karmaşık hazırlıklar ve törenler yoktu. Bir kişi Sangha üyesi olduğunda, diğerleriyle aynı faaliyetleri sürdürür, gerçekte de çeşitli ilkelere ve kurallara uyardı. İlkeleri kabul etmek, açık bir biçimde Sangha'ya kabul edilmek demekti.

"O zaman dünyada yedi *arahat* vardı" derken Palice metin, Yüce Hakikat'e ulaşmak konusunda, aralarında hiçbir ayrım yapmadan, Gotama'yı müritleriyle aynı gruba dahil eder. "O zaman dünyada yedi *arahat* vardı; altısı mürit, yedincisi de Budha idi" diye belirten *Ssu-fen-lü*'de ise, aksine, Gotama'nın tanrılaştırılma süreci açıkça belli olur.

Theragatha'daki şu dize Yasa'ya atfedilmiştir: "Güzel kokular ve şık giysiler içinde, / bütün takılarla süslenmiş, / [şatafatlı bir hayat sürdüm ben]. / [Şimdi] üç bilgiyi elde ettim / ve Budha öğretisi [uygulamasını] yaptım."[188] *Nidanakatha* olayı çok kısa anlatır: "O zaman Üstat, iyi bir aileden gelen Yasa'nın [*arahat* olma] yeteneğine sahip olduğunu hissetti. [Kadın refakatçilerinin uyuyuş tarzlarından] iğrenerek gece vakti evini terk ettiğinde, [Üstat] onu çağırdı: 'Gel, Yasa.' İşte tam o gece Yasa, bilgeliğin ilk aşamasına, ertesi gün de son mertebesi olan *arahat*'lığa ulaştı."[189]

Yasa'nın Ailesinin Din Değiştirmesi

Palice *Vinaya*, daha sonra Yasa'nın ailesinin nasıl din değiştirdiğini anlatır:

> 1) Muhterem Üstat sabah erkenden elbisesini giydi, bağış kâsesi ile üst elbisesini eline alıp, Muhterem Yasa'nın eşliğinde aile reisi zengin tüccarın evine gitti. Vardığında onun için hazırlanan yere oturdu. Ardından Muhterem Yasa'nın annesi ve eski eşi Muhterem Üstat'ın yanına gidip onu saygıyla selamladı ve bir köşeye oturdu.
>
> 2) Muhterem Üstat, kademe kademe ilerleyen bir konuşmayla onlara ders verdi. Sadaka vermek; ahlak kuralları; cennet; ve acılar, felaket ve arzuların kirliliği ve onlardan vazgeçmenin faydaları hakkında konuştu.
>
> Kadınların sağlam, esnek,[190] yanlış bakış açılarına yatkın olmayan, neşeli, cesur ve berrak zihinleri olduğunu bilen Muhterem Üstat, bütün budhalar tarafından övülen öğretileri, yani acıyı, onun nedenini, acının bitişini ve [onun bitişine] giden yolu [Dört Soylu Gerçek] öğretti.
>
> Kirli lekeleri olmayan temiz bir bez nasıl mükemmel bir biçimde boyanabilirse, orada oturan kadınlar da, Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı öyle elde ettiler: "[nedenler ve koşullar yoluyla] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır."
>
> 3) Kadınlar, Hakikat'i görmüş, Hakikat'e ulaşmış, Hakikat'in bilgisini elde etmiş, Hakikat'in içyüzünü kavramış, bütün kuşkuları alt etmiş, kendilerini bütün yanılgılardan

kurtarmış, inanç sahibi olmuş ve öğretiler için sadece Üstat'a bağlı kalmış olarak, Muhterem Üstat'a şöyle dediler:

"Harikulade, Muhterem Kişi, harikulade, Saygıdeğer Kişi... Bu yüzden biz Muhterem Üstat'a sığınırız. Dhamma'ya ve keşiş cemaatine sığınırız. Ruhban dışı inananlar olarak kabul edin bizi, Muhterem Üstat. Bugünden ölünceye dek size sığınırız."

Onlar, Üç Hazineye Sığınma ilahisini okuyarak ruhban dışı inanan haline gelen ilk kadınlardı.

4) Daha sonra Muhterem Yasa'nın annesi, babası ve eski eşi, Muhterem Üstat'a ve Muhterem Yasa'ya kendi elleriyle hem katı hem sulu, lezzetli yemekler ikram ettiler. Muhterem Üstat'ın yemeğini bitirdiğini, kâsesini ve ellerini yıkadığını [gördükleri] zaman, bir köşeye oturdular. O vakit Muhterem Üstat, Yasa'nın annesine, babasına ve eski eşine, Dhamma'ya uygun konuşmalarla ders verdi, onları bilgilendirdi, teşvik etti ve sevindirdi. Sonra yerinden kalkıp gitti.

Bu bölüm önemlidir, ruhbandan olmayan ilk kadın inananların nasıl ortaya çıktıklarını anlatır. (Oysa *Wu-fen-lü*, daha önceden Uruvela'da inançlı bir kadının ortaya çıktığını yazar.)[191]

Yasa'nın Dört Arkadaşının Keşişliğe Atanması

Daha sonra Yasa'nın dört arkadaşı keşişliğe atanmıştı.[192] Palice *Vinaya* şöyle aktarır:

1) Muhterem Yasa'nın ruhban dışı hayatında, Baranasi'nin ileri gelen tüccar ailelerinin oğullarından Vimala, Subahu, Punnaci ve Gavampati adlarında dört arkadaşı vardı.[193] İşittiklerine göre: "İyi bir aileden gelen Yasa saçını ve sakalını kesmiş ve sarı elbise giymişti. Evini terk etmiş ve evsiz barksız [bir çileci olmuştu]." Bunun üzerine şöyle düşündüler: "Bu sıradan bir öğreti ya da disiplin olamaz. Sıradan bir el çekiş olamaz, çünkü Yasa gibi iyi bir aileden gelen [birisi], saçını ve sakalını kesmiş ve sarı elbise giymiş, evini terk etmiş ve evsiz barksız [bir çileci olmuş]."

2) Dörtlü, Muhterem Yasa'nın bulunduğu yere gitti.[194] İyice yanına sokularak Muhterem Yasa'nın önünde eğildiler ve bir köşede durdular. Ondan sonra Muhterem Yasa, ruhbandan olmayan dört arkadaşıyla birlikte Muhterem Üstat'ın yanına gitti. Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladılar ve bir köşeye oturdular.

Bir köşede otururlarken, Muhterem Yasa, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Saygıdeğer Kişi, bu dört kişi benim eski hayatımda arkadaşlarımdı. Baranasi'nin ileri gelen tüc-

car ailelerinin oğullarıdır; Vimala, Subahu, Punnaci ve Gavampati. Saygıdeğer Kişi, lütfen bu dört kişiyi eğitin ve bilgi kazandırın."

3) Muhterem Üstat onlara kademe kademe ilerleyen ders verdi...

Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın."

Bu muhterem kişiler işte bu şekilde kuralları kabul ettiler.

Daha sonra Muhterem Üstat, Dhamma'ya uygun konuşmalarla keşişleri eğitti ve bilgi kazandırdı. Muhterem Üstat, Dhamma'ya uygun konuşmalarla keşişleri eğittiği ve bilgilendirdiği, onlara anlayış kazandırdığı zaman, keşişler bütün bağlılıklardan kurtuldular ve zihinleri kirliliklerden arındı. O zaman dünyada on bir *arahat* olmuştu.

Yasa'nın Elli Arkadaşının Keşişliğe Atanması

Palice *Vinaya* devam eder:

1) Muhterem Yasa'nın ruhban dışı hayatında, bölgenin ileri gelen tüccarlarının oğulları olan elli arkadaşı vardı. "İyi bir aileden gelen Yasa saçını ve sakalını kesmiş, sarı elbise giymiş... Bu sıradan bir öğreti ya da disiplin olamaz..." diye duydular.

2) Onlar, Muhterem Yasa'nın olduğu yere gittiler. İyice yanına sokularak Muhterem Yasa'nın önünde saygıyla eğildiler ve bir köşede durdular. Daha sonra Muhterem Yasa ruhban dışı elli arkadaşıyla birlikte Muhterem Üstat'ın olduğu yere gitti. Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildiler ve bir köşeye oturdular.

Yanında otururken, Muhterem Yasa, Muhterem Üstat'a dedi ki: "Muhterem Kişi, şu elli kişi eski arkadaşlarımdı. Baranasi'nin ileri gelen tüccar ailelerinin oğullarıdır. Muhterem Kişi, lütfen onları eğitin ve onlara bilgi kazandırın."

3) Muhterem Üstat, onlara kademe kademe ilerleyen ders verdi... Muhterem Kişi şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın."

Bu muhterem kişiler, işte bu şekilde kuralları kabul ettiler.

Daha sonra Muhterem Üstat, Dhamma'ya uygun konuşmalarla keşişleri eğitti, bilgilendirdi ve onlara anlayış kazandırdı. Muhterem Üstat, Dhamma'ya uygun konuşmalarla keşişleri eğittiği ve bilgilendirdiği, onlara anlayış kazandırdığı zaman, keşişler bütün bağlılıklardan kurtuldular ve zihinleri kirliliklerden arındılar. O zaman dünyada altmış bir *arahat* olmuştu.[195]

Nidanakatha şöyle der:

Ve Yasa'nın elli dört arkadaşını, "Gelin keşişler" usulüyle keşişliğe atadı ve *arahat*lığın son mertebesine ulaşmalarına neden oldu. Böylece dünyada altmış bir *arahat* olduğunda, yağmur mevsimi bittikten sonra, Üstat altmış keşişi, "Gidin, keşişler, dolaşın" diyerek farklı yönlere gönderdi. Kendisi de Uruvela'ya gitti.[196]

Öğretiyi Yayma Teşviki ve Mara'nın Ayartması

Palice metinler iki yerde Gotama'nın müritlerini yola çıkmaya ve öğretiyi yaymaya teşvik edişini anlatır.[197] Aşağıda karşılaştırılan parçalarda Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'dakiyle aynı olan bölümlerin altı çizilidir:

VİNAYA, "MAHAVAGGA"

O vakit [Gotama'nın altmış bir müridi olduğunda], Muhterem Üstat keşişlere şöyle dedi:

SAMYUTTA-NİKAYA

Muhterem Üstat, bir keresinde Baranasi'de, münzevilerin toplandığı Geyik Parkı'nda kalıyordu. "*Keşişler!*" diyerek, keşişlere seslendi. "Muhterem Kişi" diye yanıtladılar. Muhterem Üstat dedi ki:

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Tanrısal olsun, insani olsun, bütün bağlardan kurtuldum ben, *keşişler*. Siz de, tanrısal olsun, insani olsun, bütün bağlardan kurtuldunuz. Toplumun iyiliği, mutluluğu için, dünya insanlarına merhamet için, tanrıların ve insanların iyiliği için evden ayrılıp dilenci rahip olmaya gidin. [Çok sayıda insanın öğretiyi tanıması için] içinizden iki kişi aynı yola çıkmasın. Özü ve sözü başlangıçta, ortasında ve sonunda iyi olan öğretiyi anlatın. Mükemmel ve arınmış, kutsal yolu gösterin. Dünyada gözleri biraz tozla kaplı olanlar vardır, henüz öğretiyi dinlemedikleri için, Hakikat'ten uzaktır onlar. [Dinleseler] Hakikat'i tamamen anlarlar. Ben de Uruvela'daki Sena köyüne, öğretiyi orada anlatmaya gideceğim.

Tam o anda İfrit Mara, Muhterem Üstat'ın olduğu yere yaklaştı ve ona şöyle dedi:

VİNAYA

"Mara'nın bağlarıyla bağlısın sen,

SN

Bütün zincirlerle bağlısın,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Tanrısal ve insani bütün bağlarla.
Güçlü zincirlerle bağlısın, *samana*,
Benden kurtulamazsın."

VİNAYA

"Mara'nın bağlarından azadım ben,

SN

Bütün bağlardan azadım,

İKİ METİNDE DE AYNI OLAN BÖLÜM

Tanrısal ve insani bütün bağlardan.
Güçlü zincirlerden azadım ben.
Sen kaybettin, ölüm getiren sen!

VİNAYA

Duyuların hoşuna giden ne varsa,
Şekiller, renkler, kokular, tatlar ya da temaslar,
İstemem onları ben.
Sen kaybettin, ölüm getiren sen!"

O vakit İfrit Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve hüzünlü bir halde, anında kayıplara karıştı.

Bu bölüm *Wu-fen-lü*'de yoktur. *Ssu-fen-lü*'de kısa bir versiyonu bulunur.[198] Diğer yandan, Palice kutsal kitabın iki yerinde de görüldüğü için, epeyce erken bir tarihte yazılmış olmalıdır. Palice kutsal kitapta ayrıca, Çince çeviride olmayan, bütün kuralların bir açıklaması da bulunur ki bu, öğretilerin yayılmasıyla ilişkili bir geç dönem eki olduğunun işaretidir. Mahasamghika *Vinaya*'nın Çince çevirisi olan *Mo-ho seng-ch'i-lü*'ye göre, henüz bütün kurallar düzenlenmemişti.

Gotama zamanında gerçek bir keşişin öğretim faaliyetinde bulunmadığı ve zamanını sessizce meditasyonda geçirdiği kabul edilirdi, genellikle. Bu, Budha'nın öğretme konusundaki tereddütünü ve kaygısını gösterebilir ve Budha'nın alt ettiği Mara ayartmaları olarak ifade edilmiş ola-

bilir. Böylece, Gotama eğitim faaliyetlerine başladıktan sonra bile, Mara'nın onun Yol'u öğretmesine engel olmaya kalktığı öykülere rastlarız. Tarihi belli olmayan bir tanesi *Samyutta-Nikaya*'da bulunur:

> Bir keresinde Muhterem Üstat Kosala'da Ekasala adındaki bir Brahman köyünde kalıyordu. O zaman, etrafını saran ruhban dışı büyük bir kalabalığa öğretiyi anlatıyordu. O sırada İfrit Mara şöyle düşündü: "*Samana* Gotama, etrafını saran ruhban dışı büyük bir kalabalığa öğretiyi anlatıyor. Gotama'ya yaklaşsam ve insanların gözlerini karartsam nasıl olur?" Ondan sonra İfrit Mara Gotama'ya yaklaştı ve Muhterem Üstat'la şöyle konuştu:
>
> "Başkalarına öğretmek
> Sana göre değil.
> Sakın buna kalkışma
> Desteğe de [*anurodha*] kösteğe de [*virodha*] bağlanmamaya dikkat et."
> [Gotama yanıtladı:]
> "Başkalarına öğretirken,
> Onlara şefkat duyar
> Aydınlanmış kişi.
> Destekten de köstekten de kurtulmuştur, mükemmel kişi [*sambuddha*]."
>
> O vakit İfrit Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve hüzünlü bir halde, anında kayıplara karıştı.[199]

Çince çeviriye göre, mekân bir Şakya köyü olan Silavati idi.[200] Kesin olan şey, Gotama'nın ders verip vermemesi gerektiği konusunda sorgulanmış olmasıdır. Mara'ya, bunu yapma becerisinde daima kendinden emin olduğunu onaylayan yanıtlar verir.[201] Mara suttaları denen (*Mara-samyutta*) yirmi beş sutrayı içeren Mara'nın ayartma öyküleri, *Samyutta-Nikaya*'da özellikle çok fazladır. Hepsi aydınlanmadan *sonra* yazılmıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi, Gotama'nın son yıllarıyla ilgili Mara öyküleri de vardır. Mara'nın alt edilişini aydınlanmaya ulaşmayla bağlantılandıran öyküler en eski Budist metinlerde geçmez.

Daha önce alıntılanan *Suttanipata* (s. 137-39) aydınlanmış farz edilen Budha'nın Mara'yla savaşını gösterir. Bundan iki önemli sonuç çıkarabiliriz. Birincisi, aydınlanmış, budha olmuş birisi bile, bitmek bilmeyen ayartmalara ve tehditlere maruz kalır. Budha, Mara'nın ayartmaları ve tehdit-

leriyle savaşmak zorunda kalmıştı. Bir budhanın budhalığı bu çaba içinde oluşur. Çabanın, çalışmanın kendisi Budizmdir. Aydınlanma, mükemmellik demek değildir. Gotama'yı insan olarak anlama girişimleri ilk Budist metinlerin her yerinde görülebilir. İkincisi, *Fo-pen-hsing-chi-ching* ve Asvaghoşa'nın *Buddhaçarita*'sı gibi geç dönem Budha biyografileri, Mara'nın Gotama'yı aydınlanmadan önce, henüz eğitim görürken ayartmaya çalıştığını anlatırlar, ama budhalığı elde ettikten sonra bu tür olaylar hakkında çok az şey söylerler. Bu, geç dönem Budistlerinin Gotama'yı tanrılaştırma eğilimlerinin, onu Mara'nın çok ötesine geçmiş, aşkın bir varlık olarak tanımlama amaçlarıdır.

Üç Hazine'ye Sığınma Yoluyla Düzenlenen *Upasampada* Töreninin Kökenleri

Palice *Vinaya*'ya göre, insanlar Üç Hazine'ye –Budha, Dhamma ve Sangha– sığınarak *upasampada* (kurallar) aracılığıyla Sangha'ya kabul ediliyorlardı. Oysa diğer *Vinaya*'larda ve Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da bu bölüm yoktur. Bu da, o zamanın düşüncesini yansıtması için sonradan eklendiği fikrini verir. Bu açıklamadan yana olan bir nokta da, *Vinaya*'daki bölümde hiçbir tarihi kişiliğin görülmemesidir:

> 1) O vakit keşişler, "Muhterem Üstat onları keşişliğe atar ve kuralları verir" diye düşünerek, çeşitli yerlerden ve çeşitli köylerden keşişliğe atanmak ve kuralları kabul etmek isteyen insanlar getiriyorlardı. Sonuçta, hem keşişler hem de keşişliğe atanmak ve kuralları kabul etmek isteyenler yorgun düşüyordu.
>
> Muhterem Üstat yalnızken ve zihnini bir noktada yoğunlaştırdığında, şu geldi aklına: "*Keşişler*, 'Muhterem Üstat onları keşişliğe atar ve kuralları verir' diye düşünerek, çeşitli yerlerden ve çeşitli köylerden keşişliğe atanmak ve kuralları kabul etmek isteyen insanlar getirdiler. Sonuçta, hem keşişler hem de keşişliğe atanmak ve kuralları kabul etmek isteyenler yorgun düştüler. Bu yüzden, '*Keşişler*, artık çeşitli yerlerde ve çeşitli köylerde insanları kendiniz keşişliğe atayabilir ve kuralları verebilirsiniz' diyerek, keşişlere izin vereceğim."
>
> 2) Muhterem Üstat, bu nedenle, akşam inzivadan kalkıp, [toplanmış *keşişlere*] Dhamma hakkında kademe kademe ilerleyen bir vaaz verdikten sonra, onlara şöyle seslendi: "Mademki *keşişler* çeşitli yerlerden ve çeşitli köylerden keşişliğe atanmak ve kuralları kabul etmek isteyen insanlar getirdiler...

3) Artık size izin veriyorum, *keşişler*. Artık kendiniz çeşitli yerlerde ve çeşitli köylerde insanları keşişliğe atayabilir ve onlara kuralları verebilirsiniz, *keşişler*. Gelgelelim, şu şekilde keşişliğe atamalı ve kuralları vermelisiniz. Önce [adayın] saçını ve sakalını kesin, üstüne sarı elbise giydirin, üst elbisesini [sağ omzu açık bırakarak] bir omzu kapatacak şekilde ayarlayın ve *keşişleri* ayaklarına [başları yere değerek] kapandırın, çömelerek oturtun, ellerini birbirine kenetletin ve şöyle söyletin:

4) 'Budha'ya sığınırım. Dhamma'ya sığınırım. Sangha'ya sığınırım. İkinci kez Budha'ya sığınırım. İkinci kez Dhamma'ya sığınırım. İkinci kez Sangha'ya sığınırım. Üçüncü kez Budha'ya sığınırım. Üçüncü kez Dhamma'ya sığınırım. Üçüncü kez Sangha'ya sığınırım.' *Keşişler*, bu Üçlü Sığınma'yla keşişliğe atamaya ve kuralları almaya izin veriyorum."[202]

Mara'nın Alt Edilmesi

Palice *Vinaya*, Mara tarafından yapılan bir saldırıyı anlatmaya devam eder:

1) Muhterem Üstat yağmur mevsimini geçirdikten sonra keşişlere şöyle dedi: "*Keşişler*, ben doğru konsantrasyon ve doğru çabayla yüce kurtuluşa ulaştım ve yüce kurtuluşu kavradım. Siz de, *keşişler*, doğru konsantrasyon ve doğru çabayla yüce kurtuluşa ulaşmalı ve yüce kurtuluşu kavramalısınız."

2) O vakit, Muhterem Üstat'ın olduğu yere İfrit Mara yaklaştı ve Muhterem Üstat'a şöyle dedi:

"Mara'nın zincirleriyle bağlısın,
Tanrısal ve insani bütün zincirlerle.
Güçlü bağlarla bağlısın, *samana*
Benden kurtulamazsın."
[Gotama şöyle yanıtladı:]
"Mara'nın zincirlerinden azadım ben,
Tanrısal ve insani bütün zincirlerden.
Güçlü bağlardan azadım ben.
Sen kaybettin, ölüm getiren sen!"

Ardından İfrit Mara, "Muhterem Üstat beni tanıyor, Kutlu Kişi beni biliyor" diye düşünerek, mahzun ve hüzünlü bir halde, anında kayıplara karıştı.

Bu bölüm, *Vinaya*'ya epeyce geç eklenmiş olsa da, çok eskidir. *Samyutta-Nikaya*'da (Mara suttas, *pasa* 1)[203] hemen hemen aynı metin görülür. Oysa burada, olayın Geyik Parkı'nda geçtiği söylenir. *Pasa* 2'deki anlatım, sonunda Budha'nın: "Gidin ve ders verin" demesi dışında, aynı yerde geçişiyle, neredeyse aynıdır. Bu bölüm Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da geçmez.

Uruvela'ya

Benliği Aramak

Baranasi ziyaretinden sonra, Gotama tekrar Uruvela'ya, aydınlanmaya ulaştığı yere gitmek için yola koyuldu.[204] Bir ara, yoldan ayrılıp bir koruluğa girdi, bir ağacın altına oturdu. Tam o sırada otuz erkek, eşleriyle birlikte hoşça vakit geçirmek için koruluğa geldi. Birinin eşi yoktu ve bir kibar fahişeyle birlikte gelmişti. Fahişe, onlar görmeden paralarını ve eşyalarını alıp kaçtı. Bütün ekip kibar fahişeyi aramaya koyuldu. Çevrede dolaşırken ağaç altında oturan Budha'yla karşılaştılar. Yanına gittiler ve kadını görüp görmediğini sordular. "Neden arıyorsunuz onu, gençler?" diye sordu, Gotama. "Otuz kişi olarak eşlerimizle hoşça vakit geçirmek için koruluğa geldik. Birinin eşi olmadığı için yanında bir kibar fahişeyle gelmişti, o da eşyalarımızı alıp kaçmış. Şimdi korulukta onu arıyoruz." Buna karşılık Gotama sordu: "Sizce hangisi daha iyidir, gençler? Bir kadını aramaya gitmek mi, benliği aramaya koyulmak mı?" "Benliği aramamız daha iyidir." "Öyleyse, oturun, size ders vereceğim, gençler." Bunun üzerine Şakyamuni, Yasa'ya verdiği öğretinin aynısını gençlere anlattı, onlar da Yasa'yla aynı seviyeye ulaştılar ve keşişliğe atandılar.[205]

Palice *Vinaya* olayı aşağıdaki gibi anlatır. Alt çizgiler Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'daki üslupla hemen hemen aynı olduğunu gösterir.

> 1) Ve Muhterem Üstat, Baranasi'de istediği kadar kaldıktan sonra, Uruvela'ya yürümek için yola çıktı. O sırada Muhterem Üstat yoldan ayrıldı ve bir orman korusuna gitti, [vardıktan sonra] koruya girdi ve bir ağacın altına oturdu. Tam o anda, yüksek mevki sahibi otuz arkadaş, eşleriyle birlikte korulukta eğleniyordu. Bir tanesinin eşi olmadığı için, ona bir kibar fahişe getirilmişti. Farkında olmadan kendi kendilerine eğlenirken, kibar fahişe onların eşyalarını alıp kaçtı.[206]

2) Daha sonra dostlar, arkadaşlarına yardım etmek için, kadını aramaya gittiler ve korulukta dolaşırken Muhterem Üstat'ın bir ağaç altında oturduğunu gördüler. Onu gördükten sonra, Muhterem Üstat'ın yanına sokulup şöyle sordular: "Muhterem Üstat, bir kadın gördü mü, Muhterem Kişi?"

"Gençler, bir kadından ne istiyorsunuz?"

"Muhterem Kişi, biz, eşlerimizle eğlenmek için koruluğa gelmiş olan, yüksek mevki sahibi otuz arkadaşız. Birimizin eşi olmadığı için, ona bir kibar fahişe getirilmişti. Biz farkında olmadan, kendi kendimize eğlenirken, kibar fahişe eşyalarımızı alıp kaçmış. Arkadaşımıza yardım etmek için korulukta dolaşarak kadını arıyoruz."

3) "Ne dersiniz gençler? Sizin için bir kadını aramaya gitmek mi, yoksa benliği [*atta*] aramaya koyulmak mı daha iyidir?"

"Benliği aramak çok daha iyidir, Muhterem Kişi."

"Öyleyse oturun, gençler. Ben sizi öğretiler konusunda eğiteceğim."

Yüksek mevki sahibi arkadaşlar, "Tamam, Muhterem Kişi" diyerek Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildiler ve bir köşeye oturdular.

4) Muhterem Üstat, kademe kademe ilerleyen bir vaazla onlara ders verdi. Sadaka, ahlak kuralları, cennet, acılar, felaket, arzuların kirliliği ve onlardan vazgeçmenin faydaları hakkında konuştu. Onların sağlam, esnek, yanlış bakış açılarına yatkın olmayan, neşeli, cesur ve berrak zihinleri olduğunu bilen Muhterem Üstat, bütün budhalar tarafından övülen öğretileri, yani acının, onun nedeninin, acının bitişinin ve [onun bitişine] giden yolun [Dört Soylu Gerçek'ini] öğretti. Kirli lekeleri olmayan temiz bir bez nasıl mükemmel bir biçimde boyanabilirse, orada oturan otuz arkadaş da, Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı öyle elde ettiler: "[nedenler ve koşullar yüzünden] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır."

5) Onlar, Hakikat'i görmüş, Hakikat'e ulaşmış, Hakikat'in bilgisini elde etmiş, Hakikat'in içyüzünü kavramış, bütün kuşkuları alt etmiş, kendilerini bütün yanılgılardan kurtarmış, inanç sahibi olmuş ve öğretiler için sadece Üstat'a bağlı kalmış olarak, Muhterem Üstat'a şöyle dediler: "Muhterem Kişi, keşişliğe atanmamıza ve Muhterem Üstat'tan kuralları almamıza izin verin." Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın." Bu muhterem kişiler, işte bu şekilde, kuralları kabul ettiler.

Bu nükteli ve ilgi çekici bölümde tam bir uydurma hikâye kokusu vardır. *Nidanakatha*'ya göre, Şakyamuni Uruvela'ya yürürken, "Yolda, *kappasiya* ormanında yüksek mevki sahibi otuz genç arkadaşa ders verdi. Bunların en düşük mevkide olanı bilgeliğin ilk aşamasına [*sotapanna*] ulaşır-

ken, en yüksek mevkide olanı üçüncü seviyeye [*anagamin*] ulaştı. Hepsini, 'Gelin, keşişler' usulüyle keşişliğe atadı. Daha sonra, hepsini farklı yerlere göndererek kendisi de Uruvela'ya devam etti."[207]

Üç Kassapa Kardeşin Din Değiştirmesi

Daha sonra Gotama, ilk eğitim vermeye başladığı Uruvela bölgesine döndü ve ateşe tapan üç Kassapa kardeşin dinini değiştirdi.[208] Uruvela'ya neden döndüğü belli değildir, ama sihirli güçleri yüzünden yerlilerin büyük saygı duydukları Kassapa kardeşlerin dinlerini değiştirmeseydi eğitim faaliyetinin kısıtlanmış olacağını düşünmüş olabilirdi.[209] *Nidanakatha*'daki kısa anlatım şöyledir: "[Gotama] 3.500 mucize gerçekleştirerek, bin keçe saçlı çileci izdeşçisi olan Uruvela Kassapa'nın[210] önderliğindeki üç keçe saçlı çileciyi, yani Kassapa kardeşleri kendi tarafına çekti, 'Gelin, keşişler' usulüyle hepsini keşişliğe atadı. Onları Gayasisa Dağı'na oturtarak Ateş Vaazı'nı verdi ve hepsi en yüksek *arahat* seviyesine ulaştı."[211]

Bu olay en eski Budist kutsal metinlerde ayrıntıyla ele alındığı için daha fazla incelemeye değerdir. Gotama Uruvela'ya vardığında orada, efsaneye göre kardeş olan, üç keçe saçlı Brahman, Uruvela Kassapa, Nadi Kassapa ve Gaya Kassapa ile beraberlerinde sırasıyla beş yüz, üç yüz ve iki yüz müridiyle karşılaştı.[212] İsimlerinin, Uruvela'da yaşayan Kassapa, Nerancara Nehri kıyısında yaşayan Kassapa (*nadi* nehir demektir) ve Gaya kentinde yaşayan Kassapa anlamlarına geldiği belli olur.[213] Uruvela Kassapa o zamanlar bir ateş ritüeli uyguluyordu, fakat Gotama çeşitli doğaüstü güçler (*abhinna*) kullanarak ona boyun eğdirdi. Uruvela Kassapa kendisinin üstün olduğunu düşünmüş olsa da, sonunda yenilgiyi kabul etti, saçlarını kesti, bütün ritüel aletlerini nehre attı. O ve onun izdeşçileri Gotama'nın müritleri oldular ve keşişliğe atandılar. Olanları gören Nadi Kassapa, Gaya Kassapa ve bütün izdeşçileri de Gotama'nın müritleri olarak keşişliğe atandılar. Bugün, böyle bir mucizevi güçler rekabetinin anlamını kavramamız güçtür, ama bunun ilk efsanelerden biri olduğu anlaşılır.

Budizm öncesi Hint din tarihi araştırması, *Vedalar*'m kutsal ateş töreninin merkezde oluşunu ve ateş tanrısı Agni'nin özel olarak yüceltilişini gözler önüne serer. Bu yüzden efsanedeki Brahmanlar büyük olasılıkla benzer bir ayin uyguluyorlardı.[214] Olay, Budizmin Brahman ritüeline karşı kazandığı zafer sayesinde yayıldığı fikrini verir. Bir başka olasılık da, Kas-

sapa kardeşlerin özel bir ateş tapınıcılığı dininin uygulayıcıları olduklarıydı, ancak bu daha fazla araştırmayı gerektirir.

Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi ilk Budist örgütün toplumsal meşruiyeti için son derece önemliydi, zira bu, Gotama'nın Brahmanizme hâkim olması anlamına geliyordu. Tam da dini eğitim gördüğü yerdeki rakip bir grupla büyük mücadeleye kalkışmıştı. Sözleri ılımlı olduğu halde, eylemleri kışkırtıcıydı. Bu karşılaşmada kazanan oydu. Kuşkusuz, büyük bir girişim insanıydı. Olay, Sancaya'nın müritleri olan Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirmelerini karşılaştırır ki bu Gotama'nın heterodoks öğretmenlere olan üstünlüğünü de gözler önüne serer.

Gotama'nın hayatı boyunca hangi sıklıkta Uruvela'ya döndüğünü bilmiyoruz, ama bölgedeki çok sayıda insanın dinini değiştirdiği bellidir. Nerancara kıyılarında eğitim verdiğinde, Çapa adında bir kadın onu dinlemiş ve keşişliğe atanmıştı.[215] Başka bir seferinde, Gaya'da eğitim verirken Muhterem Senaka, ruhban dışı izdeşçi olmuştu.[216]

Aşağıda, Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi, Palice *Vinaya*'da geçtiği şekilde yer alır. Metnin *Çatuşparişatsutra*'daki anlatımla aynı olan bölümlerinin altı çizilidir.

URUVELA'DAKİ MUCİZE (1), *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 15

1) Ve Muhterem Üstat, o yöreden bu yöreye dolaşarak, zamanla Uruvela'ya vardı. O vakit Uruvela'da Uruvela Kassapa,[217] Nadi Kassapa ve Gaya Kassapa adlarında üç keçe saçlı çileci [*catila*] yaşıyordu. Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, beş yüz keçe saçlı çilecinin rehberi, lideri, başı, reisi ve en üstünüydü. Keçe saçlı çileci Nadi Kassapa, üç yüz keçe saçlı çilecinin rehberi, lideri, başı, reisi ve en üstünüydü. Keçe saçlı çileci Gaya Kassapa, iki yüz keçe saçlı çilecinin rehberi, lideri, başı, reisi ve en üstünüydü.

2) Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın inziva yerine [*assama*] gitti ve ona sordu: "Senin için sakıncası yoksa, geceyi kutsal ateş odasında [*agyagara*] geçirmek isterim, Kassapa."[218]

"Benim için sakıncası yok, Yüce *Samana*,[219] ama o odada sihirli güce sahip vahşi bir *naga* kralı, çok zehirli bir yılan var. Umarım size bir zarar vermez."

[Bu soru ve yanıtı *Vinaya*'da iki kez yinelenir.]

"Onun bana hiçbir zararı dokunmaz. Kutsal ateş odasını [kullanmama] izin ver, Kassapa."

"Orada istediğiniz kadar kalın, Yüce Samana."

3) Ondan sonra Muhterem Üstat kutsal ateş odasına girdi, bir hasır serdi ve bedeni dimdik, karşısındaki şeye dikkatini vermiş bir halde bağdaş kurarak oturdu. O zaman Muhterem Üstat'ın içeri girdiğini gören *naga*'nın keyfi kaçtı, sinirlendi ve duman püskürttü. Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Derisine, postuna, etine, dokularına, kemiklerine ve iliklerine zarar vermeden, [onun] ateşinin gücünü kendi ateşimle söndüreceğim."

"Hasır sermek," belirli bir yere ot sererek geçici bir oturma yeri yapmak anlamına gelebilir. Gotama'mn gezgin yaşamında yanında bir hasır taşımış olması pek mümkün değildir.

4) Daha sonra Muhterem Üstat insanüstü güçlerini sergiledi ve duman çıkarttı. *Naga*, öfkesini yenmeden, alevler çıkarttı. Muhterem Üstat da, ateş ilkesine geçerek [ateş haline girerek] alevler gönderdi. İkisi de alevlerini saldığında kutsal ateş odası tutuşmuş, alev alev yanıyormuş gibi göründü. O zaman, kutsal ateş odasının etrafını saran keçe saçlı çileciler şöyle dediler: "Yüce *Samana* gerçekten harika; *naga* belki de ona zarar vermez."[220]

5) Gece geçtikten sonra, Muhterem Üstat *naga*'nın derisine, postuna, etine, dokularına, kemiklerine ve iliklerine zarar vermeden, ama [*naga*'nın] ateş gücünü kendi gücüyle söndürerek [*naga*'yı] bağış kâsesine koydu ve keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'ya gösterdi: "İşte *naga*'nız, Kassapa. Onun ateşinin gücü, benimkinin gücüyle kontrol altına alındı."

Bunun üzerine, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce Samana'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira sihirli güce sahip o vahşi *naga* kralının, o çok zehirli yılanın ateşinin etkisini [kendi] ateşiyle yok edebildi.

Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."[221]

Buradan itibaren farklı versiyonlar oldukça büyük bir çeşitlilik sunar; ben Palice *Vinaya*'yı vereceğim.

6) Muhterem Üstat, Nerancara Nehri'nin yakınında keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'ya şöyle dedi: "Senin için sakıncası yoksa, bu mehtaplı geceyi kutsal ateş odasında [*aggisala*] geçirmek isterim."

"Benim için sakıncası yok, Yüce *Samana*, ancak kendi iç huzurunuz için sizi uyarırım. O odada sihirli güce sahip, vahşi bir *naga* kralı, çok zehirli bir yılan var. Umarım size bir zararı dokunmaz."

"Onun bana hiçbir zararı dokunmaz. Kutsal ateş odasını [kullanmama] izin ver, Kassapa."

[Muhterem Üstat, izin aldığını] anlayarak, çekinmeden, bütün korkuları yenmiş olarak, içeri girdi. Ardından, yüce insanın [Budha] içeri girdiğini gören o yılanlar kralının keyfi kaçtı, sinirlendi ve duman püskürttü. İnsan *naga* kralı [Gotama] da, neşeli ve hiç şaşırmamış bir halde, duman yaydı. *Naga* kralı, öfkesini yenmeden, yakıcı alevler çıkarttı. İnsan *naga* kralı da, ateş ilkesini iyice özümsemiş olarak, alevler yaydı. İkisi de kendi alevlerini yaydıklarında, keçe saçlı çileciler, [yanıyor gibi duran] kutsal ateş odasını görerek şöyle dediler: "Yüce *Samana* gerçekten muhteşem; *naga* ona zarar vermeyebilir."

7) Gece bittiğinde, *naga*'nın alevleri sönmüştü, ama insanüstü güçlere sahip [Gotama'nın] alevleri, mavi, kırmızı, koyu kırmızı, sarı ve şeffaf, bir sürü renk vererek, önceki gibi kaldı. Angirasa'nın [Gotama'nın] bedeninde renk renk alevler vardı. *Naga* kralını bağış kâsesine koymuş olan [Gotama], şöyle diyerek onu Brahman'a gösterdi: "İşte *naga*'nız, Kassapa. Onun ateşinin gücü, benimkinin gücüyle kontrol altına alındı."

O zaman, insanüstü güçleri nedeniyle artık ona inanmaya hazır olan keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle dedi: "Burada kalın, Yüce *Samana*. Ben size daima yiyecek sağlarım."

Gotama'nın burada Angirasa olarak adlandırıldığına dikkat etmeliyiz. *Rig Veda*'da Angirasa, tanrılar ile insanlar arasında bir ara varlıktır, ama tutucu Brahmanlara göre bu isim, ateş ayinlerini yöneten yüce büyücüye aittir.[222] Gotama, bu kalıplardan kurtulmuş yeni bir dinsel akım geliştirdi.

URUVELA'DAKİ MUCİZE (2), *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 16

1) O vakit Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın inziva yerinin yakınındaki bir orman koruluğunda kalıyordu. O sırada, dört büyük tanrısal kral, gece yarısında, berrak ve canlı parlaklıklarıyla bütün koruluğu aydınlatarak, Muhterem Üstat'ın olduğu yere yaklaştılar ve Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildikten sonra, kocaman meşaleler gibi, dört yönde durdular.

2) Sonra, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına gitti ve Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Haydi, Yüce *Samana*. Yemek hazır. Gece yarısında, berrak ve canlı parlaklıklarıyla bütün koruluğu aydınlatarak, senin olduğun yere gelenler ve önünde saygıyla eğildikten sonra, kocaman meşaleler gibi, dört yönde duranlar kimdi?"

Uruvela Kassapa burada, Budha ile kendisini eşit saydığını göstererek, Gotama'ya "sen" (*tvam*) diye hitap eder.

"Onlar, öğretiyi dinlemek için bana gelen dört tanrısal kraldı, Kassapa."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce Samana'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira dört büyük tanrısal kral bile onun öğretisini dinlemeye gelmiş. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.

Aşağıdaki anlatımda, çeşitli metinler arasında hatırı sayılır farklılıklar da vardır.[223]

URUVELA'DAKİ MUCİZE (3), *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 17

1) Bundan başka, *deva*'ların efendisi Sakka, gece yarısında, berrak ve canlı parlaklığıyla bütün koruluğu aydınlatarak, Muhterem Üstat'ın olduğu yere yaklaştı ve Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildikten sonra, önceki renk güzelliklerinden daha muhteşem ve daha parlak bir biçimde, kocaman bir meşale gibi bir köşede durdu.

2) Sonra, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına gitti ve Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Haydi, Yüce Samana. Yemek hazır. Gece yarısında, berrak ve canlı parlaklığıyla bütün koruluğu aydınlatarak, senin olduğun yere gelen ve önünde saygıyla eğildikten sonra, önceki renk güzelliklerinden daha muhteşem ve daha parlak bir biçimde, kocaman bir meşale gibi bir köşede duran kimdi?"

"Öğretimi dinlemeye gelen Sakka idi, Kassapa."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce Samana'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira Sakka bile onun öğretisini dinlemeye gelmiş. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.

Uruvela'daki Mucize (4) (*Vinaya*, "Mahavagga," I, 18) daha sonra dünyanın efendisi Brahma'nın geldiğini ve Budha'nın önünde saygıyla eğildiğini anlatır. Kutsal tanrıların ortaya çıkma sırası, Brahma'nın Sakka'dan üstün sayılması, onların ruhsal güçlerini yansıtır. Bu da Hint din tarihinin olaylarına denk gelir. Sakka (İndra) eski *Rig Veda*'daki tanrıların en güçlüsü ve en gözdesiydi. Brahma, *Upanişadlar* zamanında görünmüştü, Budizmin ortaya çıktığı dönemde de dünyanın yaratıcısı olarak yüceltilmişti.

Uruvela Kassapa'nın sorusuna yanıt olarak, Budha ertesi sabah şöyle dedi:

"Öğretimi dinlemek için bana gelen dünyanın efendisi Brahma idi, Kassapa."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira dünyanın efendisi Brahma bile onun öğretisini dinlemeye gelmiş. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.

URUVELA'DAKİ MUCİZE (5), *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 19

1) O vakit, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa tarafından yönetilen büyük ayin yaklaşıyordu, katılmak isteyen Angalı ve Magadhalı insanlar, ellerinde, hem katı hem sulu, büyük miktarda yiyecekle geldiler. Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Büyük ayinim artık başlamak üzere. Anga'dan ve Magadha'dan katılmak isteyenler, ellerinde, hem katı hem sulu, büyük miktarda yiyecekle geliyorlar. Yüce *Samana* o insan kalabalığının karşısında bir keramet gösterirse kazancı ve itibarı artar, benimki ise azalır. Bu yüzden, Yüce *Samana* yarın gelmesin."

2) Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın ne düşündüğünü içten içe bilen Muhterem Üstat, [kuzeyin mükemmel diyarı] Uttarakuru'ya gitti, orada yemek bağışı aldı ve Anotatta Gölü kıyılarında yemeğe gitti, sonra da öğle sıcağında orada dinlendi.

Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına giderek Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Haydi, Yüce Samana. Yemek hazır. Dün neden gelmedin? Biz de, 'Yüce *Samana* neden gelmiyor?' diye merak edip durduk ve hem katı hem de sulu yemeklerden senin payını sakladık."

3) "Sen şöyle düşünmedin mi, Kassapa: 'Büyük ayinim başlamak üzere. Anga'dan ve Magadha'dan katılmak isteyenler, ellerinde hem katı hem sulu, büyük miktarda yiyecekle geliyorlar. Yüce *Samana* o insan kalabalığının karşısında bir keramet gösterirse kazancı ve itibarı artar, benimki ise azalır. Bu yüzden, Yüce *Samana* yarın gelmesin?'

4) Kassapa, ben senin zihnindeki düşünceleri okudum ve Uttarakuru'ya gittim. Orada yemek bağışı aldım ve Anotatta Gölü kıyılarında yemeğe gittim, sonra da öğle sıcağında orada dinlendim."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira [başkalarının] aklından geçen düşünceleri okuyor. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.[224]

URUVELA'DAKİ MUCİZE (6), *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 20

1) O zamanlar Muhterem Üstat'ın[225] paçavralardan yapılmış bir elbisesi vardı.

"Paçavralardan yapılmış bir elbise"yle (*pamsukula*, tam karşılığı: "çöp yığınından paçavralar") eski kumaşların birbirine dikilmesiyle yapılan bir elbise kastedilir. Budizmin ilk döneminde keşişlerin hepsi bu tür elbiseler giyerlerdi.

Ve Muhterem Üstat şöyle geçirdi içinden: "Bu hırpani elbiseyi nerede yıkasam?" O zaman, *deva*'ların efendisi Sakka, Muhterem Üstat'ın aklından geçenleri okuyarak, eliyle kazıp bir göl yaptı ve Muhterem Üstat'a dedi ki: "Muhterem Kişi, hırpani elbisenizi burada istediğiniz gibi yıkayın." Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Hırpani elbiseyi dövmek için ne kullanayım?" Muhterem Üstat'ın aklından geçenleri bilen Sakka, şöyle diyerek önüne iri bir taş koydu: "Muhterem Kişi, hırpani elbisenizi burada istediğiniz gibi dövün."

Hindistan'da bugün bile insanlar çamaşırlarını yıkamak için göllerin kıyılarına çömelirler. Çamaşırları başlarının üzerinde taşırlar ve giysileri temizlemek için taşlara ya da kayalara vururlar. O kadar sert vururlar ki, çamaşıra gönderilen gömlekler geri döndüğünde genellikle düğmeleri kırılmış olur. Tarihöncesinden beri değişmeyen bu dövme işine *parimaddati* denir.

Yukarıda alıntılanan paragrafta Sakka, Şakyamuni'ye nazik bir biçimde üçüncü tekil kişiyle (*bhante*) hitap eder. Bu zamana kadar, Budha'yla karşılaşmalarında daha samimi olan ikinci tekil kişiyi (*tvam*) kullanıyordu. Önceden, insanüstü güçler konusunda ona bir rakipti, ama artık Sakka, Budha'ya bağlılığını açıklamış, bu yüzden de nazik bir hitap şekli kullanmıştı.

2) Ardından[226] Muhterem Üstat şöyle geçirdi içinden: "[gölden] çıkarken neye tutunacağım?" O zaman *kakudha* ağacında yaşayan ağaç tanrısı, Muhterem Üstat'ın düşüncesini okuyarak, aşağıya doğru bir dal kıvırdı ve şöyle dedi: "Kutlu Kişi [gölden] çıkarken memnuniyetle bu [dala] tutunsun."[227]

Muhterem Üstat şunu da düşündü: "Hırpahi elbiseyi kuruması için nereye sereyim?" O zaman, *deva*'ların efendisi Sakka, Muhterem Üstat'ın düşüncesini okuyarak, önüne büyük bir taş koydu ve dedi ki: "Kutlu Kişi, hırpani elbisenizi kurutmak için memnuniyetle buraya serin."

3) Ve[228] keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına gitti ve Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Haydi, Yüce *Samana*. Yemek hazır. Burada daha önce böyle bir göl yoktu. Bu göl nasıl oldu? Önceden burada böyle bir taş yoktu. Bu taşı kim koydu? Daha önce *kakudha* ağacının dalı aşağıya kıvrık değildi. Şimdi [niye] aşağıya kıvrılmış?"[229]

4) "Kassapa, burada paçavralardan yapılmış bir elbisem vardı. Kendi kendime düşündüm: 'Bu hırpani elbiseyi nerede yıkasam?' Sonra, *deva*'ların efendisi Sakka, düşüncemi okuyarak, elleriyle bir göl kazdı ve bana dedi ki: 'Kutlu Kişi, hırpani elbiseniz burada istediğiniz gibi yıkayın.' Bu, insan olmayan varlığın [*amanussa*, ruhsal varlık] eliyle yaptığı göldür. Ardından şöyle düşündüm: 'Hırpani elbiseyi dövmek için ne kullanacağım?' O zaman Sakka, aklımdan geçenleri okuyarak, önüme büyük bir taş koydu ve dedi ki: 'Kutlu Kişi, hırpani elbisenizi memnuniyetle bunda dövün.' Bu, tanrının buraya koyduğu taştır.

5) Düşündüm, Kassapa: '[gölden] çıkarken neye tutunacağım?' Ardından, *kakudha* ağacında yaşayan ağaç tanrısı, düşüncemi okuyarak, aşağıya doğru bir dal kıvırdı ve şöyle dedi: 'Muhterem Kişi, [gölden] çıkarken memnuniyetle bu dala tutunun.' Böylece *kakudha* ağacı, elim için bir destekti.

Düşündüm, Kassapa:[230] 'Hırpani elbiseyi kurutmak için nereye sereceğim?' Derken, *deva*'ların efendisi Sakka, aklımdan geçeni okuyarak, önüme büyük bir taş koydu ve dedi ki: 'Muhterem Kişi, hırpani elbisenizi kurutmak için memnuniyetle buraya serin.' Bu, tanrının buraya koyduğu taştır."

6) O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira, *deva*'ların efendisi Sakka ona hizmet ediyor. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.

7) Ve keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına gidip Muhterem Üstat'a yemek vaktini haber verdi: "Haydi, Yüce Samana. Yemek hazır."

"Kassapa,[231] sen [önden] git. Ben peşinden gelirim." Uruvela Kassapa'yı önden yolladıktan sonra, adı Cambudipa'dan [Hint] gelen *cambu* ağacının meyvelerinden aldı.[232] Sonra [Kassapa'dan] önce vararak, kutsal ateş odasında oturdu.

8) Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa[233] Muhterem Üstat'ın kutsal ateş odasında oturduğunu gördü. Muhterem Üstat'a bakarak sordu: "Hangi yoldan geldiniz, Yüce Samana? Ben sizden önce yola çıktığım halde, siz benden önce gelmişsiniz ve kutsal ateş odasında oturuyorsunuz."

9) "Kassapa, seni gönderdikten sonra, adı Cambudipa'dan gelen *cambu* ağacından meyve aldım. Daha sonra, [senden] önce gelerek, kutsal ateş odasında oturdum. Bu *cambu* meyvesinin rengi, kokusu ve tadı muhteşem. Buyur, istersen yiyebilirsin."

"Hayır, Yüce *Samana*, sadece siz onu yemeye uygun vasıftasınız. Kendiniz afiyetle yiyin."

Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira beni önden gönderdikten sonra, adı Cambudipa'dan gelen *cambu* ağacından meyve almış ve [benden] önce gelerek kutsal ateş odasında oturmuş. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

Bir sonraki bölümde birkaç değişiklik bulunuyor; anlatımımda yine Palice *Vinaya*'yı temel alıyorum..

Daha sonra Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'nın yemeğini yedi ve aynı korulukta kaldı.

10) Ve keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, gece bittiğinde, Muhterem Üstat'ın yanına gitti ve yemek vaktini haber verdi, "Haydi, Yüce *Samana*. Yemek hazır."

"Sen [önümden] git, Kassapa. Ben arkadan gelirim." Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'yı önden yolladıktan sonra, adı Cambudipa anakarasından gelen Cambu köyünün yakınlarında yetişen *amba* [mango] ağacından... *amalaki* ağacından... *haritaki* ağacından meyve aldı ve Otuz Üç [Tanrı] [Göğü'ne] giderken *paricchattaka* ağacından bir çiçek aldı. Ardından, [Kassapa'dan] önce vararak, kutsal ateş odasında oturdu. Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, Muhterem Üstat'ın kutsal ateş odasında oturduğunu gördü. Ona bakarak sordu: "Hangi yoldan geldiniz, Yüce *Samana*? Ben sizden önce yola çıktığım halde, siz benden önce gelip kutsal ateş odasında oturmuşsunuz."

11) "Kassapa, seni gönderdikten sonra, Otuz Üç [Tanrı] [Göğü'ne] gittim ve *paricchattaka* ağacından bir çiçek aldım. Sonra da, [senden] önce gelerek, kutsal ateş odasına oturdum. *Paricchattaka* ağacı çiçeğinin rengi, kokusu ve tadı muhteşem. Buyur, istersen alabilirsin."

"Hayır, Yüce Samana, sadece siz onu yemeye uygun vasıftasınız. Kendiniz afiyetle yiyin."

Ve keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira beni önden gönderdikten sonra, Otuz Üç [Tanrı] [Göğü'ne] gidip *paricchattaka* ağacından çiçek almış ve [benden] önce gelerek kutsal ateş odasında oturmuş. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

12) O sırada [kutsal] ateş törenine katılmak isteyen keçe saçlı çileciler, yakılacak odun kıramıyorlardı. O zaman keçe saçlı çileciler şöyle düşündü: "Odun kıramayışımız, insanüstü yeteneklere ve ruhsal güce sahip Yüce *Samana* yüzündendir, kuşkusuz."

O zaman Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'ya dedi ki: "Odunları kırılsın mı, Kassapa?"

"Odunları kırılsın, Yüce *Samana*."

Ve beş yüz parça odun hemen kırıldı.

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira odunları bile kırabildi. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

13) O sırada [kutsal] ateş törenine katılmak isteyen keçe saçlı çileciler ateşlerini yakamıyorlar, ateşlerini söndüremiyorlardı. O zaman keçe saçlı çilecilerin akıllarına şu geldi: "Ateşimizi söndüremeyişimiz, insanüstü yeteneklere ve ruhsal güce sahip Yüce *Samana* yüzündendir, kuşkusuz."

O zaman Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'ya dedi ki: "Ateşleri sönsün mü, Kassapa?"

"Ateşleri sönsün, Yüce *Samana*."

Ve beş yüz ateş hemen söndü.

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira ateşleri bile söndürebildi. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

15) Yine o zaman, soğuk kış gecelerinde, sekiz-gün şenliğinin ortasında kar yağarken, keçe saçlı çileciler [ritüel yıkanmaları] yerine getirerek,[234] durmadan Nerancara Nehri'ne dalıp çıkıyorlardı. Muhterem Üstat beş yüz mangal yarattı. Sudan çıkan keçe saçlı çileciler kendilerini ısıttılar. Ve şöyle düşündüler: "Bu mangalların yaratılması, insanüstü yeteneklere ve ruhsal güce sahip Yüce *Samana* yüzündendir, kuşkusuz."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var, zira büyük mangallar bile yaratabildi. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

16) Yine o zaman, mevsimsiz şiddetli yağmurlar yağdı ve büyük taşkınlara neden oldu. Muhterem Üstat'ın kaldığı yeri de su bastı. O zaman Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Her taraftaki suyun geri çekilmesini sağlarım ve toprak kaplı arazinin ortasında bir aşağı bir yukarı yürürüm." Ardından Muhterem Üstat her taraftaki suyun geri çekilmesini sağladı ve toprak kaplı arazinin ortasında bir aşağı bir yukarı yürüdü. Ancak keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şunu düşündü: "Yüce *Samana* suyla sürüklenip gitmemeli." Ve yanına çok sayıda keçe saçlı çileciyi alıp tekneyle Muhterem Üstat'ın kaldığı yere gitti. Keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, Muhterem Üstat'ın her taraftaki suyu geri çektiğini ve toprak kaplı arazide bir aşağı bir yukarı yürüdüğünü gördü ve Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Orada mısınız, Yüce *Samana*?"

"Buradayım, Kassapa." Muhterem Üstat havaya fırlayıp tekneye indi. O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa şöyle düşündü: "Suya kapılıp gitmediğinden dolayı, Yüce

Samana'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil."

17) Daha sonra Muhterem Üstat'ın aklına şu geldi: "Bu aptal adam galiba sürekli şöyle düşünecek: 'Yüce *Samana*'nın muazzam insanüstü yetenekleri ve büyük ruhsal gücü var. Oysa o benim gibi bir *arahat* değil.' Ben bu keçe saçlı çileciyi tamamen kendine getirteceğim." Ve Muhterem Üstat, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa'ya şöyle dedi: "Sen bir *arahat* değilsin, Kassapa. *Arahat*'lığa giden yolun eğitimini de görmüyorsun. *Arahat* olabileceğin ya da *arahat*'lık halini uygulayabileceğin yola ulaşmadın henüz."

O zaman keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa, başı [Gotama'nın] ayaklarına değerek, Muhterem Üstat'ın önünde yere kapandı ve şöyle dedi: "Muhterem Üstat beni keşişliğe atasın ve kuralları kabul etmeme izin versin, Muhterem Kişi."

18) "Kassapa,[235] beş yüz keçe saçlı çilecinin rehberi, lideri, başı, reisi ve en üstünüsün, sen. Önce git ve onlara söyle, nasıl istiyorlarsa öyle yapsınlar."

Daha sonra, keçe saçlı çileci Uruvela Kassapa onların yanına gidip şöyle dedi: "Dostlar, ben Yüce *Samana*'ya bağlı olarak saflık çalışmasını sürdüreceğim.[236] Siz de istediğiniz gibi yapın."

"Dostumuz, biz uzun zamandır Yüce *Samana*'ya [Uruvela Kassapa] inanıyoruz. Eğer siz Yüce *Samana*'nın [Gotama] nezaretinde saflık çalışmasını sürdürürseniz, biz de Yüce *Samana*'ya bağlı olarak saflık çalışmasını sürdürürüz."

19) Ondan sonra, o keçe saçlı çileciler keçe saçlarını [kestiler] ve ateş ritüeli için kullandıkları eşyaları ve aletleri nehre attılar[237] ve Muhterem Üstat'ın olduğu yere gittiler, başlarını Muhterem Üstat'ın ayaklarına değdirerek, önünde yere kapandılar ve şöyle dediler: "Muhterem Üstat bizi keşişliğe atasın ve kuralları almamıza izin versin, Muhterem Kişi."

Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, *keşişler*. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın." Bu muhterem kişiler, işte bu şekilde kuralları kabul ettiler.

20) Keçe saçlı çileci Nadi Kassapa [kesilmiş] keçe saçların, ateş ritüeli eşyalarının ve aletlerinin nehirde yüzdüğünü gördü ve şöyle düşündü: "Dostlarımın başına bir felaket gelmesin." Ne olduğunu anlamak için keçe saçlı çilecilerinden birkaçını gönderdi, kendisi de üç yüz keçe saçlı çilecisiyle birlikte Uruvela Kassapa'nın yanına gitti ve ona şöyle dedi: "Bu daha mı iyi, Kassapa?" "Evet, dostum, daha iyi."

21) O keçe saçlı çileciler de keçe saçlarını [kestiler], ateş ritüelinde kullandıkları eşyaları ve aletleri nehre attılar ve Muhterem Üstat'ın yanına gittiler...

Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, *keşişler*. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için arılık uygulamasına başlayın." Bu muhterem kişiler, işte bu şekilde kuralları kabul ettiler.

22) Ve keçe saçlı çileci Gaya Kassapa [kesilmiş] keçe saçların, eşyaların ve aletlerin nehirde yüzdüğünü gördü ve şöyle düşündü: "Dostlarımın başına bir felaket gelmesin." Ne olduğunu anlamak için keçe saçlı çilecilerinden birkaçını gönderdi, kendisi de iki yüz keçe saçlı çilecisiyle birlikte Uruvela Kassapa'nın yanına gitti ve ona şöyle dedi: "Bu daha mı iyi, Kassapa?" "Evet, dostum, daha iyi."

23) O keçe saçlı çileciler de keçe saçlarını [kestiler], ateş ritüelinde kullandıkları eşyaları ve aletleri nehre attılar ve Muhterem Üstat'ın yanına gittiler ve başlarını Muhterem Üstat'ın ayaklarına değdirerek, önünde yere kapandılar ve ona şöyle dediler: "Muhterem Üstat bizi keşişliğe atasın ve kuralları almamıza izin versin, Muhterem Kişi."

Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, *keşişler.* Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın." Bu muhterem kişiler, işte bu şekilde kuralları kabul ettiler.

24) Tutuşmayan beş yüz çıra, Muhterem Üstat'ın kerametiyle [*adhitthana*] tutuşmuştu, yanmayan ateşler yanmıştı, ateşler sönmemişti ya da sönmüştü ve beş yüz mangal yaratılmıştı. Bu şekilde üç bin beş yüz mucize gerçekleşti.

O zamanın insanlarının, Gotama'nın, insanüstü güçleriyle, mucizeler yaratabildiğine inandıkları anlaşılır. Öteki Budist metinlere bakarak da doğrulanabilir bu. *Anguttara-Nikaya*'da şu eleştiriyi görürüz: "*Samana* Gotama'nın hilebaz [*mayavin*] olduğunu, başka düşüncelerin taraftarlarının akıllarını çelen bir sihirbazlık [*maya*] hilesi bildiğini duydum."[238] Oysa Gotama, *samana*'ların genel gelişimi için gelişigüzel insanüstü güçler [*iddhi*] sergilemenin yanlış olduğuna inanıyordu. Efsaneye göre, yaşlı Pindola-Bharadvaca bu tür güçlerin sonucu olarak Racagahalı bir tüccardan sandal ağacından yapılmış bir bağış kâsesi aldığında, Şakyamuni, izdeşçilerinin böyle beceriler ve mucizeler (*iddhipatihariya*) gerçekleştirmelerini yasakladı.[239]

Kassapa kardeşlerin ve kutsal ateş töreni öyküsünün *Vinaya*'da görülmesi, *Vinaya*'nın derlenmesinin, Gotama'nın tanrılaştırıldığı ve insanların onda insanüstü güçler bulunduğuna ve mucizeler gerçekleştirebileceğine inandıkları zamanlara kadar geciktiğine işaret eder. Veda dininde, açık havada bir ateş sunağı inşa etmek ve adakları ateşe koymak âdetti. Burada "ateş sunağı" sözü hiç geçmez. Onun yerine, elimizde, Kassapa kardeşlerin bir "ateş odası" içerisinde ezoterik ateş törenleri yaptıklarına dair bir anlatım vardır; bugünkü Hindu tapınaklarında hâlâ yaygın olan bir ritüeldir bu. Kassapa kardeşlerin uygulamaları, Vedik ateş ritüeli ile Hinduizmin ezoterik ateş törenleri arasındaki bir ara evreyi temsil ediyor olabilir.

Kassapa kardeşlerin din değiştirmesinin Budha biyografileri derleyicileri için, ayrıntılı biçimde anlatacak kadar, büyük bir cazibe taşımasının nedenini anlamak güçtür. Birçok Budist metin Gotama'yı, sonraki görevi boyunca, "1.250 keşişin eşliğinde" deyimiyle anmaya önem vermiştir. Bunlardan 1.000'i Kassapa kardeşlerin izdeşçisi, 250'si de Racagahalı ünlü öğretmen Sancaya'nın müritleri idiyse, ilk cemaatin çekirdeği öncekinden oluşturulmuştur. Bu insanların cemaate aynı anda girişleri Budizm için çok önemliydi. Hele, Orta Hindistan'ın Magadha eyaletindeki çok sayıda insanın din değiştirmesinin, Kassapa kardeşlerin din değiştirmesinin doğrudan sonucu olduğunu düşünürsek daha da önemli hale gelir.

Ateş Vaazı

Gotama, daha sonra, yeni izdeşçileriyle birlikte Gayasisa (Skr., Gayasirşa) Dağı'na gitti.[240] Anlaşılan o ki, burası tarihöncesinden beri kutsal bir mekân olmuştur. Hsüan-tsang'e göre, Gaya'nın beş ya da altı *li* güneybatısındaydı. Bir geç dönem metni de (*Udana* hakkındaki bir yorum/tefsir) burayı Gaya'ya yakın, nehirleri ve gölleriyle sıradan insanların günahlarından arınmaya geldikleri kutsal bir yer olarak anlatır. Gayasisa Dağı bölgedeki yegâne tepeydi, üstünde de fil başı şeklinde, bin çileciyi barındıracak büyüklükte, iri bir kaya olduğu için "Filbaşı Tepesi" denirdi buraya.[241]

Gaya uzun zamanlardan beri önemli bir Hindu ibadet merkezi olmuştur. Gotama'nın Gaya yakınlarında çileci uygulamalar yapması ve bugün kentte ona hürmet edilmesi tesadüfi olamaz. Sonradan Devadatta'nın ona karşı ayaklandığı yer burasıydı, hatta Devadatta, Gaya'nın eski dinsel geleneği sayesinde Gotama'ya muhalefetini ifade edebilmişti.

Olay, Palice *Vinaya*'da geçtiği şekilde verilir burada.[242] *Çatuşparişatsutra*'daki anlatımla aynı olan kısımların altı çizilidir.

ATEŞ VAAZI, *VİNAYA*, "MAHAVAGGA," I, 21

1) Ve Muhterem Üstat, Uruvela'da istediği kadar kaldıktan sonra, bin izdeşçisiyle birlikte Gayasisa Dağı'nın yolunu tuttu.[243] İzdeşçilerin hepsi eskiden keçe saçlı çilecilerdi. Muhterem Üstat bin keşişle Gaya yakınındaki Gayasisa Dağı'nda yaşadı.

2) Muhterem Üstat orada keşişlere şöyle seslendi: "*Keşişler!* Her şey yakıcı bir ateştir. Nedir bu şeyler? Gözler yakıcı ateştir. Biçim [gözlerle görülen nesneler] yakıcı ateştir. Gözlere [dayalı] zihinsel işlevler yakıcı ateştir. Gözün [görünür nesnelerle ve zihin-

sel işlevlerle olan] teması yakıcı ateştir. Göz temasıyla ortaya çıkan, güzel ya da çirkin, veya ne güzel ne de çirkin, duygular yakıcı birer ateştir. Nasıl yakıcı olurlar? Açgözlülük ateşiyle yakıcıdır bunlar, öfke ateşiyle, yanılgı ateşiyle yakıcıdırlar. Doğum, yaşlılık, ölüm, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik yakıcı birer ateştir, söylüyorum size.

3) Kulaklar yakıcı ateştir. Sesler yakıcı ateştir... Burun yakıcı ateştir. Kokular... Dil yakıcı ateştir. Tatlar yakıcı ateştir... Beden yakıcı bir ateştir. [Bedenle] hissedilen nesneler yakıcı ateştir. Zihin yakıcı bir ateştir. Düşünce nesneleri yakıcı ateştir. Mantığa dayalı zihinsel işlevler yakıcı ateştir. Zihnin [işitilebilir nesnelerle ve zihinsel fonksiyonlarla] ilişkisi yakıcı ateştir. Düşünce ilişkisinden ortaya çıkmış, hoşa giden ya da hoşa hitmeyen, veya ne hoşa giden ne de gitmeyen, duygular yakıcı ateştir. Nasıl yakıcı olurlar? Açgözlülük ateşiyle yakıcıdırlar, öfke ateşiyle, yanılgı ateşiyle yakıcıdırlar. Doğum, yaşlılık, ölüm, feryat, acı, üzüntü ve çaresizlik yakıcı birer ateştir, söylüyorum size.

4) Çok bilgili bir mürit, her şeyi bu şekilde düşündüğünde gözden usanır, gözle görülen nesnelerden usanır, gözlere [dayalı] zihinsel işlevlerden usanır, gözün [gözle görülen nesnelerle ve zihinsel fonksiyonlarla] temasından usanır, göz temasıyla ortaya çıkan, güzel ya da çirkin, veya ne güzel ne de çirkin duygulardan usanır. Kulaklardan, seslerden usanır... Burundan, kokulardan usanır... Dilden usanır, tatlardan usanır... Bedenden usanır, bedenle hissedilen nesnelerden usanır... Zihinden, düşünce nesnelerinden usanır, mantığa dayalı zihinsel işlevlerden usanır... Zihnin [işitilebilir nesnelerle ve zihinsel fonksiyonlarla] ilişkisinden usanır, düşünce ilişkisinden ortaya çıkmış, hoşa giden ya da hoşa hitmeyen, veya ne hoşa giden ne de gitmeyen, duygulardan usanır. Bunlardan usanarak, kendisini açgözlülükten kurtarır. Açgözlülükten kurtulmuş olarak, özgürlüğüne kavuşur. Özgürlüğüne kavuşarak kurtuluşunun farkına varır ve doğumun bittiğini, saflık çalışmasının yerine getirildiğini, gereken şeyin yapılmış olduğunu ve bu dünyaya bir daha dönmeyeceğini kavrar."

Bu onaylama sözlerini söyledikten sonra, bin keşiş bütün bağlılıklarından kurtuldu ve zihinleri bütün kirliliklerden arındı.[244]

Bu keşişler, elbette, son zamanlara kadar ateş törenleri yapmışlardı. Gotama bu olguyu, vaazı için, hayatımızın tam bir yakıcı ateşe benzediği şeklinde bir metafora dönüştürmüştür, ustaca. Çoğu kez, insanların bazı davranış biçimlerini bırakmalarına yol açan, sonra da daha derin bir felsefi hakikat için metafor olarak kullandığı benzer öğretim araçları kullanırdı. Onun Ateş Vaazı yorumlamasını, Veda sonrası ateş tapımının eski üyeleri olan yeni izdeşçilerinin ihtiyaçlarını göz önünde tutması bağlamında anlamamız gerekir.

6. Bölüm

Nüfuz Sahibi İzdeşçilerin Din Değiştirmeleri ve Sonraki Yılların Olayları

Racagaha'da

Kral Bimbisara'nın Din Değiştirmesi

Budha biyografilerine göre, Gotama, Uruvela'daki ziyaretinden sonra, dinlerini yeni değiştirdiği bin müridiyle birlikte, Gaya kırsalındaki Gayasisa Dağı'na gitti. Orada bir süre kaldıktan sonra bin kişiyi Magadha'nın başkenti Racagaha'ya götürdü, Magadha kralı Seniya Bimbisara orada Gotama'nın öğretilerine sığındı.[1] Bimbisara, Racagaha'nın kuzey kapısının dışında bulunan dinlenme parkı Veluvana'yı (Bambu Korusu) Sangha'ya bağışladı.[2] *Vinaya*, olayların akışını ayrıntılı olarak anlatır.[3] Metnin, Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'ya uyduğu bölümlerin altı çizilidir, bu da bize efsanenin ilk şekli olduğunu düşündürür. Geç dönem ekleri olduğu düşünülen bölümler, tek ve çift yıldız işaretleriyle belirtilmiştir.

> 1) O vakit Muhterem Üstat, Gayasisa Dağı'nda istediği kadar kaldıktan sonra, eskiden keçe saçlı çileci olan bin kişilik büyük bir keşiş grubuyla birlikte Racagaha'ya doğru yürümeye başladı. Muhterem Üstat, yürüye yürüye, zamanı gelince Racagaha'ya vardı. Muhterem Üstat Racagaha'da, Latthi [Kamış] Korusu'ndaki Supatittha Mabedi'nde [*çetiya*] kaldı.

Hsüan-tsang tarafından kaydedilmiş bir efsaneye göre, bir Brahman, Budha'nın boyunu bir hint kamışının boyuyla ölçmeye çalıştıktan sonra "Kamış Korusu" büyümüştür.[4] Çinli seyyahın, "Burada bol bol hint kamışı yetişir; tepeyi kaplarlar ve vadinin her tarafına yayılırlar" yorumu, onun Bambu Korusu'ndan bahsettiği izlenimini verir. "Supatittha

Mabedi"nin ne olduğu belli değildir. Budha zamanından önce büyük bir ağaçta genellikle bir tanrının ya da bir ruhun yaşadığına inanılırdı, işte buna Supatittha adı verilmiş olabilir. Orada bir bina bulunmuş olması pek mümkün değildir.[5] *Çetiya* ("tapınak") terimi, sonraki yüzyıllarda, bir tanrıya adanmış bina için kullanılmaya başlanmıştır.

2) Magadha kralı Seniya Bimbisara insanların şöyle dediğini duydu: "Dostlarım, Şakya klanından [Sakyaputta], *samana* Gotama, Şakya klanından ayrılıp dilenci rahip olmuş, Racagaha'ya varmış, şimdi Supatittha Höyüğü'ndeki Latthi Korusu'nda kalıyor. *Ve Muhterem Üstat Gotama'nın orada büyük itibar kazanmış olmasıyla ilgili olarak, Muhterem Üstat bir *arahat*'tır, tam uyanmış olandır, bilgi ve kontrol sahibi birisidir, mutlu bir kişidir, dünyayı bilen birisidir, eşsizdir, insanları idare edendir, tanrıların ve insanların öğretmenidir, aydınlanmış birisidir [Budha], Bhagavat'tır.** O kendini bilir ve kendini kanıtlamıştır ve tanrılarıyla, Maralarıyla ve Brahmalarıyla bu dünyaya ve *samana*'larıyla, Brahmanlarıyla, tanrıları ve insanlarıyla bütün canlılara Dhamma'yı öğretir. Özü ve sözü başında, ortasında ve sonunda iyi olan, mükemmel ve arınmış olan Dhamma'yı öğretir ve pratiğini açıklar.[6] Böyle mükemmelleşmiş kişileri görmek, hakikaten çok güzel.

3) Daha sonra Magadhalı Kral Seniya Bimbisara, etrafı Magadhalı 120.000 Brahman ve zengin adamla çevrili olarak, Muhterem Üstat'ın yanına gitti, onu saygıyla selamladı ve bir köşeye oturdu.

Sanskrit ve Tibet metinlerinde, "kral Muhterem Üstat'la buluşmak için Racagaha'dan ayrıldı"[7] diye geçer. Bu yüzden bu metinlerin yazarları, Latthi Korusu'nun kentin dışında bulunduğuna inanmış olmalıdırlar.

O vakit Magadhalı şu 120.000 Brahman ve zengin adamdan bazıları da Muhterem Üstat'ı saygıyla selamlayıp bir köşeye oturdular; kimisi onunla karşılıklı olarak selamlaştı, dostça ve nazik selamlaşmalardan sonra bir köşeye oturdu; kimisi de ellerini birbirine kenetleyerek önünde eğildi ve bir köşeye oturdu; *bazıları Muhterem Üstat'a isimlerini söyledi** ve bir köşeye oturdu; bazıları da sessizce bir köşeye oturdu.

4) O vakit Magadhalı *şu 120.000** Brahman ve zengin adam şöyle düşündü: "Yüce Samana saflık çalışmasını Uruvela Kassapa'nın önderliğinde mi yürütüyor, yoksa Uruvela Kassapa saflık çalışmasını Yüce Samana'nın önderliğinde mi yürütüyor? O zaman Muhterem Üstat Magadhalı *şu 120.000** Brahman'ın ve zengin adamın düşüncelerini okuyarak Muhterem Uruvela Kassapa'ya şu dizeyi söyledi:

"Çileciliğinde bir deri bir kemik kalıncaya kadar kendini zapturapt altına alan sen,
ey Uruvela sakini, ne gördün de kutsal ateşi bıraktın?
Nedenini sorarım sana, Kassapa:
Kutsal ateşi niye bıraktın?"
[Uruvela Kassapa yanıtladı:]
"[Brahmanların] kurban ibadeti renkten ve biçimden, seslerden, tatlardan, duygusal arzulardan ve kadınlardan bahseder.
Bunların hepsinin de dünyevi engellerin unsurları olduklarını,
Bu yüzden de kirli olduklarını bilince,
Kurbandan da adaktan da hiç keyif almaz oldum."
5) "Kassapa" dedi, Muhterem Üstat,
Eğer renkten de biçimden de, seslerden de tatlardan da
yüreğin sevinç duymuyorsa,
Söyle bana, Kassapa, bu tanrılar ve insanlar dünyasında hangi şeyden sevinç duyuyor?"
[Uruvela Kassapa yanıtladı:][8]
"Engelsiz, hiçbir şeysiz,
Arzunun etkisi altındakilere bağlı olmayan,
Değişmeyen, değişme nedeni olmayan, huzur âlemini gördüm ben.
Bu yüzden kurbandan da adaktan da keyif almaz oldum."
6) O vakit Uruvela Kassapa oturduğu yerden kalktı,[9] üst elbisesini bir omzuna attı, Muhterem Üstat'ın ayaklarına kapandı ve ona şöyle dedi: "Muhterem Üstat benim öğretmenimdir, ben de bir öğrenciyim, Muhterem Kişi." O zaman Magadhalı *şu 120.000** Brahman ve zengin adam şöyle düşündü: "Uruvela Kassapa, Yüce Samana'nın nezaretinde saflık çalışması yapıyor."
7) *O vakit Muhterem Üstat, Magadhalı şu 120.000 Brahman ile zengin adamın düşüncelerini okuyarak, birbirini izleyen bir konuşmayla onlara ders verdi. Sadaka vermekten; ahlak kurallarından; cennetten; acılardan, kötülükten ve isteklerin kirliliğinden ve onlardan vazgeçmenin yararlarından bahsetti. Onların sağlam, esnek, yanlış bakış açılarına yatkın olmayan, neşeli, cesur ve berrak birer zihinleri olduğunu bilen Muhterem Üstat, bütün budhalar tarafından övülen öğretileri, yani acının, onun nedeninin, acının bitişinin ve [onun bitişine]**[10] giden yolun [Dört Soylu Gerçek'ini] öğretti.
8) Kirli lekeleri olmayan temiz bir bez nasıl mükemmel bir biçimde boyanabilirse, orada oturan 120.000 Magadhalı Brahman ve zengin adam da, başlarında Kral Bimbisara'yla, Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı öyle elde ettiler: *"[Nedenler ve koşullar yoluyla] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır."[11] On bin kişi kendini ruhban dışı inanan ilan etti.**

9) Daha sonra, Magadhalı Kral Seniya Bimbisara, *Hakikat'i görmüş, Hakikat'e ulaşmış, Hakikat'in bilgisini elde etmiş, Hakikat'in içyüzünü kavramış, bütün kuşkuları alt etmiş, kendisini bütün yanılgılardan kurtarmış, inanç sahibi olmuş, öğretiler için sadece Üstat'a bağlı kalmış olarak,[12]** Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, ben prensken, şimdi yerine gelmiş olan beş dileğim vardı. Eskiden, prensken, 'Ah bir kral olabilseml' diye düşünürdüm. Bu benim ilk dileğimdi ve artık gerçekleşti. 'Tam aydınlanmış olan, *arahat* benim krallığıma gelsin!' Bu benim ikinci dileğimdi ve yerine geldi.

10) 'Muhterem Üstat'a bağlı kalayım.' Bu benim üçüncü dileğimdi, o da gerçekleşti. 'O Muhterem Üstat bana öğretisini anlatsın.' Bu, dördüncü dileğimdi ve şimdi gerçekleşti. Ve 'Muhterem Üstat'ın öğretisini anlayayım.' Bu da beşinci dileğimdi ve şimdi gerçekleşti. Muhterem Kişi, eskiden, bir prensken beş dileğim vardı ve bunlar şimdi gerçekleşti.

11) Harikulade, Muhterem Kişi, harikulade, Saygıdeğer Kişi. *Bir insanın yere düşerken doğrultulması gibi, saklı olanın ortaya çıkması gibi, kaybolmuş birisine yol gösterilmesi gibi, gözleri olana görmesi için karanlıkta bir kandil tutulması gibi, Muhterem Kişi çeşitli yollarla Dhamma'yı anlattı.**[13] O yüzden ben, Muhterem Üstat'a sığınırım. Dhamma'ya ve keşiş örgütüne sığınırım.[14] Ruhban dışı bir inanan olarak kabul edin beni, Muhterem Üstat.[15] Bugünden ölünceye dek size sığınırım. Muhterem Üstat, keşiş grubuyla birlikte yarın benden bir yemek kabul etsin."

Muhterem Üstat sessiz kalarak kabul etti.

12) O vakit Magadhalı Kral Seniya Bimbisara, Muhterem Üstat'ın kabulünü anlayarak, yerinden kalktı, onu saygıyla selamladı ve sağa doğru etrafında dolaşarak gitti. Daha sonra*[16] Magadhalı Kral Seniya Bimbisara, o gece geçtikten ve hem katı hem sulu, nefis yemekler hazırlandıktan sonra, Muhterem Üstat'a [yemek] vaktini bildirdi. "Buyrun, Muhterem Kişi. Yemek hazır." Bunun üzerine, o sabah erkenden giyinmiş olan Muhterem Üstat, eski keçe saçlı çilecilerden oluşan bin kişilik keşiş grubuyla birlikte Racagaha'ya girdi.

13) O sırada, *deva*'ların efendisi Sakka, bir delikanlı kılığına girdi ve Budha'nın başını çektiği keşiş grubuyla birlikte, şu dizeleri okuyarak yürüdü:

"Kendini nizama sokan, kendilerini nizama sokanlarla birlikte;
Kurtuluşa ermiş olan, kurtuluşa erenlerle birlikte;
Altın çelenk gibi şanlı Muhterem Üstat, eski keçe saçlı çilecilerle birlikte,
Racagaha'ya girdi.
Kurtulmuş olan, kurtulmuş olanlarla birlikte;
Özgürlüğe kavuşmuş olan, özgürlüğe kavuşmuş olanlarla birlikte;
Altın çelenk gibi şanlı Muhterem Üstat, eski keçe saçlı çilecilerle birlikte,

Racagaha'ya girdi.

[Öteki kıyıya] geçmiş olan, [öteki kıyıya] geçmiş olanlarla birlikte;

Özgürlüğe kavuşmuş olan, özgürlüğe kavuşmuş olanlarla birlikte;

Altın çelenk gibi şanlı Muhterem Üstat, eski keçe saçlı çilecilerle birlikte,

Racagaha'ya girdi.

On eyalette yaşayan,[17] on yeteneğe sahip, on erdemi bilen,[18] [Yol'un içyüzünü kavramış olan kişinin] on özelliğine sahip Muhterem Üstat,

Etrafı on bin adamla çevrili olarak, Racagaha'ya girdi."[19]

14) *Deva*'ların efendisi Sakka'yı görenler şöyle dedi: "Bu delikanlı gerçekten çok güzel, seyretmesi muhteşem. Bu gencin zihni tertemiz. Kime eşlik ediyor acaba?" Onlar böyle konuşurken, *deva*'ların efendisi Sakka şöyle dedi onlara:

"Azimli, bütün şeylerde kendine hâkim olan,

Bu dünyada benzeri olmayan,

Uyanmış olan, *Arahat*, iyi yaşamış kişi...

İşte ona hizmet ederim ben."**

15) O sırada[20] Kutlu Kişi, Magadhalı Kral Seniya Bimbisara'nın sarayına ulaştı ve keşiş grubuyla birlikte, belirlenmiş olan yere oturdu. Daha sonra Kral Bimbisara, Budha'nın önderliğindeki keşiş grubuna kendi elleriyle, hem katı hem de sulu, nefis yemeklerden ikram edip onları doyurdu. Muhterem Üstat yemeğini bitirip ellerini ve bağış kâsesini yıkadıktan sonra bir köşeye oturdu.

16) Bir köşeye oturunca, Magadha kralı Seniya Bimbisara şöyle düşündü: "Şimdi, Kutlu Kişi, bir köyden [*gama*] ne çok uzak ne de çok yakın olan, gidip gelmesi kolay, bütün istekleriyle insanlara ulaşılabilir, gündüz kalabalık olmayan, gece gürültülü olmayan, az insanı olan, kimsenin rahatsız etmediği, meditasyon için uygun olan nerede kalmalı?"

17) O vakit Magadha kralı Seniya Bimbisara şöyle düşündü: "Benim Bambu Koruluğum bir köyden ne çok uzaktır ne de çok yakın, gidip gelmesi kolaydır, bütün istekleriyle insanlara ulaşılabilirdir, gündüz kalabalık değildir, gece gürültülü değildir, az insanı vardır, kimse rahatsız etmez ve meditasyon için uygun bir yerdir. Bambu Koruluğumu Budha'nın başını çektiği keşiş topluluğuna bağışlayacağım."

18) Bunun üzerine Magadha kralı Seniya Bimbisara, eline bir altın ibrik aldı ve şöyle diyerek Muhterem Üstat'ın [ellerine] su döktü: "Muhterem Kişi, Bambu Koruluğumu Budha'nın önderliğindeki keşiş topluluğuna bağışlamak istiyorum." Kutlu Kişi bağışı kabul etti. Ardından, Kral Seniya Bimbisara'yı Dhamma konusundaki vaazıyla özendirip sevindirdikten sonra yerinden kalkıp uzaklaştı. Daha sonra Kutlu Kişi, Dhamma konusundaki öğretiyi anlattıktan sonra, keşişlere seslenerek şöyle dedi: "Keşişler, koruluğun kabul edilmesine izin veriyorum."

Bugün eski Racagaha kentinin yerleşim yerinin kuzeyinde, etrafı tepelerle çevrili bir göl vardır. Âlimler Bambu Korusu'nun bu gölün kıyılarında olduğuna inanırlar. Veluvana-Kalandaka-nivapa (Kalandaka Bambu Parkı), yani sincapların (*kalandaka*) dolaştığı park olarak bilinir. Efsaneye göre, sincaplar bir keresinde uyuyan bir kralı zehirli bir yılandan korumuşlardı ve kralın gönül borcunun ifadesi olarak parka isimleri verilmişti.[21] Buraya Veluvana *vihara* (Bambu Korusu Manastırı) yapılmıştı.[22] Bihar'da çok az ormanlık bölge vardır. Eski kentin kuzey kapısının dışındaki Bambu Korusu'nun etrafındaki büyük ağaç bolluğu göreceli bir istisnadır.

Bir *vihara* için ideal yer olarak "bir köye ne çok uzak ne de çok yakın" koşulunun anlamı, erken Budizmin sosyolojik yönlerini anlamak için önemlidir. Budha'nın öğretisine sığınanlar, kraliyet ailesi, tüccarlar ve esnaflar dahil, genellikle kent sakinleriydi. Keşişliğe atanmış en eski Budist cemaati kent yaşamını onaylamamış, onun reddiyle gelişmiştir.

Kralın din değiştirmesi, monarşinin güç kazandığı bir zamanda son derece önemli bir olaydı. Bir geç dönem efsanesi, Kral Bimbisara'nın 80 bin köy reisini toplayıp Gotama'nın öğretilerini dinlemelerini emrettiğini ve 80 bin kişinin Akbaba Tepesi'ne doğru yola çıktığını anlatır.[23]

Nidanakatha, Kral Bimbisara'nın din değiştirmesini hemen hemen aynı tarzda anlatır:

> [Kutlu Kişi] şu bin *arahat*'ın eşliğinde, "Kral Bimbisara'ya verdiğim sözü yerine getirmeye geldim" diyerek Racagaha yakınındaki Latthi Korusu'na doğru yola çıktı. Kral, korunun bekçisinden Üstat'ın geldiğini öğrendi ve 120.000 Brahman ile varlıklı kişinin eşliğinde Üstat'a gitti ve Tathagata'nın, tabanları altın sarısı bir örtü gibi parlak ışık saçan çark sembolüyle süslü olan ayaklarına kapandı. [Saygı gösterdikten sonra], refakatçileriyle birlikte bir köşeye çekildi. O anda Brahmanların ve varlıklı kişilerin akıllarına şu geldi: "Yüce Samana saflık çalışmasını Uruvela Kassapa'nın önderliğinde mi yürütüyor, yoksa Uruvela Kassapa [saflık çalışmasını] Yüce Samana'nın önderliğinde mi yürütüyor?" Kutlu Kişi onların akıllarından geçeni okuyarak Yaşlı Uruvela Kassapa'ya şu dizeleri söyledi:
>
> "[Çilecilik uygulamalarınla] bir deri bir kemik kalmış olan sen, ey Uruvela sakini,
> Ne gördün de ateş tapınıcılığını bıraktın?
> Bunun anlamını sorarım sana, Kassapa.
> Ateş tapınıcılığını nasıl bıraktın?"
>
> Kutlu Kişi'nin niyetini anlayan yaşlı, şu dizelerle yanıtladı:

"Kurban ibadetleri biçimden, sesten ve tattan,
Duygusal arzulardan ve kadınlardan bahseder.
Bunların kirli olduğunu, bağlılık içinde olmak olduğunu bilince,
Artık kurbandan da adaktan da hoşlanmaz oldum."

Mürit olduğunu anlamaları için, şöyle diyerek Tathagata'nın ayaklarına kapandı: "Muhterem Üstat, benim öğretmenim Kutlu Kişi'dir, ben de müridim." Bir, iki, üç, vs., yedi *tala* ağacı boyuna kadar yedi kez havaya yükseldi ve inerken Tathagata'nın önünde eğildi ve bir köşeye oturdu. Bu mucizeyi gören bütün insanlar şöyle diyerek Üstat'ın yeteneğini övdüler: "Bakın, Budha'nın gücü ne kadar büyük! Yanlış fikirlerinde inatçı ve kendisini kutsal biri sayan Uruvela Kassapa bile yanılgı tuzağından kurtulmuş ve budhaların mirasçısına boyun eğmiş." Kutlu Kişi şöyle dedi: "Uruvela Kassapa'yı sadece şimdi eğitmedim. Geçmişte de benim eğitimimden geçti..." Dört [Soylu] Gerçeği açıkladı. O zaman Magadha kralı [Bimbisara], 110.000 refakatçisiyle birlikte ilk aşamaya ulaşırken, diğer 10.000 refakatçi ruhban dışı izdeşçi oldular. Üstat'ın yanında oturan kral, beş dileğinin yerine geldiğini söyledi ona; sonra [Budha'ya] sığındı, ertesi gün için onu davet etti ve yerinden kalktı, giderken Budha'nın sağ tarafından dolaştı.

Ertesi gün, Kutlu Kişi'yle önceden tanışmış olanlar ve olmayanlar, bütün Racagaha sakinleri, 180 milyon kişi, onu görmek için sabah erkenden Racagaha'dan ayrılıp Latthi Korusu'na doğru yola çıktı. Üç *kavata* uzunluğundaki yola herkes sığamıyordu. Latthi Korusu insanlarla dolmuştu. On güce sahip kişinin büyük güzelliğini kavrayanlar, bundan hiçbir zaman bıkmadılar. Böylece buraya Vannabhu [övgü yeri] dendi, zira böyle yerlerde, bu yerin kişisine, bir budhanın daha büyük ve daha küçük vasıflarından oluşan övgüler okunur. Orada tek bir keşişin bile çıkacağı yer yoktu, koruluk ve yol, on yeteneğe sahip olan kişinin büyük güzelliğine bakan insanlarla tıklım tıklım doluydu.

Bu anlatımdan sonra, Sakka'nın bir Brahman genci kılığında[24] Budha'nın karşısına indiği ve onu övdüğü eklenir. *Nidanakatha* Budha'nın Racagaha'ya girişini, Bimbisara'yla karşılaşmasını ve Bambu Korusu bağışını kabul edişini anlatmaya devam eder.

Üstat, Sakka tarafından açılan yoldan geçerek, bin keşişin eşliğinde Racagaha'ya girdi. Kral, Sangha'ya ve başını çeken Budha'ya büyük bir bağışta bulundu. "Muhterem Üstat, ben Üç Hazine olmadan yaşayamam. Belirli zamanlarda ve diğerlerinde Kutlu Kişi'yi ziyaret etmek isterim. Latthi Korusu uzak, ama benim koruluğum olan Bambu Korusu uzak değil. Oraya gidip gelmek kolaydır ve Budha'ya uygun bir yaşama ye-

ridir. Kutlu Kişi, lütfen bunu benden kabul edin" dedi ve Bambu Korusu'nu takdiminin sembolü olarak, on güce sahip olan kişinin ellerine altın ibrikten elmas renginde ve mis kokulu su döktü.

Koruluk kabul edildiğinde, sanki Budha'nın öğretileri kökleniyormuş gibi yer sarsıldı. Bütün Cambu'da [Hindistan], kabulü yer sarsıntısına neden olan Bambu Korusu'ndan başka yaşayacak yer yoktu. Bütün Tambapanni'de [Bugünkü Sri Lanka], kabulü yer sarsıntısına neden olan Mahavihara'dan başka yaşayacak yer yoktu. Üstat, Bambu Korusu'nu kabul ettikten sonra, krala teşekkürlerini belirtti ve oturduğu yerden kalktı. Sonra, Sangha'nın keşişleriyle birlikte Bambu Korusu'na girdi.

Bimbisara sonradan oğlu Acatasattu (Skr., Acataşatru) tarafından öldürülmüştü. Bu olay çok sayıda Budist metinde anlatıldığı için tarihi gerçek olduğu düşünülebilir. Parçanın bir versiyonu, Şakyamuni yetmiş iki yaşındayken bunun[25] olduğunu söyler, ama bu tahminin kaynağı bilinmemektedir.

Racagaha Ziyaretinin Önemi

Şakyamuni oradan oraya dolaştığı halde, ziyaret ettiği bütün yerler içinde en uzun Racagaha'da kalmıştır. Nagarcuna bunu şöyle kaydetmiş ve açıklamıştır:

Budha, bütün varlıkları selamete erdirmek, onları nirvanaya ulaştırmak, huzur ve neşe âlemine götürmek istediği için bu dünyada göründü. Bu nedenle, Kapilavastu'da değil, sık sık Sravasti'de kaldı. Budha, Magadha ülkesindeki Nairancana Nehri kıyılarındaki Uruvela köyünde yüce aydınlanmaya [*anuttara samyaksambodhih*] ulaştığı ve orada Dharma bedenini kazandığı için çoğunlukla Racagrha'da kaldı.

SORU: Sık sık Sravasti'de kalmasının nedenlerini anlıyorum. Peki niye Racagrha'da [Sravasti'den] daha çok kaldı?

CEVAP: Doğduğu toprağa duyduğu gönül borcu yüzünden sık sık Sravasti'de kaldı... Dharma bedeni toprağına duyduğu gönül borcu yüzünden çoğunlukla Racagrha'da kaldı. Bütün budhalar Dharma bedenini sever... Dharma bedeni doğum bedeninden daha üstün olduğu için Budha Racagrha'da daha çok kaldı.[26]

Bu mantık hatalıdır. Eğer aydınlanmaya ulaştığı yerde yaşamak isteseydi, Racagaha'da değil, Bodhgaya'da (Uruvela) ya da Gayasisa veya Gaya

kenti yakınlarında kalırdı. Budha'nın zamanında Racagaha, Hindistan'daki en güçlü bölgenin başkentiydi, teknik olarak en gelişmiş kentiydi ve geleneksel Brahmanizmin prangalarından nispeten uzaktı. Budizm Racagaha'mn konumu nedeniyle yayıldı. Günümüzün deyimiyle, gelişimin hızlı olduğu ve geleneklerin fazla yerleşmiş olmadığı, Japonya'nın başkenti ve en büyük şehri olan Tokyo'nun varoşlarında ya da Albert Einstein gibi, nispeten New York'a yakın olan New Jersey'deki Princeton'da yaşamak gibiydi. Gotama sessiz bir inziva içinde meditasyon yapmadı. Yeni gelişen kent uygarlığının güçlü ve zayıf noktalarını güzel, ama temkinli bir öngörüyle kullandı.

Gotama, Racagaha çevresinde yaşadığı yerleri, yaşlılığında, hizmetlisi Ananda'ya sevgiyle teker teker saydı. *Mahaparinibbana-suttanta* şöyle anlatır: "Racagaha çok güzeldir. Akbaba Tepesi çok güzeldir. Gotama'nın *nigrodha* ağacı çok güzeldir. Haydutlar Kayalığı çok güzeldir. Vebhara Dağı'nın yanındaki Yedi Yaprak Mağarası çok güzeldir. İsigili Dağı'nın kenarındaki Kara Kaya çok güzeldir. Soğuk Orman'daki Yılan Başı Kayalığı çok güzeldir. Tapoda Korusu çok güzeldir. Bambu Korusu'ndaki Sincap Çayırı [Kalandakanivapa] çok güzeldir. Civaka'nın Mango Korusu çok güzeldir. Maddakucchi'deki Geyik Parkı çok güzeldir."[27] Gotama'nın *nigrodha* ağacı Budha ve izdeşçileri için bir dinlenme yeriydi, sonradan da oraya bir *vihara* yapılmıştı. Yedi Yaprak Mağarası, Racagaha'nın kuzeyindeki Vebhara Dağı'nın yamacındaki kayalıktaydı. *Sattapanni* ağacına (*Alstonia scholaris*) "Yedi Yaprak" denir. Soğuk Orman, cesetlerin bırakıldığı bir yerdi.[28] Budha sadece doğal güzelliği olan yerleri övmüyordu. Hindistan'da böyle birçok yer vardı. Bütün bu yerlerin güçlü bir krallığın başkentinin yakınında olduğunu düşündüğümüzde, Budha'nın üstünde bıraktıkları derin etkinin önemi daha belirginleşir.

Kuşkuculuğu Aşmak: Sariputta ve Moggallana

Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirmeleri düşünsel gelişim tarihinde çok önemli bir olaydı. Onlar, Racagaha'da yaşayan Sancaya adındaki bir Brahman'ın 250 izdeşçisi arasındaydılar.[29] Bir gün Sariputta, Budha'nın ilk beş arkadaşından biri olan Keşiş Assaci'nin kentte dilenme turuna çıktığını gördü ve ona üstadının kim olduğunu, kimin Dhamma'sını izlediğini sordu. Assaci, Gotama'nın müridi olduğunu söyledi ve şu di-

zeyi okudu: "Bütün şeyler bir nedenle var olur. / Hakikat'i kavramış olan kişi nedeni açıkladı, / Var olmayı nasıl kestiklerini de: / Yüce *samana*'nın öğrettiği şey budur."[30] O zaman Sariputta'nın gözlerinin Hakikat'e açıldığı rivayet edilir. Her şey çeşitli nedenlerden kaynaklanır, çeşitli nedenlerden ve koşullardan. Hiçbir şey kendiliğinden ortaya çıkmaz. Çince çeviriler "temel olan hiçbir şey yoktur" –diğer bir deyişle, "hiçbir şeyin ruhu yoktur"– anlamına gelen *wu-yu-chu* ya da *wu-chu*[31] birleşik kelimesini ekler. Bu da Çinli çevirmenlerin dizenin anlamını nasıl yorumladıklarını gösterir.

Bu efsanenin belli bir tarihi güvenilirliği vardır. Caina sutralarında Sariputta, "Her şeye vakıf olan [Budha] çeşitli koşulların ortaya çıkışları ve bitişleri hakkında konuştu"[32] diye anlatır. Bu, Sariputta'nın da Keşiş Assaci'den dinlediği dizeye göre ders verdiği ve burada geçenin Cainacıların formülleştirmesi olduğu anlamına gelebilir.

Moggallana da bu dizeyi Assaci'den duydu. Daha sonra iki adam, Sancaya'nın izdeşçileri olan 250 gezgin çileciyi yanlarına alarak, Bambu Korusu'na, Gotama'nın bulunduğu yere gittiler ve keşiş oldular.[33] Sancaya buna çok kızmış olmalıydı; söylendiğine göre, "gezgin çileci Sancaya'nın ağzından sıcak kan fışkırdı."

Ondan sonra Magadha'nın soylu ailelerden gelen birkaç delikanlı, keşişliğe atanma isteğinde bulunmak için Budha'ya gitti. O kadar çok müridi kendisine çekti ki Racagaha'da kötü sözler dolaşmaya başladı: "*Samana* Gotama gelir ve çocukları, kocaları alıp götürür; / Yuvaları yıkar. / Bin keçe saçlı Brahman'ı keşişliğe atadı / Ve Sancaya'mn 250 Brahman rahibini. / Bundan sonra kimi alıp götürecek?" Gotama eleştirilerin uzun süre devam etmeyeceğine, yedi günden fazla sürmeyeceğine keşişleri ikna etti; yedi gün geçtiğinde eleştiriler biterdi. Ve söylediği gibi oldu.[34]

Nidanakatha Sariputta ve Moggallana olayını kısaca aktarır:

> O zamanlar Sariputta ve Moggallana adlarında iki gezgin çileci, ölümsüzlüğü [nirvana] arayarak, Racagaha yakınlarında yaşıyordu. Sariputta, [şehirde] dilenme turundayken Yaşlı Assaci'yi görerek ondan çok etkilendi, ona eşlik etti ve "Bütün şeyler bir nedenden ortaya çıkar"la başlayan dizeyi ondan dinleyerek bilgeliğin ilk aşamasına ulaştı. Dizeyi gezgin çileci arkadaşı Moggallana'ya tekrarladı, Moggallana da ilk aşamaya ulaştı. İkisi de [hocaları] Sancaya'yı bırakıp kendi izdeşçileriyle birlikte Üstat'ın emrinde keşişliğe atandılar. Moggallana yedi günde en yüksek bilgelik mertebesine [*ara-*

hatta] ulaştı. Yaşça daha büyük olan Sariputta'nın en yüksek mertebeye ulaşması yarım ay sürdü. Üstat bu ikiliyi baş müritleri yaptı ve Sariputta'nın en yüksek mertebeye ulaştığı gün [Üstat] müritleri topladı.[35]

Bu kadarı tarihi gerçek sayılabilir. Aşağıda *Vinaya*'da bulunan şekli yer alır. Metnin Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'yla aynı olan bölümlerinin altı çizilidir. Bir geç dönem eki olduğu düşünülen metin, tek ve çift yıldız işaretleriyle belirtilmiştir.

(23.1) O zamanlar Sancaya adlı bir gezgin çileci, 250 gezgin çileciden oluşan büyük bir grupla Racagaha'da yaşıyordu.[36] İmdi, Sariputta ile Moggallana, o sırada, gezgin çileci Sancaya'nın gözetiminde eğitim görüyordu. Birbirlerine söz vermişlerdi: "Hangimiz ölümsüzlüğe ilk önce ulaşırsa, diğerine bildirecek."

(2) Daha sonra Muhterem Assaci o sabah erkenden giyinip, elinde bağış kâsesi ve üst elbisesiyle, dilenmek için Racagaha'ya girdi. Yaklaşırken de uzaklaşırken de, önüne bakarken de arkasına bakarken de, kenara yanaşırken de kolunu uzatırken de, gözleri yere dikili ve görgü kurallarına uygundu. Gezgin çileci Sariputta, Muhterem Assaci'yi Racagaha'da, yaklaşırken de uzaklaşırken de, önüne bakarken de arkasına bakarken de, kenara yanaşırken de kolunu uzatırken de, gözleri yere dikili, güzel gözlere sahip ve görgü kurallarına uygun bir şekilde dilenirken gördü. Onu görür görmez şöyle geçti aklından: "Bu dünyada hürmete layık ya da hürmete layık birisinin Yol'una girmiş olan birisi varsa, bu o keşişlerdendir işte. Yanına gidip şunu soracağım ona: 'Dostum, kimin himayesinde keşişliğe atandın sen? Üstat'ın kim? Kimin öğretilerinin peşinden gidiyorsun?'"

(3) Oysa, o anda gezgin çileci Sariputta'nın aklına şu geldi: "Şimdi bu keşişe soru sorma zamanı değil, zira dilenerek evlere giriyor. Keşişin yakınında duracağım. Yol'un arayıcısı bu şekilde tanınabilir." Nihayet Muhterem Assaci, Racagaha'da dilendikten sonra, topladığı yiyeceği alıp geri döndü [ve yemeğini bitirdi]. O zaman gezgin çileci Sariputta Muhterem Assaci'nin olduğu yere yaklaştı, Muhterem Assaci'yle selamlaştı, içten ve nazik sözler söyledikten sonra bir kenara çekildi. Kenara çekildikten sonra, gezgin çileci Sariputta Muhterem Assaci'ye şöyle dedi: "Dostum, senin duyuların saf, görünüşün de temiz ve parlak. Kimin himayesinde keşişliğe atandın? Üstat'ın kim? Kimin öğretilerinin peşinden gidiyorsun?"

(4) "Dostum, Şakya klanından ayrılıp dilenci rahip olan bir yüce *samana* var. Ben o Muhterem Üstat'ın himayesinde keşişliğe atandım. O Muhterem Üstat benim öğretmenimdir. O Muhterem Üstat'ın öğretilerinin peşinden gidiyorum."

"Senin öğretmeninin öğretisi ne? Ne öğretiyor?"

"Dostum, ben cemaatte yeniyim ve keşişliğe atanalı çok zaman olmuyor. Henüz öğretiyi ve kuralları öğrenmeye başladım. Sana ayrıntılı olarak anlatamam, ama [öğretinin] ana noktalarından kısaca bahsederim." O zaman gezgin çileci Sariputta, Muhterem Assaci'ye şöyle dedi: "Öyle olsun, dostum. İster az konuş ister çok, ama ana noktaları anlat bana. Başlıca konuları istiyorum ben. Uzun uzadıya konuşmaya gerek yok."

(5) Bunun üzerine Muhterem Assaci, şu Dhamma öğretisini gezgin çileci Sariputta'ya anlattı:

"Bütün şeyler bir nedenle var olur.
Hakikat'i kavramış olan kişi nedeni açıkladı,
Var olmayı nasıl kestiklerini de:
Yüce *samana*'nın öğrettiği şey budur."

Gezgin çileci Sariputta bu Dhamma öğretisini dinledikten sonra, Hakikat'in temiz ve lekesiz gözünü elde etti: "Doğasında doğmak olan şeylerin hepsinde bitme doğası vardır." Dedi ki: "Dhamma'nın hepsi bu olsa bile, yeterlidir. Sen hiçbir kaygının kalmadığı mertebeye, geçmişteki sayısız *kalpa* boyunca görülmemiş bir mertebeye çoktan ulaşmışsın."

(6) Daha sonra gezgin çileci Sariputta, gezgin çileci Moggallana'nın olduğu yere gitti. Gezgin çileci Moggallana gezgin çileci Sariputta'nın uzaktan geldiğini gördü. Gezgin çileci Sariputta'nın geldiğini görünce şöyle dedi: "Dostum, senin duyuların saf, görünüşün de temiz ve parlak. Ölümsüz olana mı ulaştın?" "Evet, dostum, ölümsüz olana ulaştım."

(7) *"Dostum, ölümsüz olana nasıl ulaştın?" "Racagaha'da Muhterem Assaci'yi dilenirken gördüm...

(10) O zaman Muhterem Assaci şu Dhamma öğretisini anlattı:

'Bütün şeyler bir nedenle var olur.
Hakikat'i kavramış olan kişi nedeni açıkladı,
Var olmayı nasıl kestiklerini de:
Yüce *samana*'nın öğrettiği şey budur.'"

Gezgin çileci Moggallana bu Dhamma öğretisini duyduktan sonra, Hakikat'in temiz ve lekesiz gözünü elde etti: "Doğasında doğmak olan şeylerin hepsinde bitme doğası vardır." Dedi ki: "Dhamma'nın hepsi bu olsa bile, yeterlidir. Sen hiçbir kaygının kalmadığı mertebeye, geçmişteki sayısız *kalpa* boyunca görülmemiş bir mertebeye çoktan ulaşmışsın."

(24.1) Daha sonra gezgin çileci Moggallana, gezgin çileci Sariputta'ya şöyle dedi: "Dostum, biz Muhterem Üstat'a gidelim, zira o bizim öğretmenimizdir." "Dostum, buradaki 250 gezgin çileci bize inanıyor ve bizim için burada yaşıyor. Önce [ne yaptığı-

mızı] onlara anlatalım ve fikirlerini soralım ki onlar da istediklerini yapabilsinler." Böylece Sariputta ile Moggallana gezgin çilecilerin bulunduğu yere gidip şöyle dedi: "Arkadaşlar, biz Muhterem Üstat'a gidiyoruz, zira o bizim öğretmenimizdir." "Biz size güveniyoruz ve sizin için burada yaşıyoruz, muhterem kişiler. Eğer siz yüce *samana*'nın himayesinde eğitim göreceksenız, biz de yüce *samana*'nın himayesinde eğitim görürüz, muhterem kişiler."

(2) Daha sonra Sariputta ve Moggallana, gezgin çileci Sancaya'nın yanına gidip Sancaya'ya şöyle dediler: "Dostumuz, biz Muhterem Üstat'a gidiyoruz, zira o bizim öğretmenimizdir." "Dostlarım, yapmamalısınız. Gitmeyin. Üçümüz bu gruba öncülük edeceğiz." *Sariputta ve Moggallana ikinci ve üçüncü kez Sancaya'ya söyledi: "Biz Muhterem Üstat'a gidiyoruz, zira o bizim öğretmenimizdir." "Dostlarım, yapmamalısınız. Gitmeyin. Üçümüz bu gruba öncülük edelim."**

(3) Ancak, Sariputta ile Moggallana, 250 gezgin çilecinin başını çekerek Bambu Korusu'na gitti. Gezgin çileci Sancaya'nın ağzından sıcak kan fışkırdı.

Oysa *Ssu-fen-lü*'ye göre, Moggallana'nın Gotama müritleri olma ısrarına Sariputta şöyle karşılık vermiştir: "Bizim zaten iki yüz elli müridimiz var... Önce onlara [ne yapmayı düşündüğümüzü] söylemeliyiz ve rızalarını almalıyız."[38] Bu metinden, 250 çilecinin Sariputta ile Moggallana'nın müritleri sayıldığı anlaşılır. Oysa *Wu-fen-lü* Sancaya'nın çoktan öldüğünü, Sariputta ile Moggallana'nın da onun müritlerini devraldıklarını yazar.[39] Çilecilerin ve dindar insanların öfkesinden bahsederken Palice *Vinaya*'da kullanılan "ağzından sıcak kan fışkırdı" ifadesi, başka birçok bölümde de geçer.[40]

Muhterem Üstat, Sariputta ile Moggallana'nın uzaktan geldiklerini gördü ve görür görmez keşişlere şöyle dedi: "Keşişler, şimdi iki arkadaş geliyor, Kolita [Moggallana] ve Upatissa [Sariputta]. Onlar benim, büyük ve faziletli, baş müritlerim olacaklar." *Varoluş bağlılıklarının yok edilmesinin sonucu olarak derin bilgiye ve eşsiz kurtuluşa ererek Bambu Korusu'na vardıklarında, Üstat onlarla ilgili bir tahminde bulundu: "Şimdi iki arkadaş geliyor, Kolita ve Upatissa. Onlar benim, büyük ve faziletli, baş müritlerim olacaklar."**

(4) Daha sonra Sariputta ile Moggallana, Muhterem Üstat'ın yanına gittiler ve ayaklarına kapandıktan sonra ona şöyle dediler: "Muhterem Kişi, keşişliğe atanıp Muhterem Üstat'tan kuralları alabilir miyiz?" Muhterem Üstat şöyle dedi: "Gelin, keşişler. Öğretiler iyice öğretildi. Acının tamamen yok olması için saflık çalışmasına başlayın." Böylece, bu muhterem kişiler kuralları kabul ettiler.

(5) O sırada, Magadha'nın soylu ailelerinin oğullarından birçoğu Muhterem Üstat'ın himayesinde saflık çalışmasına başlamak için arka arkaya geliyorlardı. İnsanlar öfkeleniyor ve eleştirerek konuşuyordu: "*Samana* Gotama geldi ve oğullarımızı alıp götürdü. *Samana* Gotama geldi, kocalarımızı alıp götürdü. *Samana* Gotama geldi ve yuvalarımızı yıktı. Son zamanlarda bin keçe saçlı çileciyi keşişliğe atadı. Ayrıca Sancaya'nın müritleri olan iki yüz elli gezgin çileciyi de keşişliğe atadı. Magadha'nın soylu ailelerinin oğullarından birçoğu *samana* Gotama'nın himayesinde saflık çalışmasına başlamak için arka arkaya geliyorlar." İnsanlar [Budist] keşişleri gördüklerinde, şu sözlerle ayıplıyordu onları:

"Magadha'nın dağlarla çevrili başkentine [Racagaha] geldi, yüce *samana.*
Sancaya'nın izdeşçilerini avlamıştı zaten.
Bundan sonra kimi avlayacak?"

(6) Keşişler insanların eleştirilerini duyup Muhterem Üstat'a haber verdiler. [Şakyamuni şöyle yanıtladı:] "Keşişler, bu gürültü uzun sürmez. Yedi günden fazla devam etmez; yedi gün geçtikten sonra biter. Keşişler, eğer sizi şöyle eleştirirlerse:

'Magadha'nın dağlarla çevrili başkentine [Racagaha] geldi, yüce *samana.*
Sancaya'nın izdeşçilerini avlamıştı zaten.
Bundan sonra kimi avlayacak?'
Şu dizeyle yalanlayın onu:
'Büyük kahramanlara, Hakikat'i bilenlere,
Doğru yöntemlerle yol gösterilir.
Doğru yöntemlerle yol gösterilen bilge kişileri
Kim kıskanabilir?..'"

İnsanlar, Şakya kişinin [Budha] izdeşçileri olan keşişlerin kötü değil de doğru yöntemlerle idare edildiklerini anladıklarında, [kınayıcı] gürültü tam yedi gün sürdü ve ondan sonra bitti.

Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da olay bu noktada sona erer.[41] Bu efsanenin tarihi gerçeğe dayandığına inanıyorum. Cainacı *İsibhasiyaim*, Sariputta'nın öğretilerinden hemen sonra Sancaya adlı kutsal bir bilgenin öğretilerini anlatır.[42] Bu metne göre, Sancaya'nın öğretileri doğaüstü değil, iyinin gerçekleştirilmesiyle ilgilenen ahlaki öğretilerdi. Burada kuşkuculuktan yana hiçbir çelişki yoktur.

Sariputta ile Moggallana'nın ve Sancaya'nın izdeşçilerinin din değiştirmeleri erken Budizmde önemli bir olaydı. Bu iki kişi, genellikle, Budha'nın on baş müridinin en büyükleri olarak kabul edilirdi. Sariputta bilgelikte

üstün sayılırdı, Moggallana da insanüstü yeteneklerde. Bir kuşkucu olarak Sancaya, dönemin başlıca Budist olmayan öğretmenleri dahil edilmiştir.

Samannaphala-sutta'ya göre, Magadha kralı Acatasattu, Sancaya'nın öğretilerini Budha'ya şöyle anlattı:

> Belattha boyundan Sancaya dedi ki:
>
> "Yüce Kral, eğer bana öbür dünya var mıdır diye soracak olsanız ve ben var olduğuna inansam, şöyle derim: 'Öbür dünya vardır.' Oysa ben öbür dünya olduğunu düşünmüyorum. Öyle olduğunu sanmıyorum, başka türlü olduğunu da. Onu inkâr etmiyorum, öbür dünya vardır ya da yoktur da demiyorum.
>
> Eğer bana öbür dünya var mıdır diye sorarsanız...
>
> Eğer bana öbür dünyanın hem olduğunu hem de olmadığını sorarsanız...
>
> Eğer bana öbür dünyanın ne var olduğunu ne de var olmadığını sorarsanız...
>
> Eğer bana canlıların tesadüfen mi üretildiklerini sorarsanız...
>
> Eğer bana canlıların tesadüfen üretilmediklerini mi sorarsanız...
>
> Eğer bana canlıların hem tesadüfen üretildiklerini hem de tesadüfen üretilmediklerini sorarsanız...
>
> Eğer bana canlıların ne tesadüfen üretildiklerini ne de tesadüfen üretilmediklerini sorarsanız...
>
> Eğer bana iyi ve kötü davranışlar için ödül ya da ceza var mı diye sorarsanız...
>
> Eğer bana iyi ve kötü davranışlar için ödül ya da ceza yok mu diye sorarsanız...
>
> Eğer bana iyi ve kötü davranışlar için hem ödül ya da ceza var mı hem de iyi ve kötü davranışlar için ödül ya da ceza yok mu diye sorarsanız...
>
> Eğer bana iyi ve kötü davranışlar için ne ödül ne de ceza ya da iyi ve kötü davranışlar için hiçbir ödül ya da ceza yok mu diye sorarsanız...
>
> Eğer bana mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra var olur mu diye sorarsanız...
>
> Eğer bana mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra var olmaz mı diye sorarsanız...
>
> Eğer bana mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra hem var olur hem de var olmaz mı diye sorarsanız...
>
> Eğer bana mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra ne var olur ne de var olmaz mı diye sorarsanız ve ben mükemmelliğe ulaşmış olan varlığın ölümden sonra ne var olduğuna ne de var olmadığına inansam, derim ki: 'Mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra ne var olur ne de var olmaz.' Oysa ben öyle olduğunu dü-

> şünmüyorum, öyle göründüğünü de sanmıyorum, başka türlü olduğuna da inanmıyorum. Onu inkâr etmiyorum, ama mükemmelliğe ulaşmış olan varlık ölümden sonra ne var olur ne de var olmaz da demiyorum."[43]

Böylece, "Yol'u arayan kişinin [*samana*] hayatının ilk ürünleri sorulduğunda, Belattha boyundan Sancaya kaçamak cevap verdi."

Sariputta ve Moggallana, gördüğümüz gibi, düşüncelerini askıya alma taraftarı olan Sancaya'nın bütün müritlerini yanlarına alarak, Gotama'ya katılmaya gittiler. Gelişen Sangha'nın çekirdeği olmaları, büyüme sürecindeki Budizmin kuşkuculuğu nasıl aştığını ve zafer kazandığını gösterir. İlk Sangha'nın doğaüstü kuramı reddedişi, Budizmin, Sancaya'nın yürüdüğü yolun aynısından geçmiş olduğunu akla getirir. Oysa erken Budizm o noktada kalmadı. Assaci'nin şiirinde görüldüğü gibi, her şeyin nedenler ve koşullar yüzünden var olduğuna dair daha kesin tavır alarak, onun ötesine geçti.

Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirmeleri, ilk Sangha'nın temelinin kuruluşunu da açığa vurur. Bu iki kişinin din değiştirmeleriyle, Budha'nın mürit topluluğuna 250 yeni izdeşçi eklenmiş ve sayı 1.250'ye ulaşmıştı. Birçok Budist metin, "Budha 1.250 keşişiyle birlikte geldi"[44] ifadesini kullanır. Bu ifadeden dört önemli tarihi gerçek anlaşılabilir.

İlk olarak, Sangha'nın çekirdeği, ya eskiden ateş tapınıcılığı yapanlardan ya da bir kuşkucunun izdeşçilerinden oluşuyordu. Bu insanlar güç algılanan bir felsefe ya da metafizikle değil, dini pratikle ilgileniyorlardı. Bu da erken Budizmin uygulamaya önem verdiğini doğrular ve en eski Budist metinlerde bulunan çok sayıdaki kuşkucu ifadeyi açıklar, *Suttanipata*'daki "Sekizler Bölümü" ("Atthaka-vagga") ve "Öteki Kıyıya Gitme Hakkındaki Bölüm" ("Parayana-vagga") gibi.

İkinci olarak, Sangha'daki keşişlerin sayısı 1.250 olarak belirlenmişti. Bu da, sonradan müritlerin sayısı artmış olabileceği halde, o zaman daha fazla büyüme olmadığını akla getirir. Sangha belirli bir dengeye ulaşmıştı. İlk girenler çekirdek sayılırken, sonradan gelenler özel bir grubun kurucuları olarak görülmüyordu.

Üçüncü olarak, Kassapa kardeşlerin müritleri çoğunlukta olduğu halde, Sangha'nın liderliği Racagaha aydınlarının, özellikle de Sariputta ile Moggallana'nın elindeydi. Başka yerde de belirttiğim gibi, Cainacılar Budist Sangha'yı Gotama'nın değil, Sariputta'nın temsil ettiğini düşünüyorlardı.[45]

Dördüncü olarak, Palice *Vinaya*'nın biyografik bölümü aslında bu olaylar zinciriyle biter. Burada bitmesi bize eksik gelse de, *Vinaya* derleyicileri Sancaya'nın izdeşçilerinin katılmasıyla Sangha'nın sağlamlaştığına ve daha fazla anlatımın gerekli olmadığına inanmış olmalıydılar.

Gotama'nın Racagaha'daki faaliyetleri çok sayıda sutrada dile getirilmiştir, ama ben burada biyografiyi öncelikle çeşitli *Vinaya*'larda görüldüğü gibi sunmak ve açıklamakla ilgileniyorum.

Eve Dönüş

En Eski Metinler

Sancaya izdeşçilerinin din değiştirmelerinden sonraki olaylar *Vinaya*'larda ayrıntılı olarak ele alınmaz.[46] Bir *Vinaya*'daki kısa açıklamaya göre, daha sonra keşişliğe atananlar Maha-Kassapa, Çanna, Kaludayin ve Upali idi.[47] Maha-Kassapa dinsel eğitimin ve çilecilik uygulamalarının önde geleni olarak ünlüydü. Geç dönem biyografileri onun Racagaha yakınlarında bir yerde Budha'ya sığındığını bildirir.[48]

Gotama daha sonra Kapilavatthu'daki eski evine döndü. Efsane onun dönüşünü Udayin'in zorlamasına bağlar.[49] Gotama'nın o zamanlar beş yüz Şakyanın dinini değiştirdiği söylenir. Babası Kral Şuddhodana'yı ziyaret etti, eski karısı Yasodhara ve çocuğu Rahula'yla konuştu. Onca yıl sonra gerçekleşen bu buluşmanın heyecanı tahmin edilebilir. En eski metinlerde bu buluşmadan hiç söz edilmediği için, burada ayrıntıya girmeyeceğim.

Geç dönem biyografileri Gotama'nın memleketine ne zaman döndüğü konusunda hemfikir değildirler; bazıları aydınlandıktan iki yıl sonra döndüğünü söylerken, kimileri de aydınlandıktan altı, hatta on iki yıl sonra döndüğünü söyler.[50] Gerçek zamanı doğrulanamamaktadır.[51] Büyük olasılıkla, aydınlanmasını izleyen kırk beş yıl boyunca birkaç kez eve dönmüştür. Gotama'nın o zamanlardaki en önemli iki hareket noktası Kosala'daki Savatthi ile Magadha'daki Racagaha'ydı, ikisi arasında seyahat ederken Şakya topraklarından geçmek zorunda kalmış olabilirdi.[52]

Gotama, Kapilavatthu'da büyük hürmetle karşılandı. Hem üvey kardeşi Nanda hem de oğlu Rahula keşişliğe atanmışlardı,[53] nihayet Şudd-

hodana ile Rahula'nın annesi de ona sığındı.[54] Efsaneye göre, berberin oğlu Upali ve Budha'nın kuzeni Ananda da o sırada keşişliğe atanmışlardır.[55] Gelenek bize Budha'nın ustaca yollar kullanarak (*upaya*) Nanda'yı keşişliğe atadığını söyler. Yakışıklı bir adamdı ve eğitiminde her zaman dikkat çalışması yapmak zorundaydı. Duyuların kapılarını korumada müritlerin başta geleni olarak bilinir.[56] Bir geleneğe göre, Ananda, Budha aydınlandıktan on beş yıl sonra, yani yirmi yaşındayken, keşişliğe atanmıştı. Beş yıl sonra, Şakyamuni elli beş yaşlarındayken büyük olasılıkla onun özel bakıcısı olmuştu.[57]

Şakyaların soylulardan oluşan bir meclisleri ve cumhuriyetçi bir hükümet sistemleri vardı. Çeşitli amaçlarla kullanılmış olduğu anlaşılan bir meclis salonu yaptılar. Orada konuşma yapacak ilk kişi olması için Budha'yı davet ettikleri söylenir. Büyük olasılıkla Budha'nın yaşlılık yıllarında olmuştur bu.[58] *Macchima-Nikaya* şöyle anlatır:

> Bir zamanlar Muhterem Üstat Şakya başkenti Kapilavatthu'daki Banyan Korusu Parkı'nda kalıyordu. O zaman Kapilavatthu'lu Şakyalar yeni bir meclis salonu [*santhagara*] yapmışlardı ve salon henüz *samana*'lar, Brahmanlar ya da başka insanlar tarafından kullanılmamıştı. Daha sonra Kapilavatthulu Şakyalar Muhterem Üstat'ın yanına gittiler, onu selamlayıp bir köşeye oturduktan sonra şöyle dediler: "Muhterem Kişi, Kapilavatthulu Şakyalar yeni bir meclis salonu yaptırdılar ve salon henüz *samana*'lar, Brahmanlar ya da başka insanlar tarafından kullanılmadı. Muhterem Kişi, orayı kullanan ilk kişi Muhterem Üstat olsun. Önce Muhterem Üstat kullansın, ondan sonra Kapilavatthulu Şakyalar kullanır. Kapilavatthulu Şakyalara erdem ve mutluluk getirecektir bu." Muhterem Kişi sessiz kalarak kabul etti.
>
> O zaman Muhterem Üstat'ın bunu kabul ettiğini anlayan Kapilavatthulu Şakyalar yerlerinden kalktılar, Muhterem Üstat'ı selamladılar ve sağ taraflarını ona doğru çevirerek meclis salonuna gittiler. Daha sonra meclis salonunu baştan başa süslediler, oturacak yerleri hazırladılar, bir ibrik koydular ve kandil astılar. Muhterem Üstat'ın yanına gittiler ve onu selamlayarak bir köşede durdular. Sonra Muhterem Üstat'a şöyle dediler: "Muhterem Kişi, meclis salonu baştan başa süslendi, oturacak yerler hazırlandı, bir ibrik kondu ve kandil asıldı. Artık buyrun."
>
> Muhterem Üstat elbisesini giydi, bağış kâsesini ve elbisesini eline aldı, keşişlerle birlikte meclis salonuna gitti. Vardığında ayaklarını yıkadı, salona girdi ve merkez sütunun yanında, yüzü doğuya dönük biçimde oturdu. Keşişler de ayaklarını yıkadılar, salona girdiler ve batı duvarının yakınında yüzleri doğuya, Muhterem Üstat'a dö-

nük biçimde oturdular. Kapilavatthuiu Şakyaiar da ayaklarını yıkadılar, salona girdiler ve doğu duvarının yanında yüzleri batıya, Muhterem Üstat'a dönük biçimde oturdular.

Hindistan'da Budha zamanının dindar insanları yalınayak dolaşırlardı, bu yüzden bir binaya girerken ayaklarını yıkarlardı. Meclis salonunun zemini, büyük olasılıkla, Hindistan'da bugün hâlâ görülebilen, kireç badanalı sıkıştırılmış topraktandı.[60] Salon büyük değildi; merkez sütun bütün binayı desteklemiş olabilirdi. Sonraki yüzyıllarda kalelerin ve sarayların büyük salonlarını kubbeli tavanlar sarmıştır, ama ilkel Şakyalar böyle bir bina inşa edemezlerdi. Çinli çevirmenler *santhagara* terimini "salon" ya da "konferans salonu" (*t'ang, chiang-t'ang*) olarak çevirmişlerdir. Bir Çince çeviriye göre, Şakyaların salonu Kapilavatthu'nun dış mahallelerindeydi.[61] *Macchima-Nikaya* devam eder:

Muhterem Üstat, gece yarısına kadar, Dhamma üzerine verdiği vaaz ile Şakyaları cesaretlendirip memnun ettikten sonra, şöyle diyerek Muhterem Ananda'ya[62] hitap etti: "Ananda, hâlâ öğreneceğin şeyler var ve hâlâ Yol'un eğitimiyle uğraşıyorsun. Kapilavatthulu Şakyalara sen ders ver, zira benim sırtım ağrıyor, uzanmak istiyorum." "Elbette, Muhterem Kişi" diye yanıtladı, Muhterem Ananda. Sonra Muhterem Üstat üst elbisesini dörde katladı ve aslan duruşuyla, bir ayağı diğerinin üstünde, dikkatli, tetikte ve tekrar ayağa kalkma fikrini düşünerek, sağa dönük olarak yere uzandı.

Sangiti-sutta da Pavalı Mallaların (Paveyyaka Malla) aynı şekilde Ubbhataka adlı yeni bir meclis salonu yaptıklarını ve ilk kullanan olması için Gotama'yı davet ettiklerini anlatır.[63] Mallalar, bugünkü Hindistan sınırları içinde, Şakyaların yakınında yaşıyorlardı.

Gotama'nın Kapilavatthu'da sıcak bir karşılama gördüğü hiçbir şekilde kesin değildir. Anlaşılan o ki, eski mirasçıya tuhaf kılıklı bir dilenci rahip olarak biraz küçümsemeyle bakılmıştır. Buna rağmen, zamanla bu ilk güvensizliğin etkisini azaltabilmiştir.

Bir keresinde Muhterem Üstat Şakya'nın Khomadussa köyünde kalıyordu. O vakit Muhterem Üstat sabah erkenden elbisesini giydi, bağış kâsesini eline aldı ve dilenme turu için Khomadussa'ya girdi. Köyün Brahmanları ve aile reisleri iş konuşmak için meclis salonunda [***sabha***] toplanmışlardı. Yağmur çiseliyordu.

> Muhterem Üstat salona geldi. Khomadussalı Brahmanlar ve aile reisleri uzaktan Muhterem Üstat'ın geldiğini görüp şöyle dediler: "Şu kazınmış saçlı *samana*'lar da kim? Meclis salonunun kuralını [*sabhadhamma*] biliyorlar mı?"[64]

"Meclis salonunun kuralı"yla kastedilen, meclis salonunda bir toplantı varken salondakileri rahatsız etmemek için bir yan kapıdan girme âdetidir.

> O vakit Muhterem Üstat onlara şöyle hitap etti:
> "İyi insanların olmadığı yerde, meclis yoktur.
> Dhamma'dan bahsetmeyenler 'iyi insanlar' değildir.
> Açgözlülüğü, öfkeyi ve yanılgıyı bir kenara bırakanlar,
> Dhamma'yı konuşanlar 'iyi insanlar'dır."[65]

Sutra, bu sözleri duyan insanların Budha'ya sığındıklarını söyler. Şakyaların ileri gelen üyeleri sosyal kurallarla ilgileniyordu, ama Gotama kişisel ahlaki meselelerin çok daha önemli olduğunu düşünüyordu. Bu bakımdan erken Budizmin dünyevi ötesi konularla ilgilenmiş olduğu söylenebilir.

Gotama'nın etkisi sonradan hükümdarlara da yayıldı. Şuddhodana'dan sonraki Şakya kralı Bhaddiya, Anuruddha'nın ısrarıyla keşişliğe atanan bir mürit oldu.[66] "Bhaddiya, bir ormanda ya da bir ağacın dibinde veya tenha bir yerde, sürekli şunu dedi: 'Ah, ne güzel. Ah, ne güzel.'"[67] Bhaddiya'nın keşiş arkadaşları, bu davranışı tuhaf bularak, Gotama'ya söylediler. "Bhaddiya beyefendi[68] saflık çalışmasından memnun değil. Ne zaman eski krallığının zevkleri aklına gelse, 'Ah, ne güzel. Ah, ne güzel' diyor." Gotama, Bhaddiya'yı çağırdı ve neden, "Ah, ne güzel. Ah, ne güzel" dediğini sordu. Bhaddiya şöyle yanıtladı:

> "Eskiden, kralken, saraydayken de, saray dışındayken de, şehirdeyken de, şehir dışındayken de, ülke içindeyken de, zırhlı bir muhafız sürekli beni korurdu. Sağlam silahlı bir nöbetçiyle korunduğum halde korkardım, endişeliydim, paniğe kapılır ve ürkerdim. Oysa şimdi, ister bir ormanda olayım, ister bir ağacın dibinde ya da tenha bir yerde, korkmuyorum, endişeli değilim, paniğe kapılmıyor ve ürkmüyorum, tersine kaygılı değilim, görünüşte sakinim, bir geyiğinkine benzer bir sezgiyle huzurluyum. İşte bir

ormanda ya da bir ağacın dibinde veya tenha bir yerde bunu düşünüyor ve tekrar tekrar söylüyordum: 'Ah, ne güzel. Ah, ne güzel.'"

Şakyalarınki kadar küçük bir köyde bile siyasi komploların ardı arkası kesilmemiş olmalıdır. Bu bakımdan da Sangha'nın sığınma sağlamış olduğu söylenebilir.

Gotama yalnızca Brahmanlar ve soylular gibi, toplumun yüksek tabakasının içinde çalışmadı. Erken Budizmin sosyal gücü, büyük çapta, bu sınıflar arasında din değiştirenlerden gelen desteğe bağlı olmuş olabilirdi, ancak Sangha'nın kendisi sınıfsızdı ve eşitlik ilkesi üstüne kurulmuştu, öyle ki, alçak bir sosyal çevreden gelen keşişler de kabul ediliyordu ve kıdem, soyluluktan daha üstün sayılıyordu. Upali'nin keşişliğe atanması buna iyi bir örnektir. *Vinaya* şöyle der:

> Daha sonra yedili, Şakya kralı Bhaddiya [Bhaddiyo Sakyaraca], Anuruddha, Ananda, Bhagu, Kimbila ve Devadatta, berber Upali'yle birlikte, eskiden dört misli bir toplulukla keyif bahçesine gittikleri gibi, şimdi dört misli bir toplulukla dilenci rahip olmaya gittiler. Uzun bir yol kat ettikten sonra, kalabalığı geri yolladılar ve başka bir [kabilenin] toprağına geçtiler. Takılarını üst elbiselerine sardıktan sonra berber Upali'ye şöyle dediler: "Pekâlâ, sen geri dön artık, Upali. Bununla iyi geçinirsin." Berber Upali tam geri dönmek üzereyken aklına şu geldi: "Şakyalar zalimdir. Bu [altı] delikanlıyı öldürdüğümü düşünürlerse, beni keserler. Bu Şakya gençler evden ayrılıp dilenci rahip olmaya gidiyor. Niye ben de aynısını yapmayayım?"
>
> Bohçasını açtı, içindekileri bir ağaca astı: "Bunu kim görürse alsın" dedi ve Şakya gençlerin yanına gitti.
>
> Upali'nin geldiğini gören gençler neden geri döndüğünü sordular. Upali onlara neler düşündüğünü anlattı ve hep beraber Gotama'yı aramaya gittiler. Varınca şöyle dediler:
>
> "Biz Şakyalar, kibirliyizdir. Berber Upali uzun zamandır bize eşlik ediyor. Lütfen önce onun keşişliğe atanmasını kabul edin. Oturduğumuz yerden kalkıp onu karşılarız, ellerimizi kavuşturup onu selamlarız ve ona terbiyeli davranırız. Böylece içimizdeki Şakya kibri bitmiş olur."
>
> Böylece Muhterem Üstat önce berber Upali'yi, sonra da Şakya gençleri keşişliğe atadı.[69]

Bu olayın tarihi gerçeklik taşıyıp taşımadığı belli değildir,[70] fakat ilk önce keşişliğe atanan alt tabakadan insanların yüksek sınıftakilerden daha kıdemli olduklarını gösterir.

Şakya boyundan, Budha'yla aynı kandan olan insanların erken Budizmin biçimlenişinde önemli bir yere sahip olmuş olabileceklerini düşünmek doğaldır.[71] Aşağıdaki listede görüldüğü gibi, Budha'nın Şakya müritleri ve izdeşçileri arasında kırk bir keşiş, yirmi kadın keşiş, ruhbandan olmayan dokuz erkek ve ruhbandan olmayan üç kadın saptayabiliyoruz.[72] Hepsinin gerçekten var olup olmadığı belli değildir, ama rakamlar birçok Şakyanın Budha'ya katıldığı gerçeğini gösterir.

Keşişler: Ananda, Anna-Kondanna, Anuruddha, Assaci, Bandhura, Bhaddiya, Bhaddiya-Kaligodhaputta, Çanna, Devadatta, Devasabha, Gotama, Hatthaka, Kaludayin, Kimbila, Lomasa-Kangiya, Mahanama, Meghiya, Nagasamala, Nagita, Nalaka, Nanda, Nanda, Nandiya, Nisabha, Pakkha, Paripunnaka, Punna-Mantaniputta, Rahula, Rakkhita, Sappadasa, Seniya, Siha, Sivaka, Sivali, Sona-potiriyaputta, Tissa, Upali, Usabha, Uttiya, Vanavaccha, Vappa.

Kadın keşişler: Abhirupa-Nanda, Bhaddakaccana, Bhadra, Bodhi, Dhira, Dhira, Canapadakalyani-Rupananda, Mahapacapati, Mitta, Nanda, Sangha, Sumana, Sundari-Nanda, Tissa, Thulla-Nanda, Upasama, Uttara, Vaddhesi, Visakha, Yasavati.

Ruhbandan olmayan erkekler: Bhaddiya, Bodhi, Godha, Kakudha-Koliyaputta, Mahanama, Nandiya, Punna-Koliyaputta, Sarakani, Vappa.

Ruhbandan olmayan kadınlar: Kaligodha, Rohini, Suppavasa-Koliyadhita.

Şakyamuni'nin özellikle sekiz yasağı devam ettirmek için Şakya ruhban dışı izdeşçileri eğittiği söylenir.[73]

Nidanakatha

Nidanakatha ilk vaazdan sonraki olaylara sadece kısaca değinirken, Budha'nın eski evine dönüşünün anlatımı çok daha ayrıntılıdır.[74] Kral Şuddhodana oğlunun Racagaha'daki Bambu Korusu'nda kaldığını duyunca, Kapilavatthu'ya gelirken ona eşlik etmeleri için birçok hizmetliyle beraber bir saray mensubu gönderdi.

Tathagata Bambu Korusu'nda kalırken, Kral Şuddhodana oğlunun altı yıl çilecilik uyguladığını, yüce aydınlanmaya ulaştığını, şimdi de mükemmel öğretinin çarkını dön-

dürdüğünü; Racagaha yakınındaki Bambu Korusu'nda kaldığını öğrendi. Güvenilir bir saray mensubunu yanına çağırıp şöyle dedi: "Şimdi git ve Racagaha'ya bin adam götür, benim adıma şöyle diyerek oğlumu buraya geri getir: 'Babanız, büyük kral Şuddhodana sizinle buluşmak istiyor.'" Saray mensubu kralın verdiği görevi üstlendi: "Elbette, yüce kralım" diyerek bin adamla birlikte derhal [Kapilavatthu ile Racagaha arasında] altmış *yocana* gitti ve on güce sahip olan kişi [Budha] dört grup izdeşçiye ders verirken *vihara*'ya girdi.

Ancak, saray mensubu ve diğer adamların hepsi Budha'ya hayran kaldılar, onun emrinde keşişliğe atanarak müritleri oldular. Kıvırcık saçlarla yola çıkıp kazınmış saçlarla dönmüşlerdi.

"Kraldan aldığım görev biraz beklesin" diye düşünerek, topluluğun bir köşesinde durdu ve Üstat'ın vaazını dinledi. Böylece o ve beraberindeki bin kişi, *arahat* mertebesine ulaştı ve keşişliğe atanmak istedi. Kutlu Kişi, "Gelin, keşişler" diyerek elini uzattı. O anda hepsi insanüstü güçle yaratılmış, yüz yaşındaki yaşlılar gibi elbiseler ve bağış kâseleriyle belirdiler.

Arahat'lar, o mertebeye ulaştıklarında, duyularla algılanabilen şeylere olan bütün bağlılıklarını kaybederler, [saray mensubu da] kralın ilettiği haberi on güce sahip olan kişiye söylemedi.

Kral emir verdi: "Habercilerden hiçbiri bir haber getirmek için bile geri dönmedi; şimdi sen gidiyorsun." Başka bir saray mensubunu gönderdi, önceki gibi. O da refakatçileriyle birlikte yola çıktı, *arahat* mertebesine ulaştı ve suskun kaldı. Kral, her birinin yanında bin adamla birlikte toplam dokuz saray mensubu daha gönderdi; hepsi de yapmaları gereken şeyi ihmal ederek sessiz kaldılar.

Kral kimsenin karşılık vermeyeceğini ya da haber getirmeyeceğini fark edince şöyle düşündü: "Beni hiç sevmiyorlar [*sineha*], hiçbiri bir haberle dönmedi. Benim dediğimi kim yapar?" Karşısında toplanan saray mensuplarına bakarken Kaludayin gözüne ilişti. O krala sadıktı ve her yaptığına güvenilirdi; Bodhisatta'yla aynı günde doğmuştu, onun oyun arkadaşıydı ve dostuydu. Kral ona döndü ve şöyle dedi: "Kaludayin, oğlumla buluşmak ümidiyle, ona dokuz bin adam gönderdim, ama hiçbiri geri dönmedi, bir haber de getirmedi. Hayatımın sonuna yaklaştım ve ölmeden önce oğlumu görmek istiyorum. Oğlumu görmem için bana yardım edebilir misin?"

"Keşiş olmama izin verirseniz, istediğinizi yaparım kralım."

"Pekâlâ. İster keşiş ol, ister olma, ama oğlumu görmemi sağla."

"Başüstüne, yüce kralım." [Kaludayin] kralın verdiği görevi üstlenerek Racagaha'nın yolunu tuttu. Üstat'ın eğitim saati olduğundan, topluluğun bir köşesinde durarak vaazı dinledi. O ve beraberindekiler *arahat* mertebesine ulaştılar ve "Gelin, keşişler" [usulüyle] keşişliğe atandılar.

Nidanakatha daha sonra Budha'nın o zamana kadarki eğitim faaliyetlerini anlatır.

Üstat, Budha olduktan sonraki ilk yağmur mevsimi inzivasını İsipatana'da geçirdi, bittiğinde de bir kapanış töreni yapıldı. Daha sonra Uruvela'ya gitti ve orada geçen üç ay boyunca üç keçe saçlı çileci kardeşin dinini değiştirdi. Fussa ayının dolunay gününde, bin *samana*'nın başını çekerek Racagaha'ya gitti. Orada iki ay kaldı. Böylece, Baranasi'den ayrıldığından beri beş ay geçmiş ve soğuk mevsim bitmişti. Yaşlı Udayin geleli sekiz hafta olmuştu.

Fagguna ayının dolunay gününde, [Udayin] şöyle düşündü: "Soğuk mevsim bitti, bahar geldi. Herkes ürünlerini taşıyor, her yer yollarla dolu. Toprağı taze otlar sarmış, ormanlar güzel çiçeklerle dolu ve yollar her yere geçit veriyor. Artık on güce sahip olan kişinin ailesine lütufta bulunma zamanıdır." Kutlu Kişi'ye yaklaştı ve on güce sahip olan kişi belki doğduğu yeri ziyaret eder diye altmış dörtlükten oluşan dizelerle seyahat etmeye övgüde bulundu:

"Kıpkırmızı meyveler içinde ağaçlar, yaprakları bir yana düşer.
Kızıl alevler gibi muhteşem dururlar.
Şimdi [öğretilerin] keyiflerini paylaşma vaktidir, ey yüce kahraman.

Ne çok sıcak ne çok soğuk,
Yiyecek bulmak güç olmayacak, kıtlık yok.
Toprak sık otlarla yeşermiş.
Artık vaktidir, yüce bilge."

Udayin eve dönüş yolculuğunda karşılaşılacak doğal güzellikten bahsetmiştir. Doğal güzellik Budist öğretinin temel görüşünde hiçbir zaman önemli bir yer tutmasa da, *Theragatha*'da buna benzer birçok dize vardır. Doğu Asya'nın Zen Budizminde bu tema güçlü bir biçimde ortaya çıkıyordu. Bununla birlikte, Soto mezhebi rahibi Suzuki Shosan (1579-1655), hem kendisine hem de başkalarına karşı acımasız bir hoca olan Dogen'in aya ve çiçeklere olan sevgisi hakkındaki ünlü şiirine "köhne" demiştir. Bu-

dist âlimler bu konuyla ilgilenmiş görünmeseler de, bunun incelemeye değer bir konu olduğuna inanıyorum.

Gotama Budha, Udayin'in teklifini kabul etti.

O vakit Üstat şöyle dedi ona: "Neden bu kadar tatlı bir sesle seyahat etmeyi övüyorsun, Udayin?"

"Muhterem Üstat, babanız Kral Şuddhodana sizi görmek istiyor. Ailenize bir lütufta bulunmayacak mısınız?"

"Peki, Udayin. Gideceğim. Sangha'ya haber ver, seyahat hazırlığı yapsınlar."

"Başüstüne, Muhterem Üstat" diye yanıtladı, Yaşlı [Udayin] ve [keşişlere] haber verdi.

"Aileme lütufta bulunmak" (*karissami natakanam samgaham*) ifadesinin tam karşılığı, "ailemi kucaklamak"tır. Aydınlanmaya ulaşmış olan Gotama'nın bile eski anıların hücumuna uğradığına şüphe yoktur. Bir bilgenin aşmış olması gereken bağlılık duyguları harekete geçmiş ve aile ocağına seyahat etmeye karar vermişti. Doğu Asya'nın her tarafındaki Konfüçyüsçüler ve yerlilerin çıkarlarını koruyan Japon âlimleri, aile bağlarını önemsemeyen bir din olduğu için Budizmi kınamışlardır. Oysa Gotama, bilinçaltının derinliklerinde, aile sevgisini yitirmemişti, ama bu düşkünlük saflaştırılmış ve başka bir şeye dönüştürülmüştü.

Kutlu Kişi, kirliliklerden arınmış yirmi bin keşişle birlikte –Angalı soylu ailelerden gelen on bin genç ve Kapilavatthulu on bin adam– Racagaha'dan ayrıldı ve günde bir *yocana* hızıyla ilerledi. Racagaha'dan altmış *yocana* uzaklıkta olan Kapilavatthu'ya iki ayda ulaşma niyetiyle ağır ağır yol aldılar.

Kutlu Kişi'nin yola çıktığını krala haber vermeyi düşünen Yaşlı [Udayin] havaya yükseldi ve kralın sarayında belirdi. Kral Yaşlı'yı gördüğüne sevindi; Yaşlı'yı değerli bir kanepeye oturttu ve kendisi için hazırlanmış olan lezzetli yemeklerle Yaşlı'nın kâsesini doldurdu. O zaman Yaşlı ayağa kalktı ve gider gibi göründü.

"Oturup yemeğini yesene."

"Üstat'ın yanında yemek isterim, Yüce Kralım."

"Üstat şimdi nerede?"

"Yirmi bin keşişle birlikte sizi ziyaret etmek için yola çıktı, Yüce Kralım."

Kral sevinçle şöyle dedi: "Yemeğini burada ye, bitirdikten sonra da oğlum bu kente gelinceye kadar ona yetecek miktarda yemek götür."

Yaşlı kabul etti.

Bundan sonra Şakyamuni'nin sadece, insanüstü güçler aracılığıyla, babasından getirilen yemeği yediğinin anlatımı vardır. Kral daha sonra oğlu için büyük bir karşılama töreni hazırladı.

> Muhterem Üstat geldiğinde, bütün akrabaları içinde en seçkin olan kişiyi görmek isteyen Şakyalar, Kutlu Kişi'nin nerede kalacağını görüşmek için toplandılar. En güzelinin Şakyaların Nigrodha Korusu olduğuna karar verdiler ve Kutlu Kişi için orada hazırlıklar yaptılar. Sonra ellerinde çiçekler ve güzel kokularla onu karşılamaya gittiler. Önlerinden kentin güzel giyinmiş çocuklarını ve kızlarını, arkalarından da prensleri ve prensesleri gönderdiler. Kendileri güzel kokular, çiçekler ve tütsüler sunarak Kutlu Kişi'yi Nigrodha Korusu'na götürdüler. Kutlu Kişi, kirliliklerden arınmış yirmi bin keşiş eşliğinde, orada, kendisi için hazırlanan muhteşem Budha koltuğuna oturdu.

Oysa, kent halkının Gotama'ya olan tavrı sıcak değildi. Onu küçük görüyorlardı.

> Şakyalar doğaları gereği kibirli ve saygısızdılar. "Prens Siddhattha bizden daha küçük; o bizim erkek kardeşimiz, yeğenimiz, oğlumuz, torunumuzdur" diye düşünerek genç prenslere şöyle dediler: "Kutlu Kişi'nin önünde eğilin; biz sizin arkanıza oturacağız."

Yönetenler ile yönetilenler arasında fikir ayrılığı ve yabancılaşma vardı. Sıradan insanlar, keşişler gibi, sosyal baskılardan kaçınanları onaylamıyorlardı, büyük olasılıkla. Sadece bir mucize gerçekleştirmesi yüzünden Gotama'ya boyun eğmişlerdi.

> Onlar başlarını eğmeden oturduktan sonra, Kutlu Kişi ne demek istediklerini anladı ve, "Akrabalarım önümde baş eğmiyorlar. Peki öyleyse, ben onlara bunu yaptırırım" diye düşünerek, insanüstü güçlere dayanan o meditasyona girdi ve çıkarken, sanki ayaklarının tozunu başlarına silkermiş gibi havaya yükseldi ve *gandamba* ağacının altında gerçekleştirdiği ikili mucizenin aynısından [*patihariya*] gerçekleştirdi.

Bugün, bu "mucize"nin hangi tarihi gerçeğe dayanmış olabileceği bilinmez.

Sonuç olarak, Budha kralın dinini değiştirdi. Saray mensupları kralın Budha'ya sığındığını görünce, onlar da aynısını yaptılar.

Bu mucizeyi gören kral şöyle dedi: "Kutlu Kişi, sen doğduğun gün, [münzevi] Kaladevala'nın önünde eğilmeye götürüldüğünde, ayaklarının arkaya dönüp Brahman'ın başına konduklarını gördüğümde senin önünde eğildim. Bu seni ilk selamlayışımdı. Saban sürme şenliğinde *cambu* ağacının gölgesindeki yatağında yatarken *cambu* ağacının gölgesinin kımıldamadığını gördüğüm zaman senin önünde eğildim. Bu seni ikinci selamlayışımdı. Bugün de, bu eşi benzeri görülmemiş mucizeyi seyredince önünde eğildim. Bu seni üçüncü selamlayışımdır." Kral Budha'nın önünde eğilince, tek bir Şakya bile onun önünde eğilmekten kaçınamadı ve hepsi eğildi. Kutlu Kişi böylece bütün akrabalarının önünde eğilmesini sağladıktan sonra gökten indi ve onun için hazırlanmış olan yere oturdu.

Önce kralın ve saray mensuplarının Budizme sığınmaları, sonra da öğretilerin yavaş yavaş insanlar arasında yayılması örneği, Budizmin Asya'nın her tarafında kabul edildiğinin bir göstergesidir.

Kutlu Kişi yerine oturduğunda, akraba topluluğu tepeye ulaştı. Dikkatli ve zihinleri bir noktaya toplanmış biçimde oturdular. Tam o sırada koca bir bulut nilüfer çiçeği yağdırdı. Bakır rengi sular döküldü. Islanmak isteyenler ıslandılar; ıslanmak istemeyenlerin bedenlerine tek bir damla bile değmedi. Bunu gören herkes tuhaflığına şaşırdı ve, "Ne harika! Ne mucize!" dediler, birbirlerine.

[Budha'nın] vaazını dinledikten sonra ayağa kalktılar, önünde eğilip gittiler. Ancak, ertesi gün hiç kimse, kral ya da nazırları bile onu beraber yemek yemeğe davet etmedi. Bir sonraki gün Üstat, yirmi bin müridiyle birlikte, yiyecek dilenmek için Kapilavatthu'ya girdi. Fakat kimse yanına gitmedi, [evine] davet etmedi ve hiç kimse bağış kâsesini almadı.

Yiyecek dilenmek başka yerlerde hoş karşılanırken, Şakya başkentinde neden onaylanmıyordu? "[Kentin] kapısında duran Kutlu Kişi düşündü: 'Geçmişin budhaları anavatanlarında nasıl dilendiler? Doğruca nüfuz sahibi olanların evlerine mi gittiler, yoksa evden eve dolaşarak mı dilendiler?'" Buradaki *Budha*'larla "aydınlanmış kişiler" değil, Cainacı *İsibhasiyaim*'de bahsedildiğini gördüğümüz, o dönem yaygın olan dindar dilenci bilgeler kastedilir.

Ve hiçbir budhanın doğruca nüfuz sahibi olanların evlerine gitmediğini keşfederek şöyle düşündü: "Ben de bu geleneği, bu âdeti korumalıyım. İleride müritlerim de, ben-

den örnek alarak, dilenme konusundaki görevlerini yerine getirecekler." İlk evden başlayarak, kapı kapı dilenerek sadaka turunu tamamladı.

Soylu Prens Siddhattha'nın dilenme turu attığı söylenince, insanlar iki-üç katlı evlerinin pencerelerini açıp ona baktılar.

İnsanların üst kat pencerelerinden geçit törenlerini ve gösterileri seyretme görüntüsü Hindistan'da yaygındır. Bu âdete uygun, günümüze kalan en iyi mimarlık örneği Caipur'daki Rüzgârlar Sarayı'nda (Hava Mahal) görülür.

Gotama'nın eski eşi de onu bir üst kat penceresinden seyrederdi.

Rahula'nın annesi, [Gotama'nın] eşi şöyle düşündü: "Eskiden bu kentte altın tahtırevanda muhteşem bir heybet içinde dolaşan beyimin şimdi elinde bağış kâsesiyle, saçı sakalı kazınmış bir halde, üstünde sarı elbiseyle yiyecek dilenmek için dolaştığını söylüyorlar. Bu görüntü hoş mu?" Penceresini açtı ve dışarıya baktı. Kutlu Kişi'nin bedeninden çıkan ve bir sürü farklı renkte parlayarak bir *vyama* uzunluğunda onu çepeçevre saran bir ışıkla kentin sokaklarını aydınlattığını gördü. Yüce bir varlığın sekiz küçük belirtisi ve otuz iki ayırt edici işaretiyle göz kamaştırıcıydı ve eşsiz bir Budha'nın muhteşem parlaklığıyla ışık saçıyordu.

Krala bildirdi: "Oğlunuz dilenme turunu atıyor."

Şakyalar için kralın oğlunun sadaka dilenmesi bir yüz karasıydı. Kraliyet sarayından beklenen bir davranış değildi.

Adamakıllı sinirleri bozulan kral, kendi başına üst elbisesini giydi ve telaşla dışarı çıktı. Kutlu Kişi'nin yanına koşturdu ve karşısında durarak şöyle dedi: "Kutlu Kişi, niye bizi bu şekilde rezil ediyorsunuz? Sadaka dilenerek dolaşmaktaki amacınız nedir? Keşişlerinize yeteri kadar yiyecek sağlayamayacağınızı mı düşünüyorsunuz?"

"Bu bizim geleneksel usulümüzdür, Yüce Kralım."

"Üstat, bizim geleneğimiz Maha-sammata'nın kraliyet soyundan gelmiyor mu? O sülaleden hiç kimse dilenerek ortalıkta dolaşmadı."

Burada geleneksel seküler bakış açısından dünyevi ötesi bir din görürüz. Gotama, kralı bu bakış açısının darlığına ikna etmeye koyuldu.

"Sizin soyunuz kralların soyudur, Ey Kralım, ama bizimki Dipamkara ve Kondanna'dan Kassapa'ya kadar uzanan budhaların soyudur. Onlar ve öteki binlerce budha

yiyecek dilendiler ve sadece bağışlarla yaşadılar." Yolun ortasında durarak şu dörtlüğü okudu:

"Uyan artık! Tembel olma!
Mükemmel Yol'u izle!
Doğru hareket eden huzur bulur
Bu dünyada da ötekinde de."

Gotama o dörtlüğü okumayı bitirdiğinde, kral bilgeliğin ilk aşamasına ulaştı. Şu dörtlüğü okuyunca ikinci aşamaya ulaştı:

"Mükemmel Yol'u izle!
Kötü olan şeyi yapma!
Doğru hareket eden huzur bulur
Bu dünyada da ötekinde de."

Maha-dhammapala'nın doğum öyküsünü dinlediğinde üçüncü aşamaya ulaştı ve ölüm saatinde, beyaz bir tente altındaki kutlu döşeğinde yatarken en yüksek *arahat* mertebesine ulaştı. Kralın, ormanda yaşayarak dinsel eğitimden geçmesi hiç gerekmedi.

Daha sonraki geleneksel ve tutucu Budist öğretisinin (Hinayana) bakış açısına göre, ruhban sınıfından olmayan birisinin dünyevi hayat sürerken *arahat* mertebesine ulaşması olanaksızdı. Budha'nın babası olması yüzünden Şuddhodana'nın farklı olması, o öğretiye ters düşerdi. Ruhbandan olmayan birisinin ev yaşamını bırakmadan en yüksek seviyeye erişmesi geleneksel âlimlere mantıksız gelmiş olmalıydı, ama böyle bir kavramın var olduğu gerçeğini saklayamadılar.

Daha sonra saray mensupları din değiştirdi.

[Kral] bilgeliğin ilk aşamasına ulaştığında, Kutlu Kişi'nin bağış kâsesini aldı ve Kutlu Kişi'yi maiyetiyle birlikte büyük kuleli saraya götürdü ve onlara hem katı hem sulu, türlü türlü yemek verdi. Yemek bittiğinde sarayın bütün kadınları gelip Kutlu Kişi'nin önünde eğildiler. [Ancak] Rahula'nın annesi gelmedi.

Hizmetkârlarına gitmelerini ve efendilerini selamlamalarını söylediği halde kendisi şöyle diyerek gitmedi: "Eğer biraz değerim varsa beyim bana kendisi gelir. O zaman onun önünde eğilirim."

Gotama'nın dünyevi hayatı bırakırken onu terk etmiş olduğu düşünüldüğünde, bu tavır anlaşılabilirdir. Yine de, kadın sonunda ona sığınabilmişti.

Kutlu Kişi bağış kâsesini tutması için krala verdi, iki baş müridini [Sariputta ile Moggallana] alarak kralın kızının [Rahula'nın annesi *racadhita*] odasına gitti ve şöyle dedi: "Kralın kızına karşı hiçbir şey söylenmez, her halükarda o beni selamlar." Onun için hazırlanan yere oturdu.

Yasodhara, Gotama'yı tutkuyla sevmişti ve onu çok özlemişti.

Yasodhara çabucak geldi, Gotama'yı ayak bileklerinden tutup başını ayaklarının altına koyarak onu istediği gibi selamladı. Kral [Gotama'ya] kralın kızının iyi kalpliliğini ve Kutlu Kişi'ye olan sevgisini ve hürmetini anlattı. "Üstat, kızım [Yasodhara] sizin sarı elbise giydiğinizi duyduğundan beri o da sarı elbise giydi. Sizin günde sadece bir öğün yediğinizi duyduğunda o da günde bir öğün yedi. Sizin büyük yataklardan vazgeçtiğinizi öğrendiğinde, o da yere hasır serip uyudu. Sizin çiçekler ve güzel kokular kullanmaktan kaçındığınızı öğrendiğinde, o da çiçeklerden ve güzel kokular sürmekten kaçındı. Hatta akrabaları ona bakacaklarını bildiren bir haber gönderdiklerinde, bir tanesiyle bile görüşmeye gitmedi. Benim kızım böyle erdemlidir, Kutlu Kişi."

"Kralın kızının şimdi sizin göz kulak olmanızla ve kendi gelişmiş aklıyla kendisini koruması yadırganacak bir şey değil, Yüce Kral. Zira bir geçmiş hayatta, dağların eteklerinde kendi başına dolaşırken, yanında bir koruyucu olmadan ve aklı bu kadar gelişmiş değilken bile kendisini gayet iyi korumuştu." Ondan sonra *Çandakinnara*'nın doğum öyküsünü anlattı ve yerinden kalkıp gitti.

Üçüncü gün Budha, üvey kardeşi Nanda'yı, düğün töreninin hemen ardından, keşişliğe atadı.

İkinci gün Nanda'nın veliaht prensliğe atanma, yeni bir ikametgâha taşınma ve düğün törenleri yapıldı. Budha onun evine gitti, bağış kâsesini tutması için prense verdi ve keşişliğe atanmaya ikna etmeyi düşünerek ona güzel şeyler söyledi. Ondan sonra yerinden kalkıp gitti. [Nanda'nın gelini] Canapada Kalyani [tam karşılığı, "bütün ülkenin en güzeli"], prensin [Kutlu Kişi'yle] gitmek üzere olduğunu görünce onun gidişini seyretti ve haykırdı: "Çabuk dön." Oysa Nanda'nın Kutlu Kişi'ye, "Bağış kâsenizi buyrun" demeye dili varmadı ve onunla birlikte *vihara*'ya gitti. İsteksiz olmasına rağmen Kutlu Kişi'nin himayesinde keşişliğe atandı. Kutlu Kişi'nin Nanda'yı keşişliğe ataması Kapilavatthu'ya gelişinin üçüncü gününde oldu.

Bu davranış modern görüşe çok acımasız gelir. *Nidanakatha*'nın yazarının olaylar zincirini hiç kuşkulanmadan eklemesi, Gotama'nın muazzam etkileme gücünü vurgulama isteğine işaret edebilir.

> Yedinci gün, Rahula'nın annesi prense en güzel giysilerini giydirdi ve Kutlu Kişi'nin olduğu yere gitti. "Bak, Rahula" dedi, "yirmi bin keşişle etrafı sarılı, altından yapılmış Brahma'ya benzeyen şu keşişe bak. O senin baban. Evden ayrıldığından beri bilmediğimiz yüce hazinelere sahip oldu. Yanına git ve ona de ki: 'Ben senin oğlunum, baba. Taç giydiğimde büyük bir kral olacağım. Servete ihtiyacım var. Bir oğul babasının servetinin mirasçısı olduğu için, o serveti bana ver,' sen de kendi servetini al!" Prens Kutlu Kişi'nin yanına gitti ve babasının ona olan sevgisini [*sineha*] anladı. Neşelenerek haykırdı: "Gölgeniz mutludur, keşiş" ve ona yakışan daha birçok şey söyledi. Kutlu Kişi yemeğini bitirip teşekkürlerini sunduktan sonra oturduğu yerden kalktı ve gitti. Prens, "Bana mirasımı ver, keşiş. Bana mirasımı ver, keşiş" diyerek Kutlu Kişi'nin peşinden gitti.

Rahula dünyevi manada bir miras istiyordu. Gotama'nın bakışı ise maneviydi.

> Kutlu Kişi prensi geri göndermedi. Refakatçileri onun Kutlu Kişi'yle birlikte gitmesine engel olamadılar. Böylece prens Kutlu Kişi'nin yanında koruluğa gitti. O zaman Kutlu Kişi şöyle düşündü: "Oğlum babasının servetini istiyor, ama bu sadece acıyı ve tekrar doğumu getiren bir şeydir. Ben ona, aydınlandığım yerde elde ettiğim yedi kat soylu serveti vereceğim. Onu manevi servet sahibi yapacağım." Muhterem Sariputta'ya döndü ve, "Sariputta, Prens Rahula'yı keşişliğe ata" dedi.

Böylece Gotama kendi oğlunu manevi servetinin mirasçısı yaptı. Ancak aile, Rahula'nın keşişliğe atanmasını hoş karşılamadı.

> Kral, prensin [Rahula] keşişliğe atanmasına çok üzüldü. Acısına katlanamayarak Kutlu Kişi'ye fikrini söyledi: "Muhterem Üstat, ailesinin izni olmadan bir çocuğun keşişliğe atanmasına izin vermeyin." Kutlu Kişi kralın ricasını kabul etti.

Bu olay, ailelerinin izni olmadan çocukların keşişliğe atanamayacağına dair geç dönem Sangha kuralının kökeniydi.[75]

Gotama'nın yakın akrabalarının keşişliğe atanmalarını sağlaması sadece başka dinlerin üyeleri ve ilmi gelenekler (Hinduizm, Konfüçyüsçülük, Japon yerliciliği) tarafından değil, bazı sofu Budistlerce de sonradan eleştirilmiştir. Budha'nın zamanında yaşamış olan insanların endişelerini ve acılarını modern bakış açılarımızla kavramamız güçtür; keşişliğe atanma istekleri belki de ayakta kalmalarına yardım ediyordu.

Kapilavatthu ziyaretinin sonucu şöyle anlatılır: "Böylece Kutlu Kişi babasını bilgeliğin üç aşamasına ulaştırdıktan sonra, keşiş topluluğuyla birlikte tekrar Racagaha'ya gitti ve Soğuk Koruluk'ta [Sitavana] kaldı." Soğuk Orman, daha önce de gördüğümüz gibi, Racagaha civarında cesetlerin bırakıldığı bir mezarlıktı. Gotama, mezar kazıcılarının bulunduğu bir yere dönmüştü.

Kosala'da

Kral Pasenadi

Şakyaların ilk derebeyliği olan Kosala Krallığı, Magadha'yla rekabet eden büyük bir eyaletti. Gotama şöyle açıklamıştı: "(422) Şu Karlı Dağlar'ın [Himalayalar] orta yamaçlarında, Ey Kralım, dürüst tabiatlı, varlıklı ve cesur Kosala yerlileri yaşar. / (423) Şakiya soyundan ve [güneş soyunun] Adicca boyundan gelirler. Ben o aileden çıkıp, duygusal zevkleri arzulamadan, dilenci rahip olmaya gittim, Yüce Kralım."[76] Kosala Şakyaların hâkimiyetinde olduğu için, Gotama'nın orasıyla ilgilenmesi, sonra da Mahakosala'nın oğlu, Kosala ve Kaşi hükümdarı ve Şakyaların derebeyi olan Kral Pasenadi'nin (Skr; Prasenacit) dinini değiştirmesi tuhaf değildi.[77]

Digha-Nikaya şöyle der: "Gerçekte Şakyalar Kosala kralı Pasenadi'nin kullarıdır. Ona itaat ederler, onu saygıyla selamlarlar, yerlerinden kalkıp önünde eğilirler ve ona karşı alçakgönüllü bir tavır takınırlar."[78] Buna rağmen Kral Gotama'ya, Şakya kulların ona davrandıkları gibi davrandı, zira "o Dhamma'ya değer verir, Dhamma'yı takdir eder, Dhamma'nın önünde saygıyla eğilir, Dhamma'yı aziz tutar, Dhamma'nın sözünü dinler."[79] Böylece kral, eskiden tebaa olsa da, aydınlanmış bir bilge olan kişiye en büyük hürmeti gösterdi.

Pasenadi'nin çok sayıda refakatçisi vardı. Mallika ile Vasabha Khattiya özellikle en ünlüleriydi. Mallika, Savatthi'deki bir bahçe düzenleyicisinin kızıydı, Vasabha Khattiya ise Şakya Mahanama'nın çocuğuydu ve bir köleydi. Pasenadi ile Mallika'nın, sonradan Magadha kralı Acatasattu'yla evlenecek olan, Vacira (Vaciri Kumari olarak da bilinir)[80] adında bir kızları vardı. Pasenadi ile Vasabha Khattiya'nın oğlu Vidudabha, sonradan Şakya boyunun yok olmasına neden olacaktı.

Pasenadi, Budha'yla aynı yaşlarda olmalıydı. *Macchima-Nikaya*'ya göre, hayatının ileriki yıllarında şöyle açıklamıştır: "Muhterem Kişi, Kutlu Kişi *katthiya* kastındandır, ben de *katthiya* kastındanım. Kutlu Kişi Kosaladır, ben de Kosalayım. Kutlu Kişi seksen yaşındadır, ben de seksen yaşındayım."[81]

Görünen o ki, Pasenadi'nin son yılları acılı geçmiştir. Bir efsaneye göre, Budha'yı ziyaret ettiği sırada, Pasenadi'ye kin güden Karayana adlı bir komutan onun beş kraliyet sembolünü çalıp Prens Vidudabha'ya vererek onu kral yapmıştır.[82] Pasenadi'nin Budha'yla güzel sohbeti bittikten sonra, ordusunun yok olduğunu gördü. Sadece bir at ve bir kadın hizmetçi onu bekliyordu. Pasenadi neler olup bittiğini kadından öğrendi ve Vidudabha'yı yakalamak için yeğeni Acatasattu'dan yardım almak üzere Magadha'ya gitmeye karar verdi. Racagaha'ya vardığında güneş çoktan batmış, akşam için kapılar kapanmıştı. Magadha'nın başkenti Racagaha'nın etrafı bir kaleyle çevriliydi, yani kapılar bir kez kapandıktan sonra kimse içeri giremezdi. Pasenadi uyumak için halka açık bir yere (*sala*) girdi. (Hindistan'ın çeşitli yerlerinde çok eski zamanlardan beri bu tür halka açık yerler bulunur. Bunlar genellikle her zaman herkesin girmesi için açıktır. Buralarda dini etkinlikler de yapılır.) Ancak Pasenadi, rüzgâra ve sıcağa yenik düşerek o gece öldü. Gün ağarırken yoldan geçen biri, hizmetçi kadının acı feryadını duydu ve Kral Acatasattu'ya, Kosala kralına feci bir şey olduğunu haber verdi. Kral, amcasına olan saygısından dolayı Pasenadi'ye cenaze töreni yaptı.

Gotama'nın Pasenadi'yle çok samimi olduğu anlaşılır. Bir keresinde kral, fazla ağır yemekler yemekten nefes darlığı çekmişti. Budha ona küçük miktarlarda yemesini öğütlemiş, o da iyileşmişti.[83] Pasenadi, Budha'yla çok açık konuşmaktan hiç pişmanlık duymamıştı. *Samyutta-Nikaya*, bir keresinde Budha'ya şöyle sorduğunu nakleder: "Tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaştığını iddia ediyorsun, ama, Purana Kassapa dahil, altı üstada nazaran daha gençsin ve dinsel yaşamda onların küçüğüsün."

"Genç olduğum için tepeden bakılacak ya da küçümsenecek değilim."[84]

İşadamlarının Din Değiştirmesi

Gotama'nın büyük kent merkezlerindeki işadamlarının dinlerini değiştirmesi, erken Budizmin gelişimine sosyal zemin sağlaması açısından son

derece önemliydi. Bir efsane, Budha'nın Bambu Korusu'nda kaldığı sırada Racagahalı zengin bir tüccarın (*Racagahaka setthi*) bir günde tam otuz *vihara* bağışladığını anlatır.[85] Budha biyografileri ise, Kapilavatthu'nun kuzeybatısında yer alan Kosala'nın başkenti Savatthi'deki (Skr; Sravasti) zengin bir adamın din değiştirmesine çok daha fazla önem verir.[86]

O zamanlar Savatthi'de Sudatta adında zengin bir adam (*gahapati*) yaşıyordu. Büyük bir merhamet insanıydı, "bolca bahşeden" anlamına gelen adını fazlasıyla hak ediyordu. Ayrıca Anatha-pindika (kimsesizlerin besleyicisi) lakabıyla da tanınıyordu, bu da büyük olasılıkla servetini yoksullara dağıttığı anlamına gelir, zira sadece Budist Sangha'sına yardım etmiş olsaydı böyle bir isim almış olamazdı. Hatta, sadaka verenlerin ilki olarak ünlüydü.[87]

Bütün Budist anlatımlar onu Budha'nın sadık bir izdeşçisi olarak tanımlar; fikir birliği içinde olmaları Sudatta'nın muhtemel tarihsel gerçekliğini doğrular. Nispeten daha eski bir metin, iş için Racagaha'ya seyahat ettiğini ve oradayken Budha'ya sığındığını, Gotama'nın ve keşişlerinin asaletiyle mahcup olduğunu söyler.[88] Budha onun davetiyle Savatthi'ye gitmişti, oradaki Cetavana (Prens Ceta'nın Parkı) da Sudatta'nın bağışıydı.[89] Savatthi'nin güneyinde yer alan park, Pasenadi'nin oğullarından biri olan Prens Ceta'ya aitti ve yakın zamanlarda Sudatta'nın eline geçmişti. Oraya, ünlü Cetavana Manastırı olan bir *vihara* yapıldığı söylenir.[90]

Bunun ne kadarının tarihi gerçek olduğu belli değildir. "Münzeviler [*isi*] grubunun yaşadığı Ceta Korusu'dur bu" diye kısmen okunan eski bir şiirle, en azından Sudatta'nın bağışladığının doğrulandığı anlaşılır.[91] Arkeologların araştırmaları yerleşimin otuz iki hektar geldiğini gösterse de, yerleşim yerindeki modern kazıların kesin olarak Budha zamanına atfedilip atfedilemeyeceği tartışmaya açıktır.[92] Bu büyüklükteki bir arazi bağışı, Budha zamanında bile olmuş olabilir.[93] Bir de Prens Ceta'nın ağaçları bağışladığına dair bir gelenek vardır ki Çinli çevirmenler bu yüzden parkın adını "Anathapindika'nın Ceta Parkı" olarak verirler.

Savatthi, Kuzey Hindistan'daki birkaç önemli güzergâhın kavşağındaydı. Birincisi Setavya, Kapilavatthu, Ramagama, Kusinagara ve Himalayalar'ın verimli alt yamaçları üzerinden Vaisali'ye gidiyordu. İkincisi Saketa yoluyla Savatthi ile Varanasi'yi bağlıyordu. Üçüncüsü Saketa üzerinden Kausambi'ye ulaşıyordu; sonraki zamanlarda Bharhut ve Sançi'den Ucceni'ye kadar genişledi, oradan da bir yol Godavari Nehri'ne, diğer bir

yol da Supparaka Limanı'na (bugünkü Bombay'ın biraz kuzeyi) gidiyordu. Dördüncüsü Samkasya'nın içinden, Ganj'ın üst bölgeleri boyunca, Kuruların yöresine uzanıyordu. Beşincisi, Soreyya üzerinden, Kuzeybatı Hindistan'ın bir uçundaki Taxila'ya varıyordu. Budizm bu ticaret yolları boyunca yayılacaktı.[94] Şakyamuni'nin Savatthi'deki uzun kalışları, kuşkusuz, kentin stratejik gücünü açık bir biçimde anlamasıyla ilişkiliydi.

Budha'nın en sık kaldığı yerler, gördüğümüz gibi, Racagaha ile Savatthi idi; yağmur mevsimi inzivalarının geçirildiği yer bakımından Savatthi başta geliyordu. Geç dönem metinleri beş ya da yedi yağmur mevsimini Racagaha'da geçirdiğini, Savatthi'de ise yirmi yıldan fazla kaldığını söyler.[95] Bu anlatımlar geç dönemlere ait olsa da, uzlaşmaları belli bir güvenilirliği akla getirir. Kısacası, Savatthi ilk Budist cemaatin gelişiminde temel olmuştu.[96]

Cetavana Manastırı'nın yerleşim yeri bugün ormanlıktır, ama elimizdeki yazıtlar 12. yüzyıl civarına dek ayakta kaldığım söyler bize.[97]

Palice *Vinaya*, Sudatta'nın din değiştirmesiyle ilgili ayrıntıları anlatır.[98]

(1) O zamanlar Racagaha'da, büyük bir tüccarın kız kardeşinin kocası olan Anathapindika adında bir aile reisi vardı. Anathapindika iş için Racagaha'ya gitti. O vakit Racagahalı büyük tüccar, Budha'yı ve beraberindeki keşişleri ertesi gün yemeğe davet etmişti. Kölelerine ve hizmetçilerine şöyle emir verdi: "Yarın erkenden kalkın ve yulaf lapası pişirin, yemek yapın, çorbalar hazırlayın, leziz tatlılar yapın." Daha sonra aile reisi Anathapindika şöyle düşündü: "Daha önce buraya geldiğimde, tüccar, bütün işlerini bırakmış ve sadece benimle selamlaşmıştı. Şimdi ise, heyecan içinde, kölelere ve hizmetçilere sabah erkenden kalkmalarını, yulaf lapası pişirmelerini, yemek yapmalarını, çorbalar ve leziz tatlılar hazırlamalarını emrederek oradan oraya koşturuyor. Bu tüccar gelin veya damat almaya mı niyetli? Yoksa önemli bir dini tören mi düzenliyor? Ertesi gün Magadha kralı Seniya Bimbisara ile ordusunu mu davet etti acaba?"

(2) Büyük tüccar, köleleri ile hizmetçilerine emirler verdikten sonra, Anathapindika'nın yanına gitti, güzel sözlerle selamlaştılar ve tüccar bir köşeye oturdu. Ondan sonra Anathapindika, Racagahalı büyük tüccara şöyle dedi: "Daha önce buraya geldiğimde, siz bütün işlerinizi bırakıp benimle selamlaşmıştınız. Oysa şimdi heyecan içinde, kölelere ve hizmetçilere sabah erkenden kalkmalarını, yulaf lapası pişirmelerini, yemek yapmalarını, çorbalar ve leziz tatlılar hazırlamalarını emrederek oradan oraya koşturuyorsunuz. Gelin veya damat almaya mı niyetlisiniz? Yoksa önemli bir dini tören mi düzenliyorsunuz? Yarın Magadha kralı Seniya Bimbisara ile ordusunu mu davet ettiniz?"

"Gelin veya damat almaya niyetli değilim, yarın Magadha kralı Seniya Bimbisara ile ordusunu da davet etmedim, ama büyük bir tören düzenliyorum, zira Budha ile beraberindeki keşişleri yarın yemeğe davet ettim."

"'Budha' mı dediniz?"

"'Budha' dedim."

"'Budha' mı dediniz?"

"'Budha' dedim."

"'Budha' mı dediniz?"

"'Budha' dedim."

Savatthili zengin tüccar, yanıtın çok tuhaf olduğunu düşünerek, üç kez sordu. Sonra fikrini söyledi: "Bu dünyada 'Budha, Budha' kelimelerini duymak bile zor. Bu Muhterem Üstat'ı, bu Mükemmel Kişi'yi, bu Tam Aydınlanmış Olan'ı görmem mümkün olabilir mi?"

Samyutta-Nikaya'daki anlatım çok yalındır:

Bir keresinde Kutlu Kişi, Racagaha'daki Soğuk Koruluk'ta [*sitavana*, mezarlık][99] kalıyordu. O sırada aile reisi Anathapindika iş için Racagaha'ya gelmiş ve dünyada bir budha ortaya çıktığını duymuştu. Muhterem Üstat'ı çok görmek istiyordu.

Bir sonraki bölüm *Vinaya*'dakiyle hemen hemen aynıdır. Geç dönem ekleri olduğu düşünülen bölümler tek ve çift yıldız işaretleriyle gösterilmiştir.

[Racagahalı zengin tüccar şöyle dedi:] "Şimdi gidip Muhterem Üstat'ı, Mükemmel Kişi'yi, Tam Aydınlanmış Olan'ı görmek için uygun zaman değil. Ama yarın sabah, uygun zamanda, Muhterem Üstat'ı, Mükemmel Kişi'yi, Tam Aydınlanmış Olan'ı görmeye gidersin."

O vakit aile reisi Anathapindika, "Yarın sabah, uygun zamanda, Muhterem Üstat'ı, Mükemmel Kişi'yi, Tam Aydınlanmış Olan'ı görmeye giderim"[100] diye içinden geçirdi ve Budha'yı düşünerek yattı, o kadar çok düşündü ki gece boyunca üç kez şafak söküyor sanarak kalktı.

(3) Daha sonra aile reisi Anathapindika, Soğuk Koruluğun kapısına vardı, kapı insan olmayan varlıklar tarafından [*amanussa*] onun için açılmıştı. Aile reisi Anathapindika kentten çıkarken ışık yok oldu ve her yer kararadı. Dehşete kapıldı, titremekten yürüyemedi, tüyleri diken diken oldu. Dönmeye karar verdi.

O zaman *yakkha* Sivaka, kendisini göstermeden, şöyle seslendi:
"Yüz fil, yüz at, yüz katır arabası,
Kulakları elmas küpeli yüz bin kız,
Bunlar ileriye doğru atılan bir adımın on altıda biri değerinde değildir
Git aile reisi, git,
Köşeye çekilmekte değil, gitmekte fayda vardır."

Derken aile reisi Anathapindika'nın önündeki karanlık yok oldu ve ışık belirdi. Artık dehşete kapılmıyor, titremeden yürüyebiliyor ve tüyleri diken diken olmuyordu.

*İkinci kez... üçüncü kez... ışık yok oldu ve her yer karardı... *Yakkha* Sivaka seslendi... "Köşeye çekilmekte değil, gitmekte fayda vardır..." Karanlık yok oldu... Artık korkmuyordu...**

(4) Sonra aile reisi Anathapindika, Soğuk Koruluğa gitti. O sırada, Muhterem Üstat erkenden kalkmış, açık havada bir aşağı bir yukarı yürüyordu. Muhterem Üstat uzaktan onun geldiğini görünce, yürüdüğü yerden indi ve kendisi için hazırlanan yere oturdu. Muhterem Üstat, oturduktan sonra, Anathapindika'ya şöyle dedi: "Gel, Sudatta." Anathapindika, Muhterem Üstat'ın ona ismiyle hitap ettiğini fark edince *mutluluktan uçarak Üstat'ın yanına gitti**[101] ve yere kapanıp başını Muhterem Üstat'ın ayaklarına koydu ve şöyle dedi: "Muhterem Üstat rahat yaşıyor mu, Saygıdeğer Kişi?"

Bir kişinin başını başka birinin ayaklarına koyması âdeti bugün Güney ve Güneydoğu Asya'da hâlâ vardır. İnsanların Budha'nın karşısında yere kapandıklarını anlatan çok eski bir dizeden, bu âdetin Budha hayattayken de var olduğundan emin olabiliriz:[102] "Uzatın ayaklarınızı, ey kahraman! / Sabhiya saygılarını sunacak."[103] *Samyutta-Nikaya*'da, sohbetten sonra, Sudatta'nın sorusuna karşılık olarak bir dize görülür, fakat efsaneyle hiçbir bağlantısı yoktur:

Arzularla kirlenmemiş, soğukkanlı, bağlılıklardan uzak,
Bütün ayak bağlarından tamamen kurtulan kişi,
Daima rahat yaşar, Brahman.
Huzur içinde kalır:
Her bağlılığı kesip atarak, zihnin acısına hâkim olur
Ve dinginliğe, iç huzuruna ermiş olur.[104]

(5) *Daha sonra Muhterem Üstat, birbirini izleyen bir vaaz ile aile reisi Anathapindika'yı eğitti. Sadaka vermek; ahlak kuralları; cennet; acılar, felaket ve arzuların kirliliği ve onlardan vazgeçmek hakkında konuştu. Aile reisinin sağlam, esnek, engelleri olmayan, neşeli, cesur ve berrak bir zihne kavuştuğunu anlayan Muhterem Üstat, bü-

tün budhalar tarafından övülen öğretileri, yani acının, onun nedeninin, acının bitişinin ve [onun bitişine] giden yolun [Dört Soylu Gerçek'ini] öğretti. Kirli lekeleri olmayan temiz bir bez nasıl mükemmel bir biçimde boyanabilirse, orada oturan aile reisi de, Hakikat'i kavrayan saf ve temiz bakışı öyle elde etti: "[Nedenler ve koşullar yoluyla] birikime ve ortaya çıkmaya maruz kalan ne varsa bitmeye de maruz kalır."

Ve aile reisi, Hakikat'i görmüş, Hakikat'e ulaşmış, Hakikat'in bilgisini elde etmiş, Hakikat'in içyüzünü kavramış, bütün kuşkuları alt etmiş, kendisini bütün yanılgılardan kurtarmış, inanç sahibi olmuş ve öğretiler için sadece Üstat'a bağlı kalmış olarak, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Harikulade, Muhterem Kişi, harikulade, Saygıdeğer Kişi. Bir insanın yere düşerken doğrultulması gibi, saklı olanın ortaya çıkması gibi, kaybolmuş birisine yolun gösterilişi ya da gözleri olan şekilleri görebilsin diye karanlıkta bir kandil tutulması gibi, Muhterem Kişi çeşitli yollarla Dhamma'yı açıkladı. O yüzden ben, Muhterem Üstat'a sığınırım. Dhamma'ya ve keşiş cemaatine sığınırım. Ruhban dışı bir inanan olarak kabul edin beni, Muhterem Üstat. Bugünden ölünceye dek size sığınırım."**

5. bölüm sutraların diğer birçok yerlerinde görülen kalıplaşmış bir parçadır. Bu paragraf çıkarılırsa, Sudatta öyküsünün mantıksal gelişimi çok daha belirgin hale gelir.

"Muhterem Üstat keşiş topluluğuyla yarın yemeğini benimle birlikte yesin, Kutlu Kişi." Muhterem Üstat sessizliğiyle kabulünü ifade etti. O zaman aile reisi Anathapindika, Muhterem Üstat'ın davetini kabul ettiğini anlayarak yerinden kalktı, Muhterem Üstat'ın önünde saygıyla eğildi ve sağ tarafı ona dönük olarak etrafından geçerek gitti.

(6) Racagahalı büyük tüccar, ev sahibi Anathapindika'nın Budha liderliğindeki keşiş topluluğunu ertesi gün davet ettiğini duydu. Racagahalı büyük tüccar aile reisine şöyle dedi: "Duyduğuma göre Budha ile keşiş topluluğunu yarın davet etmişsin, aile reisi. Oysa sen misafirsin. İzin ver de Budha liderliğindeki keşiş topluluğuna yemek hazırlamak için gereken parayı ben vereyim."

"Yok, teşekkür ederim, aile reisi. Budha liderliğindeki keşiş topluluğuna yemek hazırlamaya yetecek param var."

Daha sonra Racagahalı bir vatandaş ile Kral Bimbisara arasında aynı konuşma geçer.

(7) O vakit Anathapindika, geceyi geçirdikten sonra, Racagahalı büyük tüccarın evinde, hem katı hem sulu, mükellef yemekler hazırlatmış ve Muhterem Üstat'a haber gön-

dermişti: "Buyrun, Muhterem Kişi. Yemeğiniz hazır." Muhterem Üstat sabah erkenden elbisesini giydi, bağış kâsesini aldı ve Racagahalı büyük tüccarın evine gitti. Vardığında, keşiş grubuyla birlikte, onun için hazırlanan yere oturdu. Daha sonra ev sahibi, Budha liderliğindeki keşiş topluluğuna, tıka basa doyuncaya kadar, kendi elleriyle, hem katı hem sulu, lezzetli yemeklerden verdi. Muhterem Üstat'ın yemeğini bitirdiğini, bağış kâsesini ve ellerini yıkadığını [gördüğü] zaman, bir köşeye oturup şöyle dedi: "Muhterem Üstat keşiş grubuyla birlikte yağmur mevsimi inzivasını Savatthi'de geçirsin, Muhterem Kişi."

"Eğitimini mükemmelleştirenler [*tathagata*] tenha yerlerden hoşlanırlar, ev sahibi."

"Anlıyorum, Muhterem Üstat. Anlıyorum, İyi yaşamış kişi."

Daha sonra Muhterem Üstat ev sahibini Dhamma'ya göre bilgilendirdi, teşvik etti ve sevindirdi. Sonra yerinden kalkıp gitti.

"Eğitimini mükemmelleştirenler" ifadesinin genelde Budha zamanındaki dini önderler için kullanıldığı, bununla özellikle Gotama'nın kastedilmediği anlaşılır. Bu insanlar yağmur mevsimi boyunca terk edilmiş köhne kulübelerde yaşamaya eğilimliydiler. Hindistan'da yağmur mevsimi dışında neredeyse hiç yağmur yağmadığı için, yılın geri kalanında rahatlıkla açık havada yaşayabilirlerdi. Yukarıdaki Sudatta anlatımına güvenebilirsek, Budist ve Cainacı sutralarda keşişlerin büyük binalarda yaşadıklarından bahseden anlatımların epeyce geç derlemeler olmaları gerektiği sonucuna varabiliriz.

(8) O zamanlar ev sahibi Anathapindika'nın birçok arkadaşı, birçok refakatçisi vardı ve sözüne güvenilir biriydi. Racagaha'da işini bitirdikten sonra Savatthi'nin yolunu tuttu. Yolda insanlara emir verdi: "Keşişler için parklar kurun, *vihara*'lar yapın, bağışlarda bulunun. Budha dünyada göründü. Davetimi kabul eden Muhterem Üstat, bu yoldan geçecek." Bu şekilde teşvik edilen insanlar keşişler için parklar kurdular, *vihara*'lar yaptılar ve bağışlarda bulundular. Daha sonra ev sahibi Savatthi'ye gelerek [kentin] etrafına bakındı ve şöyle düşündü: "Muhterem Üstat'a uygun bir ev nerede olmalı? Bir kente ne çok uzak ne de çok yakın olmalı, gidip gelmesi kolay olmalı, bütün istekleriyle insanlara ulaşılabilir olmalı, gündüz kalabalık olmamalı, gece gürültülü olmamalı, az insanı olmalı, kimse rahatsız etmemeli, meditasyon için uygun olmalı."

(9) O zaman ev sahibi, Prens Ceta'nın bahçesinin bir kente ne çok uzak ne de çok yakın olduğunu, gidip gelmenin kolay olduğunu, bütün istekleriyle insanlara ulaşılabilir olduğunu, gündüz kalabalık olmadığını, gece gürültülü olmadığını, az insanı oldu-

ğunu, kimsenin rahatsız etmediğini ve meditasyon için uygun olduğunu anımsadı. Bunun üzerine doğruca Prens Ceta'ya gidip şöyle dedi: "Bahçenizi bana bağışlayın, Prens. Keşişler için park yapacağım orayı."

"Orası altın kaplı olsaydı bile, keşişlere park olarak bağışlamazdım."

"Orayı, keşişlere park olarak satın almama izin verin, Prens."

"Ev sahibi, ben orayı keşişlere park olsun diye satmam."

Adalet nazırlarına parkın satın alınıp alınmadığını sordular. Nazırlar şu sonuca vardı: "Bir fiyat biçtiğiniz için, keşişlere park olarak satıldı, Prens."

Daha sonra ev sahibi Anathapindika yük arabalarını altın paralarla doldurup parka götürttü ve Ceta Korusu'nu bu paralarla kaplattı.

Ceta Korusu'nun altın paralarla kaplandığını anlatan bu efsanenin çok erken döneme ait olduğuna inanılırdı. Bharhut'taki parmaklığın üstündeki bir madalyon, bu alışverişi sergiler.

(10) İlk seferinde götürülen altın paralar sadece kapının bitişiğindeki küçük alanı kaplamaya yetmişti. Bu yüzden ev sahibi, adamlarına emir verdi: "Geri dönün ve bu alanı kaplamaya yetecek kadar altın para getirin." O zaman Prens Ceta'nın aklına şu geldi: "Ev sahibinin bu kadar çok altın parayı boşa harcaması alışılmış bir şey değil." Bu yüzden şöyle dedi: "Vazgeç, ev sahibi. Bu alanı kaplama. Bana ver, ben de bağışta bulunayım."

O zaman ev sahibi Anathapindika şöyle düşündü: "Prens Ceta yüksek mevki sahibi ve ünlü birisi. Onun gibi ünlü birisinin Dhamma'ya ve Vinaya'ya inancı etkili olur, elbette" ve meydanı Prens Ceta'ya bağışladı.

Daha sonra Ceta, o alana bir bekçi odası yaptırdı. Ev sahibi Anathapindika Ceta Korusu'na bir *vihara* kurdu. Keşişlerin kalacakları yerler, bekçi odaları, dini törenlerin yapılacağı salonlar, ocak odaları, mutfaklar, tuvaletler, kapalı gezinti yerleri, gezinti koridorları, çeşmeler, çeşmelere giden koridorlar, buhar banyoları, hamamlar, havuzlar ve kulübeler yaptırdı.

Bu anlatım Budha'nın yağmur mevsimini "tenha yerler"de geçirdiği, örgütün gereksinimlerinden haberdar olan Sudatta'nın da yağmur mevsiminde oturması için Budha'ya bir *vihara* yaptırdığı fikrini verir. Prens Ceta'nın, büyük olasılıkla, *vihara* inşaatının başlayışını belirleme niyetiyle, önce bir bekçi odası yaptırdığı söylenir. Daha sonra Sudatta, yukarıdaki *Vinaya* anlatımında sıralandığı gibi, diğer gerekli yapıları inşa ettir-

miştir. Bunlar, keşiş topluluğunun temel gereksinimlerini karşılamak üzere tasarlanmış çok basit binalar olabilirdi. Bir sutra, Şakyamuni'nin Vesali'deki Büyük Orman'da (Mahavana) kaldığı sırada, orada bir revir (*gilana-sala*) olduğundan bahseder.[105] O zamanlar hayat, sonradan büyük manastırlarda geçen hayattan oldukça farklıydı; eski Budist şiirler manastır hayatını "beraber yaşayan bir münzeviler topluluğu" olarak tanımlar. Keşişler, eski destanlardaki münzevilere benzer bir tarzda yaşıyordu.

Cetavana Manastırı'nın kuruluş efsanesinin bir geç dönem versiyonu, bir miktar ayrıntıyla, *Nidanakatha*'da bulunur:

> O vakit, ev sahibi Anathapindika, eşya dolu beş yüz at arabasından oluşan bir kervanla Racagaha'da zengin bir tüccar olan bir arkadaşının evini ziyaret etti. Oradayken, dünyada bir budhanın, bir kutlu kişinin ortaya çıktığını işitti. Sabah erkenden, *deva* gücüyle açılan kapılardan geçerek, Üstat'a gitti ve öğretileri dinleyerek bilgeliğin ilk aşamasına ulaştı. İkinci gün, Budha önderliğindeki örgüte büyük bir bağışta bulundu ve Üstat'tan Savatthi'yi ziyaret etme sözü aldı. [Savatthi]'ye giden kırk beş *yocana*'lık yol boyunca, her *yocana*'da keşişler için yüz bin [altın] değerinde bir yer yaptırdı. [Savatthi'de] on sekiz *kotis* altına [*hiranna*] Ceta Korusu'nu aldı, alanın her yerini altın paralarla kaplattı. Yeni bir bina üstünde çalışmaya başladı.[106]

Rakamlar gerçekdışıdır, ama orijinal metin sadece "altın" derken, *Nidanakatha*'nın satın alma ve çeşitli bağışlar için kesin meblağlar vermesi dikkat çekicidir. Bharhut madalyonunda altın, külçe değil de dörtgen paralar olarak görünür.

> [Meydanın] ortasına On Güce Sahip Kişi [Budha] için ayrı bir oda[107] yaptırdı.
> [Budha'nın odasının] etrafına seksen üst rütbeli yaşlı için ayrı odalar, tek ve çift duvarlı binalar, ördek ve bıldırcın resimleriyle süslenmiş binalar, uzun toplantı salonları ve geçici salonlar, nilüfer havuzları, gezinti terasları, gece mekânları ve gündüz mekânları gibi başka konutlar inşa etmişti. Böylece, güzel bir yerleşim yerine, on sekiz *kotis* [altın] değerinde keyifli bir *vihara* yaptırdı.

Sudatta'nın gerçekten bütün bu tesisleri yaptırıp yaptırmadığı belli değildir; modern kazılar uzun bir dönem boyunca, yavaş yavaş yapılmış oldukları fikrini verir.

On Güce Sahip Kişi'nin gelmesi için haber gönderdi. Habercinin söylediklerini dinleyen Üstat, büyük bir keşiş topluluğunun eşliğinde Racagaha'dan çıktı ve zamanı gelince Savatthi'ye vardı. O zaman zengin tüccar *vihara*'nın ithaf töreni için hazırlıklar yaptı ve Tathagata'nın Ceta Korusu'na gireceği gün, oğluna muhteşem kıyafetler giydirdi ve aynı muhteşem kıyafetlerden giymiş beş yüz gençle birlikte [Budha'yı karşılamak için] dışarı çıktı. Oğlu ve beraberindeki beş yüz genç, ellerinde beş farklı renkte beş yüz bez bayrak taşıyarak, On Güce Sahip Kişi'nin önünden yürüdüler. Arkalarında, suyla dolu ibrikler taşıyan beş yüz genç kızla birlikte tüccarın iki kızı Mahasubhadda ve Culasaubhadda vardı. Bu kızların arkasında, yemeklerle dolu kaplar taşıyan beş yüz kadın eşliğinde, muhteşem takılar takmış olan tüccarın karısı vardı. Onların arkasında, hepsi de yeni kıyafetler giymiş beş yüz tüccarın eşliğinde yeni kıyafetler giyen tüccarın kendisi vardı. Böylece Kutlu Kişi'nin önüne çıktılar.

Kutlu Kişi büyük keşiş topluluğunun eşliğindeki ruhban dışı bu izdeşçilerin önden gitmelerine izin verdi ve altın tozu zerrecikleri gibi bedeninden çıkan parlaklıkla ormanı aydınlatarak, bir budhanın sonsuz gücünü ve eşsiz heybetini sergileyerek Ceta Korusu *vihara*'sına girdi. O zaman Anathapindika şunu sordu ona: "Bu *vihara*'yı ne yapayım, Muhterem Üstat?"

"Şimdi burada olan ve daha gelecek olan keşiş topluluğuna ver, tüccar."

Zengin tüccar da, "tamam" diyerek eline altın bir ibrik aldı ve şöyle diyerek On Güce Sahip Kişi'nin ellerine su döktü: "Bu Ceta Korusu *vihara*'sını Budha'nın önderliğindeki keşiş topluluğuna, şimdi dört bir yandan gelen ve daha gelecek olan herkese bağışlıyorum." Üstat bağışı kabul etti, teşekkürlerini sundu ve *vihara* [bağışlamanın] yararlarını açıkladı.

Anathapindika ikinci gün *vihara*'nın ithaf törenine başladı. Visakha'nın yüksek binasının ithafını belirten tören dört ay sürdü,[108] ama Anathapindika'nın ithaf töreni dokuz ay sürdü ve on sekiz *kotise* [altına] maloldu. Böylece, yalnızca bu *vihara*'ya servetinden elli dört *kotis* harcadı.

Nidanakatha zengin tüccarın geçmiş hayatlarda benzer bağışlarda bulunmuş olduğunu anlatmaya devam eder, ama bu belki bir geç dönem ekidir.

Hsüan-tsang onun Savatthi ziyaretinin ayrıntılarını 7. yüzyılda kaydetmiştir:

Sravasti ülkesinin çevresi yaklaşık altı bin *li*'dir.[109] Başkenti terk edilmiş ve yıkılmıştır, sınırı da belli değildir. Kraliyet sarayının harabelerinin çevresi yaklaşık yirmi *li*'dir. Çoğunlukla harap olmasına rağmen orada yaşayan insanlar vardır. Çiftçilik verimli, ik-

lim ılımandır. Halkı alçakgönüllü ve dürüsttür, kendilerini öğrenmeye adamışlardır ve erdemi severler. Birkaç yüz *samgharama* vardır, ama çoğu harabe halindedir. Çok az rahip vardır [*Fa-hsien-chuan* "birkaç düzine" olduğunu söyler], onlar da Sammatiyaların [öğretilerini] çalışırlar. *Deva*'lara adanmış, Budist olmayan birçok izdeşçisi olan yüz tapınak vardır.[110]

Fa-hsien, 5. yüzyılın başında Savatthi'yi ziyaret ettiğinde, Budizmin orada hâlâ gelişmekte olduğunu kaydetti. Gupta hanedanı döneminin (6. yüzyıl) ortalarında Budizm geriledi ve Hinduizm hâkim oldu.[111] Hsüan-tsang Cetavana Manastırı'nı şöyle anlatmıştır:

Kentin beş ya da altı *li* güneyinde Cetavana, Anathapindika Parkı, Kral Prasenacit'in başrahibi olan Sudatta'nın Budha için yaptırdığı *vihara* vardır. Eskiden bir *samgharama* idi, ama şimdi harabe halindedir. Doğu kapısının sağına ve soluna yirmi metre yüksekliğinde taş sütunlar yapılmıştır.[112] Soldaki sütunun tepesine çark, sağdaki sütunun tepesine de öküz figürü oyulmuştur. İkisi de Kral Aşoka tarafından dikilmiştir. Binaların hepsi yıkılmış, bir tek temelleri kalmıştır. Sadece boş bir tuğla bina ayakta durur, içinde bir Budha heykeli vardır. Budha, annesine ders vermek için Otuz Üç [Tanrı] Göğü'ne çıktıktan sonra, Kral Prasenacit Kral Udayana'nın sandal ağacından bir heykel yaptırdığını duyduktan sonra bu heykeli yaptırmıştı.[113]

Sudatta bir merhamet insanıydı ve irfan sahibiydi. Büyük servet yapmıştı ve fakirlere yardım ederek, kimsesiz yaşlılar için şefkatle çalışarak bu servetini hiç çekinmeden dağıttı. Onun devrindeki insanlar onu Kimsesizlerin Besleyicisi [Anathapindika] diye adlandırarak iyi ahlakını övmüşlerdir. Budha'nın erdemlerini öğrenerek ona büyük bir hürmet besledi ve onun için bir *vihara* yaptırmaya ant içti. Budha'dan oraya gelmesini rica etti, Dünyaca Saygın Kişi de Sariputra'dan ona eşlik etmesini istedi. Güzel ve yüksek konumundan ötürü bir tek Prens Ceta'nın korusu [uygundu]. [Sudatta] prensi ziyaret edip konuyu ayrıntılı olarak konuştu. Prens onu ciddiye almadı ve şöyle dedi: "[Yerleri] altın kaplatırsan satın alabilirsin." Bunu duyan Sudatta'nın endişesi geçti. Derhal bütün parasını çıkartıp, prensin istediği gibi, yere harcadı. Kaplanacak küçük bir alan kalmıştı. Prens ondan çekilmesini istedi ve [Sudatta'ya] şöyle dedi: "Budha iyi bir tarlaya benzer ve iyi tohumlar ekmeye layıktır. O meydana bir *vihara* yaptıracağım."

Dünyaca Saygın Kişi mekâna geldi ve Ananda'ya şöyle dedi: "Park arazisini Sudatta satın aldı, ağaçlar da Ceta'nın bağışıdır. Aynı kafa yapısına sahip olan ikisi de büyük iş başardılar. Şu andan itibaren buraya Ceta Korusu ve Anathapindika Parkı densin."[114]

Cetavana harabeleri 1987 ve 1989 arasında, Kansai Üniversitesi profesörü Yoshinori Aboshi başkanlığında, Japonya'daki Kansai Üniversitesi'nden ve Hindistan hükümeti Arkeoloji Dairesi'nden ortak bir ekip tarafından kazılmıştır. Yaklaşık 6.500 metrekarelik bir bölge kazılmıştı. Yerleşimin kuzeybatı tarafında Kuşana döneminden [miladi 50-250 civarı] kalma büyük bir yıkanma havuzu bulunmuş ve tamamen ortaya çıkarılmıştır. Doğudan batıya yaklaşık 24 metre, kuzeyden güneye de yaklaşık 22 metre uzunluğundadır. Kuzey ve güney taraflarının her birinde ikişer tane ve doğu ile batı taraflarının her birinde birer tane olmak üzere, altı noktada havuza inen basamaklar vardır. Basamaklardan itibaren havuzun dibi yıkanmayı kolaylaştıran bir eğim yapar ki bu tür bir yapı Hindistan'da görülen ilk örnektir. Yeraltından tatlı su çıkar. Havuzun doğusundaki bölgede büyük bir stupa (Gupta dönemi, 320-500 civarı) ve onun etrafını çeviren bir manastırın kalıntıları bulunmuştur. Stupa yığma tuğladan yapılmıştır. Her tarafı yaklaşık yirmi metre uzunluğunda dörtgen bir platform kaidesi vardır. Platformun ortasında, her tarafı yaklaşık on metre uzunluğunda bir dörtgen platform daha bulunur, onun da ortasında silindirik bir kule vardır. Kulede kiremit rengi pişmiş çamurdan bir Budha heykeli bulunduğu anlaşılır. Yerleşimin batı kısmında bir Gupta dönemi manastırı ve tapınağı ile manastır kuyusunun kalıntıları bulunur. Merkez bölümde, kuzeyden güneye yaklaşık seksen metre uzayan tuğla döşeli büyük bir meydan ortaya çıkarılmıştır. Bu bölümde de küçük bir tapınak, adak stupaları ve bir yıkanma havuzu daha vardır.[115]

Bir geç dönem metnine göre, Budha sabah erkenden kalkar, ağzını yıkar, sonra da sessizce odasında kalırdı.[116] Yiyecek dilenme zamanı geldiğinde, bazen tek başına bazen de keşişlerden refakatçilerle birlikte, yakın bir kasabaya ya da köye giderdi. Budist rahiplerin yiyecek dilenmesi Sri Lanka'da neredeyse tamamen ortadan kalktığı halde, rahiplerin sabah 6:30-7:00'de dilenme turlarını attıkları Tayland gibi diğer Güneyli Budist ülkelerde bu âdet hâlâ sürmektedir. Eski Hindistan'da da insanlar, bugünkü gibi, öğle sıcağı yüzünden erkenden kalkıp dışarı çıkıyorlardı, kuşkusuz. Budha yiyecek aramaya çıktığında, insanlar on, yirmi, hatta yüz keşişi doyuracak yemek temin ederek birbirleriyle yarışırlardı.

Budha, sunulan yemeği yedikten sonra, insanlara ders verir, sonra kalkıp evine dönerdi. Orada doğruca odasına gider, önce ayaklarını yıkar, sonra keşişleri egzersizleri için cesaretlendirip onları meditasyon konusunda

bilgilendirirdi. Daha sonra keşişler meditasyon yapmak için ormana gider, bazıları ağaçların altına, bazıları da küçük tepelere otururdu. Budha ise çok canı istediğinde, "aslan pozisyonunda" sağ tarafına dönük yatarak dinlenmeye uzanırdı. Zindelik kazanarak kalkar, dünyayı seyrederdi. Yöre sakinleri kahvaltıdan sonra en güzel kıyafetlerini giyer, kokular, çiçekler ve başka sunular taşıyarak toplanırlardı. Budha da, zamana ve mekâna uygun olarak onlara ders verirdi.

Ardından, eğer çok isterse, banyo yapardı. Üst elbisesini sağ omzuna atar ve tek başına meditasyon yaptığı odasına giderdi. Daha sonra keşişler, özel olarak görüşmek için teker teker gelir, meditasyonlarıyla ilgili sorular sorar, eğitim isterlerdi. Budha gecenin ilk saatlerini böyle geçirirdi.

Gece yarısı boyunca tanrıların onu dinlemek için toplandıkları söylenir. Gecenin üçüncü kısmında, uzun süre oturmaktan yorularak, bedeninin gevşemesine yardımcı olmak için bir aşağı bir yukarı yürürdü. O zaman zihnini sakinleştirebilir ve aslan duruşuyla uzanırdı. Gecenin üçüncü kısmının son bölümünde oturduğu yerden kalkar, gerçek dini çalışma yapmak isteyenleri keşfetmek için, dünyaya bakardı.

Bu anlatım, fazla mitsel unsurları çıkarılmış bir Buddhaghoşa yorumuna dayanır. Bu yorumun, Gotama'nın gerçekte yaptıklarını ne kadar naklettiğini bilmek mümkün değildir, ama Güneyli Budist rahiplerin bugünkü yaşam tarzları yorumun olası güvenilirliğini akla getirir.

Sudatta, Cetavana Manastırı'nın (*vihara*) yapılmasından duyduğu sevinçle şu dörtlüğü yazmıştır: "Kâhinler[117] topluluğunun yaşadığı / Ceta Korusu'dur bu. / Dhamma'nın hükümdarı [Budha] da yaşar burada, / Sevincime sevinç katar."[118] Sonradan bu dörtlük, Sudatta'nın öldükten sonra tanrısal bir âlemde tekrar doğduğu ve "*deva*'ların oğlu" olarak Ceta Korusu'na indiği ve bu dörtlüğü yazdığı kastedilerek, "*deva*'ların oğlu, Anathapindika"ya atfedilmiştir.[119] Efsane, keşiş örgütüne bağışta bulunanların tanrısal bir âlemde tanrı olarak tekrar doğacaklarına dair ilk Budistler arasındaki yaygın inancı doğrular.

Sonraki yıllarında Sudatta'nın talihi yaver gitmemiş olabilir. Budha, "'Bağışları ailen mi yaptı, ev sahibi?' diye sorduğunda, 'Evet, Muhterem Kişi, ama sadece iri taneli pirinç ve ekşi yulaf çorbası' diye yanıtladı."[120] Geç döneme ait bir kaynak, bu servet kaybının nasıl meydana geldiğini anlatır.[121] Anathapindika Cetavana *vihara*'nın inşaatına servetinden elli dört *kotis* harcadı ve her gün Budha ile keşişlere büyük bağışlarda bu-

lundu. Diğer yandan, borçlandığı seksen *kotis*'i geri kazanamıyordu ve sakladığı servet bir su baskınında sürüklenip gidince seksen *kotis* kaybetti. Ambarın boş olduğunu gören kapı tanrıçası (bir *yakşa*), Anathapindika'nın yanına gitti ve müsrif bağışlarından vazgeçmesi için onu uyardı. Ev sahibi çok öfkelendi ve tanrıçaya kapıdan gitmesini emretti. Tanrıça, çocuklarını yanma alarak yola çıktı, fakat yaşayacak bir yer bulamıyordu. Sakka'nın hikmeti sayesinde tanrıça, kötü borçlanmalarda ve su baskınında kaybedilen serveti yerine koyabildi, pişmanlık içinde ev sahibine döndü ve yeniden kapıda yaşamasına izin verildi. Ondan sonra Anathapindika'nın evi bir kez daha refaha kavuştu. Bu efsanede az da olsa bir tarihi gerçeklik olabilir.

Sudatta'nın bağışı sayesinde Budist örgüt, gelecekteki faaliyetleri için bir temel kazandı. En eski şiir katmanında adı geçmemesine rağmen, Sudatta'nın tarihselliğinin kesin olduğunu düşünüyorum. Kendisini Budistliğe adaması sonraki dönemlerde ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Japonya'da, Cetavana Manastırı en çok, büyük Ortaçağ destanı *Heike monogatari*'nin (Heike'nin Öyküsü) ilk satırlarında geçişiyle bilinir: "Gion [Cetavana] tapınağının çanı, her şeyin geçiciliğinin sesiyle yankılanır." Eski Hindistan manastırlarında çan kuleleri yoktu, kuşkusuz. Bu simge, sonraki bir dönemin imgesel düşünce tarzını temsil eder.[122]

Bir tüccarın toprak satın alması ve Sangha'ya bağışlaması erken Budizmin yapısına dair önemli bir göstergedir. Öncelikle, Sudatta zaten büyük bir toprak sahibi olsaydı, Prens Ceta'dan Ceta Korusu'nu almasına gerek kalmazdı. Kendi toprağının bir kısmını Budha'ya verirdi. Oysa onun sahip olduğu büyük topraklar yoktu ve gereken araziyi almak zorundaydı. Bu da, arazilerin değil de, serveti çoğalan güçlü tüccarların evlerinin arttığını haber verir. İkinci olarak, alım satımın kolaylığı da hatırı sayılır bir para ekonomisinin geliştiği fikrini verir. Tüccar sınıfının Budha'ya verdiği destek ve bunun sonuçunda Budizmin bir örgütlenme olarak hızlı biçimde gelişmesi, Budizmin, Brahman dini otoritesini ve yeni doğan tüccar sınıfının fikirleriyle Kşatriya askeri hâkimiyetini devre dışı bırakarak, kâr sağlamayan bu tür otoritelerin bertaraf edilmesini isteyen dört sınıfın eşitliğini sağlama girişiminin tutarlılığını akla getirir.

Hsüan-tsang tarafından aktarılan, kimselerin yanma yaklaşmayacağı hasta bir keşişe Budha'mn baktığını anlatan öyküden burada söz etmeye değer.

> Anathapindika Korusu'nun kuzeydoğusunda bir stupa vardır. Tathagata burada hasta bir keşişin [vücudunu] yıkadı. Geçmişte, Tathagata dünyadayken, hasta bir keşiş acı içinde yalnız yaşıyordu. Onu gören Tathagata sordu: "Neden bu kadar acı çekiyorsun? Niye yapayalnız yaşıyorsun?" Keşiş yanıtladı: "Ben doğuştan tembelim ve eskiden hasta olanlara bakmaya katlanamadım. Şimdi kendim hastayım ve bana bakacak kimse yok." Tathagata adama çok acıdı ve ona şöyle dedi: "Peki oğlum, ben sana bakarım." Ona eliyle dokundu ve adamın ıstırabı hemen bitti. Açık havaya çıkmasına yardımcı oldu, onun için temiz bir hasır serdi, onu yıkadı ve yeni kıyafetler giydirdi. Ondan sonra Budha keşişe şöyle dedi: "Artık kendin çabalayıp gayret etmelisin." Bunu duyan keşiş minnet duydu, bedeni ve zihni neşeyle doldu.[123]

Öykünün geçtiği yer bellidir, gerçekçidir de. Bu efsanenin kökeni Palice *Vinaya*'da görülür, ama olayın geçtiği yer verilmez.[124] Bir keşiş dizanteriden yatağa düşmüş ve arkadaşları tarafından reddedilmiş bir halde, kendi dışkısının içinde yatıyordu. Gotama su getirtip bir banyo hazırlamış ve adamı yıkamıştır. Ondan sonra keşişi uyarmıştır: "Bana hizmet eden kişi hastaya bakar."[125] Cetavana Manastırı'nda geçen benzer bir öykü[126] Çince çeviride görülür. Bir Pali kaynağı da Gotama'nın, Savatthi'de, bütün vücudu iltihaplanan yaşlı Putigatta Tissa'ya baktığını anlatır. Hikâye Tissa'nın sonunda hastalıktan öldüğünü söyler.[127]

Başka bir sutra, Gotama'nın Racagaha'daki Bambu Korusu Parkı'nda kaldığı sırada aynı olayın olduğunu anlatır.[128] Şiir bölümünde şöyle der: "Bana ya da geçmişin budhalarına hürmet etmelisiniz, / Bana bağışlar yapmanın değeri ile / hastaya bakmanın değeri arasında hiç fark yok." Hastaya bakmak Budha'ya hizmet demekti. Budha'nın kendisi, büyük olasılıkla, hem Cetavana'da hem de Racagaha'daki Bambu Korusu Parkı'nda hastalara bakmıştı.

Savatthi'deki İzdeşçiler

Gotama'nın Savatthi'de çok sayıda izdeşçisi vardı. Sudatta'nın en büyük gelini Sucata,[129] Migara'nın annesi (Migaramata) olarak bilinen Visakha'nın kız kardeşiydi.[130] Sucata sakin ve yumuşak başlı bir kadın olmadığı için Sudatta'nın sık sık başı derde girerdi, onun için Gotama'dan gerçek bir eşin nasıl davranması gerektiğini ona öğretmesini istedi. O dersi içeren, sadece Çincesi günümüze kalmış olan sutra *Yü-neh-ching*'tir.[131]

Tablo 7

Savatthili Keşişler

KEŞİŞLER			
BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Abhaya	Brahmadatta	Accuna	Citta Hatthirohaputta
Adhimutta	Nandaka	Atimuttaka	Dasaka
Aggidatta	Sabhiya?	Atuma	Hattharohaputta
Ahimsaka Bharadvaca	Uttiya	Bhadda	Kappata-Kura
Acina	Vira	Cakkhupala	Sopaka
Belatthakani		Candana	Suppiya
Belatthasisa		Ekudaniya	Yasoca
Brahmadeva		Eraka	
Centa Purohitaputta		Gangatiriya	
Kassapa		Godatta	
Katiyana		Kankha Revata	
Khitaka		Kumara Kassapa	
Kulla		Lakuntaka Bhaddiya	
Kula		Mahasuvanna	
Kundadhana		Malunkyaputta	
Mahanama		Migacala	
Manava		Palika	
Nigrodha		Punnamasa	
Nita		Posiya	
Parapariya		Putigatta Tissa	
Pilindavaccha		Racadatta	
Sabbaka		Ramaneyyaka	
Sabbamitta		Sangamaci	
Samiddhi		Sangharakkhita	
Samitigutta		Sanu	
Sankicca		Singalapita	
Sobhita		Sirivaddha	
Ukkhepakata Vaccha		Subhuti	
Upavana		Sugandha	
Uttarapala		Sumangala	
Vakkali			
Valliya			
Vangisa			
Vicaya			

Not: Tissa adında iki adam ile Vacchagotta adındaki bir gezgin dilenci de listeye yazılmıştır, ama kastları bilinmemektedir.

Tablo 8

Savatthili Kadın Keşişler ve Ruhban Dışı İzdeşçiler

KADIN KEŞİŞLER

BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Dantika	Sumanavuddha-pabbacita	Dhamma	Punna
Gutta		Kisa Gotami	
Mutta		Patacara	
Mutta		Sumangalamata	
Sakula (veya) Pakula		Ubbiri	
		Uppalavanna	

RUHBAN DIŞI ERKEK İZDEŞÇİLER

BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Culekasataka		Anitthigandha	
Devahita		Atula	
Dhammika		Buddharakkhita	
Esukari		Chattapani	
Ganaka Moggallana		Culanatha-pindika	
Canussoni		Esidatta	
Pancangada-yaka		Garahadinna	
Pingalakoccha			
Sangarava			
Udaya			
Unnabha			

RUHBAN DIŞI KADIN İZDEŞÇİLER

BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
	Gopika	Boccha	
	Mallika Devi	Culasubhadda	
	Mallika	Kanamatar	
	Sakula		
	Suppavasa		
	Visakha		

Not: Ayrıca, Gharani adında bir kadın vardı, ama kastı bilinmemektedir.

Tablo 9

Kosala İzdeşçiler

KEŞİŞLER			
BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Brahmali	Kosalaviharin	Anupama	
Dhammika		Herannakani	
Khitaka		Mahakala	
Mahanaga		Mendasisa	
Migasisa		Mudita	
Passika		Sandhita	
Uttara		Sumana	
Varana		Ugga	
		Usabha	
		Vaccita	
KADIN KEŞİŞLER			
BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Uttama		Anopama	
		Sucata	
RUHBAN DIŞI ERKEK İZDEŞÇİLER			
BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Vasettha		Canda	
		Citta Macchi-kasandika	
RUHBAN DIŞI KADIN İZDEŞÇİLER			
BRAHMANLAR	KŞATRİYALAR	VAİŞYALAR	ŞUDRALAR
Dhanancani			

Sucata'nın kız kardeşi Visakha, erken Budizmin Savatthi'deki ruhban dışı bütün kadın izdeşçilerinin belki de en önemlisiydi. Onunla ilgili çok sayıda efsane vardır, ama karmaşıktır. Savatthili zengin Migara'nın oğlu Punnavaddhana'nın karısıydı ve görünüşe göre, onun sayesinde bütün ev halkı Budizmi benimsemişti.[132]

Savatthi'den çok sayıda insan Budha'nın izinden gitti. Tablo 7 ve 8'de kastlarına ve sınıflarına göre isimleri verilmiştir, Tablo 9'da da Kosala'dan keşişliğe atanmış olanlar ve ruhban dışı inananlar listelenmiştir.[133]

Keşişliğe atanmış ve ruhban sınıfından olmayan Savatthili ve Kosala Budistlerin kast özellikleri aşağıda görülebilir.

(1) Vaişya kastından ("aile geçindirenler": tüccarlar ve çiftçiler) çok sayıda yandaş vardı Savatthi önemli bir ticaret kenti ve iş merkeziydi. Bu yüzden, Sudatta gibi birçok tüccarın Budha'ya inanıp onu desteklemesi şaşırtıcı değildir. Dinlerini değiştiren Vaişyaların çoğu büyük olasılıkla tüccar ailelerinden geliyordu, ama kaç tanesinin çiftçilikten geldiği belli değildir. Adak sunularının incelenmesiyle, Hindistan'da Budizmin çiftçilik yapan halk içinde hiçbir zaman derin kökler salmadığı belli olur, bu da oradaki en büyük zayıflığını kanıtlayacaktır. Bu eğilimi Budizmin en eski dönemlerinden itibaren görürüz.

(2) Çok fazla Brahman vardı. Ganj'ın üst bölgeleri Brahmanların kalesiydi,[134] bu yüzden Budha'nın ve erken Budizmin onlarla karşılaşması kaçınılmazdı. Gotama'nın, Brahman üstünlüğünü[135] tanımayı reddederek, dört kastın eşitliğini öğrettiği ve bu konuda Brahmanlarla tartışmaya girdiği yer Savatthi'ydi.[136] Gotama ve müritleri bu kastın ilgisini çekmek ve üyelerinin dinlerini değiştirmek zorunda kalmıştı.

(3) Keşişliğe atanmış erkeklerin ve kadınların içinde Kşatriya kastından çok az insan vardı ve o kastın kraliyet ailesinden de kimse yoktu. Budizmin Kşatriyalarla bağlarının çok zayıf oluşu sadece sutralardan değil, Sançi, Bharhut, Amaravati, Nagarcunakonda ve diğer yerlerdeki bağışçıların ithaf yazılarından da belli olur. Budha'nın kendisi de o kasttan geldiği halde, bağlar niye bu kadar zayıftı? Bunun bir nedeni, Budizmin şiddetten kaçınan görüşlerinin Kşatriya askeri ruhuna uymayışı ve Gotama'nın askeri işleri bırakmış olması olabilir. Yine de bu açıklama konunun temeline inmez. Yirmi dört Caina rahibinin hepsi de Kşatriya kastından gelirken, Budizmin geçmiş budhaları ille de Kşatriya değillerdi. Budizm sosyal sınıfları aşma konusunda Cainizmden çok daha titiz davranmış görünmektedir.

(4) Bununla beraber, Budha'nın Kşatriya kraliyet ailelerinden gelen bazı kadın izdeşçileri vardı. Bu da yine kutsal yerlerdeki bağışçı kitabelerinden anlaşılır. Bu eğilim özellikle Şunga hanedanından ve Nagarcunakonda'dan kalan yazıtlarda ifade edilir.

(5) *Şudra* kastından neredeyse hiç izdeşçi yoktu, belki de cemaat içinde çok az itibarları olduğundan, isimleri hiçbir zaman kaydedilmemişti.

Öteki Dinlerle Karşılaşma

Öteki dinlere mensup insanların (*annatitthiya*) etkisi de güçlüydü ve zaman zaman Gotama'nın müritleriyle tartışmaya giriyorlardı.[137] Gotama yavaş yavaş birçok Brahmanı kendi düşünce tarzı etrafında topladı. Dhanancani[138] adında, Budha'nın öğretilerine geçen[139] bir Brahman kadın örneği vardır ki çok geçmeden kocası da din değiştirmiştir. Ayrıca Şakyamuni Brahmanlardan davetler de alıyordu.[140] Önemli bir olay da, Kosala'nın en saygın Brahmanlarından biri olan Pokkharasadi'nin (ya da Pokkharasati) din değiştirmesiydi.[141] *Digha-Nikaya* şöyle anlatır: "O zamanlar Brahman Pokkharasadi, Ukkattha'da yaşıyordu. Burası hayat dolu bir yerdi ve yeterinden fazla üreten bir bölgeydi. Otları, ağaçları ve suyu bol, bunun yanı sıra Kosala kralı Pasenadi'nin ona hediye ettiği ürünleri de zengin olan bir kraliyet toprağıydı."[142] Diğer önemli Brahmanlar için de benzer betimlemeler görülür.

Pokkharasadi, Gotama'nın ünü hakkındaki söylentileri duymuştu. O yüzden, Gotama'nın bu üne layık olup olmadığını öğrenmek üzere en güvendiği öğrencisi genç Ambattha'yı gönderdi. Ambattha, tartışmada, Gotama tarafından bozguna uğratıldı, döndüğünde bunu anlatınca Pokkharasadi tarafından kovuldu. Pokkharasadi, Gotama'yla bizzat görüşmeye gittiğinde, nasıl olduysa, ikna oldu ve hemen mürit oldu. Daha sonra, o zamanlar Çampa'da yaşayan Brahman Sonadanda bir ayinde yaptığı konuşmada, Budha'nın büyüklüğünden ve Pokkharasadi'nin ona inandığından bahsetti. Eğer bu doğruysa, dönemin büyük Brahmanları birbirlerinin şöhretlerinden, bilgilerinden ve faaliyetlerinden haberdar olmalıydılar. Pokkharasadi'nin adının geçmesi bir geç dönem eki olsa bile, derleyicilerin Brahman hocalarının birbirlerini tanımalarının doğal olduğunu düşündükleri gerçeği değişmez. Ne var ki, dostlarının Budha izdeşçisi olmalarına bütün Brahmanlar çok sevinmemişti.[143]

Gotama büyük bir din öğretmeniydi, vaazlarında anlaşılır ve inandırıcıydı, ama dinleyicilerini her zaman ikna edemedi ya da inançlarını değiştiremedi. Öğretilerini Brahmanlara anlattığı halde, onlar aynı şekilde karşılık vermediler.[144] Örneğin gezgin çileci Sakuludayin ve yandaşlarıy-

la konuştuğunda onu şöyle övdüler: "Kutlu Kişi'nin söylediklerinden çok memnun kaldık" (*Bhagavato bhasitam abhinandi*), ama onun inananları haline geldiklerinden hiç söz edilmez.[145] Başka kaynaklar Sakuludayin'in kendisinin Şakyamuni'nin müridi olmak istediğini, fakat izdeşçilerinin şöyle diyerek karşı çıktıklarını anlatır: "Öğretmen olduktan sonra, öğrenci olarak yaşamayın, Muhterem Udayin."[146] Yine, Nigantha Nataputta, bir tartışmada Gotama'yı susturması için Magadha prensi Abhaya'yı desteklemiş, ama bu girişim başarısızlıkla sonuçlanmış ve prens dinini değiştirmişti.[147] Devadatta'nın tartışmayı körüklemesinden sonra olmuştu bu.

Geç dönem Budist metinler ve sanatsal tasvirler, mucizevi ve doğaüstü güçlerini kullanarak Budist olmayanları öğretisine çektiği için Budha'yı övmüşlerdir; bu da Gotama'nın rakiplerinin savlarını çürütmesinin mitselleştirilmesini temsil ediyor olabilir.[148] Başka rivayetlere göre, farklı bir düşünce ekolünün izdeşçisi olan Racagahalı ya da Savatthili Sirigutta (Skr., Şrigupta), Budha'yı evine davet edip onu ateş ve zehirle öldürmeye kalkmıştır. Sirigutta sonradan fikrini değiştirmiş ve Budizme geçmiştir.[149] Vaişya kastından olduğu için, büyük olasılıkla zengin bir tüccardı.

Kadınların Ayartmaları

Budist örgüte rağbet arttıkça, Gotama ve keşişliğe atanan izdeşçileri, kadınlara olan tavırları yüzünden dedikodulara maruz kalmışlardı. Budizmin popülerliğini kıskanan öteki dini mezhep üyelerinin, hem Gotama'nın hem de cemaatinin itibarını sarsmak için çevirdikleri dolaplar hakkında birkaç anlatım vardır. Bir tanesi, Gotama'nın ünü arttıkça bu tür tarikat insanlarının (*titthiya*) çıkar ve şöhretlerinin azaldığını ve onun yıkımına neden olacak bir yol bulmak için birlik olduklarını anlatır.

O zamanlar Savatthi'de Cincamanavika adında "eşsiz güzellikte, son derece zarif, ilahi bir varlık gibi ışıltılar saçan" bir kadın gezgin çileci (*paribbacika*) vardı. Kadın, bir gün Budizm karşıtı bir tarikatın çilecilerini ziyaret etti, onlar da gizlice planlarından bahsettiler. "Bu benim oynayabileceğim bir rol" dedi kadın. "Siz hiç merak etmeyin!" Tam Savatthililer Cetavana Manastırı'ndan çıkarken, Budha'nın vaazını duyarak, üstünde koyu kırmızı bir elbiseyle, tütsü ve çiçek taşıyarak çıkageldi. Geceyi orada geçirmiş de, gelişini, sabahın erken saatinde Budha'yı karşılamaya gelen kasaba halkının gelişine denk getirerek, Cetavana'dan yola çıkmış numa-

rası yapacaktı. Yarım ya da bir ay sonra, herkese Budha'nın manastırdaki özel odası olan "*samana* Gotama'nın ıtırlı odası"nda kaldığını duyurdu. Üç-dört ay sonra karnının etrafına bir boy kumaş sardı ve kırmızı elbisesini giydi, hamile numarası yaparak, durumunun "*samana* Gotama"nın suçu olduğunu söyledi. Sekiz-dokuz ay geçtikten sonra, karnına yuvarlak bir tahta parçası bağladı, kırmızı elbisesini giydi ve karnı burnunda hamile taklidi yaparak Gotama'nın yüzüne karşı sövmek için ders verdiği yere gitti. "Senin tek bildiğin eğlenmek" diye haykırdı. "Karnımda taşıdığım çocuk hiç umurunda değil." Gotama bunu yüksek sesle yanıtladı: "Kadın! Söylediğinin gerçek mi yalan mı olduğunu sadece sen ve ben biliyoruz." "Doğru, çileci" diye karşılık verdi, Cincamanavika. "Bunun böyle olduğunu bir tek biz biliyoruz." Tam o anda tanrı Sakka, yuvarlak tahta parçasını bağlı tutan kemerin çözülmesini ve kadının elbisesinin rüzgârda açılmasını sağladı, böylece hilesini herkes görmüş oldu. Utanmazlığını yüzüne vurarak, kadını kovdular.[150]

Bir başka olay, Sundari adındaki bir kadın gezgin çileciyle ilgilidir. O da kendi grubundaki diğer çileciler tarafından Cetavana Manastırı'na gitmeye ve Budha'yı ziyaret ediyormuş numarası yapmaya ikna edildi. Daha sonra kadını öldürdüler, cesedini manastır topraklarına bıraktılar ve keşişlerin tecavüz ettikten sonra onu öldürdüğü söylentisini yaydılar. Sonuç olarak, keşişler yiyecek dilenmek için kente gittiklerinde, zalimlikleri yüzünden suçlandılar. Olan biteni Budha'ya anlattıklarında bunu önemsememelerini söyledi: "Bu gürültü uzun sürmez, keşişler. Yedi günden fazla sürmez. Yedi gün geçince biter." Söylediği gibi oldu. Olan bitenin doğrusu öğrenilir öğrenilmez, söylenti kesildi.[151]

Budha'nın bu çok insana ilişkin olaylara olan tepkisinin belgelenmiş olması ilgi çekicidir. Bu tür olaylar, büyük olasılıkla, gerçekten olmuştu ve Budist örgüt (Sangha) böyle sıkıntıların ortasında gelişmişti.

Ta-T'ang hsi-yü-chi bu tür rivayetlerin Hsüan-tsang'ın Hindistan'a hac yolculuğu yaptığı zamanda bile gerçek kabul edildiğini açıklar:

> Kokalika'nın düştüğü kuyunun yaklaşık sekiz yüz adım güneyinde büyük ve derin bir kuyu vardır. Burası, Brahman kadın Cinca'nın Tathagata'ya iftira ettiği için diri diri cehenneme düştüğü yerdir. Budha, insanlar ve tanrısal varlıklar için Yasa'nın ilkelerini öğretirken, sapkın öğretinin bir kadın izdeşçisi, onu onurlandıran ve hürmet eden büyük bir kalabalıkla etrafı çevrili olan Dünyaca Saygın Kişi'yi uzaktan gözetlerken ken-

di kendine şöyle düşündü: "Sadece benim öğretmenim büyük bir üne sahip olabilsin diye bugün, bir şekilde, Gotama'yı rezil edeceğim ve itibarını sarsacağım." Bunun üzerine karnına bir tahta leğen bağladı ve bağıra bağıra Anathapindika'nın parkındaki insanların arasına girdi: "Size vaaz veren bu adamın benimle bir yasak ilişkisi oldu. Karnımda taşıdığım çocuk Şakya klanındandır." Sapkınlardan ona inanmayan tek kişi yoktu, ama sağlam inançlılar bunun iftira olduğunu biliyordu. O sırada, *deva*'lar kralı Sakra, insanların [kafalarındaki] bütün kuşkuyu gidermek isteyerek, bir beyaz fare kılığına girdi ve ahşap leğeni bağlayan ipi kemirdi. Sonuçta çok büyük bir gürültü koptu ve kalabalığın arasında yankılandı. Olan biteni anlayanlar [meselenin aslını öğrendikleri için] çok mutlu olmuşlardı. Kalabalığın içinden biri yere düşen leğeni alıp kadına gösterdi: "Çocuğun bu mu?" O anda yer yarıldı ve kadın Avici cehennemine düştü, orada cezasını çekti.

Bu üç kuyu ölçülemeyecek kadar derindir; yazın ve sonbaharın uzun yağmurları hendekleri ve gölleri doldursa bile bu derin kuyularda tek bir su damlası kalmaz.[152]

Hsüan-tsang, Sundari'nin iftirasını da kaydetmiştir:

Samgharama'nın hemen arkası, sapkın Brahmanların bir fahişeyi öldürüp [cinayet] suçunu Budha'ya attıkları yerdir. Tathagata on güce ve dört çeşit cesarete sahipti, mükemmel bir bilgeydi, insan ve *deva* âlemlerinde onurlandırılır, *arhat*'lar ve bilgeler öğretilerine hürmet ederlerdi. O zaman kâfirler kendi aralarında şöyle konuşuyorlardı: "Kalabalığın önünde onu karalayabileceğimiz bir hile planlamalıyız." Buna göre, insanlar kadının orada olduğunu bilsinler diye, gidip Budha'nın vaazını dinlemesi için fahişeye rüşvet verdiler, sonra da onu gizlice öldürüp bir ağacın kenarına gömdüler. Ardından öfke numarası yaparak meseleyi krala bildirdiler. Kral bir inceleme emri verdi ve kadının bedeni Ceta Korusu'nda bulundu. O zaman kâfirler hep birlikte yaygara koparak bağırdılar: "Şu *sramana* Gotama her zaman iradeli ve kurallara uyan biri olarak övülür, oysa bu kadınla ilişkiye girdi ve kimseye söylemesin diye kadını öldürdü. Zina ve cinayet hangi kurallara uymaya ve iradeye girer?" Tam o anda gökyüzünde *deva*'lar belirdi ve, "Kötü kâfirlerin iftirasıdır bu" diye ilahi okudular.[153]

Çeşitli Eğitim Faaliyetleri

Magadha, Budizmin yükselişinde en az Kosala kadar önemliydi. Magadha kralı Bimbisara'nın din değiştirmesi yeni gelişen din için büyük bir destekti. Kralın öldürülmesinden sonra ve ardından gelen önemli siyasi

değişikliklere rağmen, yeni kral Acatasattu da Budha'ya inandı ve sık sık öğretisini dinlemeye çalıştı. Kralın müşaviri Civaka, Budha'yla olan yakın ilişkisiyle tanınır.[154]

Geç dönem Budha biyografilerinde başka din değiştirmeler de yer alır.[155] 1) Şakyamuni, Vamsa Krallığı'nın başkenti Kosambi'ye (bugünkü Allahabad yakınındaki Kosam) gitti, orada Kral Udena'nın eşlerinden birinin dinini değiştirdi; sonunda kral da din değiştirdi ve öteki dini mezheplerin izdeşçilerini kovdu.[156] Sonuç olarak, Kosambi erken dönemde en çok gelişen merkezlerden biri oldu. 2) Kosala kralı Pasenadi'nin dini değiştirildi. 3) Gotama'nın üvey annesi Mahapacapati keşişliğe atanmak istedi. Gotama onun bu isteğini yerine getirmekte kararsız kaldı, nihayet Ananda'nın aracılığından sonra, belli koşullar altında keşişliğe atanmasına izin verdi. Bu, kadın keşiş atanmasının başlangıcıydı. 4) Alçak haydut Angulimala din değiştirdi.[157] 5) Vacci kabilesinin yaşadığı bölgeden geçen Vaggumuda Nehri'nin kıyılarında yaşayan beş yüz balıkçının dini değiştirildi. Hepsi işlerini bırakıp keşiş oldular, ama nehir kıyılarında yaşamaya devam ettiler.[158] 6) Mahasamghika *Vinaya*'ya göre, Gotama beş yüz eşkıyanın dinini değiştirdi. Çince *Mo-ho seng-ch'i-lü*'nün 19. fasikülünde anlatılan olay büyük olasılıkla budur:[159]

> Bir keşiş Sravasti Krallığı'nın içinde, Vaisali'ye giderken haydutların saldırısına uğradı. Kral birliklerini gönderdi, birlikler beş yüz haydut yakalayıp boyunlarına pas renkli çiçek çelenkleri geçirdiler. Davullar ve ziller çalarak, cezalandırılacakları dörtyol ağızlarına götürdüler. Haydutlar ağlayıp sızlandı. Onları duyan Şakyamuni sordu: "Keşişler, neden bu kadar çok ağlayıp sızlanma duyuyorum?" Keşişler yanıtladı: "Muhterem Üstat, şu beş yüz haydut, kralın emriyle, cezalandırılacak. O yüzden ağlıyorlar." Budha, Ananda'nın krala gidip şöyle demesini emretti: "Siz kralsınız. İnsanlarına karşı merhametli olması gereken ve onları kendi çocukları sayan birisi nasıl olur da aynı anda beş yüz adamı öldürebilir?" Ananda, emredildiği gibi, krala gitti ve Şakyamuni'nin sözlerini iletti. Kral şöyle karşılık verdi: "Muhterem Ananda, bunu çok iyi biliyorum. Bir kişiyi öldürmek bile büyük bir cezaya neden olur; hele beş yüz kişiyi öldürürsem daha neler olur! Ama bu haydutlar köyleri yıktılar, insanları soydular. Yine de, Muhterem Üstat onların bir daha asla böyle suçlar işlemeyeceklerine söz verirse, canlarını bağışlarım ve onları serbest bırakırım."
>
> Ananda Şakyamuni'ye dönüp kralın söylediklerini bildirdi. O zaman Şakyamuni Ananda'nın tekrar krala gidip şöyle söylemesini emretti: "Onları serbest bırakın, Ey Kralım.

Bugünden itibaren haydutluğu bırakacaklarına garanti veririm." Şakyamuni'den emir aldıktan sonra [Ananda, hemen krala dönmedi], infaz yerine gitti ve cellada şöyle dedi: "Bu suçluları hemen öldürmeyin, çünkü Dünyaca Saygın Kişi onların serbest kalmalarını sağladı." Ardından haydutlara dönüp sordu: "Keşişliğe atanır mısınız?" Haydutlar yanıtladı: "Muhterem Kişi, biz önceden keşiş olsaydık böyle bir acıyla karşılaşmazdık. Yalvarırız size, keşişliğe nasıl atanabileceğimizi söyleyin."

[Onları dinledikten sonra] Ananda krala gidip şöyle dedi: "Dünyaca Saygın Kişi sizinle konuşmamı ve bu adamların, bugünden itibaren, haydutluğu bırakacaklarına sizi temin ettiğini söylememi emretti."[160] O zaman kral hapishane gardiyanına haber gönderdi: "Adamların canları bağışlanacak. Ama henüz zincirlerini çözmeyin. Onları Muhterem Üstat'a gönderin, kendisi serbest bırakır."[161]

O sırada Şakyamuni açık bir alanda oturmuş, haydutların serbest bırakılmasını düşünüyordu. Haydutlar, ona doğru yaklaşırken, uzaktan onu gördüklerinde zincirlerinin kendiliğinden çözüldüğünü fark ettiler. Budha'nın ayaklarına kapanarak ona saygı gösterdiler, sonra çekilip bir köşeye oturdular. Budha, adamların içinde geçmiş hayatın karma tortusunu görerek, onlara sadaka vermeyi, kurallara uymayı, eylemlerin ödüllerini ve cezalarını ve Dört Soylu Gerçek'i anlattı, böylece [bilgeliğin] ilk aşamasına ulaştılar. Ardından Şakyamuni onlara şunu sordu: "Keşişliğe atanmak istiyor musunuz?" Yanıtladılar: "Muhterem Üstat, biz önceden keşiş olsaydık böyle bir acıyla karşılaşmazdık. Bizi acımızdan kurtarın, yalvarırız size, bizi keşişliğe atayın." O zaman Şakyamuni, "Gelin, keşişler" dedi ve birdenbire beş yüz haydutun giysisi üçlü keşiş elbisesine dönüştü, ellerinde bağış kâseleri belirdi ve saygın bir görüntü kazandılar.

Vinaya, haydutların keşişliğe atanmalarını ve Sangha'ya girmelerini yasaklar, zira örgüt büyüdükçe düzenin daha sıkı korunması gerekiyordu. Buna rağmen, yukarıdaki olayın gösterdiği gibi, Gotama gibi büyük bir dini şahsiyet, günahkârlar ve suçlular dahil, herkesi bağrına basabiliyordu. Hsüan-tsang bu olayın gerçek olduğuna inanmıştır ve Göz Açan Orman dediği, olayın geçtiğine inanılan yer hakkında yazmıştır.[162]

Samgharama'nın üç dört *li* kuzeybatısında Göz Açan Orman denen yere vardık. Burası Tathagata'nın yürüdüğü ve *arhat*'ların derin meditasyona girdikleri yerdir. Bu yerlerin hepsinde ya kitabeler ya da stupalar vardır. Uzun zaman önce, bu krallıkta soygunculuk yapıp yağmalayarak kentten köye giden beş yüz haydut vardı. Kral Prasenacit onları ele geçirdi, gözlerini oydurttu ve bir sık ormanın ortasında bıraktı. Büyük acı içindeki haydutlar, merhamet dileyerek, bağıra bağıra Budha ['nın adını] söylediler. O sırada Tathagata Cetavana Manastırı'ndaydı. [Uzaktan] acı feryatları duyunca,

içinde merhamet hissi uyandı. Karlı Dağlar'dan şifa getiren hafif bir rüzgâr estirdi, rüzgâr haydutların göz çukurlarına doldu. Derhal görme yeteneklerine tekrar kavuştular ve Dünyaca Saygın Kişi'nin önlerinde durduğunu gördüler. Aydınlanma isteğiyle mutlu oldular ve [Budha'nın] ayaklarına kapandılar. Sonra da, bastonlarını atarak yollarına devam ettiler. [Bu orman] orada kök salan bastonlardan oluştu.[163]

Mo-ho seng-ch'i-lü'ye göre, Budha daha sonra, Fu-t'u (Bodha?) adlı Kosambili zengin bir adamın oğlu olan Sagata'nın dinini değiştirdi.[164] Ananda onu bulup Gotama'ya götürdüğünde, Sagata'nın aile serveti azalmış ve berduş olmuştu. Sagata Budha'nın önünde yere kapandı ve bir köşeye çekildi. Budha yemeğinin yarısını onunla paylaşınca, Sagata gözyaşlarına boğuldu ve hemen Gotama'nın nezaretinde keşişliğe atandı.[165]

Gotama'nın sosyal etkisi, büyük ölçüde, hükümdarlar ve güçlü Brahmanlar tarafından desteklenmesine bağlıydı. Hem Brahman hem de büyük malikâne sahipleri olan Sonadanda ve Kutadanta, Budha hakkında şu yorumlarda bulunmuşlardır:[166]

Filvaki, Magadha kralı, Seniya Bimbisara, çocukları, eşleri, hizmetlileri ve saray mensuplarıyla birlikte *samana* Gotama'ya sığınmıştır.

Filvaki, Kosala kralı, Pasenadi, çocukları, eşleri, hizmetlileri ve saray mensuplarıyla birlikte *samana* Gotama'ya sığınmıştır.

Filvaki, Brahman Pokkharasadi, çocukları, eşleri, hizmetlileri ve dostlarıyla birlikte *samana* Gotama'ya sığınmıştır.

Filvaki, Magadha kralı, Seniya Bimbisara, *samana* Gotama'yı takdirle anmış, ona hürmet etmiş, aziz tutmuş ve değer vermiştir.

Filvaki, Kosala kralı, Pasenadi, *samana* Gotama'yı takdirle anmış, ona hürmet etmiş, aziz tutmuş ve değer vermiştir.

Filvaki, Brahman Pokkharasadi, *samana* Gotama'yı takdirle anmış, ona hürmet etmiş, aziz tutmuş ve değer vermiştir.[167]

Geç dönem Budha biyografileri Gotama'nın doğuda Vanga ile batıda Kosambi, Mathura ve hatta Gandhara'da faaliyet gösterdiğini açıklar.[168] Oysa bu belirsizdir. Onun faaliyetleri Gaya, Racagaha, Patna, Kusinara ve Kapilavatthu'da yoğunlaşmış ve batıda Baranasi, Savatthi ve Kosambi'ye kadar yayılmıştır. Mahi Nehri yakınlarındaki bataklık bir arazide Dhanya adındaki bir sığırtmacın (*gopa*) dinini değiştirdiği söylenir.[169] "Bu-

rada hiç sinek veya yılan yoktur; sığırlar bataklık toprakta yetişen otları yiyerek dolaşır. / Yağmur yağsa bile, katlanırlar."[170] Budha, Mithila civarında da ders vermiştir.[171] En eski metinler bile Budha'nın eğitim faaliyetleriyle ilgili bölgeler konusunda hemfikir değildir. Rivayete göre "altı büyük kent"te (Çampa, Savatthi, Vesali, Racagaha, Baranasi ve Kapilavatthu) ya da "sekiz büyük kent"te (önceki altıya ek olarak Saketa ve Kosambi) eğitim vermiştir.[172]

Budha'nın hayatıyla ilgili büyük miktarda şey yazılmış olduğu halde, çoğu anlatım tarzı abartılıdır ve kutsal kitaplara ya da yorum/tefsir kaynaklarına hiçbir atıfta bulunmazlar. Amacımız için onlara güvenemeyiz. Diğer yandan Kern, Budha'nın hayatını bir ölçüye kadar metinsel yetkiye dayanarak tartışma girişiminde bulunmuştur. Vardığı sonuçlar tamamen kabul edilemese de, ana noktaları burada açıklamaya değerdir.[173] Benim kendi yorumlarım parantez içindedir.

Budha, üçüncü yağmur mevsimi inzivası boyunca, Vaisali'yi perişan eden korkunç bir veba salgınından insanları kurtardı. Ondan sonraki üç inzivayı Racagaha'nın kuzeyindeki Bambu Korusu'nda geçirdi, ama beşinci inziva için Vaisali yakınlarındaki Büyük Orman'da (Mahavana) bulunan Üçgen Konak'ta kaldı. Orada, Rohini Nehri üzerindeki su hakları konusunda Şakyalar ile Koliyalar arasında geçen bir anlaşmazlığı mucizevi yollarla giderdi. Bu olaydan hemen sonra, babası Şuddhodana ağır hastalandı, o da gökyüzünden uçarak babasıyla görüşmeye gitti ve ona vaaz verdi. Şuddhodana en yüksek *arhat* mertebesine ulaştı.[174] Ölümünden sonra, dul eşi Gautami, kadın keşiş olarak *Samgha*'ya kabul edilmek istedi. (*Nakamura Hajime senshu* [Hajime Nakamura'nın Seçme Eserleri] adlı kitabımın on üçüncü ve on dördüncü ciltlerinde bu konuyu daha uzun ele alıyorum.)

Budha altıncı yağmur mevsimini Sravasti'de geçirdi, inzivanın sonlarına doğru Racagaha'ya hareket etti. Bambu Korusu'nda kalırken Bimbisara'nın eşi Khema'nın dinini değiştirdi.[175] Ardından Sravasti'ye gitti ve Kral Prasenacit'in, Budist olmayan altı öğretmenin ve diğer birçok kişinin karşısında mucizevi güçler sergiledikten sonra, dinlerini değiştirdi. Daha sonra Otuz Üç Tanrı Göğü'ne çıktı ve üç ay orada kaldı. Hint mitolojisinde evrenin mimarı olan Vişvakarman tarafından yapılan bir üçlü merdivenle bu dünyaya, Samkasya yakınlarında bir yere indi.[176] Ondan sonra, Samkasya'dan Sravasti'deki Cetavana Manastırı'na ilerledi.

Sekizinci yağmur mevsimi inzivası Bharga köyünde, Bhesakalavana Geyik Parkı'nın içindeki Timsah Tepesi'nde (Simsumara-giri) geçti. Bir Güneyli Budist geleneğe göre, dokuzuncu inzivayı Kausambi'deki Ghositarama'da geçirmiştir.[177] O zamanlar cemaatin içinde anlaşmazlık çıkmıştı. On birinci inziva için Racagaha yakınlarında kaldı. Tarlasını süren Brahman Bharadvaca'yla tarla sürmenin ve tohum ekmenin anlamını o zaman konuşmuştu.[178] On ikinci yağmur mevsimi boyunca Veranca yakınlarında kaldı. Yağmurlar bittikten sonra, çeşitli yerleri ziyaret ettiği ve Takşasila (bugünkü Taxila) yakınlarındaki Soreyya'ya kadar seyahat ettiği söylenir,[179] ama bu pek mümkün değildir. Kuzeybatı Hindistan'daki büyük kültür ve ticaret merkezi Taxila'ya gitmiş olsaydı, İran ve Orta Asya kültürleriyle ilişki kurmuş olurdu. Yeni bilimsel araştırmalarda, İskender'den önceki yüzyıllarda Yunan dünyası ile Hindistan arasında ilişki kurulduğu olasılığının kabul edildiği, hatta Budha'nın dolaylı olarak Yunan kültüründen etkilenmiş olduğu düşünüldüğü halde, daha eski metinlerde Soreyya'ya ziyaretten hiç söz edilmez; *Shan-chien-lü p'i-p'o-sha*'da ve *Samantapasadika*'da[180] kent sadece Hsü-li[181] olarak geçer. Bu nedenle, Budha'nın o kadar uzağa seyahat etmiş olması bir hayli kuşkuludur.

On üçüncü inziva Sravasti'de ve Calika'da, on dördüncü de Cetavana Manastırı'nda geçmiştir. Şakyamuni o yıl Kapilavastu'yu tekrar ziyaret etti. Banyan Bahçesi'nde kalırken kayınpederi Suprabuddha[182] tarafından ağır bir hakarete uğradı. Cetavana Manastırı'na geri döndü, sonra da Alavi denen bir yere gitti, orada zalim bir *yakşa*'nın dinini değiştirdi.[183] Yirminci inziva Ceta Korusu'ndaydı. Bu, Ananda'nın Budha'nın özel bakıcısı olarak seçildiği, hırsız ve katil Angulimala'nın dininin değiştirildiği yıldı. Bundan sonra olayları yıllarına göre saptamak zorlaşır. Budha yetmiş iki yaşındayken, Bimbisara öldürülmüş ve Acataşatru tahta çıkmıştı. Acataşatru'nun hükümdarlığının yedinci yılında Şakyalar katledilmişti (bu olay için, bkz. s. 345-50).

Kern, daha eski metinlere değil, geç dönem Güney Asya ve Tibet metinlerine dayanarak, bu olay için belirli tarihler saptar.

Gotama'nın kendisi, gezgin hayatı için şöyle konuşmuştur: "(455) Ne Brahmanım, ne kralın oğluyum, ne Vaişyayım, ne de başka bir şey. / Sıradan insanların kabilelerini çok iyi bilerek / hiçbir şeye sahip olmadan, derin düşünce içinde dünyayı dolaşırım. / (456) Elbisemi giyer, evsiz bark-

sız dolaşırım, / Kazınmış saçlarla, iç huzuruyla, kimse tarafından kirletilmemiş olarak."[184] "(487) Sarı elbise giyen [ve] evsiz dolaşan cömert Gotama."[185] Bu dizeler Gotama'nın kast sisteminden tamamen kurtulmuş olduğu ve basit elbiseler giyen, kazınmış saçlı bir *samana* görünümüne sahip olduğu izlenimini uyandırır.[186]

Güney'deki Brahman Öğrencileri

Suttanipata, Kosala'dan çıkıp güneye (Dakkhinapatha) giden ve oradayken başının yedi parçaya ayrılması için edilen bir bedduanın sonucu olarak bunalıma giren Bavari[187] adında, *Vedalar*'ı iyi bilen bir adamın din değiştirmesini anlatır. Bir tanrıça[188] ona acımış ve öğüt vermişti:[189]

> (991) "Dünyaya ışık saçan, dünyanın önderi [budha], Kral Okkaka'nın [İkşvaku] torunu ve Şakyaların oğlu [Sakyaputta] eski zamanlarda Kapilavatthu'dan çıktı.
>
> (992) Gerçekten, Brahman, o bütün şeylerin en üstününe ulaşmış, tam aydınlanmış olandır [*sambuddha*]. Normal üstü şeylerin ve bütün güçlerin bilgisini elde etmiştir ve her şeye nüfuz eden önseziye sahiptir.[190] Bütün şeylerin yok edilmesine varmıştır; bütün yanılgıları ortadan kaldırmış ve özgürlüğe kavuşmuştur.[191]
>
> (993) İşte o Budha, Kutlu Kişi, öngörü sahibi olan, Dhamma'yı dünyaya öğretiyor. Ona git ve sor. O sana anlatır."
>
> (994) "Tam aydınlanmış" tabirini duyan Bavari'nin içi ferahladı. Kederi azaldı[192] ve çok mutlu oldu.
>
> (995) Bavari, içi ferah, keyifli, heyecanlı bir halde tanrıçaya hevesle sordu: "Dünyanın efendisi hangi köyde, hangi kentte, hangi bölgede? Oraya gidip insanların en yücesi olan Budha'ya saygı göstereceğiz."
>
> (996) Üstat, büyük bilgelik ve büyük zekâ sahibi kişi, Kosala ülkesinin başkenti Savatthi'dedir. O Şakya oğlunun hiçbir ağır yükü yoktur, kirlenmemiştir. İnsanlar arasındaki o boğanın kafa yarma bilgisi vardır.

"Kafa yarma bilgisi olan kişi" ifadesi *Upanişadlar*'da sık sık geçer; yanlış bir şey söyleyen veya yapan birisinin kafasının yarılacağı inancı kastedilir. Örneğin, filozof Yacnavalkya, en uç şeyler hakkında bitmez tükenmez sorular sorduğu için Garugi adlı bir kadını uyarmıştı: "Garugi, bu kadar sorgulama, kafan yarılacak."[193] Bir de, Hakikat'i açıklayamayan

kişinin başının yere düşeceği söylenirdi,[194] Hakikat'i öğrenmeye gitmeyen kişinin de.[195] Upanişad göndermeleri, dizenin eskiliğini kanıtlar.

(997) Daha sonra, [Vedik] mantralarda[196] ustalık kazanmış olan öğrencilerine seslendi: "Gelin, öğrenciler. Sizinle konuşacağım. Sözlerimi dinleyin.

(998) Dünyada nadiren görünen kişi şimdi ortaya çıktı ve tam aydınlanmış olarak tanındı. Derhal Savatthi'ye gidin ve insanların en üstünü olan bu kişiyi görün."

Brahmanlar Budha'yı nasıl tanıyacaklarını sordular.

(999) "Onu gördüğümüzde Budha olduğunu nasıl anlayabileceğiz, [Üstat] Brahman? Bunu nasıl anlayacağımızı söyleyin, çünkü biz bilmiyoruz."

Bavari, Savatthi'de tanıştıkları kişinin Budha olduğunu nasıl anlayacaklarını onlara açıkladı.

(1000) "Mükemmel bir insanın işaretleri mantralarda [*Vedalar*] bize ulaştı; otuz iki işaret sırayla, teker teker tarif edildi.

(1001) Kollarında ve bacaklarında mükemmel bir insanın bu otuz iki işareti olan birisi için sadece iki yol açıktır, üçüncü bir yol yoktur.

(1002) Eğer aile reisi olarak kalıp çark döndüren bir kral olursa, dünyayı kontrolü altına alır ve onu cezalarla, silahlarla değil, Dhamma'ya göre yönetir.[197]

(1003) Eğer evinden ayrılıp dilenci rahipliği seçerse, saklı olan şeyleri göz önüne serer ve kusursuz biçimde aydınlanmış biri, yani *arahat* olur.

(1004) [Konuşarak değil], sadece içinizden, benim yaşımı[198] ve klanımı, bedenimdeki herhangi bir özel işareti, bildiğim [Vedik] mantraları,[199] öteki öğrencilerimi ve kafalar ile kafa yarma konusunu sorun.

(1005) Eğer o, hiçbir engel olmadan görebilen Budha ise, zihninizden sorduğunuz sorulara kendi sesiyle cevap verecektir."

(1006) Bavari'nin sözlerini dinleyen on altı Brahman öğrencisi –Acita, Tissa-Metteyya, Punnaka ve Mettagu,

(1007) Dhotaka, Upasiva, Nanda, Hemaka ve Todeyya ile Kappa ve bilge Catukannin,

(1008) Bhadravudha, Udaya, Brahman Posala ve zeki Mogharaca ile büyük kâhin Pingiya–

(1009) Derin düşünceden büyük keyif alan, tamamen dingin, geçmiş hayatlarda iyi karmik temeller atmış, dünyaca tanınmış tefekkür insanlarının hepsi, kendi gruplarına önderlik ederek.

Bir grubun on altı kişiden oluşması fikri, Budizmin doğuşundan önce Brahmanizmde iyice yerleşmişti.[200] Diğer bir olasılık da, on altı ismin Brahman âdetine uyması için özellikle bir araya toplanmış olmasıydı. Öğrencilere *yogin* değil de "tefekkür insanları" (*chayin*) denmesi bir başka ilgi konusudur; ikinci tabirin daha geç bir dönemde yaygınlık kazandığı anlaşılır. Listedeki Nanda, büyük olasılıkla, Şakyamuni'nin üvey kardeşiyle aynı kişi değildir.[201]

(1010) Saçları bağlı, üstlerinde geyik postlarıyla, hepsi Bavari'nin önünde eğildi, hürmetle sağa doğru etrafında döndüler[202] ve kuzeye doğru yola çıktılar,

(1011) Önce Mulaka'nın [başkenti] Patitthana'ya, ardından eski [başkent] Mahissati ile Ucceni'ye, Gonaddha'ya, Vedisa'ya ve Vanasa denen yere,[203]

(1012) Ve Kosambi'ye, Saketa'ya ve kentlerin en iyisi[204] Savatthi'ye,[205] sonra da Setavya, Kapilavatthu ve Kusinara'daki saraya,

(1013) Ve güzel kent Pava'ya, Vesali'ye, Magadha'nın başkentine [Racagaha] ve güzel ve büyüleyici Pasanaka tapınağına.[206]

Bugün öğrenebildiğimiz kadarıyla, burada verilen güzergâh doğrudur. Ziyaret edilen on altı kentin listesi de elimizde bulunmaktadır.

(1014) Susamış bir insanın soğuk su arayışı gibi, bir tüccarın büyük kazanç peşinde koşması gibi, sıcaktan bunalan birisinin gölge arayışı gibi, [Budha'nın olduğu yere doğru] hızla dağa çıktılar.

(1015) O sırada Kutlu Kişi, bir koruluktaki aslan gibi kükreyerek[207] Dhamma'yı öğretirken, keşişler ona hürmet ediyordu.

(1016) Acita, aydınlanmış kişiyi [Budha] ışıl ışıl parlayan bir güneş, on beşinde dolunay olmuş bir ay gibi gördü.

(1017) Üstat'ın bedenindeki işaretler dizisinin tümünü gördükten sonra [Acita], sevinç duyarak ve bir köşede durarak, soruları zihninden sordu:

(1018) "[Üstat'ım Bavari'nin] yaşını söyleyin bana.[208] Mantralardaki ustalığını söyleyin.[209] O Brahman kaç kişiye eğitim verir?"

Acita, Budha'nın bütün bilgilerin içyüzünü kavramadaki normal üstü yeteneğini sınıyordu. Budha şöyle yanıtladı:

(1019) "Yüz yirmi yaşındadır. Adı Bavari'dir. Bedeninde üç özel işaret vardır. Üç *Veda*'da yazan gizli bilgilerde ustalık kazanmıştır.[210]

(1020) Yüce bir varlığın işaretleri hakkında, köken bilimleri ve ritüelleriyle birlikte, gelenekler konusunda beş yüz [öğrenciye] eğitim verir. Kendi öğretisinin en yüksek seviyesinde ustalık kazanmıştır."[211]

Bu bize dönemin Brahmanlarının ne okuduklarını ve ne öğrettiklerini gösterir.

(1021) [Acita şöyle dedi:] "Bütün bağlılıklardan kurtulmuş olan yüce varlık, Bavari'nin özel işaretlerinin niteliğini ayrıntılı olarak anlatın bana. Bizi hiç kuşkuda bırakmayın."

(1022) [Üstat dedi ki:] "Diliyle yüzünü örtebilir.[212] Kaşlarının arasında ince bir beyaz kıl öbeği vardır.[213] Erkeklik organı gizlenmiştir.[214] Böylece bil, genç öğrenci."

Bunlar bir budhanın otuz iki işaretinden üç tanesidir. Otuz iki işaretin tam özellikleri Budizmin ilk döneminde belirlenmemiş, zamanla, yavaş yavaş geliştirilmiştir. Bir Brahman dindarının bu işaretlere sahip olması gerektiği ilgi çekicidir. Bunlardan Veda yazınında hiç söz edilmez; zamanın gözde inancı, büyük Brahman öğretmenlerinin bazı ayırt edici işaretlere sahip olduklarına dayanmış olabilirdi. Yüce bir varlığın otuz iki ayırt edici işarete sahip olduğu fikrinin Budizmin dışında da geçerli olduğu kesin görünür. Böylece, bir budhanın otuz iki işaretinden önce, bir Brahman'ın otuz iki işareti olduğu sonucuna varabiliriz. Yukarıda alıntılanan dizedeki üç işaret, belki de ilk dönemlerde en önemli sayılan işaretlerdi.[215]

(1023) Sorulan soruları duymayan,[216] sadece [Budha'nın] yanıtını dinleyen herkes, heyecanlandı, ellerini birbirine kenetleyerek Budha'ya hürmet etti ve aklından şöyle geçirdi:

(1024) "Hangi tanrı, Brahma ya da Suca'nın kocası, bu soruları içinden sordu, İndra? Ve [Muhterem Üstat] kime cevap verdi?"

(1025) [Acita şöyle sordu:] "Bavari kafaları ve kafa yarmayı sordu. Bunları bize açıklayın, Kutlu Kişi. Bütün kuşkularımızı giderin, Hikmet Sahibi Kişi."

(1026) [Gotama Budha şöyle yanıtladı:] "Cehaletin kafa olduğunu bilin.[217] İnanca, dikkatliliğe, konsantrasyona,[218] kararlılığa ve çabaya eklenen bilgi, kafanın yarılmasına ve düşmesine neden olur."

1025. ve 1026. dizeler, yukarıda tartışılan Upanişad kavramının Budist tekrar yorumunu sergiler. Benzer ifadeler bazen en eski döneme ait Budist metinlerde görülebilmektedir, örneğin *Samyutta-Nikaya*'da: "[Rahu şöyle dedi:] 'Kafam yarılsın ve yedi parçaya ayrılsın, / Yaşadığım sürece asla mutluluğa erişmeyeyim.'"[219] *Dhammapada*'da şöyle geçer: "Aptal bir adamın zihninde düşünceler belirse de, bunlar sonunda onun aleyhinedir. Bu düşünceler onun mutluluğunu bitirir ve kafasını yarar."[220]

Bununla birlikte, Budizmin popülerliği arttıkça bu tür uyarılar gereksiz hale geldi. Geç dönem Budist metinler kafa yarılmasına hiç göndermede bulunmaz. İnsanlar, "İyilik iyilikle sonuçlanır, kötülük kötülükle" gibi ifadelerden çok daha fazla etkileniyordu.

(1027) Ondan sonra öğrenci[221] büyük bir heyecanla ve sevinçle, geyik postunu bir omzuna attı[222] ve [Muhterem Üstat'ın] ayaklarına kapandı.[223]

(1028) [Acita şöyle dedi:] "Dostum Brahman Bavari, öğrencileriyle birlikte, memnuniyetle ve sevinçle, öngörü sahibi olan sizin ayaklarınıza kapanıyorlar."

(1029) [Gotama şöyle yanıtladı:] "Brahman Bavari ve öğrencilerinin hepsi mutlu olsunlar. Sen de mutlu ol ve uzun bir hayat yaşa, genç öğrenci.

(1030) Eğer Bavari veya sen ya da herhangi birisi bir kuşku duyarsa, istediğini sorsun."

(1031) Tam aydınlanmış olan kişiden izin aldıktan sonra, Acita avuçlarını birbirine kavuşturdu ve oturup Tathagata'ya ilk soruyu sordu.

Acita'nın ve öteki Brahman öğrencilerinin soruları ve Budha'nın onlara verdiği cevaplar *Suttanipata*'nın, burada daha fazla üstünde durmayı gerektirmeyen tamamen felsefi bir konu olan "Parayana-vagga" (Öteki Kıyıya Gidiş) adlı bölümünü oluşturur. Sonuçta, Bavari'nin bütün öğrencilerinin dinlerinin Budha tarafından değiştirildiği söylenir.

(1127) Kendisine sorulan aydınlanmış kişi, soruları hakikate uygun olarak yanıtladı. Bilge kişi Brahmanların sorularına cevap vererek onları ikna etti.

(1128) Onlar, öngörü sahibi olan, güneşin akrabası Budha'ya inanarak, hikmet sahibi kişinin himayesinde saf yaşam yolunu izlediler.

Burada, Sariputta ile Moggallana'nın önderliğini takip eden Sancaya'nın öğrencilerine benzeyen başka bir toplu din değiştirme örneğini görürüz. Sosyolojik açıdan toplu din değiştirme, Budizmin yükselişinde belirleyici bir unsur olmuştur.

Efsanevi Eğitim Geleneği

Gotama uzun süreler Cetavana Manastırı'nda kaldı, ama zaman zaman seyahat etti. Bu eğitim yolculuklarından bazıları efsane biçiminde günümüze ulaşmıştır. Bir tanesi, Samkasya'dayken Otuz Üç Tanrı Göğü'ne çıktığını ve İndra'ya bir vaaz verdiğini anlatır.[224] İndra, *Rig Veda*'da en önemli tanrıydı ve Samkasya bölgesinde hâlâ İndra tapınıcıları olabilirdi, o yüzden efsane, Budha'nın o insanlara vaaz verdiği gerçeğini yansıtıyor olabilir. Bu efsane, çok erken döneme ait olduğu izlenimi uyandıran, bir Bharhut kabartmasında canlandırılmıştır.[225]

Kosala ile Magadha'nın arasında, Alavi denen bir yer vardı. Efsane, Şakyamuni'nin orada *yakşa*'nın dinini değiştirdiğini savunur.[226] Bu *yakşa*, bölgede yaşayan ve Gotama'nın öğretisi aracılığıyla ilkel batıl inançlarından uzaklaştırılan yerli halkları sembolize ediyor olabilir.[227]

Sonraki Yılların Olayları

Budha'nın sonraki yıllarında, kesin olarak tarihi saptanabilen birkaç olay vardır. Bilinenler aşağıdadır.

Kral Pasenadi'yle Görüşme

Gotama, Şakya'nın Medalumpa köyünde kalırken, Kosala kralı Pasenadi bir iş için bölgeye geldi ve oradaki bir bahçede (*arama*) Şakyamuni'yi ziyaret etti.[228] Yaşlı kral, dönemin siyasi ve ahlaki koşulları yüzünden umutsuzluk içindeydi ve Sangha hayatının huzurunu yaşamak istiyordu.

> Krallar krallarla çekişme içinde, soylu aileler soylu ailelerle kavga ediyor, Brahmanlar Brahmanlarla çekişme içinde, ev sahipleri ev sahipleriyle didişiyor, anneler çocuk-

larıyla kavga ediyor, çocuklar anneleriyle çekişme içinde, babalar çocuklarıyla kavga ediyor, çocuklar babalarıyla kavga ediyor, erkek kardeşler erkek kardeşleriyle bozuşuyor, erkek kardeşler kız kardeşleriyle kavga ediyor, kız kardeşler erkek kardeşleriyle çekişme içinde, kız kardeşler kız kardeşleriyle bozuşuyor ve arkadaşlar arkadaşlarıyla çekişme içinde. Oysa burada, bütün keşişlerin uyum içinde, neşeyle, kavga etmeden, su ile süt gibi harmanlanarak ve birbirlerine şefkatle bakarak yaşadıklarını görüyorum.

Bu, ülkenin en güçlü adamının yüreğinden çıkan bir feryattır. Pasenadi, Gotama'yla yaptığı görüşmelerden büyük zevk aldı. Ayrılırken söylediği sözler Gotama'ya duyduğu derin sevgiyi yansıtır: "Kutlu Kişi *katthiya* kastındandır, ben de *katthiya* kastındanım. Kutlu Kişi Kosaladır, ben de Kosalayım. Kutlu Kişi seksen yaşında, ben de seksen yaşındayım.[229]... Bu yüzden Muhterem Üstat'a en büyük hürmeti ve dostluğu göstermem gerekir. Artık gitmeliyim, zira yapılacak çok şey var." Böyle diyerek, yerinden kalkıp gitti. Bir adam keşişliğe atanmış bir dindar, öteki ise ruhban dışı bir izdeşçi olduğu halde, ikisi de aynı kasttandı, aynı kenttendi, aşağı yukarı aynı zamanda doğmuşlardı ve artık hayatlarının sonuna yaklaşıyorlardı. Pek çok ayrılığa yazgılı olsa da, birçok yönden ortak olan bir hayattan kaynaklanan derin sevgi bağlarını hissediyorlardı.

Bu, kuşkusuz, iki adamın son buluşmasıydı. Gotama, çok geçmeden Racagaha'daki Akbaba Tepesi'ne, oradan da son yolculuğuna doğru yola çıktı.

Şakyaların Yok Edilişi

Gotama'nın son yıllarının (ya da belki de ölümünden sonraki yılların) en önemli olayı, Şakya boyunun Kosala kralı Vidudabha'nın ordusu tarafından yok edilişiydi.[230] Vidudabha, Palice metinlerde sadece Pasenadi'nin oğlu ve bir general (*senapati*), krala yakın olan güçlü bir kişi olarak geçer.[231]

Geç döneme ait bir metin, Vidudabha'nın annesinin Şakya soylusu Mahanama'nın kızı ve Şakyalarca Pasenadi'ye evlilikte verilen bir cariye olduğunu savunur. Vidudabha sonradan Şakya akrabalarını ziyaret ettiğinde, annesinin alt tabakadan oluşu yüzünden küçümsenmişti. Kandırılmış

olmasına (annesinin daha yüksek bir sınıftan olduğuna inandırılmış olduğu için) öfkelenerek bu klana karşı ordusunu göndermiş ve bütün üyelerini öldürtmüştü. Bu çatı, olayla ilgili birkaç efsanede ortaktır ve gerçeği yansıtıyor olabilir.[232]

Çince çevirideki bir versiyon Vidudabha'nın Kapilavatthu'ya dört birlikten oluşan (filler, savaş arabaları, atlılar ve yaya askerler) bir orduyla saldırdığını söyler. Gotama onunla buluşmaya gitti ve onu beklemek için kuru bir ağacın altına oturdu. Vidudabha onu görerek sordu: "Yemyeşil ve iyice serpilmiş bir sürü başka ağaç varken, neden kuru bir ağacın altına oturdunuz?" Gotama yanıtladı: "İnsanın akrabasının gölgesi, yabancılarınkinden daha üstündür." Bunun üzerine Vidudabha, Kapilavatthu'ya saldırmanın yanlış olacağını düşündü ve ordusunu geri çekti. Sonradan tekrar Kapilavatthu'yu ele geçirmeye gitti ve aynı şey oldu. Moggallana üçüncü kez "Kapilavatthu'yu demir kafesle sarmayı" önerdi, ama Budha onu vazgeçirdi ve, "Bugün karmik tesirler uygundur ve kabul edilmelidir" diyerek müdahale etmedi. Sonuç olarak, Vidudabha bütün klanı öldürdü.[233] Birkaç efsane Sariputta ile Mahanama'nın, her şeyi göze alarak, faciayı ertelemeye çalıştıklarını anlatır.

Böyle bir katliam gerçekten olduysa, Budha yaşlıyken olmuş olmalıdır. Oysa hiçbir Budha biyografisi, olayı o hayattayken olmuş bir şey olarak ele almaz, Palice metinler de *Vinaya* da ondan bahsetmez. Yalnızca (orijinal bir Sanskrit metne dayanan) tek bir Çince çeviri, olayın Budha'nın yaşadığı sırada olduğundan bahseder. Sonraki devirlerin insanları, Budha hayattayken böyle bir katliam olsaydı ne yapardı diye düşünmüş olabilirlerdi, böylece de efsane doğmuş olabilirdi. Eğer öyleyse, katliamın Budha öldükten sonra olduğu anlaşılır.

Nidanakatha'nın düzyazı bölümü Kosala kralı Pasenadi'nin Şakya bir kadını asıl eşi yapmaya karar verdiğini ve Kapilavatthu'ya haberciler gönderip şöyle dediğini anlatır: "Sizinle kan bağı kurmak istiyorum; kızlarınızdan birini bana eş olarak verin."[234] Şakyalar teklifi duyduktan sonra, şöyle diyerek kendi aralarında görüştüler: "Biz Kosala kralının hâkimiyeti altında yaşıyoruz; eğer ona Şakya bir kadını eş olarak vermeyi reddedersek, onun gazabına uğrarız. Diğer yandan, ona Şakya bir kadın gönderirsek, soyumuz (*kulavamsa*) bozulur. Ne yapsak?" Mahanama, *khattiya* kastından olduğunu iddia etmelerini önererek, köle kadın Nagamunda'dan doğma, kendi kızı Vasabhakhattiya'yı vermeye gönüllü oldu. Bu-

nun üzerine kadın Savatthi'ye götürüldü ve kralın asıl eşi oldu. Çok geçmeden Prens Vidudabha'yı dünyaya getirdi. Prens on altı yaşına geldiğinde annesinin memleketine gitti ve annesinin alt tabakadan oluşu yüzünden hakir görüldü. Bir kadın hizmetçinin toplantı salonundaki oturma yerini su ve süt karışımıyla yıkarken homurdanarak söylediği aşağılayıcı şeylerden bunun nedenini anladı: "Burası köle kadın Vasabhakhattiya'nın oğlunun oturduğu yer." Kadının küçük düşürücü sözünü duyan prens, içinden şöyle geçirdi: "Devam et, oturduğum yeri su ve sütle yıka! Ben kral olunca koltuğu senin boğazının kanıyla yıkayacağım!" Vidudabha Kosala'ya döndüğünde, kral kandırıldığını ve prensin annesinin alt tabakadan olduğunu öğrendi. Anne ve oğluna karşı bütün saygısını yitirdi ve onlara kölelere uygun harçlıklar verdi.

Kısa süre sonra Gotama, kralı ziyaret etti ve ona şöyle dedi: "Şakyalar hata yaptılar, yüce kral. Bir kadın verdilerse, kendi kanlarından (*samacatika*) birini vermeleri gerekirdi. Ama size söylemek isterim ki, Vasabhakhattiya bir kral kızıdır ve bir *khattiya* kralının evinde takdis edilmiştir. Vidudabha da bir *khattiya* kralının oğludur. Kadim bilgeler, 'Anne klanının [*gotta*] ne önemi var? Babanın klanı ölçüdür [*pamana*]' demişlerdir." Ondan sonra krala Katthahari doğum öyküsünü anlattı. Kral bunu duyduğuna çok memnun oldu. Anne ile oğulun eski sosyal konumlarını onlara geri verdi ve şöyle dedi: "Babanın klanı ölçüdür."

Vidudabha kral olduktan sonra, hınç duyguları depreşti ve Şakya klanının bütün üyelerini yok etmeye karar vererek büyük bir orduyla yola çıktı. O gün Üstat, şafak vakti dünyaya bakınırken, akrabalarının klanının yok edileceğini anladı ve, "Akrabama yardım etmeliyim" diye geçirdi içinden. Erkenden dilenme turuna çıkıp bağışları aldıktan ve ıtırlı odasına döndükten sonra bir aslan gibi yere uzandı. Akşam olduğunda, gökyüzünden yolculuk ederek, Kapilavatthu yakınlarında gölgesi az olan bir ağacın altına oturdu. Çok yakınında, Vidudabha'nın toprağında bol yapraklı, kocaman bir banyan ağacı vardı.

Vidudabha, Üstat'ı görünce yanına gidip onu selamladı ve şöyle dedi: "Neden bu sıcakta gölgesi az olan bir ağacın altında oturuyorsunuz, Muhterem Kişi? Lütfen şuradaki bol yapraklı, kocaman banyan ağacının altına oturun."

Gotama yanıtladı: "Bırakın beni, yüce kral. Akrabamın gölgesi beni serin tutar." Bunu duyan kral şöyle düşündü: "Üstat akrabasını korumak

için buraya gelmiş." Üstat'ı selamladıktan sonra Savatthi'ye geri döndü. Üstat da Cetavana Manastırı'na döndü.

Kralın hınç duyguları bir daha depreşti ve ikinci kez dışarı çıktı; Üstat'ı orada görerek, geri döndü. Üçüncü kez dışarı çıktı ve Üstat'ı orada görerek, tekrar geri döndü.[235] Ancak, dördüncü kez dışarı çıktığında, Üstat, Şakyalarm eski davranışlarının farkına vardı ve onların, nehre zehir dökmek gibi, kötü hareketlerinin sonuçlarını silip unutmanın mümkün olmadığını gördü ve dördüncü bir kez ortaya çıkmadı. Ondan sonra Kral Vidudabha, henüz meme emen bebeklerden başlayarak, Şakya klanının bütün üyelerini öldürdü ve geri dönmeden önce o koltuğu onların boğazlarının kanıyla yıkadı.

Gotama'nın üçüncü kez Kapilavatthu'ya gidip döndüğü gün, keşişler kendi aralarında onun gücünü konuşurlarken Gotama dinleniyordu: "Üstat'ın sadece kendini göstermesi, kralın geri dönmesine yetti; böylece akrabalarını ölüm tehlikesinden korudu. Bu şekilde klan fertleri için çalışmış oldu."

Bugünün insanları, dört kez değil de, üç kez çaba sarf etmenin mantıksız olduğunu düşünmeye yatkındırlar. Oysa Budha'nın çağdaşları, onun, isteseydi klanını kurtarabilecek yüce bir varlık olduğunu biliyorlardı; bu yüzden onun kendini tutmasını, karmanın kaçınılmaz sonucu olarak açıkladılar.

Bu öykü Gotama'dan çok az bahseder; Gotama gerçekten Şakyaların katliamında bulunmuş olsaydı, *Cataka*, Vidudabha'nınkileri anlattığı gibi, onun davranışlarını da daha ayrıntılı biçimde anlatırdı. Bu hikâyede Gotama çok belirsiz bir figürdür, efsanedeki varlığı, geç dönemlerin imgelemine çok şey borçlu olduğunu akla getirir.

Efsane, *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'nin 6. fasikülünde şöyle geçer:

> Budha'nın bir *vihara* yapmak için Visakha'nın bağışını kabul ettiği yerde duran stupanın güneyi, Kral Virudhaka'nın Şakyaları yok etmek için bir ordu toplayıp Budha'yı gördükten sonra birliklerini geri çevirdiği yerdir. Kral Virudhaka, tahta çıktıktan sonra eskiden başına gelen utançtan duyduğu öfke aklına geldi ve bir ordu toplayarak büyük bir güç yolladı. Birlikler sıraya girdi, emirleri iletildikten sonra, kral yola çıkmaya hazırdı. O sırada, bunu duyan bir keşiş Budha'ya haber verdi. Dünyaca Saygın Kişi kuru bir ağacın altına oturdu. Kutlu Kişi'yi uzaktan gören Kral Virudhaka, atından inerek ona saygılarını sundu. Sonra geri çekilerek sordu: "Dalları geniş ve yaprakları bol,

yemyeşil bir sürü ağaç var; bu kökleri çürümüş kuru ağaç yerine, neden onların altında oturmuyorsunuz?" Dünyaca Saygın Kişi şöyle yanıtladı: "Ailem bu ağacın dalları [gibi]; şu an tehlike içinde, o yüzden bana hangi gölge kalır?" Kral şöyle dedi: "Dünyaca Saygın Kişi [benim] akrabamdır; [madem ki saldırıya gerek yok] o zaman geri çekileceğiz." Ondan sonra, *arhat*'a içtenlikle hürmet ederek, ordusunu geri çevirdi ve ülkesine döndü.

Ordunun geri döndüğü [yerin] yanında bir stupa vardır. Bütün Şakya kadınların öldürüldüğü yeri işaretler. Kral Virudhaka, Şakyaları yenip zafer kazandıktan sonra, kendi bölgelerine götürmek için beş yüz Şakya genç kız seçti. Genç kadınların içleri nefretle dolmuştu ve kralın aşağılık soyuyla alay ederek asla boyun eğmeyeceklerini söylediler. Kral bunu duyunca öfkeden çılgına döndü ve hepsinin öldürülmesini emretti. Cellatlar, kralın emriyle, kadınların kol ve bacak tendonlarını kesip kadınları bir hendeğe attılar. Ağrılar içindeki kadınların hepsi Budha [adını] niyaz ettiler. Dünyaca Saygın Kişi onların acılarını ve ağrılarını hissetti. Derin ve incelikli Dharma'yı, yani beş arzunun zincirleriyle bağlı olunduğunda, varlıkların üç düşük seviyede tekrar doğduklarını, fakat bütün bağlardan vazgeçildiğinde tekrar doğumun devam etmediğini öğretmesi için bir keşişten elbisesini alıp hemen kadınlara gitmesini istedi. Budha'nın sözlerini dinleyen kadınlar kirliliklerinden kurtuldular ve Yasa'nın saf gözünü [bütün şeylerin özünün kavranışı] elde ettiler ve ölerek göksel âlemde tekrar doğdular. O zaman İndra, Brahman [kılığına] girerek kadınların kemiklerini topladı ve onları cenaze için ölü yakma odunu yaptı. Sonraki zamanların insanları bu eylemi sürdürdüler.

Şakya [kadınları] stupasının yanında kurumuş, büyük bir göl vardır. Kral Virudhaka burada bedenen cehenneme düşmüştür. Dünyaca Saygın Kişi Şakya kadınları gördükten sonra, Anathapindika Korusu'na geri döndü ve keşişlere, "Yedi gün içinde Kral Virudhaka ateşte yanacak" dedi. Budha'nın bu öngörüsünü duyan kral dehşete kapıldı. Yedinci gün, her şey sakindi ve hâlâ başına bir felaket gelmemişti. Keyiflenerek, kadınlarının göl kıyısına gelmelerini emretti, orada yemek yedi ve onlarla eğlendi. Yangın çıkmasından kaygılandığı halde, tekneyle açık sulara çıktı. Tam o sırada, kral dalgalar arasında dolaşırken, birdenbire alevler çıkarak tekneyi batırdı ve kral sürekli azap çekeceği [en aşağı] Avici cehennemine gömüldü.[236]

Efsane iki öğretisel nokta içerir: Birincisi, ortak kader tortusunun sonuçlarından kaçmanın mümkün olmadığıdır. Şakyalar arasında mutlaka birçok iyi insan da vardı, ama klanın ortak kaderine göğüs germek için fazla bir şey yapamadılar. İnsanın yapabileceği tek şey, böyle bir olayın tekrar olmamasını sağlamaya çabalamaktır. İkincisi, bu kadar korkunç bir olay olduğunda ve onunla ilgili hiçbir şey yapılamadığında, bir kişi-

nin takınabileceği tek tavır, soğukkanlılıktır. Budha, kralın vahşi hareketlerini kontrol altında tutmak için yüce gönüllü bir tutum içinde çalıştı.[237]

En dindar Budistler bile Gotama'nın savaş karşısında seyirci kalabilmesinden kaygı duymuşlardı. Kendi klanı yok edilmekle tehdit edilirken, iki kez ordunun ilerlemesini önledi, ama üçüncü seferinde ordunun geçmesine izin verdi. Kendi hayatını tehlikeye atmak anlamına gelse bile, neden kendisini ilerleyen birliklerin önüne atmadığı sorulur. Benim kendi yorumuma göre, eski Hindistan'da eyalet yönetim sisteminin zayıf oluşu yüzünden, askerler savaşa giderken çiftçiler ve tüccarlar kendi işlerini sürdürebiliyorlardı. İstediklerini yapmalarına izin veriliyordu. Daha derin düşünen insanlar ise, ideal hayatı yaratma çabasıyla örgütlerde (*sangha*) toplanıyorlardı. Diğer her şey onların gücünün ötesindeydi. Dünyanın kötülüğünden uzak bir manevi hal arıyorlardı, bu yüzden dünyevi meselelere karşı ilgisiz bir tavır takınabiliyorlardı.

İKİNCİ KISIM

Son Yolculuk

7. Bölüm

Eve Dönüş

Son Yolculuğu Ele Alan Metinler

Gotama Budha, hayatının sonuna doğru, Racagaha'dan kuzeye yönelerek uzun bir yolculuğa çıktı. Bu yolculukta meydana gelen olaylar Pali *Mahaparinibbana-suttanta*'da ve bunun başka dillerdeki karşılıklarında kayıtlıdır.

En eski Budist metinler birçok küçük sutradan oluşan antolojilerdir; Gotama hakkında neredeyse hiçbir biyografik ayrıntı içermezler. *Mahaparinibbana-suttanta* (ve onun karşılığı olan Sanskrit metin ile Çince çeviriler) en uzun tek derlemedir. Ayrıca, Gotama'nın bir insan olarak en canlı tasvirini ve o zamanlar Hindistan'ın en büyük kenti olan Racagaha'nın dışındaki Akbaba Tepesi'nden, doğum yerine, yani öldüğü yer olan bugünkü Kusinagar'a[1] kadarki son yolculuğunun ayrıntılı bir kaydını veren kuraldışı bir istisnadır.

Gotama'nın ölümü, izdeşçileri için son derece önemli bir olaydı. Ölümünü ve ölümünden hemen önceki ve sonraki olayları, sonradan bir Budist sutrası olarak nesilden nesile aktarılan "Büyük Ölüm" (*mahaparinibbana*) adlı bir eserde yücelttiler. Bugün, son yolculuğu oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatan (çok benzer içerikli) en az on metin vardır. En iyi bilineni, kuşkusuz, Pali *Mahaparinibbana-suttanta*'dır. Aşağıda, bu metinlerin açıklamaları ve güvenilirlikleri konusunda bazı notlar yer alır.

(a) *Mahaparinibbana-suttanta*

Pali *Digha-Nikaya*'nın (uzun konuşmalar birikimi) on altıncı sutrasıdır. Ed. T.W. Rhys Davids ve Ed. J. Estlin Carpenter, *The Digha Nikaya*, 2. cilt (Londra: Pali Metin Derneği, 1947), s. 72-168. En önemli yorum/tefsiri; Ed. William Stede, *Sumangalavilasini: Buddhaghoşa's*

Commentary on the Digha-Nikaya, 2 cilt (T.W. Rhys Davids ile J. Estlin Carpenter'in tamamlamadan bıraktıkları malzemeden) (Londra: Pali Metin Derneği, 1971). Yeniden gözden geçirilmiş baskısı; Ed. Mahesh Tiwary, *The Sumangalavilasini: Dighanikaya-atthakatha*, 2 cilt (Nalanda: Nava Nalanda Mahavihara, 1974, 1975). Sutranın İngilizce çevirisi; T.W. Rhys Davids ve C.A.F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, 3 cilt, Budistlerin Kutsal Kitapları, cilt 2-4 (Londra: Luzac, 1971-73).[2]

Pali *Mahaparinibbana-suttanta* Çinceye çevrilmiş görünmez; metnin Çin kutsal kitabında görülen şekillerinin, Sanskrit orijinallerine dayandığı anlaşılır. *Ch'ang a-han-ching*'teki (Uzun konuşmalar birikimi) *Yu-hsing-ching*, *Mahaparinibbana-suttanta*'ya en yakın olanıdır. Modern Çince çevirisi, Pa Chou'nun *Nan-ch'uan Ta-pan-nieh-p'an-ching* (Taipei: Hui-chü Publishing, 1972) adlı eseridir. Dr. Pa Chou, bilimsel araştırmalarıyla dünyaca ünlüdür; Budist metinlerin eski Çince çevirileri konusundaki eleştirileri serttir. Pali dilinden modern Çinceye çeviri yapmayı şöyle diyerek savunur: "Budist kutsal kitaplarının ilk çevirilerini okumak, hatta dipnotlar ve yorumlar olmadan anlamak kolay değildir. En kötüsü de, ilk anlamlarını kısmen kaybetmeleridir. Pek işe yaramazlar, hatta zarara bile yol açabilirler." Çinli bir âlimin, Çince çeviriler konusunda bu kadar eleştirel oluşu dikkate değerdir.

(b) Sanskrit *Mahaparinirvana-sutra*

Sanskrit *Mahaparinirvana-sutra*, eksiksiz olarak, bize kadar ulaşmamıştır. Turfan'da orijinal Sanskrit metinden dört parça dizisi bulunmuştur. Yerel bir lehçeden biraz etkilenmiş gibi görünse de, tanınır biçimde Sanskrit dilindedir. Sanskrit düzeltilmiş metin Ernst Waldschmidt tarafından yayına hazırlanmıştır: *Das Mahaparinirvanasutra*, 3 cilt, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1950 (Berlin: Akademie-Verlag, 1950-51).[3] İlk bölüm, parçaları sıraya sokar, ikinci ve üçüncü bölümler de bunları Pali, Tibet ve (Çince çevirideki) Sarvastivada düzeltilmiş metinlerle karşılaştırır. Üçüncü bölümün bir kısmı da *Mahasudarsanasutra*'yı Pali, Tibet ve Çin düzeltilmiş metinleriyle karşılaştırır. Ayrıca, Mula-sarvastivadin *Vinaya*'daki anlatımlarla olan benzerlikler fark edilir. Bu arada, Profesör Waldschmidt, düzeltilmiş Sanskrit metnin Mula-sarvastivadalara ait olduğu sonucuna varır.[4]

(c) Mula-sarvastivadin *Vinayavastu*

Şakyamuni'nin sonraki yıllarının eğitim hizmetine dair kaynak, Gilgit'te bulunan ve Nalinaksha Dutt tarafından yayımlanmış olan *Gilgit Manuscripts*'tir (ikinci baskı, c. 3, 1. bölüm, Hindi-Budist Kütüphanesi, no. 16 [Delhi: Satguru Publications, 1984]). Bu düzeltilmiş metinde Kral Mahasudarsana'nın öyküsü de vardır (s. 97-98). Ben bu uyarlamanın ayrıntılı bir incelemesini yapacak fırsatı bulamadım; oysa Profesör Waldschmidt, bununla (b)'de verilen Sanskrit yorumu arasındaki farkları etraflıca ele almıştır ve vardığı sonuçlar buradaki amacımıza uygundur.

(d) Tibet *Vinaya*'ya dayanan metin, Waldschmidt tarafından yayımlanmış ve (b)'de verilmiştir.

(e) *Pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül (*T.* 1:176a-91a; no. 6), çevirmeni bilinmiyor. Orijinalini üreten ekol ya da derleme tarihiyle ilgili hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bu düzeltilmiş metnin Budist âlim Hakuju Ui'nin ölümünden sonra yayımlanan[5] bir incelemesi, çeviride, çevirmen Chih Ch'ien'e (223-53) ait çeşitli teknik terimler kullanıldığını gösterir. Örneğin; *t'ien-lun sheng-wang* ("çark döndüren kral;" *çakravarti-raca*), *kou-kang* ("başarı aşamasında nehre-giren;" *srotapanna*), *p'in-lai* ("başarı aşamasında bir kez geri dönen;" *sakrdagamin*), *pu-huan* ("başarı aşamasında hiç geri dönmeyen;" *anagamin*), *ying-chen* (*arhat*) ve *yün-i-chiao* ("münzevi Budha;" *pratyekabuddha*) gibi. Bu yüzden, Ui, bu sutranın Chih Ch'ien tarafından çevrildiği sonucuna varır.

İskit soyundan gelen Chih Ch'ien, 220 yılı civarında, Geç Dönem Han hanedanının son imparatoru Hsien Ti'nin hükümdarlığının sonuna doğru (189-220) Çin'e geldi. 228 dolaylarına kadar sutra çevirisinde çok faaldi ve Wu hanedanının ilk imparatoru Sun Ch'üan (222-51) tarafından kendisine edebiyat üstadı payesi verilmişti. Büyük miktarda eser vererek, 253'e dek çeviri yaptı. Ona atfedilen elli üç sutra ve metin günümüze kadar ulaşmıştır. *Pan-ni-yüan-ching*'i eğer o çevirdiyse, o sutra düzeltilmiş Çince metinlerin en eskisi olacaktır. Onun çevirdiği doğru olmasa bile, eser kesinlikle çok eskidir. Öteki düzeltilmiş metinlerle karşılaştırıldığında, Konfüçyüsçü dünya görüşüne sahip bir çevirmen tarafından eklenen abartılı ifadesiyle, siyasi ve ahlaki meselelere özel ilgi gösterir. Bu yüzden, sutra, düzeltilmiş Çince metinlerin büyük olasılıkla en eskisi olarak özel bir ilgiyi hak etmektedir.[6]

Yine de, yakın zamanlarda Bay Asao İvamatsu tarafından yapılan bir araştırma, eserin, çevirisi Pai Fa-tsu'ya atfedilen *Fo-pan-ni-yüan-ching*'e başvurularak çevrilmiş görünmesi nedeniyle *Pan-ni-yüan-ching*'in çevirmeninin Dharmarakşa (Chu Fa-hu) olabileceğini öne sürer.[7] Bu karar, büyük ölçüde, sutra kataloglarındaki anlatımların incelenmesine dayanır; yer sınırlaması, teknik terimlerin kullanımını geniş olarak ele almasına engel oldu. Tartışmaları burada değerlendiremediğim için, bu konuyu ilerideki başka bir çalışmaya bırakıyorum.

(f) *Fo-pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül (*T.* 1:160b-75c; no. 5), Batı Chin hanedanı imparatoru Hui Ti'nin hükümdarlığı sırasında (290-306), Pai Fa-tsu tarafından çevrilmiştir.

İçeriği *Pan-ni-yüan-ching*'e çok benzer. Bay Asao İvamatsu'nun daha önce bahsedilen araştırmasına göre, bu sutra Chih Ch'ien tarafından çevrilmiş olabilir. Eğer öyleyse, bütün çevirilerin en eskisi olur.

(g) *Yu-hsing-ching*, 3 fasikül (*T.* 1:11a-30b), 399-416 dönemi boyunca Buddhayasas ile Chu Fo-nien'in birlikte çevirdikleri, *Ch'ang a-han-ching*'teki bir sutra.

Çince *Ch'ang a-han-ching*, Pali dilindeki *Digha-Nikaya*'ya denk gelen, yirmi iki fasiküllük bir uzun konuşmalar birikimidir. *Yu-hsing-ching*, grubun 2.'den 4. fasikülе kadarını içerir; tam karşılığı "Yolculuk Sutrası" olan adı, Budha'nın son yolculuğunu anlatmasından gelir. *Ta-pen-ching*'ten sonra gelir [1 fasikül (*T.* 1:1b-10c)]; beraberce bu iki sutra, *Ch'ang a-han-ching*'in içinde ayrıldığı dört bölümün ilkinin çoğunu içerir. *Yu-hsing-ching*'in içeriği, düzeltilmiş Sanskritine çok yakındır; bununla birlikte, iki versiyondaki bölümler biraz farklı olarak birbirine bağlıdır.

Ch'ang a-han-ching'in çevrildiği orijinal elyazması, kelime yapılarına bakılınca, çok büyük olasılıkla Sanskrittir, fakat hangi ekole ait olduğu belli değildir. T'ang hanedanı döneminin Çinli Budist âlimi Fa-ch'uang şu sonuca varmıştır: "*Ch'ang a-han*[*-ching*], Mahasasaka okulunun okuduğu bir metindi."[8] Oysa, 1920'lerden beri yapılan araştırmalar onun Dharmagupta okuluna ait olduğu önerisini destek verir. Kesin bir atıfta bulunmadan bile, diyebiliriz ki, "*Ch'ang a-han-ching*, Dharmagupta'ya çok yakın bir okul geleneğine aitti."[9] Profesör Kaijo İşikava, dikkatli incelemelerden sonra, şu sonuca varmıştır: "*Ch'ang a-han-ching*'in, Dharmagup-

ta'yla yakın bağları olan, Mahasamghikaların etkisi altında, bu arada Sarvastivadacıların öğretileriyle benzerlikleri olan bir okula ait olduğu kabul edilmelidir." İşikava, orijinalinin son halini, büyük olasılıkla, Hindistan'ın batı kıyısı ile Kuzeybatı Hindistan (bugünkü Pakistan'ın kuzey bölümü) arasında bir yerde aldığını da öne sürer.[10]

(h) *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 3 fasikül (*T.* 1:191b-207c; no. 7), Fa-hsien (340?-420?) tarafından 420 civarında çevrilmiştir.

Öteki çevirilerin başında görülen açıklayıcı bölüm bunda yoktur. (Dr. Bunzaburo Matsumoto'ya göre, bunun Fa-hsien'in çevirisi olduğunu kabul etmek güçtür; [daha önce adı geçen] Bay Asao İvamatsu, çevirmenin Gunabhadra olduğuna inanır. Öteki metinlerin hepsinin öykü akışı çok benzerken, bu oldukça farklıdır. Budha'nın hastalandığı âna kadarki yolculuğun anlatımını çıkarır ve hastalıktan sonraki belli başlı konuşmaları ve olayları koyar. Böyle bir düzenleme, Budha'nın ölümüne bütün yolculuğun ana konusu olarak bakıldığı izlenimini uyandırır. Buna rağmen, Budha'nın hastalanışından sonraki dönemin öyküsü, diğer bütün metinlerden daha çok Pali metnine yakındır.)

(i) *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 40 fasikül (*T.* 24:207a-414b; no. 1451), resmi olarak; *Ken-pen shou-i-ch'ieh-yu-pu p'i-nai-yeh tsa-shih*, 710'da I-ching (635-713) tarafından çevrilmiştir. Kırk fasiküllük bu eserin 35'ten 40'a kadarki fasiküllerin (*T.* 24:382b-411c) yapıları, daha önce aktarılan düzeltilmiş metinlerinkiyle neredeyse aynıdır. Anlatımda bölüm, nispeten Sanskrit *Mahaparinirvana-sutra*'ya yakındır. *Das Mahaparinirvanasutra*'da, Profesör Waldschmidt bunu Çinceden Almancaya çevirmiş ve Sanskritle karşılaştırmıştır. Pali çevirisinin aksine, hatırı sayılır bir abartı ve Budha'yı tanrılaştırma eğilimi sergiler.

(j) *Fang-teng pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül (*T.* 12:912a-28c; no. 378), Dharmarakşa (239-316) tarafından çevrilmiştir.

Bu eser sadece Budha'nın ikiz *şala* ağaçları altındaki ölümünü çevreleyen olayları anlatır. Birçok şiir bölümü eklenmiştir ve sayısız bodhisattva ile budha ortaya çıkar. Bu eser, değişik bir çeviri olarak değil, aksine, son yolculuğa bir bütün olarak karşı çıkarak, Budha'nın ölümüyle ilgilenen, farklı bir sutra olarak düşünülmelidir. Özü, Mahayanacıdır.[11]

Mahaparinirvana-sutra'nın Mahayana uyarlaması dahil, Mahayana sutralarında da son yolculuk anlatımları bulunur. Çok az tarihsel gerçekliğe sahip oldukları için burada onların üzerinde durmayacağım.

K'ai-yüan shih-chiao-lu'ya (K'ai-yüan- Budist Sutraların Çağ Kataloğu) göre, 730 yılında kutsal kitabın bir kataloğu yapıldı, sutranın fazladan üç küçük uyarlamasının çevrilmiş olduğu sanılıyordu, fakat çevrilmemişlerdi.[12] Üç yorum şunlardır:

1) *Fan-pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül, Lokakşema (147-85) tarafından çevrilmiştir.

2) *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 2 fasikül, Wei hanedanı döneminden (220-65) Hintli çevirmen Fa-hsien (aynı başlık altındaki üç fasiküllük versiyonun çevirmeninden farklı bir kişi) tarafından çevrilmiştir.

3) *Ta-pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül, Chih Ch'ien tarafından çevrilmiştir.

Gotama'nın tarihi bir kişilik olarak son yolculuğunu anlamamıza izin veren en az on tane düzeltilmiş metin olduğundan, bunların ortak unsurlarından metnin orijinaline oldukça yakın bir yorum çıkarmanın mümkün olması gerekir. Oysa bu tür girişimler çok az başarılı olmuştur. Sadece Fa-hsien'in çevirisinde (yukarıdaki *h* maddesinde verilen üç fasiküllük *Ta-pan-nieh-p'an-ching*), diğerlerinde bulunan metnin ilk yarısının hiçbir karşılığı yoktur; Budha'nın *parinirvana*'ya ("ölüm") girme kararıyla başlar. Bu olgu, Fa-hsien'in çevirisinin orijinal metne dayandığı, ötekilerin eski bölümünün de geç dönem eki olduğu anlamına gelir. Buna rağmen, içindeki eski eksik bölümün tarihi güvenilirliği olmadığı halde Budha'nın son günlerinin doğru bir tasvirini nakleden Fa-hsien'in metninin en eskisi olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz, zira bu bölüm de çok eski birkaç geleneğin bir derlemesine dayanır. Derleme öncekinin tarihini taşır, sonraki bölümler de çok farklı değildir; ikisinin de düzyazı bölümleri erken Budizmin ikinci dönemi boyunca yazılmıştır. Bununla birlikte, farklı "Büyük Ölüm" efsanelerinde Gotama Budha'yı tarihi bir kişi olarak kavramamıza yardımcı olacak tarihi gerçekler bulunur.

Tarihi birisinin kişiliğini ve faaliyetlerini aydınlığa kavuşturmaya çalışırken, aşağıdaki olguları hesaba katmamız gerekir:

1) Zamanla mitolojik renklendirme artar. O yüzden, böyle unsurlar çıkartılmalıdır.

2) Gotama Budha'yı bir tanrısal varlık sayan bölümler, geç dönem ekleridir. Bununla birlikte, sutralar –genellikle geç dönem derleyicilerinin niyetlerinin aksine– Gotama'yı tanrı yerine bir insan olarak tasvir eden bölümleri korurlar ve bu tür betimlemeler tarihi kişiyi yakından yansıtabilirler.

3) Budha zamanından sonraki tarihi olaylara yapılan her atıf, geç dönem ekidir.

4) Başına rakamlar konan öğretisel deyimler (çabanın ve elde etmenin sekiz aşaması ya da dört ruhsal güç gibi) genellikle geç dönem ekleridir.

Bu noktaları göz önünde bulundurarak, Gotama'nın son yolculuğunda tam olarak neler olduğu hakkında daha doğru bir fikir kazanabiliriz. Ben, esas itibarıyla Pali metne dayanan ve tarihi gerçeğe benzeyen bir çeviriyi vereceğim. Öteki düzeltilmiş metinlerde görülmeyen bölümleri çıkarıp ayrı ayrı inceleyeceğim. O yüzden, burada verdiğim metinde öteki düzeltilmiş metinlerde görülmeyen hiçbir sözcük ve ifade ya da uzun uzadıya anlatımlar olmayacak. Gerektiğinde, düzeltilmiş Sanskrit metinden ve diğerlerinden alıntı yapacağım. Sonuç olarak, kalan metnin özü, büyük olasılıkla, tarihi gerçeği yansıtacaktır. Metinde görülen yer isimlerinin neresi olduğu saptanabilir, böylece orada olan olaylar büyük olasılıkla gerçektir.

Aynı zamanda, eski Hindistan'daki insanların fantastik bir şekilde neler betimlediklerini anlamak da önemlidir. Geç dönem Budistlerince yaratılan hayal ürünü efsanelere de saygı göstermemiz gerekir.

Son yolculuk, büyük olasılıkla, hoşa gitmeyen çağrışımları yüzünden, sanatta çok az betimlenmiştir. Borobudur'da yatar pozisyonda *parinirvana*'ya giren hiçbir Budha resmi görülemez; Budha'nın ölümünü ifade eden tek şey bir stupadır. İnsanların ölümü düşüncelerinin ve hayallerinin ön planına çıkartmak istemeyişlerindendir, büyük olasılıkla.

Son Yolculuğun Önemi

Gotama Budha'nın Uzun Yolculuğa Çıkış Nedeni

Tarihi Gotama Budha Uttar Pradeş'in kuzeybatı tarafındaki Kusinagar'da öldü; son yolculuğu ve ölümü *Mahaparinibbana-suttanta*'da canlı bir biçimde anlatılır. Çince ve Tibetçe çeviriler ile Orta Asya bozkırlarında bu-

lunan Sanskrit parçalar gibi tamamlayıcı kaynaklara ulaştıkça Gotama'nın kişiliği giderek daha fazla açıklık kazanmıştır. Budha, Sanskrit metinlerde Kusinagari olarak kayıtlı, modern Hintçede ve Nepalcede Kusinagar, Pali dilinde de Kusinara olarak geçen bugünkü Kasia köyünün dışında ölmüştür.

Budha neden ta Kusinagar'a kadar onca çileyi çekti? Yorum/tefsir yazarı Buddhaghoşa üç neden vererek bu soruyu mantığa uygun olarak açıklar: "Başka bir yerde ölürsem, *Mahasudassana-suttanta*'da [*DN*, no. 17] anlatılan Kral Mahasudassana'nın burada doğuşunun sekiz nedeni oluşmaz; başka bir yerde ölürsem geç gelen Subhadda benimle karşılaşamaz; ve başka bir yerde ölürsem, kutsal emanetlerimin dağıtılması konusunda anlaşmazlık çıkar. Kusinagar'da ölürsem Brahman Dona her anlaşmazlığı yatıştırır."[13]

Gotama, büyük olasılıkla, en büyük ve en güçlü Magadha krallığı olan Racagaha'nın kuzeydoğusundaki Akbaba Tepesi'nden yola çıktı, zira doğduğu yer olan Şakyaların Kapilavatthu kentine seyahat etmek istiyordu. Bu, seksen yaşındaki bir adam için çok büyük bir yolculuktu. Ganj'ın kıyısındaki Racagaha ile Patna'nın arası doksan kilometredir. Ganj geçildikten sonra, Licchavi eyaletindeki Vesali'ye ulaşıncaya kadar elli kilometre daha vardır. Vesali ile Kusinagar arasındaki yollar bugün hâlâ kötüdür; özel otobüsle bile yolculuk yaklaşık on iki saat sürer. Neden bu yaşlı çileci, "ancak kayışla bağlanarak dağılmadan götürülen eski bir at arabası"nı andıran bedeniyle bu büyük mesafeyi kat etmek zorunda hissetmişti kendisini? Kaçınılmaz bir biçimde ölüm riskine dönüşecek bir yolculuğa çıkmadaki amacı neydi?

İnsanlar ölümün yaklaştığını hissettiklerinde, genellikle doğdukları yeri tekrar görmek isterler. Çinli çevirmenlerin Budha'nın yolculuğunu kuşkusuz böyle yorumladıkları anlaşılır. Çeviriler Kusinagar ile Kapilavatthu arasındaki bölgeyi "doğum yeri" (*pen-sheng chu*)[14] olarak adlandırır. Bazıları bu ifadeyi *upavattana*'nın çevirisi olarak yorumlar, ama *upavattana* aslında bölgedeki *şala* koruluğuna atfedilir;[15] hiçbir şekilde "doğum yeri" anlamına gelmez. Eski Budistler Şakyamuni'nin ikinci ayın sekizinci gününde (Vaişakha: güneş takvimine göre mayıs) doğduğuna ve öldüğüne inanırlardı; bugün bile Güneyli Budistler bayramlarını bu tarihe göre kutlarlar. Lumbini ile Kusinagar arasındaki bölgeyi tek bir bütün –"doğum yeri"– olarak yorumlamak eski Hint düşüncesine sadık kalmaktır.

Bilgelerin dürtülerini kestirmeye çalışmak gereksizdir ama Gotama Budha'nın doğduğu yere dönme isteği hoş görülemez mi? Onun zamanında böyle bir dürtü hiç de alışılmadık bir şey değildi. Örneğin, hem Sariputta hem de Moggallana, Nalanda (Bihar eyaletinde) yakınında doğup büyümüşlerdi ve eğitim faaliyetleri boyunca başka yerlere seyahat ettikleri halde, Gotama'nın ölümünden bir süre önce, ölmek için eski aile ocaklarına dönmüşlerdi. Şimdi kısaca bu olaylara bakalım.

Sariputta'nın Doğumu ve Ölümü

Güney Asya efsanesine göre Sariputta'nın adı Upatissa idi.[16] Doğum yeri Nalaka, Nalanda, Na-lo-t'o ve Na-lo gibi çeşitli şekillerde kayıtlıdır.[17]

İlk önceleri şüpheci Samcaya'nın izdeşçisiydi ve Racagaha'da yaşıyordu; sonradan Budha'nın müridi oldu, ama doğduğu yeri sık sık ziyaret ettiği anlaşılır. Sariputta, Magadha köyü Nalaka'da, başka bir hocanın izdeşçisi olan Samandaka'ya tekrardoğuşun (*abhinibbati*) acıya neden olduğu ve tekrardoğuş olmadığında mutluluğun (*sukha*) beklenebileceği yanıtını verdi.[18]

Mahaparinibbana-suttanta'ya göre, Şakyamuni, bakıcısı Ananda ile Nalanda'ya gittiğinde, Sariputta onu görmeye gitti ve "aslan kükremesi"yle kükreyerek aydınlanma bilgeliğinde hiçbir zaman Şakyamuni'nin üstüne çıkmış, çıkacak ya da çıkan kimse olmadığım ilan etti.[19] Oysa bu bölüm Çince çeviriler olan *Pan-ni-yüan-ching* ve *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te ya da düzeltilmiş Sanskrit veya Tibet metinlerde geçmez. Aslında olay, başka bir Pali kaynağından *Mahaparinibbana-suttanta*'ya eklenmişti.[20] Tarihi bir olayı yansıtmaz.

Sariputta'nın tam olarak ne zaman öldüğünü bilmiyoruz. Dr. G.P. Malalasekera, Budha'dan birkaç ay önce öldüğü sonucuna varır, ama ben iki adamın ölümünün arasında daha uzun bir zaman olduğuna inanıyorum. Dr. Malalasekera'nın kararı sadece *Mahaparinibbana-suttanta*'ya dayanır, az önce dile getirdiğim gibi, o metinde Sariputta adının geçişi bir geç dönem ekidir. Budha'nın Akbaba Tepesi'nden son yolculuğuna çıkışından bir süre önce Sariputta'nın öldüğü sonucuna varmak daha uygun görünür. Bu tarihleme Budha'nın neden Magadha'nın çeşitli yerlerinde Sariputta'yı övdüğünü açıklayabilir. Bir bölgeden diğerine yürümek epey zaman alıyordu; hatta o yıl Vesali yakınlarında geçirilen yağmur mevsimi inziva-

sından sonra, yolculuğu tamamlamak için en az bir-iki yıl daha gerekiyordu. Bu nedenle, Sariputta büyük olasılıkla Budha'dan birkaç yıl önce ölmüştür.

Metne dayalı bir kaynak, Sariputta'nın, Moggallana'nın başka bir dini liderin yandaşlarının saldırısına uğrayıp yaralandığını duyarak, onunla ilgilenmeye gittiğini, hatta onun yanında öldüğünü söyler bize.[21] Başka bir tanesi, Sariputta ile Moggallana'nın aynı anda Budha'nın izdeşçileri oldukları gibi, aynı anda öldüklerini söyler: Sariputta, Budha'ya veda etti ve bakıcısı Çunda'yla birlikte, doğduğu yer olan Na-lo-t'o'ya döndü ve orada öldü.[22] Sariputta ile Moggallana'nın ölümlerinin ardından, Şakyamuni Ukkacela'nın Vacci kentindeyken iki adama da övgülerde bulundu ve ölümlerinin Sangha'da boşluk yaratmasına hüzünlendi.[23] Efsane sonraki yüzyıllarda daha da gelişti. Sariputta ile Moggallana'nın, Budha'nın yaklaşan ölümünü önceden bildikleri ve onsuz yaşamaya dayanamayacakları için, ondan önce öldükleri söylenirdi.[24]

Sariputta ve Moggallana'nın erdemlerini anlatan bir yazıta göre, Sariputta (doğum yeri olan) Nalagamaka'da ölmüştür; ölümünün ardından, Budha onun erdemlerini övmüştür.[25] Sutra, Nalagamaka'da kalırken Sariputta'nın nasıl hastalandığını, öldüğünde de erkek kardeşi Çunda-Samanuddesa'nın onunla nasıl ilgilendiğini anlatır. Çunda, Sariputta'nın bedenini yaktıktan sonra, elbisesi ve çanağıyla birlikte, Sariputta'nın kalıntılarını bir süzgecin içinde taşıyarak Savatthi'ye döndü. Olanları önce Ananda'ya anlattı, söylendiğine göre Ananda geçirdiği şoktan bayıldı.[26] Daha sonra iki adam Budha'ya söylemeye gittiler. Budha haberi aldıktan sonra tüm şeylerin geçiciliği hakkında konuştu.

Yorum/tefsirler daha fazla ayrıntı verir. Şakyamuni, son yağmur mevsimi inzivasını Beluvagama'da geçirdikten sonra Savatthi'ye döndü. Orada Sariputta onunla buluştu, ama Budha'nın yedi gün içinde öleceğini anlayarak, annesini ziyaret etmeye karar verdi. Yedi çocuğu da *arhat* olduğu halde, kadın Budha'nın öğretilerine sığınmamıştı. O yüzden Sariputta, kardeşi Çunda ve beş yüz keşişle birlikte Nalagamaka'ya seyahat etmeye hazırlandı. Akıl almaz ve mucizevi yeteneklerini sergiledikten ve Budha'ya olan inancını ilan ettikten sonra, ayrılmak için Gotama'dan izin istedi. Savatthi'nin kapısına kadar büyük bir kalabalık ona eşlik etti, ama orada kalmalarını ve daha fazla onunla birlikte gitmemelerini istedi. Sariputta yedi gün sonra Nalagamaka'ya ulaştı ve kapının dışında yeğeni Upa-

revata'yla buluştu. Onu annesine gonderip geldigim haber verdirdi. Annesi, Sariputta'nın Budizmi bıraktığını düşünerek, çok mutlu oldu ve onu karşılamak için hazırlıklar yaptı. Sariputta doğduğu (*catavaraka*) odaya yerleşti. Daha sonra dizanteriden yatağa düştü. Çunda'dan beş yüz keşişi ona getirmesini istedi. Kırk dört yıllık keşişlik hayatında onlarla ilgili ne hatalar işlediğini keşişlere sorduğunda, "Hiç" diye yanıtladılar. O zaman elbisesiyle ağzını sildi ve uzandı. Sayısız konsantrasyon evrelerinden geçtikten sonra gün ağarırken öldü.[27] Sariputta sonradan *Abhidhamma*'da* en çok adı geçen mürit olarak tanrılaştırılmıştır.[28]

Ta-T'ang hsi-yü-chi'ye göre, Moggallana'nın doğum yeri olan Kolika'nın üç ya da dört *li* doğusunda Kral Bimbisara'nın Şakyamuni'yle buluşmaya çıktığı yeri gösteren bir stupa vardı. Stupanın yirmi *li* kadar güneydoğusunda Sariputta'mn doğduğu ve öldüğü Kalapinaka köyü bulunuyordu: "Kral Bimbisara'nın Şakyamuni'yle buluşmaya çıktığı stupanın yirmi *li* kadar güneydoğusunda, Kalapinaka köyüne vardık.[29] Köyde, Kral Aşoka tarafından yaptırılan bir stupa vardır. Burası Muhterem Sariputra'nın doğduğu yerdir. Bugün hâlâ bir çeşme bulunur. Muhterem Kişi burada *parinirvana*'ya girmiştir. Kutsal emanetleri stupanın içine saklanmıştır."[30]

Moggallana'nın Doğumu ve Ölümü

Mahamoggallana'nın (Büyük Moggallana) adı Kolita idi. Racagaha yakınındaki Kolita köyünden Moggaliya adında bir Brahman kadının oğluydu. Upatissa'nın (sonraki Sariputta) arkadaşıydı.[31] İkisi de şüpheci Samcaya'nın izdeşçileriydi, daha sonra da Budha'nın müritleri oldular. *Fo-pen-hsing-chi-ching*, Chü-li-chia (Kolika?) köyünden bir Brahman'ın oğlu olduğunu ve adının Chü-li-tuo (= Kolita) olduğunu söyleyerek aynı fikirdedir.[32]

Moggallana, Şakyamuni'den önce öldü. Moggallana'ya atfedilen birkaç şiir, Sariputta'nın ölümüne ağıt olduğu için[33] Sariputta büyük olasılıkla ondan önce ölmüştü. Geleneğe göre Sariputta, Kattika (= Karttika) ayının dolunay gecesinde, Mahamoggallana ise iki hafta sonraki yeni ay gününde ölmüştür.[34] Bir yorum/tefsir Nigantha yandaşları tarafından öldürüldüğünden bahseder.[35]

---

* *Abhidhamma*: *Tripitaka* diye bilinen Pali derlemesinin üçüncü bölümü. Sutta *pitaka* öğretisi üzerine yedi hazırlık ve yorum kitabından oluşur - ç.n.

Moggallana, normal üstü yetenekleri sayesinde, çeşitli dünyaları gezebiliyordu. Bu dünyaya geri döndüğünde, Budha yandaşlarının mutluluk içinde tekrar doğduklarını, oysa diğer hocaların yandaşlarının sefil âlemlerde tekrar doğduklarını anlatıyordu. Bu haberler başka cemaatlerin ve okulların mürit sayılarında önemli bir azalmaya neden oldu. Rakip bir tarikatın yandaşları Moggallana'yı öldürmek için haydutlara para verdi. Kalasila'daki inziva yerinin etrafını sardılar; Moggallana suikasti hissederek bir anahtar deliğinden kaçtı. Altı gün boyunca benzer olaylar devam etti. Yedinci gün, haydutlar onu yakaladı, dövüp kemiklerini kırdılar. Öldüğünü düşünerek saraydan ayrıldılar. Oysa Moggallana kendine geldi ve büyük bir irade gücüyle Budha'ya gitti, ona veda ederek öldü. Tanrılar onun ölümü için yas tuttular.

Yorum/tefsirler Moggallana'nın mutsuz sonunun, önceki hayatta yapılan kötülüğün cezası olduğunu söyler: Karısının kışkırtmasıyla, gözleri görmeyen annesi ile babasını bir ormana götürmüş ve haydut süsü vererek onları döve döve öldürmüştü. Suçu yüzünden uzun yıllar cehennemlerde yandı, son hayatı da şiddetle bitmeye yazgılıydı.

Moggallana'nın cesedinin mor nilüfer ya da yağmur bulutu renginde olduğu söylenirdi.[36] Bir Sri Lanka sözlü geleneği, cesedin renginin Moggallana'nın cehennem azabı çeken önceki hayatlarını yansıttığını söyler.

Ta-T'ang hsi-yü-chi'de şöyle geçer: "[Nalanda *vihara*'nın] sekiz ya da dokuz *li* güneybatısındaki Kolika köyüne vardık.[37] Köyde, Kral Aşoka'nın yaptırdığı bir stupa bulunur. Burası Muhterem Maudgalyayana'nın doğduğu yerdir. Yanında bir stupa vardır. Muhterem Kişi, burada tortusuz *parinirvana*'ya girmiştir. Bu stupanın içine kutsal emanetleri yerleştirilmiştir. Muhterem Kişi büyük bir Brahman ailesinden geliyordu ve Sariputta'yla ikisi gençken yakın arkadaştılar."[38] Buradaki *doğum yeri* terimi, Çince *pen-sheng ku-li*'nin çevirisidir.[39]

Sariputta ile Moggallana'nın Doğum Yerleri

Nalanda harabelerinin müdürü, Sariputta'nın Sarilchak'ta, Moggallana'nın da Kulitgram'da doğduğunu söyledi bana. Nalanda harabelerinin içinde, Sariputta'ya anıt olarak yapıldığı söylenen, kaleye benzer uzun bir bina vardır. Anıtın tepesinden bakılınca, Sarilchak ile Kulitgram kabaca güneybatıya ve güneydoğuya doğru uzanır.

Eve Dönüş

Sariputta ve Moggallana'yla ilgili geleneklere bakıldığında, tarihi Gotama'nın ölmek için doğduğu yere dönmek isteyişi hiç de şaşırtıcı değildir. Bugün bile, büyük şahsiyetler benzer duygulara kapılır. Ünlü rasyonalist ve düşünür Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Amerika'da ders verdiği sırada hastalığının ağırlığını fark ederek, "yabanda" (Amerika) ölmek istemediğini açıkladı ve anayurdu İngiltere'ye döndü. Budist metinlerde Şakyamuni'nin yolculuğunun doğum yeri anılarıyla harekete geçtiğini akla getiren tek bir kelime yoksa da, hareketlerinde böyle bir dürtünün fark edilebilir olduğunu hissediyorum. Örneğin, eğer yolculuğunun amacı misyonerlik faaliyeti olsaydı, Magadha ve Savatthi gibi büyük kentler çok daha iyi hedefler olurdu, zira oralar büyük etki gücüne sahip yerlerdi. Kusinagar gibi bir yere gitmeye hiç gerek olmazdı.

Gotama Budha ölümünün yaklaştığını kesinlikle fark etmişti. Buna rağmen, o zaman ölmeye karar verdiğini söylemek, bir geç dönem uydurmasıdır. Budha intihar etmedi. Büyük bir ruhsal varlığın hayatından vazgeçebileceğini zannetmek mantıklı değildir. Böyle bir yorumun Budha'ya hiçbir faydası yoktur. Kendi muhakemesiyle hayatının uzunluğunu kontrol edebilseydi, neden böyle bir yolculuğa kalkışmaya gerek duyardı? Bu sorular Gotama'yı insani açıdan düşünerek yanıtlanabilir.

Sutraların Çince çevirileri Budha'nın doğum yerini *pen-sheng chu* ("asıl doğduğu yer") olarak adlandırıyordu. Başlangıçta ayrıldığı yere geri dönmek, hayatının döngüsünü tamamlatır ona: "Yapmaya koyulduğum şeyleri tamamladım." Hintliler de Şakyamuni'nin ölmek için doğduğu yere döndüğünü düşünüyorlardı. Örneğin, *Yu-hsing-ching*'te şöyle geçer: "O vakit, Budha'nın annesi Maya şöyle dedi: 'Budha Lumbini'de doğdu. Öğretilerini alabildiğine yaydı. Dönüşte aslen doğduğu yere geldi ve geçici bedeninden sonsuza dek ayrıldı.'"[40] Bu sözler, insanların, Budha'nın ölmek için doğduğu yere döndüğünü düşündüklerini ortaya serer.

Lumbini, Kapilavatthu ve Kusinagar tek bir bölge olarak düşünülebilir. Bu bakımdan, Şakyamuni'nin hayatı gerçekten devrini tamamlamıştı. Piprahva'nın (Budha'nın kutsal emanetlerinin bulunduğu yer) Kapilavatthu yerleşimi olduğu doğrulanırsa, bu benzerlik daha da yakın olur. Bununla birlikte, sutralar Lumbini ile Kusinagar'ın farklı yerler olduğunu açık bir biçimde ifade eder:

> Ananda, inançlı kabile insanını, gördüğünde derinden etkilemesi gereken dört yer vardır. Nerelerdir bunlar? "Tathagata [öğretisini mükemmelleştirmiş olan] burada doğdu": Burası soylu aileden gelen inançlı kişiyi, gördüğünde derinden etkiler. "Tathagata burada en üstün ve tam aydınlanmaya ulaştı": Burası soylu aileden gelen inançlı kişiyi, gördüğünde derinden etkiler. "Tathagata burada öğretim faaliyetine başladı": Burası soylu aileden gelen inançlı kişiyi, gördüğünde derinden etkiler. "Tathagata, hiçbir kirliliğin kalmadığı *nibbana* âlemine burada girdi": Burası soylu aileden gelen inançlı kişiyi, gördüğünde derinden etkiler. Ananda, soylu aileden gelen inançlı kabile insanını, gördüğünde derinden etkileyecek olan dört yer bunlardır.[41]

Buraların farklı yerler oldukları düşünülmüş olsa bile, geniş açıdan bakıldığında, Şakyamuni'nin hayatı başladığı noktaya dönmüş, yani devrini tamamlamıştı.

Öteki metinler de Kusinagar'ı "asıl doğum yeri" sayar. *Yu-hsing-ching*'in anlattığına göre, Mara, Vaisali'de Budha'yı nirvanaya girmeye zorlamıştır: "[Mara dedi ki:] 'Artık zamanıdır. Neden [nirvanaya] geçmiyorsun?' Budha şöyle dedi: 'Çekil, Mara, çekil. Budha o özel zamanı bilir ve uzun süre dünyada kalmaz. Şu andan itibaren üç ay sonra, asıl doğum yerim olan Kusinagar'daki *şala* ağaçlarının arasında nirvanaya gireceğim.' O zaman Mara şöyle düşündü: 'Budha yalan söylemez. Yakında nirvanaya girecektir, kuşkusuz.' Neşeyle dans ederek aniden kayıplara karıştı."[42] Buradaki "asıl doğum yeri"yle açık bir biçimde Kusinagar kastedilir. Bu nedenle, *Yu-hsing-ching*'in derleyicisi Lumbini, Kapilavastu ve Kusinagar'ın hepsinin aynı yer olduğunu düşünmüş olmalıdır. Sutra, Gotama'nın Kusinagar'a varışını anlatmaya devam eder: "O vakit Bhagavat, asıl doğum yeri olan Kusinagar'a girdi ve Mallaların ağaçlarının arasındaki yere bakarak Ananda'ya şöyle dedi: 'Başım kuzeye, yüzüm batıya bakacak şekilde, iki ağacın arasına Tathagata için yatak hazırla.'"[43] Şakyamuni, Kapilavastu'ya ulaşamadan, küçük Kusinagar köyünde öldü. Oysa Hintli Budistler, hayatının tam devrini tamamlayarak, doğum yerine döndükten sonra öldüğüne inanırlar.

Hintliler, genelde, ölmek için memleketlerine dönme isteğine değer verirler mi? Hintliler, kuşkusuz, Varanasi ya da Hardvar (Haridvar) gibi, kutsal bir kentteki bir tapınakta ölmek isterler. Bununla birlikte, en azından üç adamın –Sariputta, Moggallana ve Budha– ölmek için anayurtlarına döndüklerini gördük. Dinsel araştırma açısından kutsal ile dünyevi ara-

sında bir ayrım yapmak istersek, onlarınki dünyevi bir tarzdı. Bunda hiçbir sakınca yoktu, zira nihayetinde, üçü de geleneksel dinin yetkisini reddetmişti.

Hintlilerde "memleket"i ifade eden bir kelime var mıdır? Almanların *Heimat* sözcüğünün çok özel, yakın çağrışımı varken İngilizcedeki *native place* biraz eksik kalabilir. Çok yer değiştiren insanlar olan Amerikalılar *hometown*'ı kullanırlar, ama bu da Almanca kelimenin duygusal derinliğinden yoksundur. Benzer bir Hint sözcüğü bulmak kesinlikle zordur. Hintliler sosyal sınıfa, tapınılan tanrıya, gidilen tapınağa ve konuşulan dile çok daha fazla önem verirlerdi. Memleketin pek üzerinde durulmazdı; anlam olarak ona en yakın kelime, "doğum yeri" demek olan *canmabhumi*'dir.[44] Bir Hindu aydını, doğum yeri konusundaki bu duygu yoksunluğunu Hint toplumunda devingenlik olmayışına bağlamıştır. Hintlilerin çoğu aynı köyde doğar, büyür, çalışır ve ölürler. Bu yüzden çoğunda doğum yeri duygusu yoktur, bunun sonucu olarak da, ne kuzeyin Hint-Avrupa dillerinde ne de güneyin Dravidyen dillerinde onun için özel bir kelime yoktur.

Mahayana sutralarının Çince çevirileri, doğum yeri için *pen-kuo* ("anayurt") ifadesini kullanır, ama bu terim Çinli çevirmenlerce yaratılmıştır ve genellikle orijinalinde görülmez. Örneğin, Lotus Sutra'daki kayıp çocuk öyküsü, "Anayurduna [*pen-kuo*] yönelerek yavaş yavaş ölür" der.[45] Sanskrit metinde "babasının yaşadığı kent"[46] diye geçer, ama "memleket" anlamına gelen kelimeyi kullanmaz.

Bir başka açıklama da, Hintlilerin evrenselliğe mahallilikten daha fazla değer vermeleri olabilir. Belki de memleket fikri, hareketlilik ile durağanlığın birlikte var olduğu bir toplumda ortaya çıkabiliyordur. Örneğin, Japonya'da kırsal bölgeden gelen göçmenler, ölmüş aile üyeleri için yapılan yazlık Bon ayinleri ve anma törenleri için memleketlerine gitmeye özen gösterirler; hatta emekli olduklarında temelli olarak geri dönebilmektedirler. Bu tür insanlar için, durağanlık var olduğundan hareketlilik de vardır. Dönebilecekleri bir anayurt duygusu olmayanlar için bile, kavram duygusal olarak ve şiirlerde canlı kalır. 19. yüzyıl şairi ve romancısı Saisei Muro şöyle der: "İnsan gurbetteyken aklında hep sıla vardır." Takuboku İşikava (1886-1912) da şöyle yazar: "Ne güzeldir, anayurdun tepeleri!" Burada memleketinden uzak düşmüş bir şairin duygularını buluruz.

Almanca *Heimat* sözcüğünde durağanlık ve hareketlilik bir arada bulunur, hatta kaynaşmıştır. Oysa, sadece hareketlilik olduğunda, insanlar anayurt hissini tamamen yitirirler. Büyük kentlerde doğup büyüyen çok sayıda Amerikalı ve Japon için durum budur. Japoncada, yerliliği ifade etmek için İngilizce *my town* teriminin kullanılması, büyüyen sosyal değişimi ve Japonların Batılılaşmasını yansıtır.

Eski Hintliler içinde gerçekten hareket halinde olanlar, sadece gezgin dindarlardı (*parivracaka* ya da *samnyasin*). (Elbette, tüccarlar bir yerden diğerine giderlerdi, ama daima harekât üslerine geri dönerlerdi; yoksa sermaye birikimi yapamazlardı.) Gotama Budha ve izdeşçileri bu tür gezgin dindarlardı ve hiçbir yerde sürekli yaşamadılar. Bu yüzden bilinçaltlarında memleket diye bir şey yoktu ve bundan hiç söz etmediler; fakat içlerinin derinliğinde bu fikri korudular.

Diğer yandan, memleket kavramının Hinduizmde işe yarar bir anlamı vardır. Örneğin, bir Hindu ölürken, töreni yöneten rahip ondan memleketini hatırlamasını, sonra da tanrıların âlemlerini gözünde canlandırmasını ister. Buna rağmen, Hindu öğretisi doğum yerinin pek üzerinde durmaz.

Kişinin ölmek için doğduğu yere dönme âdetinin kökenleri belirsiz kalmak zorundadır; Budha'nın, Sariputta'nın ve Moggallana'nın davranışlarını neyin etkilediğini bilemesek de, doğum yeri fikrinin onlar için önemli olduğu bir gerçektir. Budha hayatının sonunda insanın anayurdunu unutmasının güç olduğunu fark etmiş olmalıdır – oysa böyle bir kavrayış, doğduğu yere bağlanmış, orayı özlemiş olması gerektiğini ima eder. Bu düşünce de Gotama'nın tamamen aydınlanmamış olması gerektiği eleştirisini ortaya çıkarır, zira gerçek bir dindar, bütün yerelliği aşmalı ve ideal olarak, Japonya'da hayatını tamamlamak için Hindistan'dan ayrılan 8. yüzyılın Hintli Budist rahibi Bodhisena gibi, "dört bölgenin insanı" (*catuddisa*) olmalıdır.

Ben böyle bir eleştiriyi, Gotama Budha'nın insani duygulara sahip bir kişi olduğunu, bu nedenle de memleket anılarıyla içinin kıpırdandığını söylerek yanıtlayabilirim. Eğer aydınlanmış kişi ideali, duygularla harekete geçmeyen kişi anlamına geliyorsa, Budist bakış açısından, tam aydınlanmış bir varlık olarak kabul edilen Gotama'nın memleketine bağlılığının olması, büyük bir sorun arz eder. Budha duygulara izin verebilseydi, onun ailesini, akrabalarını ve yakın arkadaşlarını düşünmesinin tamamen doğal olduğunu anlayabiliriz. Aynı şekilde, atalarını da yâd ederdi.

Şakyamuni memleketinde ölmek isteyen o ince düşünceyi kaybetmedi. Onun "Büyük Ölüm"ünden yayılan ışık, yüzyıllar boyunca insanlığın kaderini aydınlatarak daha da parlaklaştı.

Akbaba Tepesi'nde

Racagaha ve Akbaba Tepesi

Mahaparinibbana-suttanta Akbaba Tepesi'nde başlar: "(1) Şöyle işittim. Muhterem Üstat, bir keresinde Racagaha yakınındaki Akbaba Tepesi'nde kalıyordu."[47] Akbaba Tepesi, Magadha'nın başkenti Racagaha'nın kuzeydoğusundaki bir dağdır. Çağının en güçlü ve en gelişmiş eyaleti olan Magadha, bugün Bihar eyaletinin olduğu, Ganj'ın güneyindeki bölgenin çoğunu kaplıyordu. Tarımsal olarak zengindi ve Kuzeybatı Hindistan'dan gelen bilim ve teknolojinin bir sonucu olarak, iki tekerlekli ve iki atlı savaş arabaları dahil, en ileri savaş silahlarına sahipti. Racagaha (Palice, Skr., Racagrha), "kralın evi" anlamına gelir; bugün bu isim Racgir olarak bozulmuştur.[48] Bihar-Bakhtiarpur hafif raylı demiryolu garındaki Patna'nın 104 kilometre güneydoğusunda uzanır. Ganj'ın yanında görülen ovaların aksine, Racagaha bir dağ sırasıyla çevrilidir; dağların tepeleri boyunca, kenti savunmayı kolaylaştıran, koruyucu bir duvar yapılmıştı. Bugün eski başkent harabe halindedir, yerleşim bölgesi değildir ve içinde kaplanların dolaştığı söylenen çalılıklarla kaplıdır. Kentin yıkık duvarları hâlâ görünür.

Kentin etrafını saran dağların savunma avantajları, Racagaha'nın kralın kalesi olabileceğini gösterir. Kentin kuzeyindeki bir vadi boyunca küçük bir nehir akar; yöre sakinlerinin söylediğine göre, Şakyamuni'nin sık sık geçtiği ana kapı buradaydı. Bu kapı kapandığında, Racagaha zaptedilemez hale gelirdi. Kent, sürekli fetih seferlerine maruz kalan bir kral için kusursuz bir biçimde kurulmuştu. Diğer yandan, Magadha egemen krallık haline geldikten sonra ve hükümdarı artık kendini tehdit altında hissetmediğinde kent o kadar da elverişli olmadı. O noktada Kral Acatasattu'nun oğlu Udayin'in, başkenti, hem karaya hem de su yollarına hâkim olan Pataliputra'ya (bugünkü Patna) taşıdığı anlaşılır.

Şakyamuni'nin çağdaşı ve Cainizmin kurucusu olan Mahavira'nın da Racagaha'da ders verdiği söylenir. Bu yüzden kent, iki büyük din olan Cainizm ve Budizm için önemli bir yerdi.

Bugün Racagaha'da görülecek çok az şey vardır. Otlarla kaplanmış yerleşim yerinin ortasında, kuzey kapısının yaklaşık dört kilometre ötesinde, büyük olasılıkla Racagaha'nın koruyucu tanrısı *naga* kralı Mani'ye adanmış Hindu tapınağı Maniyar Matha vardır. Kapının dışında bir havuz bulunur; yakınında da Bambu Korusu (Veluvana) Manastırı'nın yeri olmalıdır. (Âlimler tam yeri konusunda anlaşmazlık içindedirler.) Uzakta, beyaz, modern bir Japon tapınağı olan Nihonzan Myohoji görülür. Kuzey kapısının yakınında, Racagaha'yı çevreleyen beş tepeden biri olan Vebhara'nın (Palice, Skr., Vaibhara) eteğinde çok sayıda insan, Hindistan'da az bulunan kaplıcaları kullanır hâlâ. Burada bir Budist manastırı da vardı. Kayalık bir patikadan oldukça yüksek bir tepedeki İlk Budist Konsey'in ünlü mekânı, Yedi Yaprak Mağarası'na (Palice, Sattapanniguha; Skr., Saptaparnaguha) varılır. Rivayete göre, Budha'nın ölümünden hemen sonra da kullanıldı. Beş yüz *arhat* katıldı; bölgedeki hiçbir küçük mağaraya beş yüz kişi sığamazdı, bu da olayın efsanevi doğasının kanıtıdır. Tepenin zirvesinin yakınlarında (deniz seviyesinin 335 metre yukarısında) birkaç modern Caina tapmağı vardır. Onların ötesinde geniş Magadha ovalarının muhteşem manzarası vardır. Bir ziyaretçi bu noktadan baktığında Hindistan'ın büyüklüğünü anlayabilir.

Akbaba Tepesi (Palice, Gicchakuta; Skr., Grdhrakuta),[49] Racagaha'yı çevreleyen beş tepeden biridir. Tepelerden bir diğeri olan Pandava (Palice, Skr., Pāndava) da ünlüdür, zira Budha bir keresinde orada kalmıştır. Uçurumlu Akbaba Tepesi, Budha'nın önemli vaazlarını verdiği bir yer olarak ünlüdür. Buddhaghoşa'ya göre tepenin adı ya akbabalarından ya da zirvesindeki bir kayanın şeklinden gelir.[50] Bugün bile dev taş yığınlarının içinde, akbaba kanatlarını andıran bir şekli fark edebiliriz, kesinlikle. Tepenin adı, klasik biçimde, İngilizceye "Akbaba'nın (ya da Akbaba) Tepesi" olarak çevrilmiş olduğu halde, bir keresinde Amerikalı bir aydın, "Kartal Tepesi"nin daha doğru bir çeviri olacağını, zira akbabaların çok yükseklerde uçamadıkları için daha aşağı seviyelerde yaşadıklarını, genellikle, yükseklerde uçan kuşları avlamak yerine, daha çok hayvanın yaşadığı dağ eteklerinde buldukları leşlerle beslendiklerini, avını yakalamak için gökyüzünün yükseklerinde uçanın kartal olduğunu söylemişti bana. Bu uyarıyı yorumlayacak yeterli bilgiye sahip değilsem de, bugün Racagaha ile Patna arasındaki bölgede kartalların olduğunu biliyorum. Yol kenarlarındaki tarlaların üzerinde bir sürü kartal uçtuğunu görmüşümdür.

Günümüzde Akbaba Tepesi

Hindistan'da, Gaya ile Racgir arasındaki manzara eşsizdir: Çalılıklarla kaplı yüksek tepeler ve toprağın üstüne çıkmış sarp kayalar, uzaktaki hindistancevizi ağaçları, tarlalarda otlayan sığır sürüleri ve oraya buraya serpiştirilmiş tuğla evler. Hindu tapınakları göze çarpar. Bir ocak ayında, Tungi pazarına giderken, tamamen kurumuş görünen Falgu Nehri'nden geçtim. Nehir aslında kumlu nehir yatağının altından akıyordu. Racgir bugün Hindistan için orta büyüklükte bir kenttir.

Akbaba Tepesi'ne birkaç kez çıktım, ama aklımda en canlı olarak kalanı 1956'daki ilk deneyimimdir.[51] "Racgir'i gezmek için bana katılmak isteyen var mı? Budha'nın kutsal yeridir" dedi, o zamanki Burma'nın yargıtay hâkimlerinden biri. "Sabah altı buçukta yola çıkıyoruz." Bu anonsu yaparak trende dolaştı. Aralık 1956'da Hint hükümeti, Budha'nın 2.500. doğum yıldönümü kutlamalarına katılmaları için farklı ülkelerden insanlar davet etmişti; resmi etkinliklerden sonra katılımcılar için bu özel gezi hazırlanmıştı. Otuz-kırk kadar yabancı misafir, Hint hükümetinin resmi görevlileri rehberliğinde, Budha'yla ilişkili yerleri gezmeye katıldı. Bölgede hiç uygun otel olmadığından, hem ulaşım hem de kalacak yer olarak, yatma kompartımanları olan, özel bir tren kullanıyorduk. Sıkışık koşullar yüzünden olsa gerek, insanlar birbirlerini iyi tanıdılar. Ben Batılı eğitim tarzımla, Batılılarla oldukça kolay iletişim kurabilmiştim, ama yanımızdaki birkaç Asyalı misafirle konuşmakta güçlük çektim. Gittikçe, birbirimizin yüz ifadelerini anlamaya başladık ve başlangıçta dış görünüşlerini biraz tuhaf bulduğum insanlara ısındığımı gördüm; kırmızı elbiseli sokulgan Moğol rahibi ve tek bir saç tutamı dışında başının tamamını kazımış, buna rağmen Batılı tarzda birtakım elbise giymiş olan Hindu rahibi gibi. Burmalı hukukçu böyle bir ortamda davetini tekrarladı. Hemen gitmeye karar verdim, çünkü Racgir, Akbaba Tepesi'nin bulunduğu, Şakyamuni'nin, Lotus Sutra dahil, birçok vaazını verdiği Budist geleneğin Racagaha'sıydı. Gerçekten de, Japonya'da bu tepenin adı verilmiş dağlar bile vardır. Oraya tırmanmak zorunda olduğumu biliyordum.

Bana ilginç gelen şey, geziye katılmaya karar verenlerin hepsinin de Asya ülkelerinden olmasıydı – Japonya, Çin, Burma ve Hindistan. Budist âlimleri olmalarına rağmen, hiçbir Batılı bizimle gelmedi. Bu bana, bir geleneğin derinden etkilediği insanlar ile öyle olmayanlar arasındaki farkı gösteriyor gibi gelmişti.

Akbaba Tepesi'ne gitmek için sabah yedide otobüsle Gaya'dan ayrıldık. Erken yola çıkmak, kış ortasında bile bunaltıcı olabilen öğle sıcağı basmadan önce tepeye çıkmamıza izin verdi. *Cambu* ağaçlarından oluşan koruluklardan geçtikten sonra sağda, karşımızda yükselen küçük bir tepe gördük. Çocuklar, yolun kenarında yorgun argın yürüyen sığırları ve mandaları güdüyorlardı. Çıplak bir tepenin üstündeki tek palmiye ağacının görüntüsü garip bir etki yapıyordu. Dört kişiyi taşıyan bir fil gördüm. Otobüs durduğunda sığırlar hâlâ yanımızdan ağır ağır ilerliyorlardı; sığırların otobüslerin önünde aniden durarak onları durdurmaları bir efsane değildir. Bir saat kadar ovaların içinden yolculuk yaptıktan sonra, karşımızdaki sıradağlar daha da belirginleşti. Bir nehri geçtik ve Akbaba Tepesi görüş alanımıza girdi. Dağın tepeleri boyunca eski savunmanın siluetini ve zirvesindeki beyaz tapınağı görebiliyorduk. Sığırların gittikleri yer olan kayalık dağ akarsularından geçerek ilerledik.

Nihayet Akbaba Tepesi'nin eteğine vardık. Bodur çalılıklarla kaplıydı, Kuzey Amerika çölünü anımsattı bana. Dağın yarısına kadar bir yol çıkıyor ve o noktada viraj yapıyordu. Yol dağın eğimini kazanmadan önce, soldaki bir patikadan, taş duvarlarla çevrilmiş, yaklaşık altmış metrekarelik bir alana gidiliyordu. Buranın, babası Kral Bimbisara'nın hapsedilmiş olabileceği, Kral Acatasattu'nun hapishanesi olduğu düşünülüyordu.

Akbaba Tepesi'nin zirvesine çıkan yola Bimbisara Yolu deniyordu. Kralın Şakyamuni'yle buluşmaya gittiğinde yaptırdığı patika olduğu söylenir. İsmin yazılı olduğu bir tabelada Bimbisara'nın yaşadığı tarih, MÖ 563-483 dolayları olarak verilir. Bir yerel rehber bize kralın virajlı yolda at arabasından indiğini, oradan tepeye yürüdüğünü söyledi. Budist sutralarında da bu gelenek kayıtlıdır. Kralın indiği yeri belli etmek için yapıldığı söylenen bir stupanın dörtgen kaidesi durur. Buradan ortaçağ dönemine ait Budist objeler çıkmıştır.

Patikanın her iki yanı, su kıtlığına rağmen bitkilerin şaşırtıcı yaşama güçlerini kamtlarcasına, büyük bir çalı çeşitliliğiyle kaplıydı. Çok geçmeden başka bir harabeyle karşılaştık; asılı duran bir ilan buranın, Çinli gezgin rahip Hsüan-tsang'ın (596-664 dolayları) da gördüğü, Grdhrakuta-vihara olduğunu söylüyordu. Çevrede başka hiçbir kalıntıya dair bir işaret olmadığından, bunun doğru olduğuna kuşku yoktur. Tabelada, eskiden burada bir geyik parkı olduğu, Devadatta'nın attığı bir taşla yaralanan Budha'nın buraya getirilmiş olabileceği yazar. Yine de, anlatılan ola-

yın doğruluğu çok kuşkuludur. Devadatta heretik olabilirdi, ama iblis değildi. Ayrıca yaralı Şakyamuni'nin buraya getirildiğine dair bir kanıt yoktur. Bölgenin, bir hac mekânı ve turist cazibesi olarak hizmet edebilmek üzere bir şöhrete ihtiyacı olduğu için, geleneklerin yaratılması ve ticari amaçlar için sürdürülmesi kaçınılmazdır.

Patika yeni onarılmıştı, o yüzden tırmanış nispeten kolaydı. Çok geçmeden zirvede yükselen taşın şeklini üzerimizde görebildik. Dağın isminin kayaların şeklinden geldiğinin farkında olarak, bir kuşun başı gibi göründüğünü düşündüm. Dağ, bir tür görünmez güçten kaynaklanan tuhaf, adeta gizemli bir hava yayıyor gibiydi. Ne de olsa Budha ve izdeşçileri, Budizmin ilk dönemlerinde kendilerini burada eğitmişlerdi.

Zirve sadece kayalıktan ibarettir. Yakınlarında birkaç mağara bulunur. Yerel rehberler bize tam olarak hangisinde kimin meditasyona oturduğunu söylediler, ama onların anlattıklarına güvenilemez. Buna rağmen, onlar çoktandır var olan bir geleneği sürdürürler, zira Çinli seyyah Fa-hsien 5. yüzyıl başlarındaki Akbaba Tepesi ziyareti sırasında buna benzer varsayımlar duyduğundan bahseder:

> Bir vadiye girip dağın etrafını dolaşarak, güneydoğuya doğru onbeş *li* tırmandıktan sonra Akbaba Tepesi'ne geldik. Güneye bakan bir taş mağara, zirvenin yaklaşık üç *li* aşağısında yer alıyordu. Budha'nın burada meditasyona oturduğu [söylenir]. Kuzeybatıya otuz adım mesafede, [Budha'nın müridi] Ananda'nın meditasyonda otururken Pisuna Mara'nın kartal kılığına girerek mağaranın önüne indiği ve onu korkuttuğu başka bir mağara vardır. Budha, mucizevi güçlerini kullanarak, elini kayanın içinden geçirip Ananda'nın sırtını sıvazlamıştı, böylece korkusu hemen geçmişti. Kuşun ayak izleri ve elin açtığı delik hâlâ orada durduğu için "Kartal Mağarası" denir.
>
> Dağdaki mağaraların önleri, dört budhanın oturduğu yerlerdir. Birkaç yüz *arhat*'ın hepsinin meditasyona oturduğu taş mağaralar da oradadır. Ayrıca, Budha taştan inziva köşesinin önünde doğudan batıya, bir aşağı bir yukarı yürürken, Devadatta'nın dağın kuzey yanındaki sarp kayalıktan aşağıya taş attığı yer de vardır.[52] Taş hâlâ oradadır.
>
> Budha'nın vaazlarını verdiği bina yıkılmış, tuğla temellerden sadece birkaç parça kalmıştır. Dağ, beş dağın en yükseği olarak etkileyici bir zirve oluşturur. Fa-hsien, [eski kentin girişine kurulan] yeni kentte güzel kokulu çiçekler ve yağlar aldı ve [Akbaba Tepesi'nin zirvesine] götürmeleri için iki yaşlı keşişe taşıttı. Oraya vardığında çiçek sunusunda bulundu, adak kandilleri yaktı ve birden derin bir hüzne kapıldı. Kendi kendine şöyle diyerek gözyaşlarını dizginledi: "Budha, uzun zaman önce burada yaşadı ve *Su-*

rangama-samadhi-sutra'yı öğretti. Bu hayatta Budha'yla karşılaşamam, ancak onunla ilişkili çeşitli yerleri görebilirim." Ardından, mağaraya yüzünü dönerek, *Surangama-samadhi-sutra*'yı okudu. Geceyi orada geçirdi, sonra da yeni Racagrha'ya döndü.[53]

Hsüan-tsang da aynı efsaneyi anlatır.[54] Bununla birlikte, bugün yöre sakinleri tarafından tekrarlanan efsanelerin süregelen bir geleneği yansıttığı pek mümkün değildir; öykülerin, modern bilim insanlarının çalışmalarından tasarlanmış olduğu çok daha akla yatkındır. Meditasyon yapmak için bu mağaralarda inzivaya çekilen çilecilerin var olduğu ise daha inandırıcıdır.

Zirvenin yakınında Hsüan-tsang'ın gördüğü anlaşılan iki mağara vardır. Birinde, pişmiş topraktan adak parçaları bulunmuştur. Zirvede ise, etrafı tuğla duvarlarla çevrili, dörtgen planlı bir manastırın kalıntıları vardır. Burası, Budha'nın vaazlarını verdiği söylenen noktadır. Ancak, kalıntıların tarihleri için hiçbir bulgu yoktur. Zirvedeki Dharma mevkiinin altında, tuğla duvarlar arasında büyük bir mağara yer alır; Hintli rehber, Ananda'nın burada yaşadığını söyledi bize. Öğle güneşinin sıcağı bir siper gerektirdiğinden, zirvede de hiçbir ağaç olmadığından, Ananda ile Budha bir süre orada kalıyorlardı, büyük olasılıkla. Bir mağara, böyle bir amaç için idealdi, ama bu insanların ilkel mağara adamları olduğunu düşünmemize neden olmamalıdır bu. Mağaralar rahat olduğu için çileciler oraları kullanıyorlardı (neticede, biz modern insanlar da klimalı binalarda, kendi yapay mağaralarımızda sıcaktan korunmaya çalışıyoruz).

Akbaba Tepesi'nin yakınında, beyaz saçakları uzaktan görünen Japon tapınağı Nihonzan Myohoji'nin bulunduğu, Ratnagiri denen bir tepe daha vardır. Günümüzde tapınağa asansörle çıkılır.

Acatasattu'nun Emri

"O zaman, Magadha kralı Acatasattu Vedehiputta, Vaccilere saldırıda bulunmak istedi ve şöyle dedi: 'Şu Vacciler başarılı ve güçlü oldukları halde, ben onları alt edeceğim. Vaccileri bozguna uğratıp ortadan kaldıracağım. Onların yıkımına neden olacağım.'"[55] Acatasattu (Palice, Skr., Acataşatru), Magadha kralıydı ve Bimbisara'nın oğluydu. Adının, "düşmanı olmayan", "düşmanları ona denk olamayan büyük savaşçı" ya da "onu yenebilecek hiçbir düşmanı olmayan" anlamına geldiği anlaşılır.[56] ***Rig Ve-***

da'da (702.15) İndra'nın bir sıfatı olarak kullanılmıştı.[57] Bimbisara, kralın ismi değil de, sıfatı olabilirdi. Cainacılar onu Kunika ya da Konika olarak tanırlar; bu, isim verme töreninde ona verilen isim değil, sonraki bir lakaptı, büyük olasılıkla. Budist olmadan önce zalim bir kraldı.

Onu Vaccileri ele geçirmeye sevk eden şey neydi? Vacciler, cumhuriyetle yönetilen, şehir devletlerinden oluşan bir birlikti, önemli meseleleri vatandaşlardan oluşan bir mecliste kararlaştırılırdı. Refahları, ticarete ve el sanatlarına dayanıyordu; insanları renkli giysiler giymekten hoşlanırdı. Başkenti, Licchaviler tarafından yönetilen ticaret kenti Vesali (Palice, Skr., Vaisali) idi. *Pan-ni-yüan-ching*'e göre Acatasattu şöyle demiştir: "Vaccilerin ülkesi zengin, nüfusu kalabalık. Toprağı verimli, tarlaları değerli. Bu olaganüstü serveti sadece kendileri almak istiyorlar ve bana boyun eğmiyorlar."[58] Belki de Vaccilerin topraklarında değerli taşlar bulunan madenler vardı. Diğer yandan, bu anlatım sadece Çinli çevirmenin hayal gücünü yansıtıyor olabilir. Yine de, eğer Acatasattu Vacci birliğinin kontrolünü eline geçirebilseydi, Ganj'ın kuzey bölümünde çok geniş bir alana hâkim olurdu ve büyük servet kazanırdı. Oysa kral, Vaccilere saldırmak için ordusunu göndermedeki sorunların farkındaydı ve karar veremeyerek duraksadı. Nazırlardan birini Gotama'nın fikrini almaya gönderdi.

> (2) O vakit, Magadha kralı Acatasattu Vedehiputta,[59] başrahip Brahman Vassakara'ya şöyle dedi: "Gel Brahman, Muhterem Üstat'ın kaldığı yere git. Ayaklarına kapanarak onu selamla ve sağlığı iyi mi, bir zorluk çekiyor mu, neşesi yerinde mi, huzur içinde yaşıyor mu diye sorduğumu söyle.[60] Sonra da şunu söyle ona: 'Muterem Kişi, Magadha kralı Acatasattu, Vaccilere saldırmak istiyor ve şöyle diyor: "Şu Vacciler ittifak içinde ve güçlü oldukları halde, ben onları alt edeceğim. Vaccileri bozguna uğratıp ortadan kaldıracağım. Onların yıkımına neden olacağım."' Muhterem Üstat neye karar verirse onu iyi aklında tut ve bana söyle, zira mükemmelliğe ulaşmış bir kişi [bir Tathagata] asla yalan söylemez."[61]

Acatasattu'ya burada Vedehiputta (Palice, Skr., Vaidehiputra) denir ki bu, "Vedeha kralının kızının oğlu" ya da "Vedeha ülkesi prensesinin oğlu" anlamına gelir. Bir erkek hakkında konuşurken annesinin (ya da annesinin köyünün veya ailesinin) adını vermek eski Hindistan'da âdetti; eski yazıtlarda bu uygulamayla ilgili çok kanıt vardır. Bu âdet, yerliler arasında egemen olan anaerkil sistemden gelir ve Hint-Avrupalıların Vedik ya-

zınlarında görülmez. Tibet geleneği, Acatasattu'nun annesinin adının Vasavi[62] olduğunu söyler, fakat ayrıntıları belirsizdir. Ünlü kişilerin isimlerini açıklamamak, daha fazla krallara uygulanan bir Hint âdetiydi. (Kral Aşoka yazıtlarında kendisinden neredeyse hiç o isimle bahsetmez; onun yerine lehçe şekli olan *devanam priyah*'ı kullanır. Aynı şekilde, Şakyamuni'nin müridi Sariputta'ya da, ya o isimle ya da Dhammasenapati diye hitap edilir, kendi adı Upatissa'yla değil.)[63]

Orijinal *suttanta*'da "kral"dan hiç bahsedilmediği halde, Vedehi (Palice, Skr., Vaidehi), "Vedeha kralının kızı" olarak tercüme edilebilir. Eski Hindistan'da kral eşlerinin kraliyet kızları olmaları âdettendi. Çince çevirilerin, ismi çevirmeye kalkışmaktansa Vedehiputta'yı çıkartmaları, ilgi çekicidir. Belli ki, baba soylu uzun bir geleneğe sahip olan Han hanedanı Çin'i, Hindistan ve Güney Asya'daki ana soylu sistemlerin varlığını tanımakta zorlanıyordu ve isimdeki belirsiz imadan hoşlanmayarak ismi kaldırmıştı.

Bazı kaynaklara göre, Acatasattu'nun annesi Vedeha kralının değil, Kosala kralının kızıydı.[64] Cainacılar gelenekler onun Vaisalili (Palice, Vesali) olduğunu söyler ki, Vaisali Vedeha'da olduğu için, Budist kaynaklara da uyar.[65]

Kralın nazırı olarak bir Brahman'ı görevlendirmesi dikkat çekicidir. Budizmden önce bile, Brahmanlar kralların saraylarında ayinci (*purohita*) olarak yer alırlardı, fakat *Vedalar*'a göre hiçbir siyasi rolleri yoktu. Oysa Budha zamanına gelindiğinde, kastlar arasındaki mesleki ayrımlar önemsenmemeye başlıyor, böylece bir Brahman nazırlık yapabiliyordu. Yine de, yukarıdaki parçadan da belli olduğu gibi Kral, Şakyamuni'ye büyük bir lider olarak hürmet etmiş ve Brahman danışmanlarından çok daha fazla güvenmişti.

Öykünün devamında, Vassakara kralın emrine uyar ve Budha'yla buluşmaya gider. Pali metne göre, gidebildiği uzaklığa kadar at arabasıyla gider, sonra yolun kalanını yürümek için arabadan iner: "(3) 'Anladım' dedi Vassakara, krala. Güzelce süslenmiş birkaç at arabası hazırlattı ve bir tanesine kendisi binerek Akbaba Tepesi'ne gitmek üzere Racagaha'dan çıktı. Yollar arabanın geçmesine izin verdiğince arabayla devam etti, sonra inip Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere yürüyerek gitti. Yaklaşırken Muhterem Üstat'ı selamladı, karşılıklı nezaket gösterisinde bulundular ve bir köşeye oturdu."[66] Bugün, tepenin yarısına kadar çıkan güzel bir yol vardır, ama hâlâ herkes oradan sonra yürümek zorundadır, aynı eskisi gibi.

Vassakara daha sonra kralın mesajını söyledi. *Suttanta* devam eder: "(4) O sırada genç[67] Ananda,[68] Muhterem Üstat'ın arkasında durmuş, onu yelpazeliyordu."[69] Bu manzara Hindistan'da hâlâ görülür. Yüksek rütbeli rahipler, hizmetlileri –ruhban sınıfından olmayan izdeşçiler (bazen kadınlar) ve keşişliğe atanmış müritler– tarafından serinletilmek ve böcekleri kovmak için yelpazelenirler. Çağdaş bakış açısına göre, böyle bir hareket Ananda'nın şöhretindeki bir mürit için pek uygun görünmeyebilir, ama ülkenin koşullarından doğan eski bir dini âdet olarak anlaşılmalıdır.

Pali metne göre, Vassakara, kendi Brahman sınıfının, Budha'nın *khattiya* sınıfından daha yüksek statüde olduğunun bilincinde olduğunu yansıtan oldukça samimi, hatta bir miktar küçümseyici bir konuşma tarzıyla Budha'ya, "bho Gotama" diye hitap etmiştir. *Gotama*, "en üstün, en büyük inek" demektir. Budha'nın, *deva*'ları bile aşan otoritesi için hiç uygun olmayan bu hitap şekli Sanskrit metinde yoktur.

Şakyamuni'yle Görüşme – İstikrarlı Yönetimin Yedi Kuralı

Gotama, Acatasattu'nun nazırının sorusunu[70] hemen yanıtlamadı, Ananda'ya döndü ve özetlemeye devam ettiği yedi kuralın doğru olup olmadığını sordu:

> [1] Vacciler sık sık, çok katılımlı meclislere devam ederler.[71]
>
> [2] Vacciler birbirleriyle uyum içinde buluşurlar, birbirleriyle uyum içinde hareket ederler ve yapmaları gereken ne varsa, Vacci birliği içinde yaparlar.
>
> [3] Vacciler, geçmişte örneği olmayan kurallar koymazlar ve kurulan şeyi kaldırmazlar, Vaccilerin geçmişte koydukları geleneksel kanunlarına göre devam ederler.
>
> [4] Vacciler deneyimli ve uzun ömürlü büyüklerine hürmet ederler, onları onurlandırırlar, önlerinde saygıyla eğilirler, selamlarlar ve öğütlerini dinlemeye değer bulurlar.
>
> [5] Vacciler soylu ailelerin kızlarını [*kula*] zorla kaçırmazlar ve kendileriyle birlikte yaşamaya mecbur etmezler.[72]
>
> [6] Vacciler hem [kentin] içindeki hem de dışındaki tapınaklara [*çetiya*] hürmet ederler, onları şereflendirirler, önlerinde saygıyla eğilirler, para yardımında bulunurlar ve geçmişte yapılan ve kanuna uygun olan sunularından [*bali*] vazgeçmezler.
>
> [7] Vacciler *arahant*'lara eksiksiz koruma, savunma ve destek sunarlar ve bunu sürdürürler,[73] böylece henüz gelmemiş olan *arahant*'lar orada yaşamaya gelebilirler, önceden orada yaşayanlar da huzur içinde yaşayabilirler.[74]

Vacciler ve Mallalar, soylular tarafından yönetilen cumhuriyetlerdi. Hindistan'daki başka yerlerin aksine, özgür düşünceliydiler, Brahman geleneklerinden kurtulmuşlardı. *Mahaparinibbana-suttanta*'daki anlatımda bu çok belirgindir.

> (5) O vakit Kutlu Kişi, nazır Vassakara'ya şöyle dedi: "Bir keresinde, Brahman, Vesali'deki Sarandada Tapınağı'nda[75] kaldığımda, gerilemelerine engel olmak için Vacciere bu yedi kuralı öğrettim. Bu kurallara uydukları sürece, bu yedi kural geçerli olduğu sürece Vaccilerden başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir." Vassakara bunu şöyle yanıtladı: "Gotama, Vacciler bu yedi kuralın sadece bir tanesine bile uyarlarsa, başarılı olmaları ve geriye gitmemeleri beklenebilir. Hepsini yerine getirirlerse, kim bilir ne kadar daha başarılı olurlar. Gotama, Magadha kralı Acatasattu Vedehiputta Vaccileri asla zorbalıkla değil, sadece siyasi ustalıkla ve birliklerini bozarak ele geçirir.[76] Şimdi gideceğim, zira yapacak çok şeyim var, Gotama."
>
> [Gotama şöyle dedi:] "[Gitmek için] çekinme, Brahman."[77] Daha sonra Vassakara yerinden kalkıp gitti.[78]

Bütün düzeltilmiş metinler bu olayı oldukça benzer tarzda anlatır.

Gotama, savaş açmanın yanlış olduğunu Vassakara'ya direkt olarak söylemedi. Vassakara'nın karşısında Ananda'yla genel sosyal kuralları tartışarak nazırı kendi kararını vermeye teşvik etti. Bütün Budist topraklarda, muhtemelen benzer şekillerde, yüksek rütbeli Budist rahiplerine danıştıktan sonra karar veren nazır ve devlet adamı örnekleri vardı. Rahiplik otoritesi, krallar ve onların memurları üzerinde baskı kurabiliyordu. Acatasattu, Vassakara ve yedi kural öyküsü, erken dönemde Budistler arasında ünlüydü. Bu öykü, Budist kutsal kitaplarının diğer birkaç yerinde dile getirilir.[79]

Yedi kuralın öğretilmesi, Budha'nın ölümünden hemen önce artan sorunlardan doğmadı, sutranın da söylediği gibi, eski bir eylemin Budha'daki anısının şeklini aldı, bu yüzden de bir yeniden doğrulama olarak düşünülmelidir. Meclis toplantıları hakkındaki birinci kural, Vacci birliğinin cumhuriyetçi yapısını ve sık sık yapılan meclis toplantıları yoluyla kararlar verme âdetini ima eder. Bu durum, meselelere hükümdarın keyfi olarak karar verdiği bir krallıktan çok farklıydı. Açıkça bir tür demokrasi olduğu halde, Vacci sistemi, otoriteyi belirli bir sosyal sınıfın üzerinde olan insanlara vermekle sınırlamış görünür. Kadınları zorla kaçırmanın karşı-

sında olan beşinci kural, o zamanlar böyle bir âdet olduğunu ima eder. *Manu Kanunları*, zorla kaçırmayı en düşük seviyedeki evlilik şekli olarak sınıflandırır, aslında.

Bu olayın da gösterdiği gibi, Budha dinleyicilerini zorlamaya kalkmamıştır. Zaten, iktidar hırsıyla alay konusu haline gelmiş bir kralın birdenbire aleyhinde konuşmanın hiçbir anlamı yoktu. Bu yüzden Budha, kralın niyetlendiği eylemin yanlışlığını, dinleyicisinin kendi kendine fark etmesini sağlamak için, sabırla genel kurallardan ve olaylardan bahsederek öğüdünü yumuşattı. Bu tür eğitim yöntemleri bugün Asya ülkelerinde devam etmektedir.

Burada özellikle Vaccilerin cumhuriyetçi sistemine uygulanan yedi kural, her cemaatin gelişimi için uygundur. Bunlar, Brahmanizmin kast sistemine dayalı ahlak kurallarına ters olduğu için, hiçbir genel kanun derlemesinin hiçbir yerinde bulunmazlar. Buna rağmen, Budist cemaatin hayatında işleyen kurallar olarak kısmen ve bazı değişikliklerle uyarlanmıştı; gerçekten de, birinci, ikinci ve üçüncü kurala, burada yazılı olduğu gibi, tamamen uyulmalıdır (bkz. aşağıdaki bölüm). Kurallar bize, Budha'nın zamanında Vacciler arasında cumhuriyetçi bir hükümetin bulunduğunu bildirir; ilk Budistler bu adil düzeni ideal bir yönetim şekli olarak beğenmişler ve kendi örgütlerini oluşturmak için model olarak kullanmışlardı. Mallalar, soylular tarafından yönetilen cumhuriyetçi bir hükümet şeklini de sürdürüyorlardı. Erken dönem Budist edebiyatı, Vaccilere özgü, Brahmanik gelenekten kurtulmuş, liberal atmosferi anlatır.

Yedi kural, bazı belirgin özellikler sergiler:

1) Uyum ruhu üzerine vurgu. Örgütün bütün üyeleri yardımlaşmak, toplantılar düzenlemek ve fikir birliği ile kararlar vermek zorundaydı.

2) İdeal muhafazakârlık. İnsanların uyacağı kurallar sonsuzdur; eski zamanlardan beri uygulaya uygulaya iyice anlaşılmıştır ve insanlar onlardan sapmamaya çalışmalıdır. Gerçekte, büyük olasılıkla yeni kanunlar konmuştu; Budizmin kendisi yeni bir hareketti. Buna rağmen, Gotama'nın kendi anlayışına göre, o yeni bir şey kurmuyor, devam eden bir şeyi koruyordu. Büyüklere saygı gösterme emri, aynı düşünce tarzından kaynaklanır.

3) Bütün dinlerin kabulü. Budizm sadece kendi görüşünün üstünde durmadı ve öteki dinlerin inananlarını reddetmedi, o zamanlar var olan çeşitli dinleri dışlamadı. Budizm yavaş yavaş öteki Asya ülkelerine yayıldık-

Mahaparinibbana-suttanta'nın Çince çevirilerine göre, istikrarlı yönetimin yedi kuralı

	Yu-hsing-ching	*Fo-pan-ni-yüan-ching*	*Ta-pan-nieh-p'an-ching*
1	Devamlı toplantılar düzenler ve doğru olanı tartışırlar.	Sürekli toplantılar düzenler, siyasi konulardan konuşur ve kendilerini korumak için hazırlık yaparlar.	Uyumlu davranarak ve başkalarından farklı ya da onların aleyhinde hiçbir şey yapmayarak, hallerinden memnundurlar.
2	Hükümdarlar ve rahipler uyum içinde hareket eder, yüksek ve alçak mevkideki insanlar birbirlerine saygı gösterirler.	Hükümdarlar ve rahipler daima anlaşma içindedir, işyerinde beraber olanlar da dürüst ve yumuşak başlıdırlar, birbirlerine hürmet ederler.	Birbirlerini anlarlar ve hayırlı işlerden konuşurlar.
3	Neyin yasak olduğunu bilerek ve yerleşmiş kanunlara karşı gelmeyerek, kurallara uyarlar.	Özverili bir biçimde ve hiç hata yapmadan kurala itaat eder ve ona uyarlar.	Kuralları korur ve dini törenlerle gelenekleri sürdürürler.
4	Annelerine ve babalarına bağlılık gösterir, muhterem büyüklerinin önünde saygıyla eğilir ve onları dinlerler.	Nezakete ve verilen talimatlara derinden hürmet ederler. Erkekler ile kadınlar arasında bir ayrılma vardır. Yaşlılar ve gençler birbirlerine hizmet ederler.	Anne ve babalarına ve diğer saygıdeğer büyüklerine hürmet ederler.
5	Atalarından kalma tapınaklarına saygı gösterir ve yan tanrılara da taparlar.	Annelerine ve babalarına bağlılık gösterirler, muhterem büyüklerine karşı alçakgönüllü ve yumuşak başlıdırlar, onların talimatlarını ve öğütlerini kabul ederler.	Akrabalar birbirleriyle anlaşmayı sürdürür ve birbirlerini dinlerler.
6	Erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri bozmazlar, ilişkileri saf ve temizdir. Erkekler ve kadınlar eğlenirken karşılıklı gülüşürler, fakat açık saçık hiçbir söz söylemezler.	Gökyüzünün ve yeryüzünün kanunlarına itaat eder, tanrısal varlıklara huşu duyarlar ve dört vakit* bağışta bulunurlar.	Köylerindeki tapınakları (caitya) onarır ve bağışta bulunurlar.
7	Din adamlarına iyi davranır ve saygı gösterirler, kuralları koruyanlara özen gösterir, onlara sahip çıkar, onlarla ilgilenirler ve bu davranışlarından bıkmazlar.	Manevi yolu kabul eder ve onu izler, köyün içindeki veya uzaktan gelen Şramanalar ile *arhat*'lara giyecek, yatak takımı ve ilaç bağışında bulunurlar.	Budha Dharma'ya itaat eder, erkek ve kadın keşişlere büyük saygı gösterir, onların korunmasını ruhban dışı erkek ve kadın izdeşçilere verirler.

* Buradaki "tanrısal varlıklar" ilk önceleri, toprak ve tohum tanrıları anlamına geliyordu. Dört vakit de "sabah, öğle, akşam ve gece" anlamına gelir.

ça, bu hareket, yeni akımın yaygın dinin çeşitli yerel tarzlarını içine çekmesine ve onlarla kaynaşmasına olanak verdi.

Bu yedi kural Çinceye çevrilirken, Konfüçyüsçülük tarafından renklendirilmiş, hatta değiştirilmişti. Şimdi bu üç çeviriyi Pali tarzıyla karşılaştıralım – (*Ch'ang a-han-ching*'teki) *Yu-hsing-ching*, (Pai Fa-tsu tarafından çevrilen) *Fo-pan-ni-yüan-ching* ve (Fa-hsien tarafından çevrilen) *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (Bkz. Tablo 10).

Pan-ni-yüan-ching'in metni, bir tek altıncı maddede yazan: "Gökyüzü ile yeryüzünün kanunlarına itaat ederler ve yarı tanrılara hürmet eder, dört vakit onlara taparlar" dışında *Fo-pan-ni-yüan-ching*'in metniyle neredeyse aynıdır.

Düzeltilmiş Pali metin, yedi kurala uydukları sürece "Vaccilerin başarılı olmaları ve geriye gitmemeleri beklenebilir" şeklinde sonuçlanır. Bu sonuç Çince çevirilerde, aşağıdaki gibi, çeşitli şekillerde belirtilir:

Yu-hsing-ching: "Eğer onlara tamamen uyarlarsa, gençler ve yaşlılar anlaşma içinde hareket ederler, giderek artan bir zenginlikleri olur ve devlet, ne istiladan ne de bir felaketten zarar görerek, uzun süre barış içinde kalır."

Fo-pan-ni-yüan-ching: "Bu devlet yedi kuralı uygularsa, kendisini tehlike içinde bulmaz."

Ta-pan-nieh-p'an-ching: "[Yedi kurala] uyarsa, insanların ahlakı ve nüfuzu günden güne yükselir, ülke zenginleşir ve insanlar huzur ve bolluk içinde yaşar."

Konfüçyüsçü otoritecilik, demokrasi ve tam eşitlik fikrini kabul edemezdi. Bu yüzden Çinli çevirmenler, metni Konfüçyüsçü ruha uyacak şekilde değiştirdiler. Örneğin, Pali metinde, "Vacciler birbirleriyle anlaşma içinde buluşurlar, uyum içinde hareket ederler" diye geçen ikinci kural Çincede, "Hükümdarlar ve rahipler uyum içinde hareket ederler, yüksek ve alçak mevkideki insanlar birbirlerine saygı gösterirler" ve "Hükümdarlar ve rahipler daima anlaşma içindedir, işyerinde beraber olanlar da dürüst ve yumuşak başlıdırlar" halini almıştır. Bununla birlikte, orijinal metin hiç kimsenin kral ya da hükümdar olarak adlandırılmadığını ima ederken, Çince metin, "herkes üstat'tır" demeye getirir.

Yine, üçüncü maddede orijinal metin, Vaccilerin bir şey değiştirmediğini ve yerleşmiş olanı iyileştirdiklerini ifade ederken, Çinli çevirmenler, dini törenler ve âdetler kavramını eklemişlerdir. Dördüncü maddede sa-

dece, "Vacciler deneyimli ve uzun ömürlü büyüklerine hürmet ederler" varken, Çince çevirilerin hepsi bölümün başına, "Annelerine ve babalarına hürmet ederler" diye eklemişlerdir. Çinlilere göre, insanın kendi ailesine hürmet etmesi, genelde büyüklerine hürmet etmesinden daha önemliydi. *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te, "Erkekler ile kadınlar arasında bir ayrım vardır" diye, Konfüçyüsçü emirleri de yansıtan bir ek bulunur. Bu bölüm, erkeklerle kadınların saygılı bir biçimde arkadaşlık etmeleri için birbirleriyle fazla samimi olmamalarını ifade eder. Aynı zamanda erkekler ile kadınların namus anlayışlarında farklılıklar olduğunu da belirtir.

"Vacciler, kadınları ve soylu ailelerin kızlarını zorla kaçırmazlar ya da kendileriyle birlikte yaşamaya mecbur etmezler" diyen beşinci madde *Yu-hsing-ching*'in çevirmeni tarafından kadınların iffetlerini korumaları gerektiğini ima edecek şekilde değiştirilmişti. (Aynı bölüm altıncı maddede bulunur.) "Erkekler ve kadınlar eğlenirken karşılıklı gülüşürler, fakat açık saçık hiçbir şey söylemezler." Bu da Çinli düşünme tarzından kaynaklanır. (Hintliler cinsel konularda konuşmaktan fazla çekinmezler; rahipler bile, kendileri edepsiz düşüncelere sahip olmadıkları sürece, vaazlarında bu tür konulardan açık açık bahsedebileceklerini hissederler.) Diğer iki çeviri, bu maddeyi tamamen çıkarır ve onun yerine başka bir Konfüçyüsçü düşünceyi koyar.

Altıncı madde, önemli kişilere adanan tapınakların korunması gerektiği anlamına gelir. Çinli çevirmenler, atalara hürmet ile gökyüzünün ve yeryüzünün kurallarına bağlılık fikirleriyle birleşmesi için metni değiştirdiler. Pali maddesine karşılık gelen bölüm, *Yu-hsing-ching*'teki, "Ataların-dan kalan tapınaklara hürmet ederler" diyen beşinci maddedir. Pali metinde şöyle geçer: "Vacciler, Vaccilerin türbelerine [*çetiya*] hürmet ederler, onları şereflendirirler, önlerinde saygıyla eğilirler ve para yardımında bulunurlar."[80] "Ruhların yeri"[81] anlamına gelecek şekilde tercüme edilebilecek bir kelime olan *çetiya*'yı (Skr., *çaitya*) biraz daha yakından inceleyelim. Pali yorum/tefsiri bunu "ünlü *yakkha*'ların yeri" (*yakkhassa nivasanatthanam*)[82] olarak yorumlar. *Yakkha*, ruhsal bir varlığı belirtir; eski zamanlarda bu kelime genellikle ağaç tanrıları için kullanılırdı. (Bkz. örneğin Bharhut ve Sançi heykeli.) *Çetiya*, aslen, ağaçlarda yaşadıklarına inanılan *yakkha*'lara tapınılan yerdi. Ancak bazen Budha'ya *yakkha* denirdi ki bu, Çinceye "*yeh-ch'a*"[83] olarak çevrilse hatalı bir fikir verirdi. *Mahaparinibbana-suttanta* (III, 2), "Muhterem Üstat kutsal Capala [Palice,

Çapalam çetiyam; Skr., *Çapalam çaityam*] ağacının altına gitti" diye bahseder, sonradan. Eski Çin çevirmenleri de *çetiya*'yı (*çaitya*), örneğin, "bir ağacın altına oturdu" diye, *çetiya*'dan hiç söz etmeyerek "ağaç" olarak yorumlamışlardır.[84]

"Kutsal ağaç" Pali dilinde *çetiya*, Sanskrit dilinde *çaitya*'dır. *Çetiya*, Çinceye genellikle "türbe" (*miao* ya da *tz'u-t'ang*)[85] olarak çevrilir, fakat bu kavramı burada ortaya çıktığı şekildeki *çetiya* fikriyle birleştirmek yanlış olur. Çince *miao* ya da *tz'u-t'ang* simgeleri, arkeolojik bulgulara dayanarak, Maurya hanedanından (MÖ 317-180 dolayları) sonra ortaya çıkan taştan ve tuğladan yapılmış *çetiya*'ya aittir. Pali *çetiya* çok daha eski bir şekli ifade eder. E.J. Rapson, *çetiya* sözcüğünün *cita*'dan ("ölü yakma odunu") geldiğini ve ölmüş bir kişinin kalıntılarının üzerine yapılan höyük ya da o yere dikilen ağaç anlamına geldiğini öne sürer.[86] İlk önceleri, büyük olasılıkla, bir mezar tümseğinin tepesine dikilmiş ağacın büyümesi anlamına geliyordu ve burası bir ruhun evi olarak düşünülmeye başlandı.

Diğer yandan, Buddhaghoşa *çetiya*'nın *citti-kata*'dan ("çok düşünülen", "saygıdeğer") geldiğini söyler.[87] "Mezar höyük"ten hiç bahsetmez. Yorumlarını bu fikre dayandıran Batılı âlimlerin görüşlerinden hemen vazgeçmemeliyiz, ama Hintli ve Güney Asyalı âlimlerin uzun zamandan beri sözcüğün *çit*'ten ("düşünmek") geldiğine inandıkları gerçeğini de dikkatle göz önünde bulundurmalıyız. Bir Cainacı metne göre, Mithila'da Manorama adlı bir *ceie* (= *çaitya*), kutsal bir ağaçtı. "Serin gölgesi olan, bol yapraklı, çiçekli ve meyveli bu ağaç daima birçok (kuşun) gözde uğrak yeridir."[88] Bazen "park" anlamına da gelir.[89] Brahmanik olsun, Cainacı ya da Budist olsun, bütün eski literatürde "kutsal ağaç"ın anlamı bilinir. Ancak daha sonraları Cainacılar ve Budistler, ölü ermişlerinin kalıntıları üzerine höyükler dikmeye başladılar, o zaman *çetiya* ve *stupa* (Skr., *tope*) eşanlamlı oldu. Böylece geç dönemlerde, *çetiya* "türbe", "kutsal emanetler yeri" ya da "kutsal ağaç" gibi farklı anlamlara gelebildi.

Franke *çetiya*'yı "*Heiligtum*" ("türbe ya da andaç") olarak çevirir.[90] Bir Cainacı kutsal kitaplar âlimi olan Silanka, *kriyavadin*'i "Moksha'ya [kurtuluş] ulaşmanın temel aracının *çaityakarma*, yani mabetler kurmak olduğunu savunan" insanlar olarak tanımlar.[91] Windisch de bu görüşü paylaşır.[92] Ona göre, "*Heiligtum*," eski Budist dönemdeki *çetiya* için uygun bir çeviri değildir, çünkü *çetiya* genellikle ağaç ya da ona benzer doğal bir oluşumdur. *Gotamaka cetiyam*, "Gotama'nın altında dinlendiği ağaç" anla-

mına geliyor gibidir. Pali metindeki (II, 2) *Gotamakam cetiyam*, Sanskrit metinde *Gautamanyagrodhah*'tır. Yani, *çetiya* kocaman bir banyan (Hint-inciri) olarak yorumlanmıştır. *Divyavadana*'da da benzer bölümler geçer.[93]

Budha hayattayken, Vesali dolaylarında, kutsal olduğuna inanılan bir ağaç vardı. Şakyamuni ve Ananda, kavurucu öğle sıcağından kaçmak için onun dalları altında dinlenirlerdi. Yağmur mevsimi bittikten sonra, sıcaklıklar yükselir ve gölge bir zorunluluk haline gelir. Belki de bu bağlamda *çetiya* sözcüğünün açıklaması budur. Arkeolojik araştırma olmadan, Vaccilerin yaşadığı yerde gerçek bir türbe olduğuna dair bir kanıt çıkmaz, hatta aslen orada sadece bir mezar höyüğü ya da bir ağaç var idiyse, kazıdan da hiçbir şey çıkmaz. Birisinin dinlenmek için bir mezar höyüğünde oturması kulağa tuhaf gelebilir, ama gerçekte Hindu çilecileri hâlâ mezarlıklarda meditasyon yapmayı severler. İlk Budistler dinsel eğitimlerini "mezar höyüklerin arasında" yapmaya teşvik edilirlerdi. *Çapalam çetiyam*'ın Çince çevirilerinin incelenmesi, ilginç bir boyut daha katar: *Pan-ni-yüan-ching*'te "kutsal yer," *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te "kutsal ağacın altında," *Yu-hsing-ching*'te "Che-p'o-lo höyüğü", *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te "Che-po-lo *çaitya*" ve *P'i-nai-yeh tsa-shih*'te "Chü-kung *çaitya* ağacının altında."[94] Böylece, geç dönem çevirileri onu bir tür bina olarak yorumlarken, eski çeviriler *Çapalam çetiyam*'ı "tenha bir yerdeki kutsal bir ağacın altında oturmak" olarak çevirmişlerdir.

Çaitya, *çiti*'den gelir. *Çiti* sözcüğü, *Vedalar*'da öngörüldüğü gibi, sunak yapımında kullanılan "tuğla" anlamına gelir. Bu yüzden, üzerine tanrıya sunulan adakların konduğu kutsal bir ağacın çevresine benzer bir tuğla (*çiti*) sunağın yapılmış olması akla uygundur. Bu nedenle sözcüğün ölü yakmayla hiçbir bağlantısı yoktur.

Düzeltilmiş Sanskrit metin, büyük olasılıkla birinci bin yılın ilk yüzyıllarında Sanskritin yeniden canlandığı sıralarda oluşturulmuştu. Yazarı *çaitya*'yı, arkeolojik keşiflerde ortaya çıkan o dönemlere ait türbeler gibi taştan ya da tuğladan bir türbe olarak zihninde canlandırmıştı, kuşkusuz. *Çaitya* yorumu, terimin algılanışındaki değişimin ilk evresini temsil eder. Daha sonraları, Çinli çevirmenler *çaitya*'yı, açık bir biçimde atalara hürmetle birleştirerek *tsung-miao* ("ata yadigârı türbe")[95] olarak yorumladılar ki bu Hint gerçekçiliğini yansıtmayan bir göz boyamacılıktı. Bu çeviri, değişimin ikinci evresini temsil eder.

Kelimenin nasıl kullanıldığı, farklı ırklar ve kavimler arasındaki farklı düşünme tarzlarıyla yakından ilişkilidir.

Keşişlere Vaaz

Vaazın Yeri

Gotama Budha daha sonra Racagaha'da oturan keşişleri Akbaba Tepesi'ndeki toplantı evine (Palice, *upatthanasala*, Skr; *upasthanaşala*) çağırdı. Keşişler kentine dağılmış vaziyette yaşıyorlardı. *Mahaparinibbana-suttanta*, başarılı olmaları ve gerilememeleri için Şakyamuni'nin, Vacciler hakkındaki vaazıyla aynı satırlar boyunca, yedi kural hakkında onlarla nasıl konuştuğunu anlatır. Diğer yandan, bu bölüm sonraki yıllarda, Akbaba Tepesi mitolojik değer kazandıktan sonra ve tarihi gerçek sayılmasına neredeyse hiç gerek kalmadığında eklenmiştir. Öncelikle, en erken dönemdeki keşişlerin "toplantı salonları" yoktu; onun yerine, *Suttanipata*'da belirtildiği gibi, mağaralarda, ağaç altlarında ve mezar höyüklerde yaşıyorlardı. Toplantı mekânları ancak Budizmin bir örgütlenme olarak gelişiminden sonra ortaya çıktı. İkincisi, kayalık ve çalılarla kaplı Akbaba Tepesi'nde bir toplantı yeri kuracak çok az yer vardı. Bugün görülen küçük harabenin Gupta hanedanından (320-500 dolayı) sonraki döneme ait olduğu düşünülür. Üçüncüsü, Akbaba Tepesi direkt güneş ışınlarına maruz kalır; keşişler orada idiyseler, keskin öğle sıcağından kaçmak için mağaralarda korunmak zorunda kalırlardı. Dağda birçok mağara olmasına rağmen hiçbiri kalabalık cemaati barındıracak kadar büyük değildir. Acanta ve Ellora'nın geniş mağara tapınaklarının aksine, Akbaba Tepesi'ndeki mağaralar küçük ve düzdür.

Vacciler ve istikrarlı yönetimin yedi kuralı hakkındaki vaaz, Budha'nın Sangha'ya veya keşiş örgütüne verdiği vaaza çok benzer. Bu olgu, Sangha'nın kendi içindeki cumhuriyetçi ilkeleri kabul ettiğini gösterir. Daha sonra Budistler, Sangha'nın başarısında geçerli olan yedi kuralı ve Şakyamuni'nin öğretilerini, ruhban dışı insanlarla tartışmak için mümkün olan her çareye başvurdular, zira temel olan bir şeyin hem keşişlere hem de ruhbandan olmayanlara uygulanabilir olduğunu, zayıf bir şekilde olsa da, fark etmişlerdi.

Gerilemeyi Önlemenin Yedi Yolu

Gotama Budha daha sonra, Vassakara'yı bilgilendirdiği gibi, toplanmış keşişlerle konuştu.

(6) Magadha nazırı Vassakara gider gitmez, Muhterem Üstat Ananda'ya şöyle dedi: "Ananda, gidip Racagaha yakınlarında yaşayan bütün keşişleri bir araya topla ve top-

lantı yerine götür."[96] "Baş üstüne, Üstat'ım" dedi genç Ananda ve gidip Racagaha yakınlarında yaşayan bütün keşişleri toplantı yerinde bir araya topladı.[97] Daha sonra Muhterem Üstat'ın olduğu yere gitti ve iyice yanına sokularak onu selamladı, bir köşede durup şöyle dedi: "Muhterem Üstat, keşiş grubu toplandı. Muhterem Üstat artık isterse [gelebilir]." O zaman Muhterem Üstat oturduğu yerden kalktı ve toplantı yerine gitti. Orada kendisi için hazırlanan yere oturdu ve oturduğu yerden keşişlere hitap etti: "Keşişler, gerilemeyi önleyecek yedi şart hakkında konuşacağım sizlerle. İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım."

"Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu:

"[1] Keşişler sık tekrarlayan ve tam katılımlı toplantılar düzenledikleri sürece, başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[2] Keşişler, birbirleriyle anlaşma içinde buluştukları, karşılıklı uyum içinde hareket ettikleri ve keşiş olarak işbirliği içinde yapmaları gereken ne varsa onları yaptıkları sürece keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[3] Keşişler, önem sırası olmadan kurallar koymadıkları, konan kuralları çiğnemedikleri, önceden belirlenmiş olan ilkelere ve düzenlemelere göre yaşadıkları sürece keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[4] Keşişler, hayat tecrübesi çok olan ve uzun ömürlü büyüklerine, Sangha'nın rahiplerine ve önderlerine hürmet ettikleri, önlerinde saygıyla eğildikleri, onları saydıkları, yardım ettikleri ve sözlerini dinlemeye değer buldukları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[5] Keşişler, içlerinde uyanan ve ileride yanlış hayatlara neden olan arzunun etkisi altına girmedikleri sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[6] Keşişler, orman evlerinde yaşamak istedikleri sürece keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[98]

[7] Keşişler, iyi keşiş olacak arkadaşların onlarla birlikte yaşamaya gelmelerini ve halihazırda iyi keşiş olarak orada bulunan arkadaşların onlarla birlikte huzur içinde yaşamalarını ümit ederek kendi dikkatlilikleri içinde kaldıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

Gerilemeyi önleyecek bu yedi yol keşişlerde bulunduğu ve keşişler bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir."[99]

Budha, sonradan, yedi maddelik bir liste daha ekledi.

(7) "Keşişler, gerilemeyi önleyecek başka yedi durum hakkında konuşacağım sizlerle. İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım." "Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu:

"[1] Keşişler, kavgadan hoşlanmadıkları, ondan haz duymadıkları ve kendilerini ona adamadıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[2] Keşişler, boş boş gevezelik etmekten hoşlanmadıkları, ondan haz duymadıkları ve kendilerini gevezeliğe vermedikleri sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[3] Keşişler, uyuklamaktan hoşlanmadıkları, ondan haz duymadıkları ve kendilerini uyuklamaya kaptırmadıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[4] Keşişler, arkadaş ilişkilerinden hoşlanmadıkları, ondan haz duymadıkları ve kendilerini ona adamadıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[5] Keşişler, içlerinde kötü arzular barındırmadıkları ve onlar tarafından yönetilmedikleri sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[100]

[6] Keşişler, kötü arkadaşlarla, kötü ahbaplarla ya da kötü gruplarla arkadaşlık etmedikleri sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[7] Keşişler, biraz daha ileri bir seviyeye geldikten sonra [*nibbana*'ya ulaşma egzersizlerini] bırakmadıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[101]

Gerilemeyi önleyecek bu yedi yol keşişlerde var olduğu ve keşişlerin bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir."[102]

Ardından, bu kez olumsuz değil de olumlu ifadeyle, yedi maddelik bir liste daha verdi.

(8) "Keşişler, gerilemeyi önleyecek başka yedi durum hakkında konuşacağım sizlerle. İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım." "Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu: "Keşişler, keşişlerde inanç, mahcubiyet, yanlış yapma korkusu, bilgi, çaba ve gayret, sonsuz dikkatlilik ve bilgelik olduğu sürece, başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[103]

Keşişler, gerilemeyi önleyecek bu yedi yol keşişlerde var olduğu ve keşişlerin bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[104]

(9) Keşişler, gerilemeyi önleyecek başka yedi durum hakkında konuşacağım sizlerle.[105] İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım." "Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu: "Keşişler, [aydınlanmanın yedi unsuru olan-] dikkatlilik, dhammaların idraki, çaba, sevinç, huzur, konsantrasyon ve soğukkanlılık çalışmalarına devam ettikleri sürece keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir. Gerilemeyi önleyecek bu yedi yol keşişlerde var olduğu ve ke-

şişlerin bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[106]

(10) Keşişler, gerilemeyi önleyecek bir başka yedi durum hakkında konuşacağım sizlerle. İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım." "Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu: "Keşişler, bütün şeylerin geçiciliği, ruhun olmaması, kirlilik, nefret, vazgeçme, duygusal arzu ve yok etme kavramları üzerine egzersiz yaptıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

Keşişler, gerilemeyi önleyecek bu yedi yol keşişlerde var olduğu ve keşişlerin bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir."[107]

Metin daha sonra gerilemeyi önleyecek altı şeyle ilgili daha fazla seriler ekler. Çeşitli düzeltilmiş metinler, verdikleri serilerin sayısı konusunda hemfikir değildirler. Örneğin, sadece *Yu-hsing-ching*, yedi maddelik yedi seri verir (Bkz. Tablo 11).

En eski metinde, büyük olasılıkla, yedi şartlık serinin bir kamu kuruluşu için ahlaki ideali ele alan ilk şartı vardı; kutsal kitabın diğer bölümlerinde bağımsız olarak görülebilir bu.[108] Çince çevirilerdeki Çin düşüncesinin etkisini görmezden gelirsek, hangi düzeltilmiş metin olursa olsun, bütün seriler hemen hemen aynıdır. Öteki seriler, keşiş faaliyetlerinin şartları olarak manastır cemaatinin içinden çıkarak, sonradan eklenmiştir. Ancak, ilk yedisinin incelenmesi bile, çeşitli düzeltilmiş metinler arasında bazı farklılıklar olduğunu göz önüne serer. Örneğin, *Yu-hsing-ching*'te tanımlanan yedinci madde şöyle der: "Başkalarına öncelik ver, kendini sona bırak; şöhret peşinde koşma." Oysa düzeltilmiş Sanskrit metinde, "Keşişlerin evlerini ormanlardaki uzak bölgelerde kurmak istemeleri beklenir" diye geçer. Düzeltilmiş Pali metin ikincisinin anlamıyla hemfikirdir. Hint dil grubuna ait dillerdeki çeşitli metinlerin hepsi de bu maddenin ahlaki yapısından çok, münzevi doğasını vurgularlar. Çince çeviriler ise, tam aksine, ahlahi yönü üzerinde durur ve aynı zamanda Mahayana ruhunu anlatır ("kendimi kurtarmadan önce başkalarını kurtuluşa erdireceğim" ifadesini düşünün).

Ormanlarda yaşama talimatının hiç dahil edilmemiş olması, o zaman keşişlerin köylerde ve kentlerde yaşamak için orman hayatından çoktan vazgeçtiklerini gösterir (*Theragatha*'daki bazı dersler de keşişlerin uzak bölgelerde yaşamalarını öğütler).

Tablo 11

Mahaparinibbana-suttanta'mn çeşitli düzeltilmiş metinlerinde sıralandığı şekliyle, gerilemeyi önlemenin yolları

Metin	Yol serilerinin sayıları	
	Yedi yol	Altı yol
Yu-hsing-ching	7	2
Düzeltilmiş Pali metin	6	1
Düzeltilmiş Sanskrit metin	6	1
Düzeltilmiş Tibetçe metin	6	1
Fo-pan-ni-yüan-ching	8	-
Pan-ni-yüan-ching	8	1
Ta-pan-nieh-p'an-ching	8	-
P'i-nai-yeh tsa-shih	6	1

Gerilemeyi Önlemenin Altı Yolu

Gotama daha sonra Sangha'nın gerilemesini önlemenin altı yolu hakkında konuştu.

(11) "Keşişler, gerilemeyi önleyecek başka altı durum hakkında konuşacağım sizlerle. İyi dinleyin, dikkatinizi verin, ben konuşacağım." "Elbette, Üstadımız" diye yanıtladı keşişler ve Muhterem Üstat şöyle konuştu:

"[1] Keşişler, hem herkesin içinde hem de yalnızken keşiş kardeşlerine sevecen beden hareketleri yaptıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[109]

[2] Keşişler, hem herkesin içinde hem de yalnızken keşiş kardeşlerine karşı sevecen bir konuşma tarzı kullandıkları sürece, başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[110]

[3] Keşişler, hem herkesin içinde hem de yalnızken keşiş kardeşlerine sevecen zihinsel davranışlarda bulundukları sürece, başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[111]

[4] Keşişler, her şeyi haksızlık yapmadan bölüp –Sangha'nın koşulları gereği kabul ettikleri her şeyi, hatta bağış kâseleri içine aldıklarını da– kuralların koruyucuları olan kardeşleriyle paylaştıkları sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[5] Keşişler, hem herkesin içinde hem de yalnızken,[112] kuralları ve yasaları koruyan dindarların sağlam, kusursuz, temiz, lekesiz, özgürlüğe götüren,[113] bilgelerin övdüğü, kirlenmemiş ve konsantrasyona neden olan eğitimini izledikleri sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.

[6] Keşişler, yanılgıdan kurtuluşa götüren ve uygulayanı acıdan kurtaran [doğru] düşüncenin en yüksek seviyesine ulaşmak için çalıştıkları ve bu mükemmel [doğru] düşünceyi, hem herkesin içinde hem de yalnızken, keşiş kardeşleriyle birlikte uyguladıkları sürece, başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir.[114]

Gerilemeyi önleyecek bu altı[115] yöntem keşişlerde var olduğu ve keşişlerin bunlara uyduğu gözlendiği sürece, keşişlerin başarılı olmaları ve gerilememeleri beklenebilir."[116]

Sutra daha sonra Budha'nın Akbaba Tepesi'nde tartıştığı diğer konuları kısaca açıklar: "(12) Muhterem Üstat, Racagaha'daki Akbaba Tepesi'nde kalırken, keşişlere Dharma konusunda çok sayıda ders verdi. 'Bunlar ahlaki ilkeler ve kurallardır. Bu konsantrasyondur. Bu bilgeliktir.[117] Ahlaki ilkelerle tamamlanan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur.[118] Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden,[119] isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden[120] ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur.'"[121] Bu konular sutrada ayrıntılı olarak kayıtlı değildir.

Yola Çıkış

Pataliputra Yolunda – Bambu Korusu Parkı'nda Vaaz

Düzeltilmiş Pali metne göre, Gotama Budha'nın son yolculuğunun seyri şöyleydi:

Magadha'da: Akbaba Tepesi ve Racagaha, Ambalatthika bahçesi, Nalanda ve Pataligama (Patali köyü).

Vaccilerin ülkesinde: Ganj geçişi (Gotama Nehir Geçidi), Kotigama (Koti köyü), Nadika, Beluva (yağmur mevsimi inzivası), Vesali, Bhandagama (Bhanda köyü), Hatthigama (Hatthi köyü), Ambagama (Amba köyü), Cambugama (Cambu köyü) ve Bhoganagara.

Mallaların ülkesinde: Pava, Kakuttha Nehri ve Kusinara.

Yer isimleri ve sırası, metne göre biraz değişiklik gösterir; çalışmaların devam etmesi gerekir.[122] Budha'nın zamanında, Doğu Hindistan'daki en önemli ticaret yolu olan bir anayol, Racagrha, Pataliputra, Vaisali, Bhoganagara, Pava, Kusinagar ve Sravasti'yi birbirine bağlıyordu. Gotama son yolculuğunda bu yolu izledi. Bütün metinler, fark gözetmeksizin, Şakyamuni'ye sadece erkek izdeşçilerin (*bhikkhu*) eşlik ettiğini söyler; kadın keşişlerin (*bhikkhuni*) onun yanında olmadıkları anlaşılır.

Şakyamuni ne zaman yeni bir yere gitmeye kalkışsa, gidecekleri yeri hep Ananda'ya söylerdi. Bütün düzeltilmiş metinlerde Şakyamuni için "büyük bir keşiş topluluğuna önderlik ediyordu" diye geçtiği halde, çok daha büyük olasılıkla sadece bakıcısı olarak görev yapan Ananda'yla seyahat etmişti. Bu önemli bir noktadır. Bu gerçek, Gotama'nın Budizmin kurucusu olarak yetki sahibi olmasına rağmen, o zamanlar neredeyse bir emekli hayatı yaşadığı ihtimalini artırır.

Düzeltilmiş Sanskrit metne, *Pan-ni-yüan-ching*'e ve *Yu-hsing-ching*'e göre, Şakyamuni Akbaba Tepesi'nden Pataliputra'ya gitti; Pali metin önce Ambalatthika'ya[123] gittiğini, orada Magadha kralının dinlenmeye çekildiği parktaki (*racagaraka*) küçük bir ev (*agara-ka*) olan kralın köşkünde kaldığını söyler. Budha'nın orada kalmış olması, toplumun ona duyduğu saygıyı gösterir.

Pali metin devam eder: "(15) Muhterem Üstat, Ambalatthika'da [park] istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya dedi ki: 'Gel, Ananda, haydi Nalanda'ya gidelim.'[124] 'Tamam, efendim" dedi, genç Ananda. Daha sonra, Muhterem Üstat büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Nalanda'ya gitti. Nalanda'da Muhterem Üstat, [zengin tüccar] Pavarika'nın mango korusunda kaldı."[125] Nalanda, Racagaha'nın yaklaşık on kilometre kuzeyindeki Bihar'dadır. 7. yüzyılda, çok sayıda tapmağı ve manastırıyla, Hsüan-tsang'ın ve diğer Çinli seyyahların eğitim gördükleri büyük bir Budist üniversitesi yerleşimiydi. Geç dönem Budizminin ana merkeziydi. Oysa Budha dönemi boyunca çok önemli bir yer değildi ve Gotama tek bir yağmur mevsimi inzivasını bile orada geçirmedi. Ona göre, Racagaha çok daha önemliydi.

Düzeltilmiş Pali metin, Gotama'nın Akbaba Tepesi'nden indikten sonra önce kralın Racagaha yakınındaki Ambalatthika parkı köşküne, sonra zengin tüccar Pavarika'nın mango korusunda (Pavarikambavana) kaldığı Nalanda'ya, ondan sonra da Patali köyüne gittiğini söyler. Oysa Sanskrit metinde ve Çince ile Tibetçe çevirilerde Nalanda'dan hiç söz edilmez ve buna denk gelen hiçbir bölüm yoktur. Böylece bunun bir geç dönem eki olduğu akla daha yakındır.

Elimizdeki düzeltilmiş Pali metin, Gotama'nın Ambalatthika'dan Nalanda'ya nasıl gittiğini ayrıntılı olarak anlatır. Nalanda, Racagaha ile Patali köyü arasındaki yolda olduğu için, Gotama kesinlikle oradan geçmiştir, fakat daha eski metinler buna önem vermemişlerdir. Bu da, bu metinlerin asılları oluşturulduğu sırada Nalanda'nın hiç önemli olmadığını akla getirir. Oysa günümüze kadar ulaşmış olan düzeltilmiş Pali metin oluşturulunca Nalanda önemli hale gelmişti; bu yüzden adı, *Mahaparinibbana-suttanta* şimdiki halini almadan hemen önce eklenmiş olabilir.

Düzeltilmiş Pali metin aynı zamanda Gotama'nın Sariputta'yla karşılaşmasını ve Pavarika'nın Nalanda'daki mango korusunda onunla yaptığı görüşmeleri de anlatır. Bu olay Çince çevirilerde bulunmadığı için, zaten Sariputta da muhtemelen Budha'dan önce öldüğüne göre, diğer Budist metinlerde bulunan bu bölüm, *Mahaparinibbana-suttanta* metnine eklenmiş olmalıdır.[126] Olayın hiçbir tarihi temeli yoktur.

Tek tek parçalar ve olaylar kayıt hatalarını ve geç dönem taklitlerini yansıtabiliyor olsa da, bir bütün olarak yolculuğun tarihi gerçekliği hakkında hiçbir şüphe olamaz, zira Budha eğer din değiştirme amacıyla planlanmış bir yolculuğa çıkmış olsaydı, listelenen köyleri asla ziyaret edemezdi. Gotama, muhtemelen yegâne refakatçisi Ananda'yla birlikte, hiçbir plan yapmadan Racagaha'dan ayrıldı. Fırsat olduğunda insanlara ders verdi. Sessiz ve huzurlu bir yolculuktu bu.

Patna ile Racgir arasındaki bölgeye tarlalar hâkimdir. Patna'nın çevresinde çok sayıda göl ve havuz vardır. Palmiyeler manzarayı renklendirir, bazı yerlerde de koruluklar oluşturur. Tarlalarda sığırlar otlar ve bir sürü tuğla ocağı bulunur. Bihar'da yağmur mevsimi başlamadan önce arpa toplanır, ondan sonra da pirinç ekilir. Patna ile Nalanda arasındaki yolun kenarları kadife çiçekleriyle kaplıdır. Gotama bölgede yolculuk yaparken büyük olasılıkla aynı manzarayı seyretmişti.

Suttanta devam eder: "(18) Muhterem Üstat, Nalanda'da Pavarika'nın mango korusunda kalırken, keşişlere Dhamma konusunda çok sayıda konuşma yaptı. 'Filanca ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden, isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur.'"[127]

Pataliputra'da – Ruhban Dışı İzdeşçilere Yapılan Kısa Konuşma

Düzeltilmiş Pali metne göre, Gotama daha sonra Ananda'ya, "Haydi Pataligama'ya gidelim, Ananda" dedi,[128] Ananda da kabul etti. İkili, muhtemelen küçük bir keşiş grubu eşliğinde Pataligama'ya ilerledi. Pataligama, Nanda ve Maurya hanedanları boyunca (MÖ 5. ve 4. yüzyıl) bütün Hindistan'ın gelişen başkenti olduğu halde, o zamanlar Ganj'daki küçük bir nehir limandan ibaretti. Yerleşim yerinde modern Patna kenti bulunur.[129] Pataliputra'nın (Pataligama) yükselişinin ve yıkılışının tarihi, düzeltilmiş Pali metinde bir kehanet tarzında anlatılır.

Budha'nın zamanında Pataliputra küçük bir köydü, hatta düzeltilmiş Sanskrit metinde (IV, 1) de Pataligramaka ("küçük Patali köyü") diye geçer. Maurya hanedanı sırasında başkent oldu, ama geç dönem yazarları büyük Maurya hanedanı merkezinin bir zamanlar önemsiz bir köy olduğu gerçeğini silemediler.

Gotama, Patali köyüne vardığında ruhban sınıfından olmayan izdeşçiler onu karşılamaya çıktılar. Düzeltilmiş Pali metin (düzeltilmiş Sanskrit metinle ortak olan bölüm) olayı şöyle anlatır: "(20) Pataligama'da, Muhterem Üstat'ın Pataligama'ya geldiğini duyan ruhban dışı izdeşçiler onun kaldığı yere gittiler. Yanına gittikten sonra onu selamladılar ve bir köşede durdular." Özellikle düzeltilmiş Pali metin canlı ayrıntılarla doludur: "Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçileri Muhterem Üstat'a şöyle dediler: 'Muhterem Kişi, misafirhanemizde kalmayı kabul buyurun.' Muhterem Üstat suskun kalarak kabulünü belli etti."[130] Gotama yolculuğu boyunca sık sık davetler aldı. Erken dönem keşişlerinin ellerinde para bulundurmalarına izin verilmediği için, yiyecek satın alamıyorlardı, bu yüzden ya

dilenerek almak zorundalardı ya da ruhban dışı bir izdeşçi tarafından yemeğe davet edilmeleri gerekiyordu. Yolculuk boyunca Budha genellikle bir davete sözle değil, susarak karşılık veriyordu. Niyeydi bu? Toplantılarda fikir ayrılığı olmadığını gösteren bu sessiz kalma âdeti, Roma döneminden beri Batı'da vardı. Hindistan'da dindar çileciler, muhtemelen, önemsiz meseleler yüzünden başlarının derde girmesini istemediklerinden, sessizliği korumayı yeğliyorlardı. Özellikle de, dünyanın bütün kaygılarını aşmış bir insan olarak saygı gören Gotama, yandaşları tarafından böyle bir hareket tarzının ideali olarak tanımlanmış olmalıydı. Erken Budist heykeltıraşlığının Budha figürü betimlemeyişi, Budha'nın kapladığı yeri boş bırakışı da benzer bir duygudan kaynaklanır. Budha'yı şekillle ya da sözlerle ifade etmemek, onun sonsuz derinliğini göstermektir. Geç dönem Budizminde keşişlere, bir daveti susarak kabul etmeleri salık verilirdi. Budha Pataligama'da kalmak ve onlarla birlikte yemek için izdeşçilerinin davetini sözlü teşekkürlerle ifade etseydi, zihninin kirli olduğu düşünülürdü. Bugünkü Güney Asya'daki keşişlerin, bazı gözlemcilerce kibirli sayılan, davranışlarının kökeni budur.

(21) O vakit Pataligama'nın ruhbandan olmayan izdeşçileri, Muhterem Üstat'ın kabulünü anlayarak, yerlerinden kalktılar, onu selamladılar, sağ tarafından geçerek misafirhaneye gittiler. Oraya vardıklarında zeminin tamamına hasırlar serdiler, oturacak yer hazırladılar, bir ibrik koydular ve kandil yaktılar.[131] Daha sonra Muhterem Üstat'a gittiler, onu selamlayıp bir köşede durdular. Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçileri köşede durarak Muhterem Üstat'a şöyle dediler: "Misafirhanenin her yerine hasırlar serdik, oturacak yer hazırladık, bir imbik koyduk ve kandil yaktık. Muhterem Kişi, eğer Muhterem Üstat artık [dinlenmenin] uygun olduğunu düşünüyorlarsa, istedikleri gibi buyursunlar."[132]

Bu anlatım büyük olasılıkla gerçektir. Bugün bile, birisi Hindistan'da kalırken aynı misafirperverlik gösterilir. İbrik, sırsız çömlekten ya da metalden yapılmıştır, içmek ve el yıkamak için su vardır içinde. Biz yıkanmayı doğal saysak da, Budha'nın zamanında keşişler arasında özellikle övülen bir işti bu. Hindistan'da din adamlarına ya da misafirlere su ikram etmek önemli bir hürmet şeklidir. *Sumangala-vilasini*'de (*Digha-Nikaya* üzerine yorum/tefsir) Buddhaghoşa şöyle yazmıştır: "Bir lotus yaprağından su damlaları dökülürken hiçbir leke kalmaz. [Budha] serinlemek ve [suyu]

ikram edenlere layık olmak için ellerini yıkar... keşişlerin yatmadan önce [ellerini] yıkamaları gerektiğine işaret eder."[133] İzdeşçilerin kandil yakması, toplantının gece yapıldığı anlamına gelmez. Misafir karşılarken kandil yakmak bir Hint âdetidir. Hintliler misafirleri varken, gündüzleri bile, hâlâ ara sıra ışık yakarlar. Bu alışkanlık belki de öğle sıcağına ve açık camlardan içeri girecek dayanılmaz sıcaklıktaki rüzgârlara karşı pencereleri kapatma ve perdeleri çekme ihtiyacından kaynaklanır. Böylece oda karanlık olur ve misafir gelirse aydınlatılması gerekir. Tam klimalı modern otellerin bile konukları kandillerle karşıladıkları olur bazen.

Yu-hsing-ching'e göre, Şakyamuni "daha sonra Pataliputra'ya vardı ve *patali* ağacının altına oturdu. Ruhbandan olmayan bir izdeşçi topluluğu, Budha'nın büyük bir keşiş grubuyla birlikte uzaktan geldiğini ve *patali* ağacına ulaştığını duydu... Sonradan Tathagata için büyük bir konak yaptılar."[134] Buna karşı, Pali metin şöyle der: "Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçileri Muhterem Üstat'a şöyle dediler: 'Muhterem Kişi, bizim misafirhanemizde [*avasathagara*] kalmayı kabul buyurun.'"[135] Böyle bir misafirhane, misafirler için bir pansiyondu.[136] Gotama, büyük olasılıkla, başkalarının sık sık uğradığı bir yere hiç ilgi duymadığı için sessiz bir odaya ("boş bir oda") taşındı. *Yu-hsing-ching* misafirhaneden hiç söz etmez ve Gotama'nın kutsal bir ağacın altına oturup samimi bir sohbete daldığını açıklar. Durum ne olursa olsun, Pali anlatımı Sanskritinden çok daha canlıdır: "(22) O vakit Muhterem Üstat iç elbisesini giydi, üst elbisesi ile bağış kâsesini eline aldı ve diğer keşişlerle birlikte misafirhaneye gitti. Oraya vardığında ayaklarını yıkadı, içeri girdi ve yüzü doğuya dönük biçimde merkez sütunun yakınına oturdu.[137] Keşişler de ayaklarını yıkadılar, misafirhaneye girdiler ve yüzleri doğuya dönük biçimde batı duvarının yanına otururlarken Muhterem Üstat önlerinde oturuyordu.[138] Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçileri de ayaklarını yıkadılar, misafirhaneye girdiler ve yüzleri batıya dönük[139] biçimde doğu duvarının yanına otururlarken, Muhterem Üstat önlerinde oturuyordu."[140] Pali metne göre, Budha "yüzü doğuya dönük biçimde, merkez sütunun yanına" oturdu (*macchimam thambham nissaya puratthabhimukho, nissaya = upanissaya*). Bütün çeviriler Şakyamuni'nin, Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçilerine ilkeleri koruma hakkında konuşma yaptığını, bu izdeşçilerin de, Budha yandaşları için önkoşul sayılan, Üçlü Sığınma'yı ve beş ilkeyi okuduklarını söyler. Bu vaaz Pali metne kısaca kaydedilmiştir (bkz. bir sonraki bölüm). *Suttanta* devam eder:

"(25) O vakit Muhterem Üstat, Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçilerini Dhamma konusunda bilgilendirerek, fikir aşılayarak ve içlerini sevinçle doldurarak, gecenin ilerleyen saatlerine kadar konuştuktan sonra şöyle diyerek bıraktı onları: 'Aile reisleri, geç oldu; artık istediğinizi yapma vaktidir.' Pataligamalı ruhban dışı izdeşçiler, 'Tamam" diyerek yerlerinden kalktılar, Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladılar ve sağ tarafından geçerek gittiler. Pataligamalı ruhban dışı izdeşçiler ayrıldıktan sonra, Muhterem Üstat boş bir odaya girdi."[141] Aynı bölümün *Yu-hsing-ching*'teki karşılığı, aksine o kadar ayrıntılıdır ki bir geç dönem eki olduğuna kuşku yoktur.

Gotama'nın Pataligama ziyareti ve oradaki vaazı, ilk Budistlerin unutmadıkları önemli bir olay olmalıydı ki *Udana*'da (VIII, 6) da kayıtlıdır.

Pataligama'nın Ruhban Dışı İzdeşçilerine Vaaz

Şimdi Gotama'nın Pataligama'da ahlak kuralları hakkında verdiği vaazı gözden geçirelim.[142]

(23) O vakit Muhterem Üstat, Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçilerine seslendi: "Aile reisleri, kuralları çiğneyerek kötülük yapan kişiyi beş talihsizlik bekler.[143] Nedir bu beş talihsizlik? Pekâlâ, aile reisleri, ihmalleri yüzünden kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapan birisi büyük servet kaybına uğrar. Bu, kuralları çiğneyerek kötülük yapan kişiyi bekleyen ilk talihsizliktir. Ondan sonra, aile reisleri, kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapan birisinin itibarı sarsılır. Bu, kuralları çiğneyerek kötülük yapan kişiyi bekleyen ikinci talihsizliktir. Sonra, aile reisleri, kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapanlar, ister kraliyet sarayındaki bir toplantı olsun isterse Brahmanlar ya da aile reisleri veya keşişlerle yapılan bir toplantı olsun, gittikleri her yerde endişeli ve korkak olurlar. Bu, kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapanları bekleyen üçüncü talihsizliktir. Ondan sonra, aile reisleri, kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapanlar ölüm konusunda önlenemez bir tedirginlik duyarlar. Bu, kuralları çiğneyerek kötü şeyler yapanları bekleyen dördüncü talihsizliktir. Sonra, aile reisleri, kuralları çiğneyerek kötülük yapanlar, bedenlerinden ayrılıp öldüklerinde kötü bir durumda, acılı bir konumda, geri seviyeli bir âlemde, bir cehennemde tekrar doğarlar.[144] Bu, kuralları çiğneyerek kötülük yapanları bekleyen beşinci talihsizliktir.

(24) Aile reisleri, iyi huylu olanları ve kurallara uyanları bekleyen beş kazanç vardır. Nedir bu beş kazanç? Pekâlâ, aile reisleri, kurallara uyanlar ve iyi huylu olanlar, hiçbir şeyi ihmal etmedikleri için, çok servet kazanırlar. Bu, iyi huylu olanları ve kural-

lara uyanları bekleyen birinci kazançtır. Ondan sonra, aile reisleri, kurallara uyanlar ve iyi huylu olanlar itibar sahibi olurlar. Bu, iyi huylu olanları ve kurallara uyanları bekleyen ikinci kazançtır. Sonra, aile reisleri, kurallara uyanlar ve iyi huylu olanlar, ister kraliyet sarayındaki bir toplantı olsun isterse Brahmanlar ya da aile reisleri veya keşişlerle yapılan bir toplantı olsun, gittikleri her yerde kendilerinden emin ve cesur olurlar. Bu, iyi huylu olanları ve kurallara uyanları bekleyen üçüncü kazançtır. Ondan sonra, aile reisleri, kurallara uyanlar ve iyi huylu olanlar ölüm konusunda tedirgin değillerdir.[145] Bu, iyi huylu olanları ve kurallara uyanları bekleyen dördüncü kazançtır. Sonra, aile reisleri, kurallara uyanlar ve iyi huylu olanlar bedenlerinden ayrılıp öldüklerinde, iyi bir durumda, ilahi bir âlemde tekrar doğarlar. Bu, iyi huylu olanları ve kurallara uyanları bekleyen beşinci kazançtır.

(25) Aile reisleri, bunlar iyi huylu olan ve kurallara uyan kişiyi bekleyen beş kazançtır." Daha sonra Muhterem Üstat, Pataligama'nın ruhban dışı izdeşçilerini Dhamma konusunda bilgilendirerek, fikir aşılayarak ve içlerini sevinçle doldurarak, gecenin ilerleyen saatlerine kadar konuştuktan sonra şöyle diyerek bıraktı onları: "Aile reisleri, geç oldu; artık istediğinizi yapma vaktidir." Pataligamalı ruhban dışı izdeşçiler, "Tamam" diyerek yerlerinden kalktılar, Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladılar ve sağ tarafından geçerek gittiler. Pataligamalı ruhban dışı izdeşçiler ayrıldıktan sonra, Muhterem Üstat boş bir odaya girdi.[147]

Pali metin toplananların "ruhban dışı izdeşçiler" (*upasaka*) olduğunu söylerken, Sanskrit metinde (IV, 3) "Brahmanlar ve aile reisleri" (*brahmana-grhapatayah*) olarak geçer. Pali çevirisi ruhban dışı izdeşçileri bir bütün olarak sayarken, Sanskrit metin, Sanskrit Budizmin sosyal sınıflara karşı tavrını belirterek, kendisini yüksek sınıflarla sınırlar.[148] Yine de, Gotama'ya inananların çoğu büyük olasılıkla varlıklı kastlardı. Yukarıda alıntılanan vaazda Budha'nın dinleyicilerine "aile reisleri" (*gahapatiyo*: kendi geçimini sağlayan kişi için kullanılan bir tabir) diye hitap edişi bunu açıklar. Ayrıca, Pali metin bir kişinin normal görevlerini ihmal etmemesi gerektiğini ima ederken, Sanskrit metin (IV, 13) yeteri kadar yiyeceğe sahip olmaktan, Çince metin ise zenginlikten bahseder. Bu sonraki metinler, ruhban sınıfından olmayan ortalama bir kişinin en fazla bu konularla ilgilendiğini öne sürmeleriyle çok belirgindirler: "Ondan sonra, Pataligramakalı Brahmanlar ile aile reislerinin gittiklerini anlayan Muhterem Üstat misafirhanenin dışında ayaklarını yıkadı ve içeri girip oturdu."[149]

Çeşitli düzeltilmiş metinler belirli konularda farklı oldukları halde, ortak oldukları noktalar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1) Gotama öncelikle ruhban sınıfından olmayan insanlara ders verdi. O zamanlar örgütün keşişliğe atanmış üyeleri, büyük olasılıkla, çok az olduğundan, onlara özel olarak eğitim vermeye neredeyse hiç gerek yoktu. Budizm, Gotama'nın ruhban dışı insanlara odaklanması sayesinde gelişmiştir.

2) Diğer yandan, keşişliğe atanmış cemaat, Budha'nın son yolculuğunu bir kutsal kitaba dönüştürdü. Sonuç olarak, ruhbandan olmayan insanlara verilen vaazların içerikleri bulanıklaştı, belirsizleşti.

3) Ayrıntılar belirsizdir, fakat bu inananlara verilen vaazların içerikleri, davranışlar hakkında dikkatli kararları savunuyordu.

Budha'nın, Pataligama dahil, vaaz verdiği yerlerdeki konuşmalarının ortak unsuru, ruhbandan olmayan insanlara Yol'u izlemeyi ihmal etmemeleri ve ilkeleri korumaları gerektiğinin öğretilmesiydi. O zaman şöyle bir soru ortaya çıkıyor: Bu ilkelerin türü neydi? Hiçbir düzeltilmiş metin kesin bir yanıt vermez. Sadece *Yu-hsing-ching*'te ruhbandan olmayanlar "şu andan itibaren, öldürmemek, hırsızlık yapmamak, cinsel suçlar işlememek, yalan söylememek, sarhoş edici içkiler içmemekten oluşan ilkeleri unutmamaya yemin etti"[150] diye kayıtlıdır. Sonraki zamanlarda bunlar beş ilke olarak sabitleşti: 1) Canlıları öldürme, 2) hırsızlık yapma, 3) zina yapma, 4) yalan söyleme ve 5) sarhoş edici içki içme. İlk dördü fiili kötü davranışları yasaklar, beşincisi de insanın suç işlemesine yol açabilecek tehlikeler hakkında uyarır. Bu beş ilkeyi izlemek, Budist olmanın ilk adımıydı. Oysa en eski metinlerde beş ilke görülmez, demek ki Gotama Budha'nın Pataliputra'daki esas konusu bu değildi.

Pataliputra'nın Kaderi

Mahaparinibbana-suttanta, ileride Maurya hanedanının başkenti olacak büyük kentin nasıl kurulmaya başlandığını anlatır:[151] "(26) O zaman, Magadha krallığının nazırları olan Sunidha ile Vassakara, Pataligama'da Vacci [istilasına] karşı bir kent [kalesi] inşa ediyordu."[152] "Pataligama'da bir kent [kalesi] inşa ediyorlardı" ifadesi çok önemlidir. O zamanlar bir kent kurmak, bir şehir planına göre yollar ve binalar yapmak değil, saldırılara karşı koruma olarak kale yapmak anlamına gelirdi.[153] Böyle bir müstah-

kem şehre *nagara* denir. Bu pasajdan anladığımıza göre, Pataligama'da önce savunma amaçlı bir iç kale yapılmış; şehir daha sonra bu yapıdan gelişmiştir. Kale kentin ayrılmaz parçasıydı ve kentten önce vardı.

Racagaha, stratejik olarak önemli bir yerdeydi. Dağlarla çevrili oluşu, düşman istilasını püskürtmek için idealdi. Hatta, büyük kısmı ovalık bir bölge olan bütün Magadha'daki neredeyse tek stratejik yerdi. Magadha bölgesel olarak genişledikçe, Racagaha, hâkim olduğu geniş toprakların yönetim yeri olarak süratle elverişsiz hale geliyordu. Pataligama ise aksine, önemli yol güzergâhlarının kavşağında ve birkaç nehrin birleştiği yerde olduğu için, ihtiyaçları iyi karşılıyordu. Pataligama, Racagaha'nın uzağında değildi, ama çok daha kullanışlıydı. Böylece Magadhalılar Pataligama'yı Vaccilere karşı ön hücum mevkii olarak kullanırlarken, aynı zamanda ilerideki başkent olarak planlıyorlardı. Bu plan peşpeşe gelen krallar tarafından sürdürüldü. Acatasattu'nun (Udayibhadda olarak da anılan) oğlu Udayin orada Pataliputra olarak tanınacak yeni bir kent kurdu.[154] Kent, sonradan Çandragupta, Aşoka ve diğer Maurya krallarının başkenti olarak gelişti ve "çiçekler kenti" (Kusumapura [Skr. ve Palice] ya da Puppha-pura [Pali]) diye anıldı.[155] Bugünkü Patna'nın olduğu yere kurulmuştu. Sarayın kalıntıları bugün, Patna'nın dışındaki Kumrahar'da, Nalanda'ya giden yol üzerindeki bir parkta görülebilir.

Sutra, kentin inşasını mitolojik ifadelerle anlatır:

(26 [*devamı*]) Ve o zamanlar Pataligama'nın farklı bölgelerinde binlerce tanrı oturuyordu. Güçlü krallar ve nazırlar, güçlü tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler.[156] İkinci derecede krallar ve nazırlar, ikinci derecedeki tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler. Düşük rütbeli krallar ve nazırlar, alt derecedeki tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler.

(27) O zaman Muhterem Üstat, berrak ve insanüstü görme yeteneğiyle, Pataligama'nın farklı bölgelerinde binlerce tanrının yaşadığını gördü. Ve sabah erkenden kalkarak genç Ananda'ya sordu: "Ananda, kim Pataligama'da kale yapıyor?"[157] "Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, Vaccilerin [istilasına] karşı koruma olarak Pataligama'da kale yaptırıyorlar."

(28) "Ananda, sanki otuz üç tanrı göğündeki tanrılarla konuşmuşlar gibi, Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, Vaccilerin istilasına karşı koruma olarak Pataligama'da bir kale yaptırıyorlar.[158] Ananda, berrak ve insanüstü görme ye-

teneğimle, Pataligama'nın farklı bölgelerinde binlerce tanrının yaşadığını gördüm. Güçlü krallar ve nazırlar, güçlü tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler. İkinci derecede krallar ve nazırlar, ikinci derecedeki tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler. Düşük rütbeli krallar ve nazırlar, alt derecedeki tanrıların oturmak için seçtiği yerlerde evlerini yapmaya karar verirler."[159]

Bu bölümü, arazinin her bir parçasını koruyan hami tanrılar olduğunu ve onların ilahi korumaları olmadan inşaatın pek başarılı olamayacağının düşünüldüğünü anlattığı şeklinde yorumlayabiliriz.

Pataliputra, büyük olasılıkla, Maurya hanedanının üçüncü kralı Aşoka'nın hükümdarlığından (MÖ 268-232) sonra ya da hanedanın bitişinden sonra (MÖ 317-180 civarı) geriledi. Sutra, olayları Şakyamuni'nin bir kehaneti şeklinde anlatır: "Pataliputta [Skr., Pataliputra] büyük bir kent, bir ticaret merkezi olduğu sürece, başkent [*agganagara*], tahsilat ve dağıtım merkezi olur. Diğer yandan, ateş, su ve iç çekişme yüzünden Pataliputta'nın başına üç felaket gelecek."[160] Budha'nın kehaneti tarihi gerçeği yansıtır. Bu olayları nasıl önceden gördüğünü duyan zamanın Budistleri, Budha'ya olan inançlarını daha da artırmış olmalıydılar. Metinsel eleştiri açısından, Pataliputra'nın Maurya başkenti olarak çöküşü Aşoka'nın hükümdarlığından sonra oldu, bu da *Mahaparinibbana-suttanta*'nın ilk örneğinin MÖ 2. yüzyıl ya da sonrasında oluşturulmuş olması gerektiği anlamına gelir. Arkeolojik bulgular Pataliputra'nın sonradan su baskınlarına uğradığını ortaya çıkarmıştır; ayrıntılar kazı raporlarında görülebilir.[161] Nihayet kent, 8. yüzyıl ortasında sel baskınıyla ortadan kayboldu.[162] Pataliputra, dışarıdan saldırıya da maruz kalmıştı. Sonunda Kalinga kralı Kharavela, Magadha'nın başına geçti; Pataliputra da Yunanlılar tarafından yenilgiye uğratıldı.[163] Bu olayların da *Mahaparinibbana-suttanta*'ya yansıtıldığı anlaşılır, bu da *suttanta*'nın oluşturulmasını, Kral Aşoka'nın hükümdarlığından ya da Maurya hanedanından sonraya tarihlemeye ek bir gerekçedir.[164]

Gotama Budha daha sonra iki nazırdan davet aldı.[165]

(29) Daha sonra, Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gittiler. Vardıktan sonra, Muhterem Üstat'la karşılıklı güzel sözler söylediler.[166] Selamlaştıktan sonra, bir köşede durdular. Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, köşede durarak Muhterem Üstat'a şöyle dediler: "Üstat

Gotama, bugün keşişleriyle birlikte bizim evimizde yemek yemeği kabul buyursun." Muhterem Üstat suskunluğuyla kabulünü belli etti. O zaman Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, Muhterem Üstat'ın daveti kabul ettiğini anlayarak evlerine gittiler ve oraya vardıklarında enfes bir yemek hazırladılar,[167] sonra da haber verdiler: "Üstat Gotama, buyrun. Yemek hazır."

(30) O vakit Muhterem Üstat, sabah erkenden iç elbisesini giydi, üst elbisesi ile bağış kâsesini eline aldı ve Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara'nın evine gitti. Vardıktan sonra, kendisi için hazırlanan yere oturdu. Ondan sonra, Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara Budha'ya ve keşiş grubuna, doyuncaya kadar, enfes yemekler verdiler. Muhterem Üstat yemeğini bitirip ellerini ve kâsesini yıkadıktan sonra, Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara, alçak sandalyeler getirip bir köşeye oturdular.[168]

Gotama'nın kale inşaatına bağlı olarak nazırlardan bağışlar alması, onun sosyal konumunun bir göstergesidir. Gotama, bir yerleşim yeri kurulurken yörenin hami tanrılarının yardımının ve korumasının önemini anlattı onlara.

(31) Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara bir köşeye oturduktan sonra, Muhterem Üstat şu dizelerle onların yüreklerini ferahlattı:

"Akıllı doğanlar,
Evlerini nereye yaparlarsa yapsınlar,
Saflık Yolu'nu izleyen,
Erdemli ve kendine hâkim kişilere bağışta bulunmalıdırlar.
Orada yaşayan küçük tanrılar
Bu bağışın [değerini] başkalarına aktarırlar.
[Tanrılar] kendilerine bağış yapanlara bağışlarda bulunurlar,
Onlara hürmet edenleri onurlandırırlar.
Severler ve korurlar onları,
Bir anne çocuğunu nasıl sever ve korursa öyle,
İlahi koruma altına girenlerse daima mutlu olurlar."[169]

Muhterem Üstat, bu dizelerle Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara'nın yüreğini ferahlattıktan sonra yerinden kalkıp gitti.[170]

Pan-ni-yüan-ching'in burada Şakyamuni'nin "evrensel sevgi"yi öğrettiğini söylemesi ilgi çekicidir.[171] Bu, Çinli düşünür Mo-tzu (MÖ 480-390

dolayları) tarafından ortaya konan bir öğretiydi; Çinli çevirmenler Budist düşünce ile Mo-tzu'nun fikirlerinin birbiriyle bağlantılı olduğuna inanmış olmalılar.

Bütün düzeltilmiş metinlerin Vassakara'nın Şakyamuni ile keşişlerini evine davet ettiğini söylemesi, beraberindekilerin büyük bir grup olamayacağına işaret eder. Düzeltilmiş Sanskrit metin, nazır Varşakara'nın Şakyamuni'ye bir "altın testi" (VI, 9) sunduğunu söyler. Bu, kuşkusuz, bir geç dönem hayal ürünüdür, zira Kuşana hanedanına (1. yüzyılın ikinci yarısından 3. yüzyıl ortasına) kadar altın, Hindistan'da yaygın olarak kullanılmıyordu. Budha zamanına ya da Maurya hanedanına ait hiçbir altın testi bulunmamıştır.

Ganj'ı Geçiş

Gotama daha sonra Ganj'ı geçti. Yola çıktığı kapıya Gotama Kapısı (Gotama-dvara), nehirde yürüyerek geçtiği sığ yere de Gotama Geçidi (Gotama-tittha) deniyordu: "(32) O vakit, Magadha krallığının nazırları Sunidha ile Vassakara şöyle diyerek Muhterem Üstat'ın peşinden gittiler: '*Samana* Gotama'nın bugün çıktığı kapıya Gotama Kapısı, Ganj Nehri'ni yürüyerek geçtiği sığ yere de Gotama Geçidi denecek.'[172] Böylece Muhterem Üstat'ın çıktığı kapıya Gotama Kapısı dendi."[173]

Bugün, Patna kıyısı boyunca birçok nehir geçidi olmasına rağmen, Gotama Geçidi olduğu söylenebilecek bir yer yoktur. Feribotların ihtiyacını karşılayan büyük bir rıhtım ve daha küçük gemilerin yanaşabileceği başka birçok iskele vardır. Benim görmeye gittiğim, ne basamakları ne kaldırımı ne de yürüme kolaylığı olan, kumlu bir kayalıktan ibaretti. Kum taşıyan birkaç küçük tekne oraya demir atıyordu. İşçiler kumu düz sepetler içinde başlarının üstünde taşıyorlardı; kum inşaat için çimentoyla karıştırılıyor olabilirdi. Tekneler karaya çekildiğinde, işçiler yüklerini almak için suda yürüyorlardı. Bu manzara Gotama zamanından beri neredeyse hiç değişmemiştir.

(33) Daha sonra Muhterem Üstat, Ganj Nehri'ne geldi. O sırada nehir çok yükselmişti, sular nehrin sığ yerini örtmüştü ve o kadar durgundu ki bir karga bile suyundan içebilirdi. Kimileri bir tekne arıyordu, kimileri [büyük] bir sal peşindeydi, bazıları da kütükleri birbirine bağlayarak [küçük] bir sal yapıyordu. Hepsi karşı kıyıya geçmek isti-

yordu. Derken, güçlü bir adamın kıvrılmış bir kolu uzatışı ve uzatılmış bir kolu tekrar kıvırışı kadar çabuk, o kadar kısa bir süre içinde, [Muhterem Üstat] keşiş grubuyla birlikte o kıyıdan kaybolup karşı kıyıda belirdi.[174]

(34) Daha sonra Muhterem Üstat, karşı kıyıya geçmek için kimilerinin bir tekne aradığını, kimilerinin [büyük] bir sal peşinde olduğunu, bazılarının ise kütükleri birbirine bağalayark [küçük] bir sal yaptığını gördü. Muhterem Üstat, bunu idrak ederek, şu özlü sözleri söyledi:[175]

> "Bazıları [büyük ve derin] denizi ya da gölü, katı bir yol yaparak, bataklığa değmeden, geçer,[176]
> Diğerleri [asma kütüklerinden] sal yaparak;
> Bilgeler çoktan geçmişlerdir, oysa."[177]

Pali metin bu dizeleri Gotama Budha'ya atfederken, Sanskrit, Tibet ve Sarvastivadacı metinler bunun "bir *bhikkhu*" tarafından okunduğunu söyler. Büyük olasılıkla, öyküye dahil edilmiş olan ve farklı atıfları açıklayabilecek eski bir şiirdi.

Pali metinde olmayıp diğer versiyonlarda bulunan daha fazla şiirin gösterdiği gibi, şiirin konusu, bu acı dolu hayata bir daha gelmeyecek olan aydınlanmış kişiye yapılan övgüdür. Dört olası şekilde yorumlanabilir bu. İlk olarak, nehirleri ve bataklıkları geçmek için çeşitli yöntemler bulmayı öğütler, yani *upaya* (usta ya da elverişli) fikrinin bir örneğini sunar. Bu durumda şiir, taşımacılığın gelişmemiş olduğu bir zamanda, pratik bağlantılar geliştiren insanlar için bir övgü unsuru da içerebilir. Budizm, özellikle de Mahayana Budizm, erdemli davranışlarda bulunmayı öğütlemede Cainizmden farklıdır; burada bu kavramın filizlenişini görüyor olabiliriz. İkinci olarak, sıradan insanlar nehri ya da bataklığı geçmek için çeşitli araçlar denerler, oysa "bilgeler" (Budha ve izdeşçileri) sal kullanmadan (*vina yeva kullena*) çoktan geçmişlerdir. Bu, Budha'yı ve müritlerini öven şiirin dini bir anlayışı olan Buddhaghoşa yorumudur.[178] Üçüncü olarak, sıradan insanlar, dini ritüellere ve tanrılara dua etmeye bel bağlayarak, bir sala benzetilebilecek hareketler yaparlar, oysa bilgeler tutku ve istek denizini çoktan geçmişlerdir (bkz. *Dhammapada*, 91). Bu, Rhys Davids'in yorumudur. Dördüncü olarak, bilgeler, arzuyla lekelenmiş bir hayatın seliyle başa çıkmak için çabucak bir köprü yaparlar. Sıradan insanlar bir sal bulmak için oraya buraya koştururlar ve bilgelerin yaptığı, kar-

şı kıyıya geçmenin en kısa yolu olan köprüye rastlarlar. Bu, Franke'nin yorumudur. Hangi yorumun doğru olduğunu anlamak güç olduğundan, kelimesi kelimesine çevirmekle yetindim.

Başka bir şey de ima ediliyor olabilir. Hayat türlü sıkıntılarla ve güçlüklerle doludur. İnsanlar bunları aşmaya ve ideal ülkeye ulaşmaya çalışırlar – mecazi olarak, insanların karşı kıyıya ulaşmak için farklı tekneler ve sallar yaptıkları söylenir. Aynı şekilde, ideale ulaşmada, farklı insan türleri için farklı yöntemler olduğu söylenebilir. Belki de dörtlük, dinleyiciyi başkalarının fikirlerini ve uygulamalarını anlamaya, böylece dar görüşlülükten kaynaklanan potansiyel çatışma nedenlerini azaltmaya ve bir hoşgörü ruhu oluşturmaya özendiriyordur.

Pan-ni-yüan-ching burada nirvana halini *sheng-hsien* ("ölümsüz varlık olmak") olarak yorumlar ki bu, Tao etkisini akla getirir.[179]

Kotigama ve Nadika'ya

Ganj'ı geçtikten sonra, Gotama keşişlerini Kotigama'ya yönlendirdi. "(1) O vakit Muhterem Üstat genç Ananda'ya, 'Gel, Ananda, Kotigama'ya gidelim' dedi. 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. O vakit Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Kotigama'ya gitti. Muhterem Üstat orada köyde kaldı."[180] Kotigama'da Dört Soylu Gerçek'i öğrettiği söylenir.

(2) O vakit Muhterem Üstat keşişlere şöyle dedi: "Keşişler, Dört Soylu Gerçek anlaşılmadığı, içyüzü kavranmadığı için, ben ve sizler uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde bir hayattan ötekine geçtik.[181] Nedir bu dört gerçek? Keşişler, acının soylu gerçeği anlaşılmadığı, içyüzü kavranmadığı için, ben ve sizler uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde bir hayattan ötekine geçtik. Keşişler, acının kaynağının soylu gerçeği anlaşılmadığı, içyüzü kavranmadığı için, ben ve sizler uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde bir hayattan ötekine geçtik. Keşişler, acının sona erdirilmesinin soylu gerçeği anlaşılmadığı, içyüzü kavranmadığı için, ben ve sizler uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde bir hayattan ötekine geçtik. Keşişler, acının sona erdirilmesine giden yolun soylu gerçeği anlaşılmadığı, içyüzü kavranmadığı için, ben ve

sizler uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde bir hayattan ötekine geçtik. Oysa keşişler, acının soylu gerçeği anlaşıldı ve içyüzü kavrandı, acının kaynağının soylu gerçeği anlaşıldı ve içyüzü kavrandı, acının sona erdirilmesinin soylu gerçeği anlaşıldı ve içyüzü kavrandı ve acının sona erdirilmesine giden yolun soylu gerçeği anlaşıldı ve içyüzü kavrandı. Varoluş arzusu yok edildi. Varoluşa yol açan [istek] ortadan kaldırıldı.[182] Artık hiçbir aldatıcı hayat olmayacak."[183]

(3) Muhterem Üstat böyle dedi. Sugata, Üstat'la konuştuktan sonra şöyle dedi:[184]

> Dört Soylu Gerçek'i anlamadan,
> Bir hayattan diğer hayata geçen yol uzundur.[185]
> Bu [soylu gerçekler] çoktan anlaşıldı,
> Varoluşa yol açan istek ortadan kaldırıldı.
> Acıların kaynağı yok edildi.
> Artık hiçbir aldatıcı hayat olmayacak.[186]

Dört Soylu Gerçek'e dayanan öğretinin uygulaması olarak Sekiz Aşamalı Asil Yol'un vaaz edilmesi âdet olduğu halde, sutra bundan söz etmez burada. Onun yerine, Budha'nın ahlak, konsantrasyon ve bilgelik çalışması hakkında konuştuğu söylenir: "(4) Daha sonra Muhterem Üstat, Kotigama'da kalırken, keşişlere Dhamma hakkında çok sayıda vaaz verdi. 'Ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden, isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur.'"[187]

Sanskrit metin biraz farklıdır:

> (VIII, 1) O vakit Muhterem Üstat genç Ananda'ya şöyle dedi:
> (VIII, 2) "Ananda, haydi Kutigramaka'ya gidelim."
> (VIII, 3) "Tamam, efendim" diye yanıtladı, genç Ananda.
> (VIII, 4) Daha sonra Muhterem Üstat yaya olarak Kutigramaka'ya gitti. Yürüyerek Kutigramaka'ya vardı. Köyün kuzeyindeki Şimşapa Korusu'nda kaldı.
> (VIII, 5) O vakit Muhterem Üstat, keşişlere şöyle dedi:

(VIII, 6) "Keşişler, ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle birlikte çalışılan konsantrasyon uzun sürer. Bilgelik çalışmasıyla sağlamlaştırılan bir zihin hırstan, öfkeden ve yanılgıdan tamamen kurtulmuştur.

(VIII, 7) Zihni tamamen özgürlüğe kavuşmuş olan iyi bir Budha müridi [Hakikat'i] mükemmel bir şekilde bilir. Benim doğumlarım bitti. Ben saflık çalışmamı tamamladım. Yapılması gereken her şeyi yaptım. Bundan böyle, başka hiçbir aldatıcı hayat tanımayacağım."[188]

Sanskrit metnin sondan bir önceki bölümüne denk gelen cümleler, Pali metnin birçok yerinde geçer.[189] Sanskrit çeviride tekrar geçmezler.

Sutra bir kez daha vaazın özetini verir. "Ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır," *iti silam; iti* ("böyle") ifadesi, kesin olarak ne söylendiğini belirtmez, biz de buradan hiçbir bilgi edinmeyiz. Bu, Gotama'nın dini uygulama hakkında ne söylediğini özetleyen klasik bir yöntemdir. Gerçek vaaz sırasında, kuşkusuz, ayrıntılar verilmiş olabilirdi; bu söz düzeni sadece ezberlemeye yardımcı olacak bir araçtı. Sonradan bu listelerden üçlü uygulama (*tisso sikkha*) düzenlenmiştir – ahlak (*sila*), konsantrasyon (*samadhi*) ve bilgelik (*panna*). Daha sonra bunlara kurtuluş (*vimutti*) da[190] eklenmiş ve Yasa-beden* öğretisi, beş katışmaçla eşit sayılmıştır: Ahlak, konsantrasyon, bilgelik, özgürlük ve özgürlük halinin tam bilgisi. *Yu-hsing-ching*, "dört derin hakikat"ten bahseder ki bu, beş katışmaçla bir sayılan Yasa-beden öğretisinde görüldüğü gibi, birkaç öğretinin gelişimindeki daha erken bir aşamayı temsil eder, kuşkusuz.

Mahaparinibbana-suttanta'nın çeşitli metinlerinin karşılaştırılması, Budha'nın son yolculuğunda ziyaret ettiği yerlerin adlarının neredeyse aynı olduğunu gösterir. Bu yerlerde neler öğretildiğinin anlatımı ise, oldukça farklıdır. Bu da, vaazların gerçekten verildiğini, ama metinlerde verilen içeriklerinin sonraki âlimlerin hayal ürünü olduğunu akla getirir. Öğretilerin bazılarında görülen, öğretinin kategoriler şeklinde verilmesinde bu tür hayal ürünleri açıkça fark edilir. Diğer yandan, bütün çevirilerin hemfikir olduğu ve öğretinin kategorilerle anlatılmadığı yerlerde vaazın gerçek içeriği göz önüne serilebilmektedir.

---

* Yasa-beden: Dharma bedeni. Dharma'nın özelliklerinin Budha'nın özellikleriyle aynı olduğu kabul edilir. Onun gerçek bedeni Dharma'dır - ç.n.

Nadika'da – Ölünün Kaderi

Pali metin, Kotigama'da bir süre kaldıktan sonra, Gotama'nın Nadika köyüne ilerlediğini, orada "Tuğla Ev"de kaldığını söyler:[191] "(5) İmdi, Muhterem Üstat, Kotigama'da istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya: 'Gel, Ananda, Nadikaların yerine gidelim' dedi. 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. O vakit Muhterem Üstat, büyük bir keşiş grubuyla birlikte Nadikaların yerine gitti. Nadika'da, Muhterem Üstat,[192] Tuğla Ev'in içinde kaldı."[193] Sanskrit çeviriye göre, Nadika köyü Vrcis bölgesindeydi. Şakyamuni, Kotigama'da olduğu gibi, Nadika'da da Dhamma (*dhammi katha*) üzerine vaazlar verdi, ama çeşitli düzeltilmiş metinler, bu konuşmaların konularında büyük ölçüde farklılık gösterir.[194] Budha'nın tam olarak ne öğrettiği hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. *Yu-hsing-ching*, onun Kotigama'da "dört büyük gerçek"i (ahlak, konsantrasyon, bilgelik ve özgürlük) öğrettiğini söylerken, düzeltilmiş Pali metin Dört Soylu Gerçek'i öğrettiğini söyler. Gotama Budha Kotigama'da öğretiler verdi, ama bunların içeriği unutuldu; bugün elimizde olan, geç dönemlerde Budist kutsal metinlerini derleyenlerin ve Budha'nın gerçek sözlerinin öğretisel noktalarının çeşitli kategorilerini ekleyenlerin fikirleridir. Budizmde birçok öğreti olmasına rağmen, hepsi tek bir hakikate döner; sonuç olarak, gerçek uygulamaya gelince aralarında büyük bir fark yoktur.

Bütün gelenekler Budha'nın Nadika'da, ruhban sınıfından olan ve olmayan, erkek ve kadın, bazı Budistlerin maruz kaldığı tekrardoğuş türleri hakkında konuştuğunda hemfikirdir.

(6) O vakit genç Ananda, Muhterem Üstat'a yaklaştı ve iyice yanına sokularak onu selamladı ve bir köşeye oturdu. Köşeye oturduktan sonra, genç Ananda Muhterem Üstat'a şöyle dedi:[195] "Muhterem Kişi, keşiş Salha Nadika'da öldü. Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur? Muhterem Kişi, kadın keşiş Nanda öldü. Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur? Muhterem Kişi, ruhban dışı dindar Sudatta, Nadika'da öldü.[196] Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur? Muhterem Kişi, ruhban dışı dindar kadın Sucata, Nadika'da öldü.[197] Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur? Muhterem Kişi, ruhbandan olmayan dindar Kakudha, Nadika'da öldü. Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur? Muhterem Kişi, ruhbandan olmayan dindar Kalinga... Nikata... Katissabha... Tuttha... Santuttha... Bhadda... Subhadda, Nadika'da öldü. Tekrardoğuşunun hedefi nedir? Nerede yeniden doğmuştur?"

(7) "Ananda, keşiş Saiha bu hayatta, zihnin lekesiz özgürlüğünü ve bilgelikle, bütün lekelerin yok oluşuyla gelen kurtuluşu öğrendi, onu elde etti ve kavradı. Ananda, kadın keşiş Nanda, insanları daha aşağı âleme [arzu âlemi] bağlayan beş engeli ortadan kaldırdı, kendiliğinden tekrar doğdu ve *nibbana*'ya girdi, o âlemden bir daha [bu dünyaya] hiç dönmedi.[198] Ananda, ruhbandan olmayan dindar Sudatta, üç bağı yok ederek ve açgözlülüğü, öfkeyi ve yanılgıyı azaltarak bir kez geri dönen oldu. O, bütün acılara son verdiğinde, [arzu âlemindeki] bu hayata sadece bir kez daha gelecek.[199]

Ananda, ruhban dışı dindar kadın Sucata, üç bağı yok etmiş olarak, bir nehre-girendir ve asla kötü hallere düşmez, aydınlanmaya ulaşacağı kesindir.[200] Ananda, ruhban dışı dindar Kakudha, insanları daha aşağı âleme bağlayan beş engeli ortadan kaldırdı, kendiliğinden tekrar doğdu, o *nibbana*'ya girecek ve o âlemden bir daha [bu dünyaya] hiç dönmeyecek.[201] Ananda, ruhban dışı dindar Kalinga... Nikata... Katissabha... Tuttha... Santuttha... Bhadda... Subhadda, insanları daha aşağı âleme bağlayan beş engeli ortadan kaldırdı, kendiliğinden tekrar doğdu, onlar *nibbana*'ya girecek ve o âlemden bir daha [bu dünyaya] hiç dönmeyecekler.

Bundan başka, Ananda, Nadika'da ölen ruhban dışı elliden fazla dindar, insanları daha aşağı âleme bağlayan beş engeli ortadan kaldırdılar, kendiliğinden tekrar doğdular, onlar *nibbana*'ya girecek ve o âlemden [bu dünyaya] bir daha hiç dönmeyecekler. Ananda, Nadika'da ölen ruhban dışı doksandan fazla dindar üç engeli ortadan kaldırdı, açgözlülüğü, öfkeyi ve yanılgıyı azalttı ve 'bir kez dönen' oldular, onlar bütün acılara son verdiklerinde [bu dünyaya] sadece bir kez daha gelecekler. Ananda, Nadika'da ölen ruhban dışı beş yüzden fazla dindar üç engeli ortadan kaldırarak nehre-giren oldular, onlar kötü âlemlere düşemezler ve aydınlanmaya ulaşacakları kesindir.

(8) Ananda, doğan bir insanın ölmesi tuhaf değildir. Herkesin ölürken kaderini sormak için çalışmasını tamamlamış olan birisine gelmesi, çalışmasını tamamlamış olan kişiye sıkıntı verir. Bu yüzden, Ananda, 'Dhamma Aynası' denen öğreti hakkında seni bilgilendireceğim, başarılı bir mürit onunla, eğer isterse, kendi kaderini açık bir biçimde kavrayabilir:[202] 'Cehennemleri ortadan kaldırdım. Hayvanlar âlemini ortadan kaldırdım. Aç ruhların âlemini ortadan kaldırdım. Kötü, acı dolu bir yere göçmeyeceğim. Ben bir nehre-giren oldum ve [kötü âlemlere] düşemem. Aydınlanmaya ulaşacağım kesin.'

(9) Ananda, kusursuz bir müridin, eğer isterse, kendi kaderini kavrayabildiği, 'Dhamma Aynası' denen bu öğreti nedir? 'Cehennemleri ortadan kaldırdım. Hayvanlar âlemini ortadan kaldırdım. Aç ruhların âlemini ortadan kaldırdım. Kötü, acı dolu bir yere göçmeyeceğim. Ben bir nehre-giren oldum ve [kötü âlemlere] düşemem. Aydınlanmaya ulaşacağım kesin.' Burada, Ananda, başarılı bir müridin Budha'ya tertemiz bir inancı vardır[203] ve şöyle der: 'Bu Muhterem Üstat bir Arahant'tır, tam aydınlanmış bir var-

lıktır, görgülüdür ve bilgelik sahibidir, bir Sugata'dır, bütün dünyaları bilen kişidir, eşi emsali bulunmayandır, dikbaşlıların eğiticisidir, yarı tanrıların ve insanların öğretmenidir, o bir Budha [aydınlanmış varlık], bir Muhterem Üstat'tır.'[204]

Dhamma'ya da sonsuz inancı vardır ve şöyle der: 'Dhamma, Budha tarafından iyi öğretilmiştir, hemen zihinde canlandırılabilir, doğrudan etkilidir, kanıtlanabilirdir, ideale ulaştırır, bilgelerce onaylanmıştır.'[205] Sangha'ya da sonsuz inancı vardır ve şöyle der: 'Muhterem Üstat'ın izdeşçi grubu iyi eğitilmiştir. Muhterem Üstat'ın izdeşçi grubu eğitimde dürüsttür. Eğitimde doğru ilkelere uyanlar Muhterem Üstat'ın izdeşçileridir. Uyumlu çalışanlar Muhterem Üstat'ın izdeşçileridir. Muhterem Üstat'ın izdeşçi grubu, çabanın ve elde etmenin sekiz evresini tamamlamıştır.[206] Onlar saygıdeğerdir, bağışlara layıktırlar, misafir etmeye, hürmete değerdirler ve dünya için en büyük erdem fırsatıdırlar.' Başarılı bir mürit, bilgelerce sevilen ahlaki ilkelere[207] sahiptir – bozulmamış, eksiksiz, kirlilikleri olmayan, tertemiz, bütün sınırlamalardan uzak, akıllılar tarafından övülen, lekesiz ve konsantrasyona sevk eden ilkelere.[208]

Bu, 'Dhamma Aynası' denen öğretidir, Ananda, başarılı bir mürit onunla, eğer isterse, kendi kaderini açık bir biçimde kavrayabilir: 'Cehennemleri ortadan kaldırdım. Hayvanlar âlemini ortadan kaldırdım. Aç ruhların âlemini ortadan kaldırdım. Kötü, acı dolu bir yere göçmeyeceğim. Ben bir nehre-giren oldum ve [kötü âlemlere] düşemem. Aydınlanmaya ulaşacağım kesin.'"

(10) Muhterem Üstat, Nadika'daki Tuğla Ev'de kalırken, keşişlere Dhamma konusunda çok sayıda vaaz verdi. "Ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden, isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur."[209]

Bu bölüm de, Gotama'nın Nadika'da öğrettiği şeyin aklına gelişi değil de, geç dönem derleyicilerinin eklemesi olarak düşünülebilir. Ancak herkesin gelecek hayatını idrak etmesini öğrettiği doğru görünür.

Vesali'de

Gotama daha sonra zengin ticaret kenti Vesali'ye gitti.[210] Yerleşim bugün Gandak Nehri kıyısında bir köydür.

Vesali Yerleşimi

Hindistan'ın bağımsızlığından önce köy, Basar ya da Basarh olarak bilinirdi. Birçok kitapta Besarh ya da Bēsārh olarak geçer, fakat bu isimler doğru değildir. Bağımsızlıktan sonra, kısmen yerel gelenekleri yerleştirme girişimi olarak, eski Vaisali adı verilmiştir.[211] *Ramayana*'da Visala olarak geçer.[212] Bu isim Çinceye, ismin kökünün dayandığı *visala*'yı "geniş ve şahane" olarak yorumlayarak, *Kuang-yen-ch'eng* diye çevrilir, genellikle.

Vaisali, Bihar eyaletinin Muzaffarpur bölgesindeki Hacipur ilçesinde yer alır. Patna'nın yaklaşık elli kilometre kuzeyinde ve biraz batısındadır. Bugün Ganj'ın üzerinden geçen köprü, ulaşımı eski zamanlardakinden çok daha kolaylaştırır. Patna'da Ganj'ı geçtikten ve Kuzey Bihar'a girdikten sonra, yolcular çok sayıda mango korusu görür. Neredeyse hiç çalılık olmadığından bütün ağaçlar net bir biçimde görünür. Manzaranın Budist kutsal kitaplarında betimlenenle hemen hemen aynı oluşu şaşırtıcıdır. Köyün girişinde, İngilizce olarak "En Eski Vaishali Cumhuriyeti Eyaletine Hoşgeldiniz" yazılı bir tabela durur. Bu tabelaya gelmeden epey önce, sadece Hintçe tabelası olan, çok az yabancının uğradığı tek katlı bir pansiyon görmüştüm.

Mahavira'nın doğduğu yer olan Vaisali, Budistler için olduğu kadar Cainacılar için de kutsal bir yerdir. Cainizmin kurucusu, bu kentin soylu bir ailesinden gelir, çocukluğunu ve gençliğini orada geçirmiştir. Çileci olduktan sonra da, yaz inzivası için, yirmi kez oraya veya yakınlarına gitmiştir. Cainacı kutsal kitaplarda sık sık Vaisali'den bahsedilir, fakat o zamana ait çok az kalıntı vardır. Sadece kentin hendekle çevrili merkez bölümünde bir grup ev keşfedilmiş ve kazıyla ortaya çıkarılmıştır.[213]

En önemli kalıntılardan biri, Kral Aşoka'nın yaptırdığı, hâlâ ayakta duran bir sütundur.[214] Yerden yüksekliği sekiz metreden (otuz beş kadem) fazladır; yerin altında dört metre (on sekiz kadem) daha olduğu söylenir. Sütun tam olarak Vaisali'de değil, aynı Muzaffarpur ilçesinin Kolhua köyündedir. Yakın zamanlarda insanlar üzerine Nagari, Tibet ve Latin alfabesiyle yazılar yazmış olmalarına rağmen, sütunun kendi kitabesi yoktur. Yakın çevresi telden bir çitle çevrilidir ve içinde iki stupa kalıntısı vardır; yerliler sütuna en yakın olanın Ananda'nın stupası olduğunu söyler. 31 Ocak 1986'da Vaisali'yi ziyaret ettiğimde bu kalıntılar için ne bir müfettiş, ne bir ofis ne de bir depo vardı. Çitin dışında bir ardiye kulübesine benzeyen kü-

çük bir çiftlik evi ve meyveyle dolu bir papaya ağacı vardı, ama yöre sakinlerine dair hiçbir belirti yoktu. Bununla birlikte, otobüsümüzün varışı, bir yerlerden bir sürü çocuğun üşüşmesine neden olan büyük bir olay oldu. İki stupa da, hiçbir inşaat işareti olmadığından belki de hırsızlar tarafından, merkeze doğru tek tarafından kazılmıştı. Aşoka sütununun yanındaki küçük bir kulübede çimento öbeği, kulübenin dışında da bir tuğla yığını olması, stupaların onarılmak üzere olduğunu akla getiriyordu. Bölge tarlalarla çevriliydi. Yakınlarda bir müze (Puratana-tattva-samgrahalaya) vardı, ama benim ziyaret ettiğim gün olan cumaları kapalıydı.

Pa-ta-ling-t'a fan-tsan, seyyahların ziyaret etmeleri gereken sekiz büyük yerleşimden biri olarak Vaisali stupalarından bahseder. Fa-hsien'in ve Hsüan-tsang'ın seyahat kayıtları, burada, Vaisali'nin seyyahlar için önemli bir merkez olması gerektiğini ima eden çeşitli kutsal kalıntılar olduğunu anlatır bize. Çinli gezginler de ziyaret ettikleri yerlerin sadece dini yönüyle ilgilendikleri için, buraların ticaretinden ya da cumhuriyetçi yönetim sisteminden hiç söz etmemeleri şaşırtıcı değildir. Zaten onların zamanına kadar Vaisali'nin eski önemi unutulmuştu ve kent sadece bir hac yeri olarak biliniyordu. Müslüman istilalarından sonra ise, bu rolünü bile kaybetti.

Eski kentin etrafındaki sınır yaklaşık on altı kilometre uzunluğundaydı ve Basar dışında, birkaç köyü içeriyordu. Yerleşim yerinde birçok stupa kalıntısı bulunur. Kentin kuzeybatı köşesindeki Bakhira köyü yakınlarında, birkaç kalıntısı olan başka bir yerleşim yeri, kent duvarlarının dışına kurulmuş olabilir. Bu duvarlar taştan değil, topraktan yapılmıştı. Bisalgarh (Kral Bisal'in kalesi) olarak bilinen, kralın evinin kalıntıları, kentin güneydoğu bölgesindeydi; bu isim yerleşim yerinin menşeini gösterir. "Saray"ın kalıntılarının yakınında Taç Giyme Havuzu (Abhişeka-puşkarini) vardır.[215] Basar köyü bu yerleşimin güney-güneybatısındadır. Bu yerleşimi saptamak için Hsüan-tsang'ın anlatımı kullanılmıştır; "Vesali" damgalı mühürler bulunmuştur orada. (MÖ 200 ile miladi 500 dolaylarına ait yaklaşık bin mühür kazıdan çıkarılmıştır, fakat sadece ikisinde ya da üçünde kentin adı geçer.) Kent, üç arkeolog tarafından –Cunningham, Bloch ve Spooner– kazınmıştır, ancak buranın eski Vaisali kenti olduğunu kanıtlayacak sonuçlara ulaşamamışlardır. Müslüman istilalarının neden olduğu yıkımdan sonra seyyahlar Vaisali'yi ziyaret etmeyi kesmişlerdir. Başka bir tapınak da yapılmamıştır. Şimdilerde tekrar ziyaretçiler gelmeye başlamıştır.[216]

Vesali'nin Tarihi

Kent, coğrafi olarak Hint uygarlığının ana damarında olmadığı için, tarihin akışı Vaisali'nin yanından geçmiş görünür. Brahmanik ya da Hint eserlerinde adı geçmez, bu da dinlerin burayı önemsemediği anlamına gelir. Hsüan-tsang 7. yüzyılda burada bir Hint tapınağının olduğunu doğrular, ama bu küçük bir tapınaktır. Bununla birlikte, Vaisali farklı bir açıdan Hint uygarlığı için önemliydi; kralın Patna ile Nepal'i bağlayan anayolunun iki tarafına yayılıyordu. Aşoka, bu yol boyunca dört sütun dikmiştir; başka kalıntılar da vardır. Budha'nın zamanında, Vaisali, Vrci (Skr-Palice, Vacci) boyunun bir bölümü olan Licchavilerin başkentiydi. Oysa Hsüan-tsang, Vrci bölgesinin Vaisali'nin kuzeydoğusunda, bugünkü Darbhanga bölgesinde olduğunu söyleyerek, bunları birbirinden ayırmıştır.

Âlimler, Licchavilerin aslen dışarıdan geldiklerini varsaymışlardır.[217] P.B. Spooner bunların İranlı göçmenler olduğunu öne sürerken Vincent A. Smith, Moğol olduklarını ve Tibetliler ile Himalayalar'ın dağ kabilelilerine benzediklerini düşünür. Görenekleri kesinlikle Hinduizme özgü değildi. *Manu Kanunları* (X, 22) onları, tam olarak Hindu Dharması'nı izlemeyen Vratya ["düşük"] Kşatriya olarak kabul eder. Yönetimleri oligarşi idi, liderlerine "kral" deniyordu. Budist metinler sık sık hayatlarının lüksünden bahseder. Örneğin, Tibetçe *Vinaya* (*Dul-ba*) şöyle der: "Vaisali üç bölgeye ayrılır. İlkinde, altın kuleli yedi bin ev; ikincisinde, gümüş kuleli on dört bin ev; üçüncüsünde ise, bakır kuleli yirmi bir bin ev bulunur. Burada insanlar üst, orta ya da alt tabakadan oluşlarına göre yaşarlar." Kent sakinleri, kentlerini yeryüzünün cenneti sayarlardı. Liderleri, Magadha kralları Bimbisara ve Acatasattu'yla savaşmıştı. Tibet *Vinaya* buranın, dönemin en büyük altı kentinden biri olduğunu söyler. Özel gölünden gelen suyunun kutsal olduğuna ve taç giyme törenlerinde kralları takdis etmek için başlarına bu sudan serpmenin gerekli olduğuna inanılırdı. Efsaneye göre, bir keresinde, Kusinara'da yaşayan Malla prensi Bandhula, kutsal gölü kirletmekle suçlanmıştı; onunla dövüşmeye çıkan Licchavilerin hepsi ölmüştü.[218] Yine de bu, Licchavilerin sonu olmamıştı. Gupta hanedanının II. Çandragupta (375-413 dolayları) dönemine ait bir mühür, buranın Gupta egemenliği altındaki önemli bir bölge olduğunu gösterir. Kent, 5. yüzyıl başlarında, Fa-hsien ziyaret ettiğinde hâlâ ayaktaydı. Fa-hsien ile Hsüan-tsang'ın ziyaretleri arasında (405 ve 637) çökmeye başladı, ma-

nastırları ve tapınakları yıkıldı. Gupta hanedanı yıkıldıktan sonra, 5. ve 6. yüzyıllarda Kuzey Hindistan'ı istila eden Hunlar tarafından yakılıp yıkılmış olabilir.

Hsüan-tsang 637 dolaylarında Vaisali'yi ziyaret ettiğinde, bölge tamamen ıssız bir harabeydi; sadece birkaç keşişin yaşadığı küçük bir Hinayana tapınağında konaklamak zorunda kaldı. İkinci Konsey'in yeri gösterildi kendisine. Bugün, kentin kuzeybatı bölgesindeki Bakhira yakınlarındaki harabeler, Hsüan-tsang'ın anlattıklarıyla hemen hemen aynıdır. Vaisali'nin çevresinde birçok göl ve bataklık bölge vardı. Aşoka sütununun yakınındaki göle Ramakund deniyordu; efsanevi "Maymun Gölü"dür bu.[219] Budist kutsal kitaplarındaki bir öyküye göre, Şakyamuni, Vaisali'ye yaptığı başka bir ziyaretinde, müritleriyle birlikte bu gölün etrafında yürürken, bir maymun ağaçtan inmiş ve müritlerin bağış kâseleriyle yan yana konmuş olan Budha'nın kâsesini seçmişti. Maymun kâseyi ağaçtaki kovanın balıyla doldurup Budha'ya ikram etmişti. Gölün adının, maymunların Budha için bu gölü yapmalarından geldiği söylenir. Söylendiğine göre bu göl, Budha'nın yağmur mevsimi inzivasını geçirdiği Büyük Orman'daki (Mahavana) sivri çatılı konağın yanında yer alıyordu, ancak şimdiye kadar konağa ait hiçbir kalıntı bulunmamıştır. Sançi'deki kabartmalardan birinde, bal sunan maymun figürü görülür.[220] Kabartmanın alt bölümünde canlı biçimde iki sahne betimlenir: Birinde, maymun Budha'ya bal sunar,[221] ötekinde de Budha'nın balı kabul edişine maymunun sevinmesini görürüz. Betimleme tarzı, modern tiyatroda ve sinemada kullanılan teknikleri andırır. Şakyamuni'nin kendisi gösterilmez, ancak *bodhi* ağacı ve altındaki platformla varlığı sembolize edilir.

Kibar Fahişe Ambapali

Ambapali'yle (Skr., Amrapali, Amrapalika) karşılaşma, büyük ilgi çeken bir olaydır. Buna, ağırlıklı olarak *Mahaparinibbana-suttanta*'dan bakacağız. Olay şöyle başlar: "(11) Muhterem Üstat, Nadika'da istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya şöyle dedi: 'Gel, Ananda, Vesali'ye gidelim.' 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. Ondan sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Vesali'ye gitti. Muhterem Üstat Vesali'de, Ambapali'nin korusunda kaldı."[222] Gotama Vesali'ye gitmiş olmasına rağmen, kalabalık kent merkezinde kalmak iste-

miyordu. Aynı şekilde, Racagaha'dayken de, kent telaşından kaçıp kenar mahallelerdeki sessiz bir yerde oturmayı yeğlemişti. Eski bir şiir Şakyamuni'nin Vesali ormanında kaldığını söyler. Oysa bizim metnimiz, Gotama'nın kibar fahişe Ambapali'ye ait bir koruda kaldığını belirgin olarak söyler. Ambapali ismi "mango korusunu koruyan kadın" ya da "[kadın] mango yetiştiricisi" anlamına gelir.[223] Sutra, Budha'nın Ambapali'nin korusunda kaldığını söylese de, gezgin çileciler genellikle böyle yerlerde toprak sahibinin özel izni olmadan kalırlardı. O zamanki mülkiyet kavramı, günümüzdeki kadar sınırlayıcı değildi. Bugün, sadece Vaisali'nin yakın çevresi değil, Patna'dan Vaisali'ye kadar uzanan Kuzey Bihar bölgesi de mango ağaçlıklarıyla kaplıdır. Yerdeki çalı örtüsünün az oluşu, rüzgârların ağaçlar arasından serbestçe esebilmesine olanak verir. Bölgede çok az zehirli yılan ya da tehlikeli böcek olduğu anlaşılır. Koruluklar parlak güneş ışığını süzer ve dinlenmek için mükemmel bir yer haline getirir. Ambapali, bir kibar fahişe olmasına rağmen, varlıklıydı ve büyük bir evde yaşıyordu; şarkı söyleyip dans ederek zengin müşterileri eğlendiriyordu. 13. yüzyıl Japonya'sının *shirabyoshi* dansçılarının ve Perikles çağı (MÖ 495-429 dolayları) *hetaera*'larının statülerine benzeyen, yüksek bir sosyal konumu vardı.

Aynı bölümün *Pan-ni-yüan-ching*'teki karşılığı şöyle der: "O vakit Budha, Muhterem Ananda'ya, 'Wei-yeh-li ülkesine gidelim' dedi. Ve öyle oldu. Budha, Chü-li'de [Koti] hoşça vakit geçirdikten sonra, kentin etrafını dolaşarak yola çıktı... [Vaisali'ye] vardı ve kentin dışında, yaşlı bir hayat kadınının *nai-tze* korusunda kaldı."[224]

Burada "yaşlı hayat kadını" olarak çevrilen Çince sözcükler mutlaka ileri yaşta olduğu anlamına gelmez, daha çok Budha'nın (ruhban dışı bir izdeşçi olarak) uzun yıllardan beri tanıdığı biri olduğunu belli eder. *Yu-hsing-ching* de Ambapali'den "hayat kadını" olarak bahseder; Sanskrit orijinalinde *ganika*'dır ("kibar fahişe"). Aynı bölümün Sarvastivada *Vinaya*'daki I-ching çevirisi olan *P'i-nai-yeh tsa-shih*, kadının mesleğini saklar ve sadece "kentten bir kadındı" der.[225] Bu anlatım seçiminin kökeni Çin ahlak tarzına dayanır. Budist metinlerin Çince çevirilerinde Sanskrit *ganika*'yı örtbas eden daha birçok örnek vardır.

Pali metin daha sonra Budha'nın keşişlere "dikkatlilik" konusunda ders verdiğini söyler.

(12) Daha sonra Şakyamuni keşişlere konuşma yaptı. "Keşişler, bir keşiş dikkatli ve tam farkında olmalıdır. Bu size verilen dersimizdir. Bir keşiş nasıl dikkatli olur, keşişler? Şimdi, keşişler, bir keşiş bedenini bir beden olarak izler, içtenlikle ve tam farkındalıkla.[226] Dünyanın açgözlülüğünü ve acılarını bir kenara bırakın. Bir keşiş duygularını, duygu olarak izler, içtenlikle ve tam farkındalıkla. Dünyanın açgözlülüğünü ve acılarını bir kenara bırakın. Bir keşiş bütün nesneleri, nesne olarak izler, içtenlikle ve tam farkındalıkla. Dünyanın açgözlülüğünü ve acılarını bir kenara bırakın. Bir keşiş bu şekilde [tamamen] dikkatli olur.

(13) Keşişler, bir keşiş nasıl tam farkında olur? Şimdi, bir keşiş dışarıya çıkarken ve dönerken, ne yaptığının tam olarak farkındadır. Önüne ya da arkasına bakarken, ne yaptığının tam olarak farkındadır. Kolunu kıvırırken ya da uzatırken, ne yaptığının tam olarak farkındadır. Üst elbisesini ya da bağış kâsesini eline alırken, ne yaptığının tam olarak farkındadır.[227] Yemeğini yerken, içerken, çiğnerken ya da tadına bakarken, ne yaptığının tam olarak farkındadır.[228] Dışkılarken ya da idrara çıkarken, ne yaptığının tam olarak farkındadır. Yürürken, ayakta dururken, otururken, yatarken, uyanırken ya da sessiz kalırken, ne yaptığının tam olarak farkındadır. Bir keşiş işte böyle tam farkında olmalıdır, keşişler. Bir keşiş böyle dikkatli ve tam farkında olmalıdır.[229] Bu, size verilen dersimizdir."[230]

"Dersimiz" (*amhakam anusasani*) ifadesi, Budizmin kurucusu olarak Budha'nın hiçbir kişisel ve özel yetkiyi savunmadığına işaret eder. Ona kişisel yetki atfedenler, büyük olasılıkla, geç dönem Budistleriydi.

Farkında olmak konusundaki bu bölüm niye bu noktada ortaya çıkar? Öteki düzeltilmiş metinler, Ambapali'nin geldiğini gören Budha'nın, onun kadın kokusunun cazibesine kapılmamaları için keşişleri uyardığına dair giriş niteliğinde bir yorumda bulunurlar. En mantıklı nedeni budur.

Suttanta devam eder: "(14) Kibar fahişe Ambapali, Muhterem Üstat'ın Vesali'ye geldiğini ve Vesali'deki korusunda kaldığını duydu. Böylece, kibar fahişe Ambapali güzel süslenmiş birkaç fayton hazırlattı[231] ve bir tanesine kendisi binerek, kervanıyla birlikte Vesali'den çıkıp koruluğuna gitti."[232] O zamanlar, yüksek sınıftan olan hayat kadınları oldukça varlıklıydılar ve böyle parklara sahip olabiliyorlardı. Mathura'da bulunan bir kitabede, oradaki bir Caina tapınağına büyük bir bağışta bulunan böyle varlıklı bir hayat kadınından söz edilir. Ambapali sadece güzel ve zengin olmakla kalmayıp, Vesali'nin refahının çoğundan sorumluydu. "Vesali, bir-

çok sakiniyle, insanların bir araya geldiği, zengin ve başarılı, büyük maddi zenginliğe sahip bir yerdi. 7.707 sarayı, 7.707 kulesi, 7.707 eğlence parkı ve 7.707 lotus havuzu vardı. Güzel ve çekici, bir nilüfer çiçeği gibi seyretmesi muhteşem; dansta, şarkıcılıkta ve müzikte usta; talep edilen ve gecede elli altın alan kibar fahişe Ambapali[233] oradaydı. Vesali onun sayesinde daha da çok zenginleşti."[234] Bunu duyan ve Vesali'den daha aşağı olmayı kabul etmek istemeyen Racagahalılar, rakip bir hayat kadını olan Salavati'ye "bir gecede yüz altın" ödediler. Ünlü hekim Civaka'nın, onun oğlu olduğu söylenir. Bir kent kültürünün, hayat kadınlarını, bir gecede kazandıkları miktara göre sınıflandırma gücü, para ekonomisinin yayılmasına işaret eder, ayrıca kent merkezleri ile Vedik gelenekle temsil edilen kırsal cemaatlerin kültürü arasında ne kadar fark olduğunu gösterir. Zirve noktasını aşmış ve çöküşe geçmiş bu tür toplumlarda var olan sorunlara hem çözümler sunan hem de onlardan kaçmayı sağlayan Budizm gibi yeni dinler ortaya çıkmıştır. (Perikles çağı Atina'sı, bununla karşılaştırılabilecek Batılı bir örnektir.)

Ambapali'nin uzun zamandan beri bir Budha izdeşçisi olduğu söylenir. Bu yüzden bir an önce gidip onunla tanışmak istiyordu.

> (14 [*devamı*]) Gidebildiği yere kadar faytonla gitti, sonra indi ve yürüyerek Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitti. Yaklaşırken Muhterem Üstat'ı selamladı ve bir köşeye oturdu. Kadın otururken, Muhterem Üstat, Dhamma üzerine bir vaazla, onu bilgilendirdi, teşvik etti ve sevindirdi. Daha sonra, Dhamma öğretileriyle bilgilenen, cesaretlenen ve sevinç duyan kibar fahişe Ambapali, Muhterem Üstat'a şöyle dedi, "Muhterem Kişi yarın keşişleriyle birlikte benim evimde yemek yemeği kabul buyursunlar." Muhterem Üstat susarak kabulünü belli etti. O zaman kibar fahişe Ambapali, Muhterem Üstat'ın kabul ettiğini anlayarak, yerinden kalktı, Muhterem Üstat'a saygılarını sundu, sağ omzunu ona çevirdi, Muhterem Üstat'ın etrafında dolaştı[235] ve gitti.[236]

Düzeltilmiş Sanskrit metin, Amrapali için, "başını Muhterem Üstat'ın ayaklarına koyarak saygı gösterdi" (X, 16) diye yazdığı halde, sağ omzunu ona doğru çevirip etrafında dolaşmış olması daha inandırıcıdır. Bharhut'ta, Cetavana Manastırı'nın yapılışını gösteren (şu anda Kalküta'daki Hint Müzesi'nde bulunan) bir kabartmada, Sudatta, saygısını göstermek için Budha'nın etrafında dolaşırken betimlenmiştir. Ambapali dahil, ruhban sınıfından olmayan herkes aynısını yapmış olmalıydı.[237]

Gotama, sadece birkaç keşiş eşliğinde, gösterişsiz bir şekilde seyahat etti. Kibar fahişe onların geldiğini, kentteki herkesten önce duydu, çünkü onun korusunda durakladılar. Sonradan Budha'nın geldiği haberi bazı Licchavi soylularının kulağına gitti, bu da önceden hiçbir duyuru yapılmadığını gösterir. Budha ve refakatçilerinin açık havada konaklamış olmaları hemen hemen kesindir, yağmur mevsimi bittikten sonra geceleri kuru ve sıcak olduğu için çok mantıklı bir varsayımdır bu.

Sanskrit metne göre, Gotama Budha, burada, müritlerine iyiyi gerçekleştirmeye çalışma ihtiyacını anlattı.

(X, 4) Kibar fahişe Amrapali, Muhterem Üstat'ın Vaisali'ye geldiğini ve Vaisali'deki mango korusunda olduğunu işitti.

(X, 5) Kibar fahişe Amrapaii süslendi, sonra da kadın hizmetçileriyle birlikte muhteşem bir at arabasına binerek Vaisali'den ayrıldı. Muhterem Üstat'ı görmek ve ona sunularda bulunmak istiyordu.

(X, 6) Yol izin verdiği kadar arabasıyla gitti, sonra indi ve yürüyerek Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitti.

(X, 7) Muhterem Üstat, uzaktan Amrapali'nin geldiğini gördüğünde etrafı birkaç yüz keşişle çevrili olarak oturuyordu. Onu görünce keşişlere şöyle dedi:

(X, 8) "Her zaman dikkatli ve tam farkında olmaya çalışın, keşişler. Amrapali buraya geliyor.

(X, 9) Bir keşiş nasıl gayretle çabalamalı ve çalışmalıdır?

(X, 10) Şimdi, bir keşiş, gayret ederek, uğraşarak, [amacına] sadık kalarak ve her çabayı göstererek, önceden yaptığı bütün kötülükleri, iyi olmayan her şeyi ortadan kaldırma kararlılığına neden olur. Gayret ederek, uğraşarak, [amacına] sadık kalarak ve her çabayı göstererek, önceden yapmadığı hiçbir kötülüğü, iyi olmayan hiçbir şeyi yapmama kararlılığına neden olur. Gayret ederek, uğraşarak, [amacına] sadık kalarak ve her çabayı göstererek, önceden yapmadığı iyiliği yapma kararlılığına neden olur. Gayret ederek, uğraşarak, [amacına] sadık kalarak ve her çabayı göstererek, yaratılan iyiliğin istikrarlı olmasına, daha da fazla uygulanmasına, yitirilmemesine, tamamen inandırıcı olmasına, genişleyip yayılmasına neden olur. Bir keşiş işte böyle gayretle çabalamalı ve çalışmalıdır.

(X, 11) Bir keşiş nasıl bilinçli ve tam farkında olur?

(X, 12) Şimdi, bir keşiş, dışarıya çıkarken ve dönerken, öne uzanırken, üst elbisesini ya da bağış kâsesini elinde taşırken, yürürken, ayakta dururken, otururken veya yatarken, uyanırken, konuşurken, sessiz kalırken, uyurken, çalışırken ya da dinlenirken, bilinçli ve farkında olmalıdır.

(X, 13) Öyleyse, bir keşiş, dikkatliliği nasıl korur, keşişler?

(X, 14) Şimdi, bir keşiş, dünyanın açgözlülüğünü ve acılarını bir kenara bırakmalıdır, bedenini bir beden olarak içten izleyerek, gayretle çabalayarak, yeterince farkında olarak ve daima dikkatli olarak... bedenini bir beden olarak dıştan izleyerek... bedenini içten ve dıştan izleyerek... duygularının işleyişini içten izleyerek, duygularının işleyişini dıştan izleyerek, duygularının işleyişini içten ve dıştan izleyerek... zihnini içten izleyerek... zihnini dıştan izleyerek... zihnini içten ve dıştan izleyerek... bütün şeyleri içten izleyerek... bütün şeyleri dıştan izleyerek... bütün şeyleri içten ve dıştan izleyerek, bir keşiş, bütün şeyleri izleyerek, gayretle çabalayarak, yeterince farkında olarak ve her zaman dikkatli olarak, dünyanın açgözlülüğünü ve acılarını bir kenara bırakmalıdır.

(X, 15) Keşişler, gayretle çabalayın, yeterince farkında ve daima dikkatli olun. Amrapali buraya geliyor. Size söylediğim budur." [238]

Burada keşişlere, iyi olanı aramak için içlerinde istek (*chandam canayati*) uyandırmaları öğretilir. Budizm, kötüyü yok edip iyiyi yaratmaya çalışmaları için keşişleri cesaretlendirir ve bunu yapma isteğine (*chanda*) saygı duyar. İsteği çağırdıktan sonra, tam çaba (*viriyam arabhati*) harcarlar.[239]

"Her zaman dikkatli olun. Amrapali buraya geliyor" dersi, büyük olasılıkla, Sangha epeyce genişledikten sonraki bir tarihte eklenmiştir. Gotama Budha, Amrapali'yi eski bir izdeşçi olarak hoş karşılamış olmalıydı. Geç dönemlerin Sangha'sının (Budist örgüt) kadınları reddi, Gotama'nın düşünce tarzına uymuyordu.

Licchavi Soylularının Ziyareti

Licchavi soyluları da Gotama'yı ziyaret etmeye karar verdi ve içlerinden bir grup yola çıktı. Licchaviler, Vesali'nin soylu ailelerinin önde gelenlerindendi; güçleri ve zenginlikleri ticaretten geliyordu. Sonradan Magadhalı Acatasattu'nun saldırısına uğrayıp öldürüldüler.[240]

(15) Vesalili Licchavi soyluları da Muhterem Üstat'ın Vesali'ye geldiğini ve Ambapali'nin Vesali'deki korusunda kaldığını duydular. O zaman Licchavi soyluları, güzel süslenmiş birkaç fayton hazırlattılar ve bu faytonlarla Vesali'den ayrıldılar. Licchavi soylularından bazıları koyu maviydi, koyu mavi tenli ve koyu mavi giysiler giymiş, koyu mavi takılar takmışlardı. Bazı Licchavi soyluları sarıydı, sarı tenli ve sarı giysiler giymiş, sarı

takılar takmışlardı. Bazı Licchavi soyluları kıpkırmızıydı, kırmızı tenli ve kırmızı giysiler giymiş, kırmızı takılar takmışlardı. Bazı Licchavi soyluları beyazdı, beyaz tenli ve beyaz giysiler giymiş, beyaz takılar takmışlardı.[241]

Licchavi soylularının ten rengi, giysi ve aksesuvar farklılığı, Vesali ticaret kentindeki farklı ırkların karışımına işaret eder.

Yolda Ambapali'yle karşılaştılar:

(16) O sırada Ambapali, genç Licchavi soylularıyla dingil dingile, tekerlek tekerleğe ve koşum koşuma çarpıştı. Licchaviler, kibar fahişe Ambapali'ye şöyle dediler: "Hey Ambapali, baksana,[242] neden genç Licchavilerle dingil dingile, tekerlek tekerleğe ve koşum koşuma çarpıştın?" "Soylu beyefendiler, Muhterem Üstat'ı, yarın keşişleriyle birlikte evimde yemeğe davet ettim." "Ambapali, yarın senin evinde bir yemek bağışında bulunmamıza izin verirsen, yüz bin altın para veririz sana." "Soylu beyefendiler, bana Vesali kentini ve bütün bölgeyi verseniz bile, yemek bağışını size bırakamam."[243] O zaman Licchaviler parmaklarını şaklatarak şöyle dediler: "Ah, bu kadın tarafından yenilgiye uğratıldık![244] Ah, bir kadının zekâsına yenildik!" Ve Ambapali'nin korusuna gittiler.[245]

Faytonların çarpışması, beklenmedik biçimde şiddetli bir kazadır. Licchavi soylularının daha fazla ilerlemelerini önlemek için planlı bir hile olabilir miydi bu? Aynı olayın *Yu-hsing-ching* versiyonu şöyledir:[246]

O vakit, Vaisalili Licchaviler, Budha'nın Amrapali'nin parkında kaldığını duyarak, değerli taşlarla süslenmiş faytonlarını hazırlatmışlar, beş renkle donanmışlardı.[247] Kimileri mavi atların çektiği mavi faytonlarda gitti. Örtüleri, tenteleri, bayrakları ve maiyetindekilerin hepsi maviydi.[248] Diğer beş renkteki faytonlar ve atlar aynı şekilde süslenmişti. Beş yüz Licchavilinin giydiği elbisenin renkleri aynıydı. Hepsi de gidip Budha'yı ziyaret etmek istiyordu. Amrapali, Budha'ya veda ettikten sonra, evine dönerken, yolda Licchavilerle karşılaştı. O sırada, faytonunu çeken at dörtnala koşuyordu, Amrapali onların değerli taşlarla süslü faytonlarıyla çarpıştı, bayraklara ve tentelere zarar verdi, üstelik yolu da kapattı.[249] Licchaviler şöyle diyerek suçladılar onu: "Sana yolu böyle kapattıran nedir? Değerli taşlarla süslü faytonlarımıza çarptın ve bayraklara, tentelere zarar verdin." Kadın şöyle yanıtladı: "Soylu beyefendiler, yemek hazırlıkları yapmak için eve dönüyorum, zira yarın Budha'yı davet ettim.[250] Bu nedenle faytonumda dörtnala gidiyordum, yolunuzu kapatışım bağışlanamaz." Licchaviler şöy-

le dedi ona: "Davetini bir süre için askıya al ve onun yerine bizim yemek sunmamıza izin ver. [Bunun için] sana yüz bin altın veririz."[251] Kadın, sırası gelince yanıtladı: "Daveti çoktan bildirdim ve hiçbir değişiklik yapmayacağım. Teklif ettiğiniz şeyi istemiyorum." O zaman Licchaviler kadına şöyle dedi: "On bin altının on altı katını veririz sana. İlk daveti biz verelim." Kadın yine reddetti. "Daveti çoktan bildirdim ve bunda değişiklik yapamam." Licchaviler bir kez daha kadına şöyle dedi: "Sana ülkenin servetinin yarısını veririz.[252] İlk daveti bizim vermemize izin ver." Kadın tekrar yanıtladı: "Ülkenin bütün zenginliğini teklif etseniz bile, alamam. Budha benim koruluğumda kalıyor ve önce benim davetimi kabul etti. Konu kapanmıştır." İlk daveti vermeyi başaramayan Licchaviler çaresizlik içinde parmaklarını şaklattılar[253] ve şöyle dediler: "O kadın yüzünden ilk fırsatı kaçırdık." Ondan sonra [kadının] korusuna varıncaya dek ilerlediler.

Genç Licchavi soyluları, Ambapali'nin çoktan elde etmiş olduğu, Budha'yla buluşmanın ayrıcalığını satın almaya çalışarak, ona büyük miktarda para önerdiler. Ambapali, mesleğine rağmen, kararlılığında duraksamadı. Faytonların çarpışması ve Licchavilerin Ambapali'den daveti satın alma çabaları, yalnızca düzeltilmiş Pali metinde ve *Yu-hsing-ching*'te bulunur; düzeltilmiş Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinlerinde yoktur. Bu geç dönem metinlerinde bulunmayışı, derleyicilerin kasıtlı olarak çıkardıklarını akla getirir, zira, büyük olasılıkla, Budistler ya da potansiyel Budistler arasındaki iç çatışmayı açığa vurmak istememişlerdir. (Devadatta öyküsünün aksine,Vesali'deki olay, Budistler arasında ortak bir maneviyat geliştirmede hiçbir amaca hizmet edemezdi.) Kuşkusuz, böyle bir olay gerçekte olmuştu.

Şimdi olayın sosyal ve tarihi önemini gözden geçirelim. Mutlu ve zaferiyle övünen Ambapali, soylu gençlerden özür dilemeye hiç kalkışmamıştır. Oysa onların düşmanlığını kazanmak, Ambapali'nin işini riske atabilirdi. Onun bu davranışı aşağıdaki düşüncelerden kaynaklanmıştı:

1) Soylu gençler, Vesali aristokrasisinin üyeleriydi, Vesali ileri gelenlerinin temsilcileriydi.

2) Ambapali'nin iş ilişkileri en çok yeni tüccar sınıfıyla idi (*gahapati, vanicca*), bu yüzden soylularla anlaşmazlık onun için pek önemli değildi.

3) Gotama hem kentin ileri gelenleri hem de tüccar sınıfı tarafından hoş karşılanıyordu. Vesali'de kast sistemi yoktu, çünkü tüccarlar buna karşıydı.

Licchaviler Budha'yı karşılamaya müthiş bir geçit töreniyle gittiler: "(17) Muhterem Üstat uzaktan Licchavilerin geldiğini gördü. Onlara bakarak keşişlere seslendi: 'Keşişler, içinizde otuz üç tanrıyı henüz görmemiş olanlarınız, şimdi baksın.[254] Licchavilere iyi bakın, keşişler.[255] Licchavileri otuz üç göğün tanrıları[256] ile karşılaştırın.'"[257] Licchaviler, MÖ 500'den miladi 300'e kadar, yaklaşık sekiz yüz yıl boyunca tarihten kaybolurlar. Gupta hanedanının kurucusu I. Çandragupta (320-330 dolayları) zamanında isimleri tekrar ortaya çıkar. Çandragupta'nın eşi bir Licchavi prensesiydi. Vârisi, nüfuzlu Samudragupta (330-75 dolayları), annesinin soyuyla o kadar övünüyordu ki durmadan kendisine "Licchavi prensesinin oğlu" diyordu. Yazıtlar, hepsi de Licchavi kadın soyundan geldiklerini iddia eden sonraki imparatorların böyle bir duyguyu paylaştıklarını ve tekrarladıklarını gözler önüne serer. Eşsiz bir olaydı bu.

Licchaviler, büyük olasılıkla, Kuşan otoritesine boyun eğmişlerdi, fakat o hanedanın çöküşüyle tekrar bağımsızlıklarına kavuştular ve Pataliputra'yı kontrol altına aldılar. II. Çandragupta'nın saltanatı boyunca, hâkimiyetlerini Vaisali'ye, sonra da Nepal'e kadar genişlettikleri anlaşılır. Diğer yandan, bu Licchavilerin Budha zamanında Vesali'yi idare edenlerle aynı insanlar olup olmadıkları sorunu durmaktadır. Vaccilerin meclisler aracılığıyla işlerini yürüttüklerini ve cumhuriyetçi sülaleler boyunca hüküm sürdüklerini daha önce görmüştük.[258] Licchavi cumhuriyeti sadece bir soylular sınıfı değildi, bir demokrasinin pek çok unsuruna sahipti. İlk Budist metinleri hükümetin, Vesali'de yaşayan Licchavi kraliyet soyundan 7.707 kişi tarafından yönetildiğini anlatır.[259] Bu rakam, kuşkusuz, bir abartı olabilir; ancak yönetim, büyük olasılıkla, oldukça geniş merkezliydi. Vesali kraliyet ailesi üyelerinin, hükümet işlerinde yer almaya hak kazanmaları için, özel bir kutsal gölün suyuyla takdis edilmeleri gerekiyordu. Bu ayin, kralın takdis töreniyle aynıydı. İnsanların aynı anda mı yoksa birbirini izleyerek mi kutsandıkları belli değildir, fakat bir erkek çocuk, büyük olasılıkla, babasının ölümünden sonra takdis ediliyordu.[260]

Vesalili Licchaviler, oldukça geç bir döneme kadar, sınıfa dayalı her sosyal düzeni bütünüyle reddettiler. Onların eskiden kalma sosyal âdetlere karşı şiddetli tepkilerini fark edebiliriz. Budha biyografilerine göre, Şakyamuni bu dünyaya inmeden önce bodhisattva olarak Tuşita göğünde yaşadı. Oradayken, nerede ve hangi koşullarda doğması gerektiğine karar vermek için dikkatli bir incelemede bulundu. O göğün tanrıları şu yorumları yaptılar:

Tanrılardan çok azı şöyle dedi: "Şu büyük Vaisali kenti [*mahanagari*] zengin, başarılı ve huzurludur; [insanları] iyilikseverlikle sadaka verir, görünüşleri güzeldir ve kalabalıktırlar. [Kent] balkonlar, kapılar, kemerler, pencereler, konutlar, teraslar, saraylar ve düz çatılı evlerle donanmıştır; parklarında çiçekler açar, ormanlarında ağaçları boldur. Bir tanrılar kenti kadar muhteşemdir. Bu yüzden bodhisattvanın doğum yeri olmaya son derece uygundur." Oysa öteki tanrılar ise şöyle dedi: "Uygun olmayışının bir nedeni var. Nedir bu neden? [Vaisalili] insanlar beraberce gerçek Dharma'dan konuşmazlar. Dharma'yı yerine getirmezler ve yüksek sınıftan olanları, orta sınıftan olanları, yaşlıları ve yaşça kendilerinden büyük olanları korumazlar. Herkes kendisini hükümdar olarak düşünür. Böyle insanlar mürit olmazlar ve Dharma'yı devam ettirmezler [*Vedalar*'ın aktarımı?]. Bu nedenle Vaisali uygun değildir."[261]

Düzeltilmiş Sanskrit metin, Budha'yı görmeye giden soylu gençlerin geçit törenini açık bir biçimde anlatır:

(XI, 1) [O vakit] Vaisali'de yaşayan Licchaviler, "Dünyaca Saygın Kişi, Vrcis köylerinden yürüdükten sonra Vaisali'ye vardı, şimdi de Amrapali'nin korusunda" diye işittiler.

(XI, 2) Bunun üzerine, bütün Licchaviler, güzel faytonlarla Vesali'den ayrıldılar.

(XI, 3) Kimileri mavi atların çektiği mavi faytonlarda, mavi dizginler ve mavi kırbaçlarla, mavi şapkalar takarak,[262] mavi güneş şemsiyeleri taşıyarak, mavi kılıç kınları kuşanmış olarak, sapları mücevher kakmalı mavi sinek yelpazeleri tutarak, mavi elbiseler giyinip mavi boya kullanarak yapılmış mavi makyajla ve mavi refakatçilerle birlikte gitti.[263]

(XI, 4) Bazıları sarı atların çektiği sarı faytonlarda, sarı dizginler ve sarı kırbaçlarla, sarı şapkalar takarak, sarı güneş şemsiyeleri taşıyarak, sarı kılıç kınları kuşanmış olarak, sapları mücevher kakmalı sarı sinek yelpazeleri tutarak, sarı elbiseler giyinip sarı boya kullanarak yapılmış sarı makyajla ve sarı refakatçilerle birlikte gitti.

(XI, 5) Kimileri kırmızı atların çektiği kırmızı faytonlarda, kırmızı dizginler ve kırmızı kırbaçlarla, kırmızı şapkalar takarak, kırmızı güneş şemsiyeleri taşıyarak, kırmızı kılıç kınları kuşanmış olarak, sapları mücevher kakmalı kırmızı sinek yelpazeleri tutarak, kırmızı elbiseler giyinip kırmızı boya kullanarak yapılmış kırmızı makyajla ve kırmızı refakatçilerle birlikte gitti.

(XI, 6) Kimileri beyaz atların çektiği beyaz faytonlarda, beyaz dizginler ve beyaz kırbaçlarla, beyaz şapkalar takarak, beyaz güneş şemsiyeleri taşıyarak, beyaz kılıç kınları kuşanmış olarak, sapları mücevher kakmalı beyaz sinek yelpazeleri tutarak, beyaz elbiseler giyinip beyaz boya kullanarak yapılmış beyaz makyajla ve beyaz refakatçilerle birlikte gitti.

(XI, 7) Vaisaliler, yüksek sesle konuşarak, büyük bir heyecan ve patırtı yaratarak ve bağırarak, büyük bir heyecan ve patırtı yaratarak [kentten] ayrıldılar ve Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere yaklaştılar, zira Muhterem Üstat'la görüşmek ve ona bağış yapmak istiyorlardı.

(XI, 8) Uzaktan Vaisalili Licchavilerin geldiğini gören Muhterem Üstat, keşişlere haber verdi:

(XI, 9) "Keşişler,[264] içinizde otuz üç göğün tanrılarının koruluğa yaklaştığını görmemiş olanınız varsa, Vaisalili Licchavilere baksın. Neden mi, keşişler? Nandana Korusu'nda[265] yaşayan otuz üç tanrı bile, Vaisalili Licchavilerden daha gösterişli, daha süslü olamaz."[266]

Düzeltilmiş Sanskrit metin ve Çince çeviriler, Vaisali'nin gücünü canlı bir biçimde betimler ve soylularının ihtişamını tanrılarınkiyle karşılaştırır. Brahmanizmde farklı kastlardan gelen insanların ruhlarının farklı renklerde olduğuna inanıldığı için, birkaç Batılı âlim, farklı renklerdeki donanımı ve arkadaş gruplarını, farklı kastların göstergesi olarak yorumlamıştır. Oysa cumhuriyetçi Vaisali'de kast ayrımı olmadığından, bunu kabul edemiyorum. Rütbeye ve zenginliğe dayalı farklılıklar olmuş olabilirdi, ama sosyal sınıftan kaynaklanan hiçbir ayrım yoktu. Hatta, kast konusundaki Brahmanik eserlerde Vaisali'nin adı bile geçmez. Budha'nın zamanında Vaisali, farklı ırklardan yerlilerin farklı renklerde araç gereç kullandığı uluslararası bir kentti. Hem Vaccilerin hem de Mallalarm kendi soyluları tarafından idare edilen cumhuriyetçi yönetim tarzları vardı. Kent, Hindistan'ın diğer bölgelerine göre liberaldi, Brahman geleneğinden kurtulmuştu. *Mahaparinibbana-suttanta*'daki anlatımlar bu ortamı yansıtır.

Burada türbanla ilgili birkaç söz eklemek isterim. Cetavana manastır binasındaki (şu anda Kalküta'daki Hint Müzesi'nde bulunan) bir kabartmada Hintliler türban takarken sergilenir, bu da kabartmanın yapıldığı zamanlarda bu âdetin var olduğuna işaret eder. *Atharva Veda* zamanından beri, Sanskrit dilinde "türban" için ***uşnişa*** sözcüğü kullanılmıştır, fakat neyi kastettiği hiç belli değildir. Çinli çevirmenler türbanın ne olduğunu bilmiyorlardı, onun için sözcüğü "şapka"[267] olarak çevirdiler. Ayrıca, ***uşnişa***, bir Budha'nm otuz iki ayırt edici işaretinden biridir ve başın üstündeki bir çıkıntının adıdır. Dilbilimsel olarak, "türban" için kullanılan sözcüğün anlamının değişimi olarak yorumlanabilir bu.

Licchavi Soylularına Vaaz

Licchaviler faytonlarıyla Budha'nın kaldığı yere gittiler ve öğretisini dinlediler.

> (18) Ve genç Licchaviler gidebildikleri yere kadar faytonla gittiler, sonra da arabalarından inip Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere yürüdüler. Yaklaşırken Muhterem Üstat'ı selamladılar ve bir köşeye oturdular. Muhterem Üstat, bir köşede oturan Licchavileri Dhamma konusunda bir vaazla bilgilendirerek, cesaretlendirerek ve keyiflendirerek eğitti. Ondan sonra, Dhamma öğretileriyle bilgilenen, cesaretlenen ve keyiflenen Licchaviler, Muhterem Üstat'a şöyle dediler: "Muhterem Kişi yarın bizim evimizde bir yemek yemeği kabul buyursunlar."[268] Muhterem Üstat onlara şöyle dedi: "Yarın kibar fahişe Ambapali'nin evinde yemek için aldığım daveti önceden kabul ettim, Licchaviler." O zaman Licchaviler parmaklarını şaklatıp şöyle dediler: "Ah, bir kadın tarafından yenilgiye uğratıldık! Ah, bir kadının zekâsına yenildik!" Daha sonra, Muhterem Üstat'ın eğitiminden büyük keyif alan ve ona minnettarlık duyan Licchaviler, yerlerinden kalktılar, Muhterem Üstat'a saygılarını sundular, sağ tarafından etrafını dolaşıp gittiler.[269]

Pali metinle neredeyse aynı olan düzeltilmiş Sanskrit metin (s. 184) Budha'nın Licchavilere ders verdiğini söyler. *Yu-hsing-ching* bu konuşmayı ayrıntılı olarak anlatır.

Olay, Budha'nın ilk daveti kabul etmede, geçerli toplum kurallarına uyduğunu gösterir. Bir hürmet belirtisi olarak, sağa doğru üç kez üstadın etrafında dolaşma âdeti, Cainizmde de uygulanıyordu; bir inanan "[Mahavira'yı] selamlayarak, ona saygısını göstererek, sağa doğru üç kez etrafında dolaştı" (*Uvasagadasao*, I, 10).

Ambapali'nin Daveti

> (19) Ve Ambapali, gece boyunca evinde enfes yemekler [katı yiyecekler] ve çorbalar [yumuşak yiyecekler] hazırladıktan sonra, Muhterem Üstat'a haber yolladı: "Buyrun, Muhterem Kişi. Yemeğiniz hazır." Muhterem Üstat, sabah erkenden iç elbisesini giydi, üst elbisesini ve bağış kâsesini eline alarak, keşişleriyle birlikte, kibar fahişe Ambapali'nin evine gitti. Vardığında, onun için hazırlanmış olan yere oturdu. O zaman kibar fahişe Ambapali, keşiş grubunun başında oturan Muhterem Üstat'a yaklaştı ve ken-

di elleriyle Muhterem Üstat'a, doyuncaya kadar, hem katı hem sulu, lezzetli yemeklerden sundu. Muhterem Üstat'ın yemeğini bitirdiğini, kâsesini ve ellerini yıkadığını [gören kadın], tabure çıkarıp bir köşeye oturdu.[270] Köşede oturan kibar fahişe Ambapali, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, parkımı keşişlere ve başlarını çeken Budha'ya bağışlamak istiyorum." Muhterem Üstat parkı kabul etti. Ondan sonra, Muhterem Üstat, kadını Dhamma konusunda bir vaazla bilgilendirerek, cesaretlendirerek ve keyiflendirerek eğittikten sonra, yerinden kalkıp gitti.[271]

Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinleri Ambapali'nin, parkını Şakyamuni'ye bağışladığından söz etmediği için, bu olayın sonradan eklendiği sonucuna varabiliriz. Böyle bir bağış, ev yapmak ya da maddi kazanç için kabul edilebilirdi, fakat *Suttanipata* ve *Theragatha*'nın da açıkça belirttiği gibi, ilk Budistlerin hiç bu tür düşünceleri yoktu. Yukarıda alıntılanan efsane, sonraki zamanlarda toprak sahibi olmak isteyen keşişlerin düşüncelerini ifade eder.

Suttanta devam eder: "(20) Daha sonra Muhterem Üstat, Ambapali'nin Vesali'deki korusunda kalırken, Dhamma konusunda birçok vaaz verdi. 'Ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden –isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden– tamamen kurtulmuştur.'"[272]

Budha'nın Ambapali'ye özel ders verip vermediği belli değildir.[273] Buradaki anlatım, kısaltılmış standart şekle uyar.[274] Diğer yandan *Yu-hsing-ching*, Ambapali'nin üç hazineye ve beş ilkeye sığındığını söyler: "[Amrapali] yavaş yavaş Budha'ya yaklaştı ve ayaklarına kapandıktan sonra bir köşeye çekildi. O zaman Dünyaca Saygın Kişi, kademeli bir tarzda [önce basit ve giderek daha derin bir şekilde] konuşarak kadını bilgilendirdi ve öğretiden yararlandırdı. Budha'nın vaazını dinleyen kadın büyük bir sevinç duydu ve Budha'ya şöyle dedi: 'Bugünden itibaren üç hürmet nesnesine sığınıyorum. Yalvarırım dinleyin ve ricamı kabul edin. Gerçek Dharma içinde *upasika* olacağım ve yaşadığım sürece, öldürmeyeceğim, hırsızlık yapmayacağım, yasak cinsel ilişkiye girmeyeceğim, yalan söylemeyeceğim ve sarhoş edici maddeler kullanmayacağım.'"[275]

Bu bölümde büyük bir çelişki vardır. Bir hayat kadını, işinin doğası yüzünden, cinsel ilişkiler konusundaki kurala uyamaz; uyarsa mesleğini bırakmak zorunda kalır. Aynı şekilde, bir hayat kadınının içki içmemesi çok güçtür. Bu bölüm, kuşkusuz, bir geç dönem ekidir. Bu sözler, beş ilke sabitleştikten sonraki bir zamanda Ambapali'nin durumuna eklenmiştir. Ambapali Budha'ya sığınmış olsa da, beş ilkeye uymuş olması hiç beklenemez. Bu da bir insanın, ruhbandan olmayanların kurallarına uymasa da, Budist olabileceği anlamına gelir. Fahişelik ya da ona benzer bir iş yapan Ambapali bile, Budist inancına sahip olabiliyordu. Budizm, beş ilkeye ek olarak, Budistleri başkaları için çalışmaya ve iyilik yaratmaya teşvik ederek, kişiye hayatını sürdürme talimatları verir.

Pali ve Sanskrit metinler Ambapali'yi "kibar fahişe" (*ganika*) olarak adlandırırken, *Yu-hsing-ching*, "hayat kadını" der;[276] *P'i-nai-yeh yao-shih* (6. ve 7. fasiküller) ise ondan sadece "evli bir kadın" (*fu-jen*) olarak bahseder.[277] Geleneksel Çin (ya da Konfüçyüs) ahlakı, çevirmenleri, *ganika*'yı doğrudan çevirmekte çekingen kılmıştır. Tibet çevirisi de benzer çekingenlikler sergiler; "mango [korusunu] koruyan kadın (*amra-skyon ma*)" der ona.

Ambapali'nin, daha sonraki yıllarda, güzelliğin boşluğunu kavrayarak keşişliğe atandığı söylenir. Onun bu gerçeği kabul edişi, *Therigatha*'daki (252-70) birkaç dizede geçer.

Yu-hsing-ching'te, yukarıda adı geçen bölümün ilk yarısındaki "beş mücevher"in[278] ayrıntılı bir açıklamasını verilir. Böyle bir açıklama, Pali metnin hiçbir yerinde görülmez. Beş mücevher şunlardır: 1) Tathagata, 2) Tathagata'nın öğretilerini açıklayan kişi, 3) Tathagata'nın öğretilerine inanan ve onları kavrayan kişi, 4) Tathagata'nın öğrettiği Dharma'yı uygulayan ve onu mükemmelleştiren kişi, 5) başkalarını özgürlüğe kavuşturarak Tathagata'ya borcunu ödeyen kişi. Burada, bir borcu geri ödeme düşüncesinin ortaya çıkışı ilgi çekicidir. Aynı bölümün ikinci yarısında, ruhban sınıfından olmayan inananlar Sangha'ya bağışlar yapmaya teşvik edilir. "Stupalar dikmeyi ve manastırlar inşa etmeyi" öneren bu dizeler de Pali metinde eksik olduğundan, onlar da geç dönem eklemesiydiler.

Gotama'nın, Ambapali'nin dinini değiştirmesi son derece önemlidir: İster bir krala isterse bir hayat kadınına yönelik olsun, onun öğretisi aynıydı. İçeriği, dinleyiciye göre farklılık gösterebilirdi, fakat özü hiçbir zaman değişmedi, zira Gotama'nın amacı, bütün insanların acılarını dindirmek-

ti. Gotama herkesi eğitti; belli kişileri seçmedi. Dahası, öğretileriyle başkalarına baskı yapmadı. İnsanlar acıdan kurtulma isteğiyle ona geliyorlarsa, o da bunu onlara öğretirdi; vaazları özel durumlardan ve nedenlerden ortaya çıkıyordu. Bu tavır, sonraki yıllarda Budizmin temel özelliği olarak kaldı.

Ambapali çoğu kimseden daha varlıklıydı, toprağı bile vardı. Bir hayat kadını bu kadar serveti ancak gelişmiş bir para ekonomisi içinde biriktirebilirdi. Belli ki, o tarihlerde ve o bölgede birkaç hayat kadını yüksek mevki sahibiydi. Bununla birlikte, Ambapali ruhsal olarak sıkıntı içindeydi, bu yüzden Budha'dan öğüt almaya geldi. Ambapali ile Budha iki günden beri tanışıyorlardı. Oysa, hayat kadını için o iki günün, *Therigatha*'daki sözlerinin de ortaya koyduğu gibi, hayatında belirleyici bir anlamı oldu.

Geç dönem Budist sanatçıları ve zanaatkârları, Ambapali'nin Budha'ya sığınmasına efsanevi bir üslup kattılar. Sikri Stupası'ndan (şu anda Lahor Müzesi'nde olan) 2. yüzyıla ait bir kabartma, Ambapali'nin mango korusunu Budha'ya bağışlayışını sergiler.[279] Mango yaprakları ve çiçekleri Budha'nın başının üzerinde bir örtü oluşturur ve her iki yanında ayakta duran kadınların ikisi de Ambapali'yi temsil eder; birinin elinde ibrik, diğerinin elinde elbise bulunur. Soldaki kadının uzağındaki figür, sakalsız bir Vacradhara'dır. Sol üstte, avuçları birbirine kavuşturulmuş iki figürün ise, bağışlar yapan tanrılar olduğu anlaşılır.[280]

8. Bölüm

Yolculukta Hasta Düşmek

Hayatın Bütününü Gözden Geçirmek

Beluva'da Yağmur Mevsimi İnzivası

Gotama Budha, daha sonra[1] Beluva'da ("bambu korusu köyü")[2] kalmaya gitti: "(21) Muhterem Üstat, Ambapali'nin korusunda istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya, 'Gel, Ananda, Beluva'ya gidelim' dedi. 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. Ondan sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş grubuyla birlikte Beluva'ya gitti ve orada Beluva köyünde kaldı."[3] Oradayken yağmur mevsimi başladı. Keşişleri bir araya toplayıp şöyle dedi: "(22) 'Artık, yağmur mevsimi için, nerede dostlarınız, tanıdıklarınız veya yakın arkadaşlarınız varsa, sabit barınaklarınıza girin, keşişler. Ben yağmur mevsiminde burada, Beluva köyünde kalacağım.'"[4] Sutra daha sonra, uygun bir biçimde hazırlıkların yapıldığını, keşişlerin ve Budha'nın yağmur mevsimi için yerlerine yerleştiklerini anlatır.

Yağmur mevsimi için sabit bir barınağa girme (Palice, *vassam upagacchati*; Skr., *varşam upagaççhati*) alışkanlığı, mezhebine ya da ekolüne bakmaksızın, Hindistan'daki bütün dindarlar arasında uzun zamanlardan beri süregelen bir âdettir. Mayıs ortasından eylül ortasına dek süren yağmur mevsimi boyunca, gezgin çileciler özel bir evde kalırlar, seyahat etmezler ve barınaklarından çıkmazlar. Yağmur mevsiminde salgın hastalıklar yayılabilir ve tehlikeli böcekler çoğalır. Din adamlarının böceklere basmamaya ve onları öldürmemeye dikkat etmeleri gerekir. Budist örgüt, yağmur mevsimi inzivasını benimsemiş ve Hint takvimindeki dördüncü ayın dolunayının ertesi günü başlayarak, üç ay süreyle, dini eğitim görerek ve meditasyon yaparak, komşu evlerin ya da sonradan manastırların içinde

kalmıştır. Bu inziva Sanskrit dilinde *varşika* olarak bilinir. Sri Lanka, Burma (Myanmar), Tayland ve Kamboçya'daki Budist örgütler bu dönemi bir dini eğitim zamanı olarak korumaya devam ederler. (Burma'da, Batı takvimine uyarak, 15 Temmuz'dan 25 Ekim'e kadar sürer.)

Budha'nın Beluva'da kaldığını; özellikle adı geçen diğer tek kişinin, bakıcısı Ananda olduğunu *Mahaparinibbana-suttanta*'dan biliyoruz. Çeşitli metinlerin dikkatle okunması, sadece Budha ile Ananda'nın yağmur mevsimini aynı evde, birlikte geçirdiklerini gösterir. Bu, kesin olarak tarihi bir gerçektir. Budha'nın yanında hiçbir zaman, başka seferlerde bile, birkaç müritten daha çok kişi olmadığı da eşit derecede doğrudur, büyük olasılıkla. Burada, sonraki yüzyılların tanrılaştırmasından önceki Budha'nın gerçek tarihi kişiliğini görebiliriz.

Budha ile müritlerinin yağmur mevsimini farklı yerlerde geçirmesi, civarda, çok sayıda dindarın yağmurlar bitinceye kadar birlikte yaşayabileceği kalıcı tapınakların ya da manastırların olmadığının göstergesidir. Bu dağılmanın bir başka nedeni de, yeterli miktarda yiyecek sağlamanın güç olmasıydı. *Yu-hsing-ching*, o zamanlar Beluva çevresindeki bölgede kıtlık olduğunu, bu yüzden keşişlerin yiyecek dilenerek yaşamalarının çok zor olduğunu anlatır. Pali metin bunu açık bir biçimde ifade etmese de, bağlamdan anlaşılabilir.

Gotama, Beluva'da kalırken Brahmanlardan davetler aldı ve evlerinde kendisine bağışlarda bulunuldu. Bu yüzden, Brahmanlara karşı hiçbir kin beslemediği açıktır.

Hasta Düşmek

Gotama, Beluva'da çok hastalandı: "(23) Muhterem Üstat yağmur mevsimi için evde oturmaya başladığında ağır bir hastalığa yakalandı, o kadar ağrısı vardı ki, öleceğini düşündü. Yine de, Muhterem Üstat, dikkatle ve büyük bir farkındalıkla acıya katlandı, hiçbir şikâyette bulunmadı."[5] Budha, meditasyona (*dhyana*) girerek acısına katlanabilmişti; sonunda iyileşti. Sutra bu olaya çok önem verir ve bunun nedenini söyler:

> (23 [*devamı*]) O vakit Muhterem Üstat şöyle düşündü: "Refakatçilerimle konuşmadan ve keşişlerle vedalaşmadan *nibbana*'ya girmem uygun olmaz.[6] Hastalığa hâkim olmak için enerji toplamalıyım ve yaşam gücümü elimde tutmalıyım."[7] Ondan sonra

Muhterem Üstat, hastalığına hâkim olmak için enerji topladı ve yaşam gücünü eline geçirdi. Bunun üzerine Muhterem Üstat'ın hastalığı geçti.

(24) Daha sonra Muhterem Üstat hastalığından kurtuldu. İyileşir iyileşmez, kaldığı yerden dışarı çıktı ve evin gölgesinde onun için hazırlanan yere oturdu. Derken, genç Ananda, Muhterem Üstat'ın oturduğu yere yaklaştı. Yanına gelince Muhterem Üstat'ı selamladı ve bir köşeye oturdu. Genç Ananda, köşeye oturduktan sonra Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Kutlu Kişi, Muhterem Üstat'ı rahatlamış gördüm ve Muhterem Üstat'ın tekrar sağlığına kavuştuğunu gördüm.[8] Bedenim katılaşmıştı biraz.[9] [Şaşkına dönmüş bir halde] bütün yön duygumu yitirmiştim. Birçok öğreti bana anlaşılır gelmiyordu.[10] Muhterem Üstat'ın hastalığı yüzündendi bu. Oysa [artık], içim huzura kavuşabilir, zira Muhterem Üstat, keşişlere birkaç ders[11] anlatmadan *nibbana*'ya girmeyecek."[12]

Hastalığı geçici olarak hafiflese de, Budha, hayatının sonuna geldiğini biliyordu. Ananda, Budha'nın iyileşmesiyle rahatlamıştı, ama Budha, zaten yaşlı bir adam olduğunu ve ölümden kaçamayacağını söyledi. Bu yüzden insanın kaderinden bahsetti. Ananda yanına sokuldu ve son dersini vermesi için ona yalvardı. Budha'nın sözleri dokunaklıydı.

(25) "Keşişler benden ne bekliyor, Ananda? Gizli ve açık öğretiler arasında hiç fark gözetmeden Dhamma'yı öğrettim. Bütün insanlara verdiğim derslerde, öğrencilerden bir şeyler saklamaya kalkışan üstadın yumruğu[13] yoktur. Sadece, 'keşiş topluluğunun sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'keşiş topluluğu bana bağlı olacak' diyen birisi, keşiş topluluğu hakkında bir şeyler söyler.[14] Oysa, Tathagata, 'keşiş topluluğunun sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'keşiş topluluğu bana bağlı olacak' diye düşünmez.[15] Öyleyse, Tathagata keşiş topluluğu hakkında nasıl bir şey söyleyebilir? Ben artık yaşlandım, Ananda, bedenim halsiz düştü. İhtiyarım ve giderek tükeniyorum. Hayat yolculuğunu tamamladım, vaktimin sonuna geldim. Seksenime geldim ben. Eski bir at arabası, nasıl ki ancak kayışla bağlanarak hareket ederse, benim vücudum da kayışla tutturularak ayakta kaldı.[16] Tathagata ancak zihninde, bedensel niteliklerine göre yaşamadığında, belli duyguların kesilmesine neden olduğunda ve hiçbir bedensel niteliği olmayan bir zihin konsantrasyonuna girdiğinde, bedeni sağlıklıdır [rahattır].[17]

(26) O yüzden bu dünyada, başka kimseye bağlı olmadan, kendi kendinizin adası, kendi kendinizin sığınağı olmalısınız, başka hiçbir şeye tabi olmadan, adanız Dhamma, sığınağınız Dhamma olmalı."[18]

Yukarıdaki sözler, Budha'nın son vaazlarından birini oluşturmasıyla ünlüdür. İçerikleri de son derece önemlidir; şimdi bu sözlerin arkasında yatan düşünceleri inceleyelim.

Öncelikle, Budha, bütün insanlar için geçerli olan Hakikat'i gözler önüne serdiğini açıklar. "Gizli ve açık öğretiler arasında hiç fark gözetmeden Dhamma'yı öğrettim. Bütün insanlara verdiğim derslerde, öğrencilerden bir şeyler saklamaya kalkışan üstadın yumruğu yoktur." Usta zanaatkârların ve hocaların gizli meslek sırlarını müritlerinden saklamaları alışılmış bir şeydi. Buna "üstadın yumruğu" denirdi. *Upanişadlar*, bir üstadın ezoterik öğretileri sadece kendi en büyük oğluna ya da güvendiği müridine aktarması gerektiğini söylese de, Gotama Budha bu tür gizli öğretilere sahip değildir. Budha'ya göre, Hakikat bütün insanların sahip olduğu bir şeydir; o, insanlar arasındaki sınıf farklılıklarına ya da başka değişikliklere bağlı her tür ayrımcılık fikrini bir kenara iter. Bundan başka, Hakikat, belli bir üstadın sahip olduğu, sadece onun tarafından aktarılabilen bir şey değildir. Buddhaghoşa şöyle yorumlar: "[Budizmin dışındaki] insanlar 'üstadın yumruğu'nun etkisi altındadırlar. [Üstat] gençken kimseyle konuşmaz, sonra da ölüm döşeğindeyken sadece en sevdiği müridiyle konuşur. Tathagata öyle üstadın zalimliğini yapıp, 'bunu ileride başka bir zaman, yaşlandığımda söylerim' demedi, söylenmemiş hiçbir şey bırakmadı."[19] Brahmanlar bilgilerini müritlerine gizli olarak aktarsalar da, Budizmde bu tür sırlar yoktur. Budha şöyle diyordu: "Sadece, 'keşiş topluluğunun sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'keşiş topluluğu bana bağlı olacak' diye düşünen birisi, keşiş topluluğu hakkında bir şeyler söyler. Oysa, Tathagata, 'keşiş topluluğunun sorumluluğunu üstleneceğim' ya da 'keşiş topluluğu bana bağlı olacak' diye düşünmez."

Gotama Budha, Budist örgütün lideri olduğunu reddediyordu – aksine her birey kendisinin sığınağı olmalı, evrensel Dharma'ya güvenmeliydi. Onun bir tek müridi olmadığına dair Şinran'ın yaptığı açıklama, Budha'nın bu öğretileriyle doğrudan bir bağı gözler önüne serer ve aynı güçlü ahlaki çağrışıma sahiptir. Gotama, örgütün lideri olduğunu söylemediği için, keşişleri için daha sonra ne olacağını açıklayamadı. "Keşişler benden ne bekliyor, Ananda?.. Tathagata keşiş topluluğu hakkında nasıl bir şey söyleyebilir?" Örgütün Budha'ya bağlı olduğuna izdeşçi topluluğunun inanması gerekmiyordu. Budha, gereken şeyin, onun örgüt hakkında öğ-

retiler bırakması olduğunu düşünüyordu. Hakikat'i keşfetmiş olan Budha, hiçbir şeyi gizlemeden, onu bütünüyle öğretti. Gereken tek şey, Hakikat'i gerçekleştirmek, onun üzerine derin düşünceye dalmak ve geniş ölçüde yaymaktı. Ayrıca birisinin ölümüne kederlenmek doğru değildi; doğmak, istisnasız herkesi ileride ölümün beklemesi demektir. Geçicilik yasası mutlak gerçektir. Ölecek olan, artık yaşlı ve çelimsiz olan kendi bedenimdir, der Budha. Gerçek hayat, keşfettiğim ve öğrettiğim Dhamma'dır. İnsanlar onu anlar ve uygularsa, ben onun içinde yaşarım ve hayatım sonsuz olur.

Ondan sonra Budha, yaşlı ve güçsüz olduğu halde "bedeninin sağlıklı" olduğunu söyleyerek şaşırtıcı bir açıklamada bulundu. Zihinsel sükûnet için sağlıklı bir bedene gerek olduğu düşünülür. Bu yüzden yaşlı bir adam, çelimsiz de olsa, sağlıklı bir beden isteyebilir. "Ben artık yaşlandım, Ananda, bedenim halsiz düştü. İhtiyarım ve giderek tükeniyorum. Hayat yolculuğunu tamamladım, vaktimin sonuna geldim. Seksenime geldim ben. Eski bir at arabası, nasıl ki ancak kayışla bağlanarak hareket ederse, benim vücudum da kayışla tutturularak ayakta kaldı." Bu sözler yaşlı bir adamın cılız yakınmaları olarak kulağa gelse de, öyle değildir. Bu sözlerde güçlü bir kararlılık vardır.

Seksen yaşındaki çileci, ölümünün uzak olmadığını bilerek, huzurlu bir biçimde yolculuğunu sürdürüyordu. Bedeni eski bir at arabası kadar titrekti. Yine de, zihni bozulmadığı sürece akıllı kararlar alabiliyordu. Zihin bedeni kontrol ederse, beden sağlıklıdır. Budha, zafer sevinciyle, bu gerçeği açıklıyordu: "Tathagata ancak zihninde, bedensel niteliklerine göre yaşamadığında, belli duyguların kesilmesine neden olduğunda ve hiçbir bedensel niteliği olmayan bir zihin konsantrasyonuna girdiğinde, bedeni sağlıklıdır [rahattır]." Bu ruh halini elde etmek için tam olarak ne yapması gerekiyordu? İleride de, ölümünden sonra, izdeşçilerinin neye bel bağlamaları öğütleniyordu? Bu sorulara yanıt olarak, Budha, keşişlerin kendilerine ve Dhamma'ya güvenmelerini öğretiyordu: "Kendi kendinizin adası, kendi kendinizin sığınağı olmalısınız, başka hiçbir şeye tabi olmadan, adanız Dhamma, sığınağınız Dhamma olmalı. [*Tasmat ih' Ananda atta-dipa viharatha atta-sarana ananna-sarana, dhamma-dipa dhamma-sarana ananna-sarana.*]" *Ananna-sarana*'yı en iyi şekilde nasıl tercüme edeceğimi uzun süre düşündüm. "Başka [insanlara] bağlı olma" mı, yoksa "başka [şeylere] bağlı olma" şeklinde

mi?[20] *Anna*'yı "başka" olarak çevirmek âlimlerden eleştiri almaz, ama "başka"yla neyin kastedildiği belirsiz kalır. O yüzden *anna*'yı, *attan*'a ("kendi") karşı, "başka insanlar" ("başka hiç kimse"), *dhamma*'ya karşı da "başka şeyler" ("başka hiçbir şey") olarak çevirdim. "Kendi" ile "başkaları"nın zıtlığı, insan ilişkilerine denk gelir, "Dhamma" ile "başka şeyler" ise nesnel konulara.

Gotama Budha, zihnin her şeyi sakin bir biçimde ve derinlemesine düşünebildiği ve yanılgıyla karışmamış olduğu, dingin ve istikrarlı haline ulaşmak istiyordu. Onun için büyük bir sükûnetle şöyle diyebiliyordu: "Kendi kendinizin sığınağı olun, zira ben öleceğim."[21]

Son kararlar benlikten gelir, başka kimseden değil; benlik bütün şeyler için sorumluluk almalıdır. Başkalarına bel bağlamamalıyız. Bir karar verirken eski zaman âdetlerini ve başkalarının fikirlerini göz önünde bulundurmalıyız, ama karar sadece kendimizindir. Kendi hatalarımız için başkalarını suçlayamayız. Benliğin kendine güvenmesi gerekse de, bencil davranışlara kendini kaptırmayı haklı göstermez bu. Kararlar, insan aklına ve Yasa'ya dayanmalıdır, ki Hindistan'da buna Dharma denir, Budist metinlerin Çince çevirilerinde ise Yasa (*fa*) veya Yol (*tao*). Eğer kişinin kararları bu Yasa'ya dayanıyorsa, başkalarının muhalif görüşlerini dikkate almak gerekmez. Kişinin kendi kararlarına bağlı kalma cesareti olacaktır. Bu nedenle, kendine güvenmek aynı zamanda Dharma'ya güvenmek demektir.

Metindeki "ada" terimi, "kum yığını" olarak çevrilse daha iyi olabilir. Hindistan'daki büyük taşkınlar sırasında, toprak göz alabildiğine bir su tabakasıyla kaplanır. Suyun içinde yer yer tamamen batmamış ve insanlara sığınacak yer sağlayan kum yığınları, kara parçaları olur. Budha'nın sözleri bu manzaradan çıkar. Yasa (*dhamma*), sel zamanlarındaki bir kum yığını, bir sığınma yeri görevi yapar. Cainacı metinlerde de aynı simge bulunur; Mahavira, *Ayaranga-sutra*'daki bir vaazında şöyle der: "Oysa yaptığı işi bırakıp dini bir hayat süren, uzun zamandır kendine hâkim olan bir dilenciyi hoşnutsuzluk ele geçirebilir mi? O, manevi hayatında ilerler ve çaba sarf eder. Asla suya batmayan bir ada [*diva* = *dipa*] gibi, soylu kişilerce öğretilen yasa da [tehlikede olanlar için güvenli bir sığınaktır]."[22] Bu olgudan şunları anlayabiliriz:

1) Gotama Budha'nın bu öğretisinde, Cainizm öğretilerinden ve o dönemin başka dini liderlerinden unsurlar bulunur.

2) *Dhamma-dipa*'nın *dipa*'sı, "ışık" değil, "sığlık", "kum yığını" ya da "ada" (*dvipa*) anlamına gelir. "Kendine güvenme, çok açık fikirli ve derin olma" öğretisi farklı şekillerde yorumlanabilir. Sutra yazarının şunu söylemeyi amaçladığına inanıyorum: "Kendi düşünce tarzınızı yansıtın. Böyle yaparak kendinize güvenmeniz mümkün olur."

Budha şöyle devam etti:

> (26 [*devamı*]) "Peki bir keşiş nasıl başka kimseye bağlı olmadan, kendi kendinin adası, kendi kendinin sığınağı, başka hiçbir şeye tabi olmadan Dhamma onun adası, Dhamma onun sığınağı olur? Şimdi, Ananda, bir keşiş özenle, farkındalıkla, dikkatle, bütün dünyevi açgözlülüğü ve sıkıntıyı ortadan kaldırarak, bedeni beden olarak düşünür.[23] Bir keşiş, özenle, farkındalıkla, dikkatle, bütün dünyevi açgözlülüğü ve sıkıntıyı ortadan kaldırarak duygulara duygu olarak bakar. Bir keşiş, özenle, farkındalıkla, dikkatle, bütün dünyevi açgözlülüğü ve sıkıntıyı ortadan kaldırarak zihni zihin olarak düşünür. Bir keşiş, özenle, farkındalıkla, dikkatle, bütün dünyevi açgözlülüğü ve sıkıntıyı ortadan kaldırarak zihnin çeşitli nesnelerini, zihnin çeşitli nesneleri olarak düşünür."

Burada, bedenin, duyguların, zihnin ve zihnin nesnelerinin etraflıca düşünülmesinde, geç dönem Abhidharma ilminin terminolojisini buluruz. Bu bölüm bütün düzeltilmiş metinlerde olmadığından, bir geç dönem eki olduğunu düşünebiliriz.

Gotama'nın vaazı şöyle biter: "(26 [*devamı*]) 'Böylece bir keşiş, Ananda, başka kimseye bağlı olmadan, kendi kendinin adası, kendi kendinin sığınağı, başka hiçbir şeye tabi olmadan Dhamma onun adası, Dhamma onun sığınağı olur. Ve her kim, Ananda, şimdi veya ben öldükten sonra, başka kimseye bağlı olmadan, kendi kendinin adası, kendi kendinin sığınağı, başka hiçbir şeye tabi olmadan Dhamma onun adası, Dhamma onun sığınağı olursa, keşişim olarak en yüksek mertebeye ulaşır, öğrenmek isteyenlere.'"[24] Bir keşiş hiçbir harici şeye bel bağlamamalıdır. Kendisini (*atta*) ve sonsuz Yasa'yı kendine sığınak yapmalıdır.

Bu bölümde "en yüksek mertebeye ulaşmak" (*tamatagge bhavissanti*) ifadesini görürüz; "*nibbana*'ya ulaşmak" kullanılmaz. (*Mahaparinibbana* başlığı, bu sutraya geç dönemlerde verilmiştir.) Burada, geç dönemlerin tortulu nirvana ve tortusuz nirvana kavramlarının hiçbir işareti yoktur.

Nibbana'*ya Girme Kararı*

Vesali, Gotama'nın uzun gezgin hayatı boyunca sık sık kaldığı bir yerdi; kentin onda bir sürü anısı vardı, mutlaka. Vesali'deki kutsal ağacın (*çetiya*) serin gölgesi için yola çıktı:[25] "(1) O vakit Muhterem Üstat, sabah erkenden, iç elbisesini giydi, üst elbisesini ve bağış kâsesini eline aldı, dilenmek için Vesali'ye girdi.[26] Dilenerek Vesali'de dolaştı ve dilenme turundan dönüp yemeğini yedikten sonra genç Ananda'ya şöyle dedi: 'Bir örtü getir, Ananda.[27] Öğle istirahati için Capala kutsal ağacına gideceğiz.' 'Tamam, efendim' diye yanıtladı genç Ananda, bir örtü alarak Muhterem Üstat'ın peşinden gitti.[28] (2) Daha sonra Muhterem Üstat, Capala kutsal ağacına vardı."[29]

Budha, Capala olarak bilinen büyük ağacın altında dinlendi. Bu harekette, gezgin çilecilerin âdetlerinin eksiksiz bir biçimde yansıtıldığını görürüz. Şakyamuni hayatını daha farklı biçimde yaşamadı.

Suttanta devam eder: "(2 [*devamı*]) [Gotama Budha, Capala kutsal ağacının altına] vardığında, onun için hazırlanan yere oturdu. Genç Ananda Muhterem Üstat'ı selamladı ve bir köşeye oturdu. Ondan sonra Budha şöyle dedi: 'Vesali çok güzel, Ananda. Udena kutsal ağacı güzel. Gotamaka kutsal ağacı güzel. Sattambaka kutsal ağacı güzel. Bahuputta kutsal ağacı güzel. Sarandada kutsal ağacı güzel. Capala kutsal ağacı güzel.'"[30] Düzeltilmiş Sanskrit, Tibet ve Sarvastivadacı metinlerde de aşağı yukarı aynı metin vardır. *Pan-ni-yüan-ching* şöyle ekler: "On altı büyük köyü, bütün başkentleri ve kasabalarıyla bu diyar çok güzel." Diğer Çince çevirilerde bu bölüm hiç yoktur, bu yüzden geç dönem eki olabilir. Sanskrit metinde şu dokunaklı bölüm yer alır: "'Vrcilerin ülkesi Vaisali çok güzel. Capala kutsal ağacı çok güzel. Sattambaka kutsal ağacı çok güzel. Sık yapraklı kutsal ağaç çok güzel. Gautama adlı banyan (hintinciri) ağacı çok güzel. *Şala* korusu çok güzel. "Mallaların yüklerinden kurtuldukları yer" denen kutsal ağaç çok güzel. "Maymun Gölü'nün kıyısı" denen kutsal ağaç çok güzel. Dünya çok güzel bir yer. İnsan hayatı tatlı ve güzel.'"[31]

Gotama Budha, seksen yaşma geldiği için, zamanın en büyük bölgesi olan Magadha'nın başkenti Racagaha'dan ayrılmış ve doğduğu yere gitmek için yola koyulmuştu. Hiçbir taşıma aracıyla değil, kendi bacaklarıyla zahmetli bir çabaya girmişti. Son yolculuğu olacak olan bu yolculuk esnasında başarılı bir ticaret kenti olan Vesali'ye geldi ve oradayken bazı

yerlere duyduğu özlemden bahsetti. Sanskrit metinde Vrciler, Vaisali'nin (Palice, Vesali) hükümdar soyluları olarak geçer. Kentte birkaç kutsal ağaç vardı; her birinin altında bir tanrıyı aziz tutan küçük bir türbe vardı. Hindistan'da öğle sıcağı yakıcı olduğundan, dindar çileciler bu kutsal ağaçların altında dinlenirlerdi. Ganj'ın dış bölgelerinde yoğun bitki örtüsü olmamasına rağmen, banyan (hintinciri) gibi büyük, geniş yapraklı ağaçlar tek tük yetişir. Yaygın dallarının altı çok serin olur. Bu yüzden Gotama, altlarında dinlendiği çeşitli kutsal ağaçları büyük bir sevgiyle anımsıyordu. Sanskrit metnin, "Dünya çok güzel bir yer. İnsan hayatı tatlı ve güzel"[32] şeklindeki son cümlesinde (burada "tatlı ve güzel" olarak çevrilen) *madhura* geçer ki bu "bal gibi tatlı" ya da "tadı güzel" anlamına gelir. Aynı metnin Çince karşılığında şöyle yazar: "Dünyanın [Cambudvipa] toprakları beş renge boyanmış gibi görünüyor, bir insan için bu dünyada doğmak ve yaşamak çok güzel."[33] (Bazen bu ifadenin Çinceye "çok güzel"[34] ya da "son derece tatlı ve güzel"[35] olarak çevrildiğini görürüz.)

Ölüm yaklaştığında, insanlar kaçınılmaz olarak, tanıdıkları dünyadan yakında ayrılacakları için üzüntü duyarlar ve dünyanın güzelliğinden, insanların gösterdiği nezaketten etkilenirler. Eski Hindistan'ın Budistleri böyle bir duyguyu, insan Gotama Budha'nın bu sözleriyle tanıdılar. Oysa geç dönemlerin âlimleri, aydınlanmış bir kişide böyle duyguların olmadığını düşünüyorlardı. Yine de, ölüme yaklaşan bir kişinin doğduğu yer için sevinç duyması, görüşmüş olduğu insanlara minnettar olması ve hayatının mutlu geçmiş olduğunu bilmesi arzu edilen bir şey değil midir?

Budizm, bütün şeylerin acıyla tanımlandığı, insan hayatının acılarla dolu olduğu öğretisiyle bilinir. Bu yüzden, hayatın derin anlamı olduğunu düşünmek bir çelişki gibi görünür. Bu uyuşmazlığı çözümlemek biraz güçtür. Budha'nın çıkış noktası acıyı vurgulamak idiyse de, on yıllar süren dikkatli incelemelerin ve derin düşüncelerin, insan hayatının, her şeye rağmen, anlamlı olduğunu ve keyif barındırabildiğini kavramasına yol açtığını söyleyebiliriz, muhtemelen.

Mara'nın Ayartması

Gotama Budha Vesali'deki Capala kutsal ağacının altında dinlenirken, Mara ortaya çıktı ve onu *nibbana*'ya girmeye teşvik etti; Gotama bunu

kabul etti.[36] Bütün düzeltilmiş metinlerde bu olayı anlatan uzun bölümler vardır, hatta Fa-hsien'in *Ta-pan-nieh-p'an-ching* adlı eseri burada başlar. Budha'nın anısına derinden bağlı olan geç dönem insanları, kuşkusuz, bu kadar büyük ve insanüstü bir varlığın sonsuza dek yaşayabilmesi ve sıradan bir insan gibi ölümle karşılaşmaması gerektiğini hissediyorlardı. Ölmesi gerektiyse, bunun bir nedeni olmalıydı. Bu yüzden, onun, kendi isteğiyle, *nibbana*'ya girmeye karar verdiğine inanılıyordu. Bu olay, "Büyük Ölüm"ü anlatan sutradaki anafikir haline geldi; Fa-hsien'in metni de, bundan dolayı, bu olayla başlar.

İşte bu noktada, Şakyamuni, sonsuza dek bu dünyada kalmak için Ananda'nın kendisine yalvarmasını önerdi. Buna rağmen, zihni Mara tarafından ele geçirilen Ananda üstadına yalvarmadı. Böylece Şakyamuni, kendi isteğiyle, geriye kalan hayatından vazgeçmeye karar verdi ve üç ay sonra *nibbana*'ya gireceğine dair Mara'ya söz verdi.

Düzeltilmiş Pali metin bu efsaneyi oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatır:

(3) "Ananda, her kim dört ruhsal güçte ilerlediyse,[37] kim onları layıkıyla uyguladıysa, boyunduruk koşulmuş bir araç gibi[38] kendi eğitimi haline getirdiyse, bir evin temelleri kadar sağlamlaştırdıysa, her kim onları uygulamaya geçiriyorsa, kim onları iyice biriktirdiyse ve ustaca gerçekleştirdiyse, eğer isterse, ömrünün sonuna kadar,[39] hatta daha uzun bir süre bu dünyada kalabilir.[40]

Ananda, dört ruhsal güçte ilerleyen, onları layıkıyla uygulamış, boyunduruk koşulmuş bir araç gibi kendi eğitimi haline getirmiş olan, bir evin temelleri kadar sağlamlaştıran, onları uygulamaya geçiren, onları iyice biriktirmiş ve ustaca gerçekleştirmiş olan Tathagata, eğer isterse, ömrünün sonuna kadar, hatta daha uzun bir süre bu dünyada kalabilir."

(4) Ancak, genç Ananda, bu açık öğüdü, Muhterem Üstat'ın bu bariz işaretini anlayamayarak, Muhterem Üstat'a şöyle diyerek yalvarmadı:[41] "Saygıdeğer Kişi, Muhterem Üstat ömrünün sonuna kadar bu dünyada kalsın. Kutlu Kişi [Budha], çoğunluğun yararı için, çoğunluğun mutluluğu için, dünya insanlarına merhamet için, *deva*'ların ve insanların yararına, ömrünün sonuna kadar bu dünyada kalsın." Zira Mara tarafından aklı çelinmişti.[42]

(5) Muhterem Üstat ikinci kez... üçüncü kez genç Ananda'ya şöyle dedi: "Vesali çok güzel, Ananda. Udena kutsal ağacı çok güzel. Gotamaka kutsal ağacı çok güzel. Sattambaka kutsal ağacı çok güzel. Bahuputta kutsal ağacı çok güzel. Sarandada kutsal ağacı çok güzel. Capala kutsal ağacı çok güzel.

Ananda, her kim dört ruhsal güçte ilerlediyse, kim onları layıkıyla uyguladıysa, boyunduruk koşulmuş bir araç gibi kendi eğitimi haline getirdiyse, bir evin temelleri kadar sağlamlaştırdıysa, her kim onları uygulamaya geçiriyorsa, kim onları iyice biriktirdiyse ve ustaca gerçekleştirdiyse,[43] eğer isterse,[44] ömrünün sonuna kadar, hatta daha uzun bir süre bu dünyada kalabilir.

Ananda, dört ruhsal güçte ilerleyen, onları layıkıyla uygulamış, boyunduruk koşulmuş bir araç gibi kendi eğitimi haline getirmiş olan, bir evin temelleri kadar sağlamlaştıran, onları uygulamaya geçiren, onları iyice biriktirmiş ve ustaca gerçekleştirmiş olan Tathagata, eğer isterse, ömrünün sonuna kadar, hatta daha uzun bir süre bu dünyada kalabilir."

Ancak, genç Ananda, bu açık öğüdü, Muhterem Üstat'ın bu bariz işaretini anlayamayarak, Muhterem Üstat'a şöyle diyerek yalvarmadı: "Saygıdeğer Kişi, Muhterem Üstat ömrünün sonuna kadar bu dünyada kalsın. Kutlu Kişi, çoğunluğun yararı için, çoğunluğun mutluluğu için, dünya insanlarına merhamet için, *deva*'ların ve insanların yararına, ömrünün sonuna kadar bu dünyada kalsın." Zira Mara tarafından aklı çelinmişti.

(6) O zaman Muhterem Üstat, genç Ananda'ya şöyle dedi: "İstersen gidebilirsin, Ananda."[45] "Elbette, efendim" diye yanıtladı Ananda, Muhterem Üstat'ı. Yerinden kalktı, sağ omzunu [Budha'ya] çevirerek etrafında dolaştı ve yakındaki bir ağacın altına oturdu.

(7) Genç Ananda gittikten hemen sonra Kötü Kişi, Mara, Muhterem Üstat'ın yanına geldi ve bir köşede durdu.[46] Kötü Kişi, Mara, bir köşede durarak Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Saygıdeğer Kişi, Muhterem Üstat artık *nibbana*'ya girsin. Kutlu Kişi artık *nibbana*'ya girsin. Artık Muhterem Üstat'ın ölme vaktidir.[47] Muhterem Üstat eskiden şöyle diyordu: 'Kötü Kişi, keşişlerim olan müritler[48] ustalaşıncaya, eğitilinceye dek,[49] bilgili ve tam vakıf oluncaya kadar, Dhamma'nın koruyucuları olup Dhamma gereğince hareket edinceye,[50] Dhamma'ya göre eğitilinceye, ona uygun olarak davranıncaya dek, bildiklerini ve Üstat'ın öğrettiklerini koruyuncaya,[51] onu açıklayıncaya, öğretinceye, tanıtıncaya, kabul ettirinceye dek, onu aydınlatıncaya, onu inceleyinceye ve tanımlayıncaya dek, Dhamma aracılığıyla her itirazı çürütebilinceye[52] ve aksi ispatlanmayan[53] öğretileri açıklayıncaya dek, *nibbana*'ya girmeyeceğim.'

(8) Muhterem Üstat'ın müritleri olan keşişler artık ustalaştılar, eğitildiler, bilgili ve tam vakıf oldular, Dhamma'nın koruyucuları ve Dhamma gereğince hareket edenlerden oldular, Dhamma'ya göre eğitildiler, ona uygun davrananlardan oldular, bildiklerini ve Üstat'ın öğrettiklerini korudular, onu açıkladılar, öğrettiler, tanıttılar, kabul ettirdiler, onu aydınlattılar, onu incelediler ve tanımladılar, Dhamma aracılığıyla her itirazı çürütebilenlerden ve aksi ispatlanmayan öğretileri açıklayanlardan oldular. Muhterem Üstat artık *nibbana*'ya girsin, Saygıdeğer Kişi. Kutlu Kişi artık *nibbana*'ya girsin. Artık Muhterem Üstat'ın ölme vaktidir.

Saygıdeğer Kişi, Muhterem Kişi şöyle demişti: 'Kötü Kişi, kadın keşişlerim[54] olan müritler ustalaşıncaya dek... ruhban dışı erkek izdeşçilerim olan müritler ustalaşıncaya dek... ruhban dışı kadın izdeşçilerim olan müritler ustalaşıncaya, eğitilinceye dek, bilgili ve tam vakıf oluncaya kadar, Dhamma'nın koruyucuları olup Dhamma gereğince hareket edinceye, Dhamma'ya göre eğitilinceye, ona uygun olarak davranıncaya dek, bildiklerini ve Üstat'ın öğrettiklerini koruyuncaya, onu açıklayıncaya, öğretinceye, tanıtıncaya, kabul ettirinceye dek, onu aydınlatıncaya, onu inceleyinceye ve tanımlayıncaya dek, Dhamma aracılığıyla her itirazı çürütebilinceye ve aksi ispatlanmayan öğretileri açıklayıncaya kadar, *nibbana*'ya girmeyeceğim.' Muhterem Üstat artık *nibbana*'ya girsin, Saygıdeğer Kişi. Kutlu Kişi artık *nibbana*'ya girsin. Artık Muhterem Üstat'ın ölme vaktidir.

Saygıdeğer Kişi, Muhterem Üstat şöyle demişti: 'Kötü Kişi, saflık eğitimi[55] yerleşip gelişinceye dek, geniş alanlara yayılıncaya, memleketin her yanındaki insanlar tarafından iyice bilinir hale gelinceye ve *deva*'lar ile insanlara iyice duyuruluncaya dek *nibbana*'ya girmeyeceğim.' Saygıdeğer Kişi, artık Muhterem Üstat'ın saflık eğitimi yerleşti ve gelişti, geniş alanlara yayıldı, memleketin her yanındaki insanlar tarafından iyice bilinir hale geldi ve *deva*'lar ile insanlara iyice duyuruldu. Muhterem Üstat artık *nibbana*'ya girsin. Kutlu Kişi artık *nibbana*'ya girsin. Artık Muhterem Üstat'ın ölme vaktidir."

(9) Bunun üzerine Muhterem Üstat, Mara'ya şöyle dedi: "Rahat ol, Kötü Kişi. Tathagata çok geçmeden *nibbana*'ya girecek. Tathagata üç ay sonra ölecek."[56]

Mara'nın ayartması sutrada epeyce ilgi çeker. Olayı, masal olarak bir kenara bırakmak kolay olduğu halde, bu kadar ayrıntılı bir biçimde anlatılmasının bir nedeni olmalıdır. Üstat'mın ömrünün uzamasını istemeyerek, "Öleceksen öl" diyen Gotama'nın sevgili müridi ve kıdemli bakıcısı Ananda'nın efsanedeki tasvirinde modern varoluşçuluğun öğeleri vardır. Bizim devrimizde de giderek daha çok insan, hastalanan bir yaşlının başkalarına yük olmaktansa hemen ölmesinin daha iyi olduğunu düşünerek, ihtiyarlığı bir sorun olarak görmeye başlamıştır. Böyle bir tutum, meseleye son derece nesnel bir bakışı gerektirir. Burada Ananda'nın mutlaka eleştirilmesi gerekmez, zira belli bir mesafeyi koruyan diğer müritlerin aksine, o kendisini Budha'ya adamıştı.

Geç dönemlerde Budha tanrılaştırıldığında, Ananda da yarı yarıya tanrılaştırıldı. Böylece, yorum/tefsir yazarları Ananda'nın Mara tarafından ele geçirildiği, efsanenin de böyle doğduğu sonucuna vardılar. Sonraki yüz-

yılların Abhidharma âlimleri, hayatta kalmaya karşı hayattan vazgeçme eylemini kendi aralarında tartıştılar. Ananda'yı suçlayıp suçlamama konusu önemlidir. Bir çocuğun, ailesini ne kadar çok severse sevsin, her zaman mükemmel bir evlat olmasının imkânsız olması, temel bir insanlık sorunudur. Dahası, bu olay bir din adamının bile Mara tarafından aklının çelinebileceğini gösterir. İnsan hayatındaki kötülük sorunu, Hintli olmayan Budist düşünürlerce enine boyuna ele alınmış, nihayet Çin'in T'ien-t'ai okulunun on âleme nüfuz etme öğretisiyle sonuçlanmıştır.

Burada ilgimizi çeken bir başka konu da, ölmeye karar vermektir. Eski Hindistan'da, kahraman Bhişma gibi insanların zamanlarını belirleyip ölebildiklerine (*icchamarana*) inanılırdı. Bu fikir, bir diğer saygıdeğer kişi olan Şakyamuni'ye devredilmiştir. Geç dönem Budist âlimleri, Şakyamuni'nin, sonsuz hayatı tercih ettiyse de[57] *nibbana*'ya girme seçiminin anlamı üzerinde çalışmışlardır. Bu konu aslında Lotus Sutra'nın temasıyla aynıdır. Bu bakımdan, Lotus Sutra'nın özünün erken Budizmden çıktığını ve bu düşüncenin Arık Ülke sutralarında devam ettiğini söyleyebiliriz.[58]

Biz burada mitsel ve efsanevi Şakyamuni'yle değil, tarihi kişi Gotama Budha'nın hayatını aydınlığa kavuşturmakla ilgileniyoruz; bu yüzden efsaneyi dışarıda bırakırken konuyu hesaba katmamız gerekiyor. Aslında efsane, ölüm yaklaştığında Budha'nın ruh halini gözler önüne seren *Mahaparinibbana-suttanta*'nın üçüncü bölümündeki bir şiirden ortaya çıkar:

> Yaşım ilerledi, artık günlerim sayılı
> Geride bırakarak sizi, kendi yoluma giderim.
> Kendi sığınağım yaptım kendimi.
> Yılmadan ve dikkatle kurallara uyun, keşişler.
> Düşüncelerinize yoğunlaşarak hâkim olun zihinlerinize.
> Durmadan bu öğretileri ve kuralları uygulayan kişi
> Yineleyen doğumların ruh göçünü bırakır
> Ve bütün acılara son verir.[59]

Onun ölümünden sonra hiçbir öğretmen olmayacaktır; müritler öğretmenlerini Dharma, öğretilerini Hakikat, temel ilkelerini de yönetim yasaları olarak düşünmelidirler. Onun son vaazlarından biri olan bu vaaz, erken Budizmin temel öğretisine açıklık getirir, o da kişinin öğretileri uygulamaya ve kurallara uymaya çabalaması gerektiğidir.

Gotama, Capala *çetiya*'dayken[60] *nibbana*'ya girmeye karar verdi. Sadece *Pan-ni-yüan-ching*, bu olayın Vaisali'deki "Maymun Köşkü"nde[61] olduğunu söyler; bütün düzeltilmiş metinler kararın Vesali'de verildiğinde hemfikirdir.[62]

Büyük Deprem

Deprem

Budha, kutsal Capala ağacının altında dinlenirken meydana gelen büyük depremin sutrada hatırı sayılır önemi vardır.

(10) O vakit Muhterem Üstat, Capala kutsal ağacının altında, dikkatli ve tam uyanık biçimde, yaşam unsurlarından [gizli güç] vazgeçti.[63] Muhterem Üstat'ın yaşam unsurlarını bıraktığı an, büyük bir deprem oldu. Korkunç ve tüyler ürperticiydi, tanrıların davulları çaldı [gök gürültüsü koptu]. O vakit Muhterem Üstat, bunun anlamını fark ederek, sevinç sözleri söyledi:[64]

"Üstat [Budha], sonsuz ya da değil, bedenin biçimlenişinin kökenindeki oluşum unsurlarından vazgeçti. İçsel mutlulukla ve zihni bir noktada yoğunlaşmış halde, benliğin oluşumunun kabuksu özünü yok etti."[65]

Sutra derleyicisi burada, Budha'nın derin bir *samadhi* haline dalmış olduğunu, yerin sallanmasıyla ya da gök gürültüsüyle zihinsel olarak rahatsız olmadığını kasteder. Gerçekten bir depremin olup olmadığı sorusu kalır. Kuzey Bihar'dan Uttar Pradeş'in kuzeydoğusuna kadar uzanan ovalarda bir deprem olma olasılığı çok azdır, fakat sutra derleyicisi burada bir tür doğa sarsıntısından söz etmek istemiştir. Eski Hindistan'da depremlerin, hayırlı veya hayırsız olabilecek, önemli bir olayın yaklaştığını işaret ettiğine inanılırdı. Bu yüzden, nadir görülen bir deprem kötülük alametiydi.

(11) O vakit genç Ananda şöyle düşündü: "Bu büyük deprem ne şaşırtıcı, ne gizemli, tanrıların gürleyen sesiyle birlikte nasıl da dehşet verici, ne kadar korkunç, tüyler ürpertici. Bu büyük depreme neden olan şey ne olabilir? [Ona yol açan] koşullar neydi?"

(12) Daha sonra genç Ananda, Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitti. Vardığında, onu selamladı ve bir köşeye oturdu. Genç Ananda, oturduğu köşeden Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Saygıdeğer Kişi, bu büyük deprem ne şaşırtıcı, ne gizemli, tanrıların gürleyen sesiyle birlikte nasıl da dehşet verici, ne kadar korkunç, tüyler ürpertici. Bu büyük depreme neden olan şey ne olabilir? [Ona yol açan] koşullar neydi?"[66]

Sutranın burasında, Budha depremlerin sekiz nedenini açıklar.[67]

(13) "Ananda, büyük bir depremin oluşuna yol açan sekiz neden, sekiz koşul vardır. Nedir bunlar? Bu büyük dünya, su üstünde durur, su rüzgârın üstünde, rüzgâr da uzayın üstünde.[68] Ananda,[69] bu yüzden,[70] çok büyük bir rüzgâr çıktığında, rüzgâr suyu harekete geçirir, suyun hareketi de toprağın sarsılmasına neden olur. Büyük bir deprem olmasının ilk nedeni, ilk koşulu budur.

(14) Bundan başka, Ananda, doğaüstü yeteneklere sahip, başkalarının zihinlerini yönetme gücü olan bir çileci [*samana*][71] ya da Brahman[72] yahut da büyük güçleri olan, büyük doğaüstü yeteneklere sahip, dünyayı az bilen, ama su konusunda sınırsız bilgiye sahip *deva*'lar[73] vardır. Bu varlıklar koca yeryüzünün titremesine, sallanmasına, güçlü bir şekilde sarsılmasına neden olurlar. Büyük bir deprem olmasının ikinci nedeni, ikinci koşulu budur.

(15) Bundan başka, Ananda, bir bodhisatta [aydınlanmadan önceki bir budha], dikkatle ve tam farkındalıkla Tuşita göğünden[74] inip annesinin karnına girdiğinde, tam o anda koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir şekilde sarsılır.[75] Büyük bir deprem olmasının üçüncü nedeni, üçüncü koşulu budur.

(16) Ayrıca, Ananda, bir bodhisatta, dikkatle ve tam farkındalıkla, annesinin [Maya] karnından çıkarken koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir şekilde sarsılır. Büyük bir deprem olmasının dördüncü nedeni, dördüncü koşulu budur.

(17) Bir de, Ananda, eğitimini tamamlamış bir kişi [Tathagata, Budha], yüce, kusursuz ve tam aydınlanmaya ulaştığında koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir biçimde sarsılır. Büyük bir deprem olmasının beşinci nedeni, beşinci koşulu budur.

(18) Bundan başka, Ananda, eğitimini tamamlamış bir kişi [Tathagata, Budha] eşsiz Dhamma çarkını harekete geçirdiğinde, koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir biçimde sarsılır. Büyük bir deprem olmasının altıncı nedeni, altıncı koşulu budur.

(19) Bundan başka, Ananda, eğitimini tamamlamış bir kişi [Tathagata, Budha] dikkatle ve tam farkındalıkla, yaşam unsurlarından vazgeçtiği zaman, koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir biçimde sarsılır. Büyük bir deprem olmasının yedinci nedeni, yedinci koşulu budur.

(20) Bundan başka, Ananda, eğitimini tamamlamış bir kişi [Tathagata, Budha], kirlilik kalıntılarının bulunmadığı *nibbana*[76] olan tam ve aşılmaz *nibbana*'ya girdiğinde, koskoca dünya titrer, sallanır ve güçlü bir biçimde sarsılır. Büyük bir deprem olmasının sekizinci nedeni, sekizinci koşulu budur.

İşte, büyük bir depremin oluşumuna yol açan sekiz neden, sekiz koşul bunlardır, Ananda."[77]

Deprem, izlenimsel olarak, Budha'nın nirvanaya girme kararının derin anlamını ifade eder. Çeşitli düzeltilmiş metinler olay konusunda hemfikir olduklarından, efsane oldukça erken bir dönemden kalmış olmalıdır. Yine de, bir depremin sekiz neden ve koşul açısından yorumu, olayın, Sangha'nın epeyce gelişmesinden sonra âlimler tarafından eklenmiş olduğunu akla getirir.[78] Düzyazı bölümü, şiir ortaya çıktıktan sonra derlenmiş olacaktır.

Depremlerin sekiz nedeninin listelenmesinden sonra, Pali metin ile Fahsien'in *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'i, sekiz tür topluluk ve duyularda ustalaşmanın sekiz aşaması gibi, başka sekizli gruplarla bağlantılı açıklamalar ekler.[79] *Yu-hsing-ching* de, aynı uzunlukta olmasa da, sekiz tür topluluğu ele alır. Sekiz topluluk hakkındaki tartışmanın eklenmesi, konudan uzaklaşmanın sözü uzatmaya varabildiğini gösterir. *Anguttara-Nikaya* ile *Tseng-i a-han-ching*'in derlenmesine de hâkim olan bu açıkça sınıflandırma isteği, Budha'nın önemli son yolculuğunun anlatımını zayıflatır.

Pali metinde depremlerin açıklaması olduğu halde, *Yu-hsing-ching*'te görülen şiir yoktur. Bu yüzden şiirin geç dönem eki olduğu düşünülebilir.

Sekiz Tür Topluluk

Sekiz tür topluluk tartışması, bu noktada, ne Sanskrit ne de Tibet çevirilerinde görülür. Sanskrit çevirinin başka bir yerinde ortaya çıkar [XXII, 6-7 (s. 236)]. Hem onu hem de Pali metni aydınlatan *Yu-hsing-ching*'ten de yararlanacağım. Burada Pali metinden yapılan çeviriyi kullanıyorum.

(21) "Sekiz tür topluluk vardır, Ananda.[80] Nedir bunlar? Khattiyalar topluluğu, Brahman topluluğu, aile reisleri topluluğu, çileciler topluluğu, dört tanrısal kral âlemindeki ev sahibi topluluğu, otuz üç tanrı topluluğu, *mara*'lar topluluğu ve Brahmalar topluluğu.[81]

(22) Khattiyalarla birlikte oturup onlarla konuştuğum ve tartışmalarına katıldığım yüzlerce toplantısında bulunduğumu çok iyi hatırlıyorum, Ananda.[82] Katıldığım her zaman [ten] rengim onların [ten] rengi gibiydi, sesim de onların sesine benziyordu.[83] Dhamma konusunda bir vaazla onlara ders verdim, onları bilgilendirdim, onları teşvik ettim ve sevindirdim. Onlarla konuştuğumda beni tanımadılar ve, 'Şu konuşan kişi kim acaba? Tanrı mı, yoksa insan mı?' diye sordular. Dhamma konusunda bir vaazla onlara ders verdikten, onları bilgilendirdikten, onları teşvik edip sevindirdikten sonra, ortadan kayboldum.[84] Yine de, o anda ortadan kaybolmuş olan beni tanımadılar ve, 'Şu anda kaybolan o konuşan kişi kimdi acaba? Tanrı mıydı, yoksa insan mıydı?' diye sordular.

(23) Brahmanlar... aile reisleri... çileciler... dört tanrısal kral âlemindeki ev sahibi topluluğu... otuz üç tanrı topluluğu... *mara*'lar topluluğu... Brahmalar topluluğuyla birlikte oturup onlarla konuştuğum ve tartışmalarına katıldığım yüzlerce toplantılarında bulunduğumu çok iyi hatırlıyorum, Ananda. Katıldığım her zaman [ten] rengim onların [ten] rengi gibiydi, sesim de onların sesine benziyordu. Dhamma konusunda bir vaazla onlara ders verdim, onları bilgilendirdim, onları teşvik ettim ve sevindirdim. Onlarla konuştuğumda beni tanımadılar ve, 'Şu konuşan kişi kim acaba? Tanrı mı, yoksa insan mı?' diye sordular. Dhamma konusunda bir vaazla onlara ders verdikten, onları bilgilendirdikten, onları teşvik edip sevindirdikten sonra, ortadan kayboldum. Yine de, o anda ortadan kaybolmuş olan beni tanımadılar ve, 'Şu anda kaybolan o konuşan kişi kimdi acaba? Tanrı mıydı, yoksa insan mıydı?' diye sordular. Sekiz topluluk bunlardır işte, Ananda."[85]

Pali metin daha sonra duyularda ustalaşmanın sekiz aşamasından bahseder, ama bu bölüm *Pan-ni-yüan-ching*'te, *Yu-hsing-ching*'te, Sanskrit ve Tibet çevirilerinde görülmediğinden, büyük olasılıkla, bir geç dönem ekidir. Pali metnin en eski biçimi sergilemediğinin bir başka örneğidir bu.

Metin, Brahman topluluğundan önce, Khattiya topluluğundan söz eder. Brahmanizmin sonra yeniden güç kazanmasıyla, üstünlük sırası değişti ve Brahmanlar önce gelmeye başladı. Bu yüzden, *Yu-hsing-ching*'in orijinali Gupta döneminden önce derlenmiş olmalıdır.

Sekiz topluluğun sıralanması, depremlerin sekiz nedenindeki "sekiz" rakamının dile getirilmesiyle desteklenen bir konudan sapmadır. *Yu-hsing-ching*, daha da fazla konu dışına çıkar. Olayın esas konusu Ananda'nın Budha'yı nirvanaya girmekten vazgeçirmeye çalışması olduğu halde, *Yu-hsing-ching*, depremlerin sekiz nedenini, sekiz topluluğu ve Itırlı Kule'nin yanındaki salonda yapılan toplantı ile vaazı ekler, bu da ana konunun gerçekçiliğini hatırı sayılır ölçüde azaltır.

Ölümle Birbirinden Ayrılma Kaderi

Ölme Kararını Açıklama

Yu-hsing-ching'e göre, Budha daha sonra Itırlı Kule'ye (*kutagara*) gitti.[86] *Kutagara*, "çok katlı kule" olarak çevrilebilir;[87] söylendiğine göre, Vesali'deki "Maymun Gölü" kıyısında, Büyük Orman'da bulunuyordu. Sutra, Budha'nın burada aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulamayı öğrettiğini anlatmaya devam eder. Oysa Sanskrit metin (s. 222), Sarvastivada metin ve Tibet çevirisi, Budha'nın daha sonra Capala kutsal ağacına (Pali metin bunu atlar) gittiğini ve izdeşçilerini bir konferans salonunda topladığını, onlara geçicilik yasasını anlattığını ve ondan ayrılıyor oldukları için üzülmemelerini söylediğini yazar.[88] Bu paragraf, kuşkusuz, bir geç dönem ekidir. Bütün metinler, Budha'nın hayattan ayrılma kararını duyurması, Ananda'nın da onu bu kararından vazgeçirmeye çalışması ana temasını korur; diğer olaylar bu çatının üzerine örülmüştür. Ayrıca Gotama Budha'nın vasiyeti denebilecek, Dhamma'ya hürmet etme öğüdünü de korurlar. Bu konuda *Yu-hsing-ching* "Dhamma"yı aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulama olarak yorumlar. Bu yorum, *Yu-hsing-ching* ile Pali metnin derleyicilerinin, Dhamma'nın eğitim yoluyla ispatlanabileceğine inanarak, dini eğitime son derece önem verdiklerini gösterir.

Sutralar derlenmeye devam ettikçe, Budist kutsal kitaplarının geleneksel on iki bölümüne göre sınıflandırılıyordu ve Budha'nın doğrudan sözlerinin kayda geçirildiği söyleniyordu. Bir Kuzeyli Hindu Sanskrit metninden çevrilen *Yu-hsing-ching*, sutraların on iki bölümünü ele alır, ki bu Güneyli Pali metinden ayrıldığı bir noktadır.

Böylece, zaman zaman aynı olsalar da, Pali metin ile *Yu-hsing-ching* arasında bir hayli farklılık vardır. Budha'nın nirvanaya girme kararı bütün metinlerde esastır; hatta *Udana* (VIII, 1) onu, olayın büyük ölçüde değer kazandığının kanıtı olan bağımsız bir hikâye[89] olarak işler.

Budha gibi büyük bir insanın, sıradan insanların yaşam sınırlılığıyla sınırlanmış olması akıl almaz bir şeydi. Bu yüzden, ölümünden sonra, izdeşçileri onun kendi isteğiyle hayattan vazgeçmiş olduğuna karar verdiler. Bu inanç, onun tanrılaştırılmasının erken bir evresi, Gautama Siddhartha'nın tarihi yaşamının ötesindeki Budha'nın sonsuz bir hayata sahip olduğu düşüncesinin başlama noktası olarak görülebilir. Burada, sonraki Mahayana düşüncesinin tohumlarını buluruz.

Geç dönem Arık Ülke Budizmi de, Tathagata'nın, isteseydi, hayatını uzatabileceğine inanıyordu. *Larger Sukhavati Sutra* şöyle der: "Tathagata istese, tek bir yemek bağışıyla bütün bir *kalpa* boyunca ya da yüz *kalpa* boyunca veya bin *kalpa* boyunca ya da yüz bin *kalpa* boyunca, hatta milyonlarca ve milyarlarca *kalpa* boyunca ya da ondan da fazla yaşayabilir, buna rağmen Tathagata'nın organları zayıflamaz, yüzünün rengi değişmez, teninin rengi bozulmaz, Ananda."[90] Bu bakımdan, *Mahaparinibbana-suttanta*'nın sonsuz yaşam Budha'sı Amitayus'u haber verdiği söylenebilir. Benzer şekilde, Lotus Sutra'nın ana motifi, sonsuz, eşsiz Budha düşüncesidir. İşte bu noktada Mahayana Budizmin anafikri oluşuyordu.

Bhandagama'ya

Gotama Budha daha sonra bir vaaz vererek kendi hayatı hakkında konuştuğu Bhandagama'ya gitti.

(1) O vakit Muhterem Üstat, sabah erkenden, iç elbisesini giydi, üst elbisesini ve bağış kâsesini alarak dilenmek için Vesali'ye girdi. Yiyecek arayarak Vesali'de dolaştı. Dilenme turundan döndükten ve yemeğini yedikten sonra, arkasını dönüp "fil bakışı"yla[91] Vesali'ye baktı ve genç Ananda'ya şöyle dedi: "Bu, Tathagata'nın [= benim] Vesali'ye son bakışıdır, Ananda. Haydi şimdi Bhandagama'ya gidelim." "Tamam, efendim" diye yanıtladı, genç Ananda. Ondan sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla Bhandagama'ya gitti. Muhterem Üstat Bhandagama'da konakladı.

(2)[92] Daha sonra Muhterem Üstat keşişlere konuşma yaptı: "Dört ilkeyi [*dhamma*] anlamadığımız ya da içyüzünü kavramadığımız[93] için, sizler ve ben, hep birlikte, çok uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde dolaşıp durduk, keşişler. Nedir bu dört ilke? [1] Soylu kuralları öğrenmediğimiz ya da içyüzünü kavramadığımız için, sizler ve ben, hep birlikte, çok uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde dolaşıp durduk, keşişler. [2] Soylu konsantrasyonu öğrenmediğimiz ya da içyüzünü kavramadığımız için, sizler ve ben, hep birlikte, çok uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde dolaşıp durduk, keşişler. [3] Soylu bilgeliği öğrenmediğimiz ya da içyüzünü kavramadığımız için, sizler ve ben, hep birlikte, çok uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde dolaşıp durduk, keşişler. [4] Soylu kurtuluşu öğrenmediğimiz ya da içyüzünü kavramadığımız için, sizler ve ben, hep birlikte, çok uzun zamandan beri doğum ve ölüm çemberi içinde dolaşıp durduk, keşişler. Artık soylu kuralları öğrendik ve içyüzünü kavradık, soylu konsantrasyonu öğrendik ve içyüzünü kavradık, soy-

lu bilgeliği öğrendik ve içyüzünü kavradık, soylu kurtuluşu öğrendik ve içyüzünü kavradık, keşişler. Her varoluş arzusuna son verildi, varoluşa yol açan [her istek] yok edildi, artık yanılgı [âleminde] hiçbir tekrardoğuş olmayacak."

(3) Muhterem Üstat böyle dedi. Kutlu Kişi, Büyük Üstat konuştuktan sonra şöyle dedi:[94] "Kurallar, konsantrasyon, bilgelik ve nihai kurtuluş – bu dört ilkeyi şanlı Gotama idrak etti. Onları iyi öğrenerek, Budha keşişlere Dhamma'yı öğretti. Bütün acıları yok etmiş olan kişi, öngörü sahibi Üstat, bütün zincirleri kırmıştı."[95]

(4) Muhterem Üstat, Bhandagama'da kalırken keşişlere Dhamma konusunda çok sayıda ders verdi: "Ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden, isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur."[96]

Pali anlatımı burada, çok yalın bir biçimde biter. Oysa Çince metin daha birçok konu ekler. *Pan-ni-yüan-ching*, "Kirliliği gidermedeki dört dikkatlilik alanı nelerdir?" sorusuna karşılık olarak, aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulamanın hepsi üzerine yorum yapar. Bu bakımdan, bu sutrada, ötekilerinden daha fazla yorum/tefsir özelliği vardır. Bu versiyon, dinsel eğitimin Budizmin özü olduğuna inanan keşişlerin bir manastır ortamında yaşamalarıyla tamamlanmıştır, kuşkusuz. *Yu-hsing-ching*, aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulama konusuna "dört *dhyana*" anlatımını ekler,[97] *Pan-ni-yüan-ching* de "dört *dhyana* uygulaması"nı[98] ekleyerek toplamı kırk bire çıkarır. Fa-hsien'in *Ta-pan-nieh-p'an-ching* adlı eseri, açık bir biçimde, aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulamadan bahseder, hatta orijinal sayısal yapıyı önemsemeyerek, dört *dhyana*'yı ekler.[99] Bu metinlerin derleyicileri, belli ki, dört *dhyana*'ya çok değer veriyorlardı. Ayrıca, erken dönemde numaralandırılmış grupların içeriklerinin sabitlenmemiş olduğu, sadece numaralandırılmış çeşitli uygulamalar içerdiği bellidir. Sanskrit metin (s. 226) Şakyamuni'nin Kusita köyüne gittiğini, oradayken bu dünyadan ayrılacağına üzüldüğünü söyler.[100]

Budha, Vesali'den ayrılırken "arkasına dönüp 'fil bakışı'yla Vesali'ye baktı ve genç Ananda'ya şöyle dedi: 'Bu, Tathagata'nın Vesali'ye son bakışıdır, Ananda.'" Onun bu sözleri, yaklaşan ölümüne derinden üzüldü-

günü gösterir. (Ve "fil bakışı" ne kadar Hintli bir ifadedir!) Budha'nın Vesali anıları efsanesi zaman geçtikçe gelişti. Geç dönem Budistleri o zaman yas içinde büyük bir kalabalığın toplanmış olması gerektiğini düşündüler. Nitekim, efsanenin bir yarım kabartmadaki örneği, Şakyamuni'nin kendisi ile ondan ayrılmak istemeyen keder içindeki insanların arasına büyük bir nehir yapmak için doğaüstü yeteneklerini kullandığını; sonra anı olarak bağış kâsesini geride bırakarak gittiğini anlatır.[101]

Budha'nın Vesali'ye bakıp ne kadar güzel olduğunu söylediği yerin neresi olduğunu bilmemiz mümkün değil. Dağ geçidi gibi bir yer olabileceğini düşünerek bölgeyi bulmaya çalıştım, ama yerleşim yerinin çevresi çeltik tarlalarıyla kaplı, yüksek bir yeri olmayan, tamamen düz bir bölgeydi. Aşoka sütununun yakınlarında ve Patna'ya giden yol boyunca, hiçbir yerde küçük bir tepeciğe benzer bir şey bile yoktu. "Arkaya bakmak" fiili Sanskrit dilinde *nagavalokitenavalokayati* (Palice, *nagapalokitam vesalim apaloketva*) olduğundan ve burada *ava* ön eki bulunduğundan, Budha'nın oldukça yüksek bir noktadan aşağıya bakmış olması gerekir. Tibetçe çeviride sadece "fil bakışıyla baktı" (*bal-glan lta-ba ltar gzigs-pa*) diye geçer ve bu *ava* ön ekini yorumlamaya çok az yardımcı olur.[102] Diğer yandan, metnin içeriği ortadadır: "Daha sonra Bhagavat, Vaisali kenti yakınlarındaki bir ormanda, bedenini sağa çevirdi ve fil bakışıyla her yöne bakındı" (*de-nas bcom-ldan-'adas gron-khyer yans-pa-can-gyi tshal-nas gyas-phyogs-su sku thams-cad-kyis phyogs-te / bal-glan lta-ba ltar gzigs-pa dan*). Bu cümleden Budha'nın stratejik noktasının 1) yüksek bir yer, 2) bir orman ve 3) Vesali'nin kuzeyi olduğunu anlarız. Bu tarif modern Vaisali'nin kuzeybatısında, yöre sakinlerinin Bhima Sena Ka Palla[103] olarak adlandırdıkları bir yere denk gelir. Belgeye dayalı kanıtla yöre sakinlerinin söylediğini doğruladım.

Sonraki zamanlarda Vaisali, Hindistan'daki sekiz büyük Budist hac yerinden biri oldu. *Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching* şöyle der: "Yedinci [kutsal yer], [insanların] uzun uzun Tathagata'nın hayatını düşünebilecekleri Vaisali'dir."[104] *Aştamahasthanaçaityastotra*'nın Tibetçe çevirisi yedinci yer için şöyle der: "[Budha'nın] Vaisali'de doğaüstü güçlerini gösterdiği *çaitya* kutsal sayılırdı. [Bunlar], onun, kalan ömründen [*ayuhsamskara*] vazgeçerek yaşam süresini daha da uzatan [*adhişthana*] kurtuluş [eylemleriydi]."[105] Vaisali, Budha'nın *parinirvana*'ya girme kararıyla ilişkili ve bunun için kutsal bir yer olmuştur, belli ki.

Budha'da üzüntü sezmek, onun insani yanını görmektir. Diğer yandan, ölme kararıyla ilgili öyküler, onun daha sonraki tanrılaştırılmasına dayanan geç dönem Budist ideallerini canlandırır. Aile ocağında ölme isteği alışıldık bir insan özelliğidir. Budha, ne yazık ki, gideceği yere ulaşamadan öldü. Geç dönem Budistleri, içten inanarak, kendisinin ölmeye karar verdiğini söyleyerek açıkladılar bunu. Ananda'nın, ondan yaşamaya devam etmesini istemeyişiyle ilgili rivayetler, bu açıklamayla tutarlılık içindedir.

Gerçek açısından, Gotama'nın kendi ölümüne karar vermesi bir uydurmadır. Ölüme yaklaştığını bilseydi, bu yolculuğa çıkmaz, ölmek için Akbaba Tepesi'nde kalırdı. Buradaki sutrada suni bir yorum görüyoruz.

Pali metne göre, Gotama, Bhanda, Hatthi, Amba ve Cambu köyleri ile Pava yolu üstünde Bhoganagara adlı bir kente devam etti. Bu yerlerin isimleri metinden metne çok değişir. Metinler sadece Pava'ya gittiği konusunda hemfikirdir.

Bhoganagara'da Verilen Dört Büyük Ders

Gotama Budha daha sonra Bhoganagara'ya geçti. *Bhoga*, "zevk" ya da "keyif" anlamına gelir; kent, kuşkusuz, ticaret sayesinde maddi olarak zengindi, bu da sakinlerinin rahat hayatlar yaşamalarına ve kendilerini eğlenceye vermelerine olanak sağlıyordu. Bhoganagara, Ananda Tapınağı'nın bulunduğu yerdir. Bazı geleneklere göre, burası aynı zamanda Budha'nın, her kararın *sutta*'larla (sutralar) *Vinaya*'nın ışığı altında verilmesi gerektiğini söyleyerek, bir öğretinin kendisinin olup olmadığına karar vermedeki dört ölçütü öğrettiği yerdi. O günden beri hiçbir antoloji derlenmemiş olduğundan, bu bölüm bir geç dönem eki olmalıdır. Pali metin şöyle anlatır:

> (5) Muhterem Üstat, Bhandagama'da istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya, "Gel, Ananda, Hatthigama'ya... Ambagama'ya... Cambugama'ya... sonra da Bhoganagara'ya gidelim" dedi.
>
> (6) "Tamam, efendim" diye yanıtladı, genç Ananda. Ondan sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Bhoganagara'ya gitti.
>
> (7) Muhterem Üstat, Bhoganagara'da Ananda kutsal ağacının altında kaldı. Burada keşişlere seslendi: "Keşişler, dört büyük bilgiyi öğreteceğim size.[106] İyi dinleyin,

dikkatinizi bana verin, ben konuşacağım." "Tamam, Üstadımız" diye karşılık verdi, keşişler.[107] Ondan sonra Muhterem Üstat şöyle konuştu:

(8) "Keşişler, bir keşişin şöyle dediğini düşünün: 'Dostum, ben bunu bizzat Muhterem Üstat'tan direkt olarak duydum; bu Dhamma'dır, bu *Vinaya*'dır, Üstat'ın öğretisidir bu.' Keşişler,[108] onun söylediğini ne sevinçle kabul etmelisiniz ne de reddetmelisiniz. Ne sevinçle kabul ederek ne de reddederek, kelimelerini ve cümlelerin doğru bir biçimde kavramalısınız ve onları *sutta*'larla karşılaştırmalısınız ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelisiniz.[109] Bu kelime ve cümlelerin, *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu olmadıkları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleri değildir; bu keşiş tarafından yanlış anlaşılmıştır.' Böyle bir durumda, onları atmalısınız, keşişler. Diğer yandan, bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu oldukları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur:[110] 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleridir; bu keşiş tarafından doğru anlaşılmıştır.' Bu [dersi], kaynaklara başvurmada ilk [ölçüt] olarak kabul etmelisiniz, keşişler."[111]

Bu bölüm (8), keşişlerin Budha öğretilerinin çeşitli yorumlarına sahip olduğunu *sutta*'ların onayladığını gösterir. Sekizinci ve onu izleyen bölümler (9-10), kuşkusuz, geç dönem ekleridir.

(9) "Bundan başka, bir keşişin şöyle dediğini düşünün, keşişler: 'Filanca yerde, yaşça büyük kişilerin ve muhterem öğretmenlerin de yaşadığı bir [keşiş] örgütü var.[112] Ben bunu bizzat örgütten direkt olarak duydum; bu Dhamma'dır, bu *Vinaya*'dır, Üstat'ın öğretisidir bu.' Keşişler, söylenen şeyi ne sevinçle kabul etmelisiniz ne de reddetmelisiniz. Ne sevinçle kabul ederek ne de reddederek, o kelimeleri ve cümleleri doğru bir biçimde kavramalısınız ve onları *sutta*'larla karşılaştırmalısınız ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelisiniz. Bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu olmadıkları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleri değildir; bu örgüt tarafından yanlış anlaşılmıştır.' Böyle bir durumda, onları atmalısınız, keşişler. Diğer yandan, bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu oldukları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleridir; bu örgüt tarafından doğru anlaşılmıştır.' Bu [dersi], kaynaklara başvurmada ikinci [ölçüt] olarak kabul etmelisiniz, keşişler.

(10) Bundan başka, bir keşişin şöyle dediğini düşünün, keşişler: 'Filanca yerde, çok sayıda yaşlı, *sutta*'ları nakleden ve Dhamma'yı sürdüren, kuralları koruyan ve öğretilerin özünde ustalaşmış [*matika*] çok bilgili keşişler var.[113] Ben bunu bizzat o yaşlılardan direkt olarak duydum; bu Dhamma'dır, bu *Vinaya*'dır, Üstat'ın öğretisidir bu.' Keşişler, onların söylediklerini ne sevinçle kabul etmelisiniz ne de reddetmelisiniz. Ne sevinçle kabul ederek ne de reddederek, onların kelimelerini ve cümlelerini doğru bir biçimde kavramalısınız ve onları *sutta*'larla karşılaştırmalısınız ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelisiniz. Bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu olmadıkları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleri değildir; bu yaşlılar tarafından yanlış anlaşılmıştır.' Böyle bir durumda, onları atmalısınız, keşişler. Diğer yandan, bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu oldukları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleridir; bu yaşlılar tarafından doğru anlaşılmıştır.' Bu [dersi], kaynaklara başvurmada üçüncü [ölçüt] olarak kabul etmelisiniz, keşişler.

(11) Bundan başka, bir keşişin şöyle dediğini düşünün, keşişler: 'Filanca yerde, *sutta*'larla nakleden ve Dhamma'yı sürdüren, kuralları koruyan ve öğretilerin özünde ustalaşmış, çok bilgili bir yaşlı keşiş var. Ben bunu bizzat o yaşlıdan direkt olarak duydum; bu Dhamma'dır, bu *Vinaya*'dır, Üstat'ın öğretisidir bu.' Keşişler, onun söylediklerini ne sevinçle kabul etmelisiniz ne de reddetmelisiniz. Ne sevinçle kabul ederek ne de reddederek, onun kelimelerini ve cümlelerini doğru bir biçimde kavramalısınız ve onları *sutta*'larla karşılaştırmalısınız ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelisiniz. Bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu olmadıkları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleri değildir; bu yaşlı tarafından yanlış anlaşılmıştır.' Böyle bir durumda, onları atmalısınız, keşişler. Diğer yandan, bu kelimeler ve cümleler *sutta*'larla karşılaştırıldığında ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirilip dikkatle incelendiğinde, *sutta*'larla ya da *Vinaya*'yla uyumlu oldukları anlaşılırsa, varılması gereken sonuç şudur: 'Bunlar, kesinlikle, Muhterem Üstat'ın sözleridir; bu yaşlı tarafından doğru anlaşılmıştır.' Bu [dersi], kaynaklara başvurmada dördüncü [ölçüt] olarak kabul etmelisiniz, keşişler. Keşişler, bu dört dersi kabul etmelisiniz."

(12) Daha sonra Muhterem Üstat, Bhoganagara'daki Ananda kutsal ağacının altında kalırken, keşişlere Dhamma konusunda çok sayıda ders verdi. "Demek ki, ahlaki ilkeler ve kurallar şunlardır. Konsantrasyon şudur. Bilgelik budur. Ahlaki ilkelerle

tamamlanmış olan konsantrasyon büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Konsantrasyonla beslenen bilgelik büyük bir sonuç, büyük erdem doğurur. Bilgelikle beslenen bir zihin bütün lekelerden, isteklerin lekesinden, oluşumun lekesinden, yanlış düşüncelerin lekesinden ve cehaletin lekesinden tamamen kurtulmuştur."[114]

Aynı bölümün *Yu-hsing-ching*'teki karşılığında şöyle geçer: "Çeşitli sutralardaki doğruluk ile sahtekârlığı ayırt etmelisiniz ve *Vinaya* ile Dharma'ya göre neyin öz neyin gölge olduğunu iyice araştırmalısınız."[115] Pali metinde ise, aksine, "çeşitli sutralarda" diye belirtmeden, "Bu Dhamma'dır, bu *Vinaya*'dır, Üstat'ın öğretisidir bu" diye geçer. Bu atlama, Kuzeyli geleneğin sutraların yetkisini Güneyli gelenekten çok daha fazla vurguladığı fikrini verir. *Yu-hsing-ching*'te de sonraki bir dönemin gelişmiş tarzını buluruz. Benzer şekilde, *Pan-ni-yüan-ching* de, Budha'nın insanların tiplerine ve yapılarına göre eğitim verdiğini anlatır. "Herkesi memnun ederek, geçici öğretilerin yanlış anlaşıldığını gözler önüne sererek ve onları atarak, insanların giysilerine, seslerine ve konuştukları dillere göre sutra öğretilerini veririm. Hepiniz benim öğretilerimi alırsınız, ama beni tanımazsınız. Bu, minnettar olmanız gereken doğal Budha yasasıdır. Bu, Budha'nın kutlu doğal Dharma'sıdır." Sutra, tanrısal varlıkların bile eğitileceğini anlatır: "Kendi yararları için, ikna ve teşvik yoluyla onlara yol gösterdikten sonra, budhalık yoluna ulaşmalarını ve [yanlış anlaşılan ne varsa] onları bırakmalarını sağladım. Tanrısal varlıkların tümü, benim kim olduğumu bilmenize gerek yok. Bu, Budha'nın kutlu doğal Dharma'sıdır."[116]

Japoncada teşekkürlerini sunmak için birleşik kelimeyle ifade edilen ve tam karşılığı, "olması güç" olan *kutlu* kelimesi sık sık geçtiği için ve anlatımın konusu "doğal Dharma" olduğundan bu bölüm ilginçtir. Çin, Kore ve Vietnam dillerindeki "teşekkürler" kelimesinde, Japonca birleşik kelimedeki güçlük anlamı yoktur. Sanskritteki *dhanyavadah*'ın tam karşılığı "şükran ifadesi"dir; bu sözcüğün Budist yazında ortaya çıkıp çıkmadığını bilmiyorum, fakat şimdiye dek okuduğum metinlerde hiç görmedim. Fransızca *merci* ve İspanyolca *gracias* kelimeleri, bir Tanrı fikrini varsayar. (Hıristiyan teolojisinde, *mercy*, sadece Tanrı'nın merhameti için kullanılır.) Portekizcede *obligado* ve İngilizcede, *I am much obliged to you* (bu tabir Amerikan İngilizcesinde pek duyulmaz, söylense de genellikle gülmeye neden olur) ifadeleri vardır. Bunların hepsinde de bir akit düşüncesi vardır. *Pan-ni-yüan-ching*'te ise hiçbir Tanrı önermesi ya da üstü kapa-

lı bir akdi ilişki yoktur. Aksine, kendini "kutlu" ("olması güç") hissetmenin ya da böyle hissettiren şeyin "doğal Dharma" olduğunu söyler. Bu örnek Japonların duygularına ve Japon anlatımına çok yakındır.

Demirci Çunda

Pava'ya

Pali metne göre, Budha daha sonra Pava'ya (Skr., Papa) gitti:[117] "(13) Muhterem Üstat, Bhoganagara'da istediği kadar kaldıktan sonra, genç Ananda'ya, 'Gel, Ananda, Pava'ya gidelim' dedi. 'Tamam, efendim" diye yanıtladı, genç Ananda. Daha sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Pava'ya gitti.[118] Muhterem Üstat Pava'da, demircinin oğlu Çunda'nın mango korusunda kaldı."[119] Bir yerleşim yerinin dışındaki bir mango korusunda kalmak Gotama'nın alışkanlığı gibi görünür. Başka bir sutrada, Şakyamuni'nin, başka bir zaman, Pava'mn Malla kentine giderken, demircinin oğlu Çunda'nın mango korusunda (*ambavana*) kaldığı kayıtlıdır.[120] Budha'nın yaşamöyküsündeki en önemli olaylardan biri, Çunda'nın yemek bağışıdır.[121]

> (14) Demircinin oğlu Çunda, Muhterem Üstat'ın Pava'ya geldiğini ve onun Pava'daki mango korusunda kaldığını duydu. O vakit, demircinin oğlu Çunda, Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitti. Yanına yaklaşarak Muhterem Üstat'ı selamladı ve bir köşeye oturdu. Ondan sonra Muhterem Üstat, bir köşede oturan Çunda'yı, Dhamma konusunda bir vaazla bilgilendirdi, cesaretlendirdi ve sevindirdi.[122]
>
> (15) Dhamma konusunda bir vaazla bilgilenen, cesaretlenen ve sevinen demircinin oğlu Çunda, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, keşiş topluluğuyla birlikte yarın evimde bir yemek yemeği kabul buyursunlar." Muhterem Üstat suskun kalarak kabulünü belli etti.
>
> (16) O zaman, demircinin oğlu Çunda, Muhterem Üstat'ın kabulünü anlayarak, yerinden kalktı, onu selamladı, sağ tarafından geçerek[123] gitti.[124]

Metin, Çunda'nın tek başına Budha'yı görmeye gittiği hissini verir. Oysa Sanskrit metinde şu sözler geçer: "Şakyamuni'nin geldiğini duyan Pavalı Mallalar onu görmeye gittiler."[125] Dahası, geldiğinin haberi gruptan gru-

ba yayıldı. Tibet versiyonu da aynıyken, Sarvastivada metin de buna çok benzer. Bu örnekler efsanenin sonraki zamanlardaki gelişmiş halini gösterir. Budha'nın yaşamı boyunca Budizmin göreceli önemsizliğine bakılacak olursa, sadece Çunda tarafından misafir edildiğinin doğru olma olasılığı çok daha fazladır.

Çunda'nın Bağışı

Çunda daha sonra Budha'ya yemek sundu.

(17) O vakit, gecenin sonunda, demircinin oğlu Çunda, evinde katı ve sulu yiyeceklerden lezzetli bir yemek ve bir tabak mantar[126] hazırladı. Sonra da Muhterem Üstat'a gidip yemeğin hazır olduğunu haber verdi: "Buyrun, Muhterem Kişi. Yemeğiniz hazır."

(18) Muhterem Üstat, sabah erkenden, iç elbisesini giydi, üst elbisesi ile bağış kâsesini eline aldı ve keşişleriyle birlikte demircinin oğlu Çunda'nın evine gitti. Vardığında, kendisi için hazırlanan yere oturdu. Oturduktan sonra demircinin oğlu Çunda'ya şöyle dedi: "Çunda, benim için hazırladığın mantar yemeğini bana ver. Pişirdiğin diğer katı ve sulu yemekleri keşişlerime ver." "Tamam, efendim" diye yanıtladı, demircinin oğlu Çunda ve mantar yemeğini Muhterem Üstat'a, hazırladığı diğer katı ve sulu yemekleri de keşişlere verdi.

(19) Daha sonra Muhterem Üstat, demircinin oğlu Çunda'ya şöyle dedi: "Çunda, kalan mantarları bir kovuğa saklamalısın, zira *deva*'ları, *mara*'ları, Brahmaları, keşişleri ve Brahmanlarla, *deva*'lar ve insanlar dahil bütün canlılarıyla bu dünyada tam mükemmelleşmiş kişiden [Tathagata] başka onları yiyebilecek ve iyice sindirebilecek kimseyi göremiyorum. "Anlıyorum" diye yanıtladı, demircinin oğlu Çunda Muhterem Üstat'ı ve kalan mantarları bir kovuğa sakladı, sonra da Muhterem Üstat'ın yanına gitti. İyice yaklaşarak onu selamladı ve bir köşeye oturdu. Çunda bir köşeye oturduktan sonra, Muhterem Üstat onu bilgilendirerek, cesaretlendirerek ve sevindirerek, Dhamma konusunda bir vaazla ders verdi. Sonra yerinden kalkıp gitti.[127]

Dört Tür Çileci

Pali versiyonu (*Mahaparinibbana-suttanta*) Budha'nın Çunda'ya yaptığı konuşmanın türüne dair hiçbir işaret vermez; oysa bu konuda, Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinlerde bir şiir bölümü vardır ki bu, *Sutta-nipata*'da da görülür.[128]

(83) Demircinin oğlu Çunda şöyle dedi: "Büyük hikmet sahibi bilgeye, aydınlanmış olana, Hakikat'in sahibine, arzudan kurtulmuş olana, insanların en üstününe, mükemmel savaş arabacısına sorarım: 'Dünyada kaç tür çileci vardır? Lütfen bu konuda beni bilgilendirin.'"[129]

(84) Üstat [Budha] şöyle yanıtladı: "Çunda, dört tür çileci vardır, beşincisi yoktur, Çunda.[130] Yüzüme karşı sorulunca, açıklarım sana: Yol'da galip olan, Yol'u öğreten, Yol'a uygun olarak yaşayan ve Yol'u kirleten."[131]

(85) Demirci Çunda şöyle dedi: "Uyanmış Kişiler kime 'Yol'da galip kişi' derler? Yol'un öğrencisi nasıl eşsizdir?[132] Yol'a uygun olarak yaşamakla ne kastediliyor, sorarım? Ve, Yol'u kirletenin anlamını açıklayın bana, lütfen."

(86) [Budha yanıtladı:] "Şüpheyi aşmış, acı çekmeyen, sükûnetten [Palice, *nibbana*] zevk alan, açgözlülüğe sarılmayan, *deva*'lara ve insanlığa öncülük eden birisine, işte böyle bir kişiye, Uyanmış Kişiler, 'Yol'da Galip' derler.[133]

(87) Bu dünyada neyin en iyi olduğunu en iyi şekilde bilen ve burada Dhamma'yı öğreten ve inceleyen bir kişiye, bütün kuşkuları gideren ve tutku düşünceleriyle huzuru kaçmayan böyle bir bilgeye, dindarların ikincisi, Yol'u öğreten kişi denir.[134]

(88) Dhamma'ya uygun iyi öğretilmiş sözlerle, Yol'da yaşayan, kendine hâkim, sakin ve dikkatli, hatasız konuşan bir kişiye dindarların üçüncüsü, Yol'a uygun olarak yaşayan denir.[135]

(89) Sadece yeminlere tamamen sadıkmış gibi yapan,[136] utanmaz, aileleri lekeleyen, kibirli, düzenbaz, kendine hâkim olamayan, gerçeği taklit eden çenebaz bir kişi, Yol'u kirletendir.

(90) [Bu insanların niteliklerini] duyan ve açık bir biçimde anlayan, ruhban dışı kusursuz bir inanan, 'onların [dört tür çileci] hepsinin böyle olduğunu' bilir.[137] Onları bu şekilde izlediği ve gördüğü halde, inananın inancı kaybolmaz.[138] Kirliyi temizle, saf olanı bozulmuş olanla nasıl bir tutabilir?"[139]

Geç dönem âlimleri bu dizeleri, Budha'nın konuşmalarının özü olarak derlediler.

Dört tür çileci üstüne yapılan konuşma, Çunda hakkında çok şey söyler. Bu konuşma *Mahaparinibbana-suttanta*'da görülmezken, *Fo-pan-ni-yüan-ching* ile *Pan-ni-yüan-ching*'te, düzyazı biçiminde, nispeten eksiksiz olarak geçer. Şiir yerine düzyazı kullanımı, diğer ilk çevirmenler gibi, şekilden çok içeriği aktarmak peşinde olan Çinli çevirmenlerin yöntemiydi, büyük olasılıkla. *Mahaparinibbana-suttanta*'nın, başka birçok örnekte olduğu gibi, buradaki konuşmanın ayrıntılarını atlamasının nedeni, genel bir tutarlılık kaygısıydı belki de. Vaaz, diğer bütün metinlerde geçtiği için,

Budha, büyük olasılıkla bu konuda gerçekten buna benzer bir konuşma yapmıştı.

Budha, kendi toplumunda bulunan birçok çileci (*sramana*) türü arasında gerçekten bir ayrım yaptıysa, o toplumun yapısı hakkında bazı tahminlerde bulunabiliriz. Çunda gibi yetkili maden ustaları en yeni teknolojiye sahiptiler ve mallarını satarken birçok insanla bağlantı kurarlardı; bunlar zengin ve ünlü kişilerse, mutlaka birçok din adamıyla dostluk kurmuş olurlardı. Bu nedenle Budha, gerçek çileciyi sahte olanından ayırmak için Çunda'ya bir yöntem özetledi. Yine de, Budha'nın, kendisinin, ne tür bir hayatı yüce saydığı belli değildir. Bağlama bakarak, en çok Yol'da galip olana ya da Yol'a uygun olarak yaşayana hürmet ettiğini söyleyebiliriz. Hiçbir özel felsefeyi ya da metafiziği savunmamış, sadece doğru insan Yol'unu anlamaya, ona göre yaşamaya ve sonuna kadar onu sürdürmeye çalışmıştır.

Çunda "*kammara*'nın oğlu" olarak tanımlanır. Bu terim genellikle "demirci" olarak yorumlanmasına rağmen, aslında, kuyumcu, gümüş ustası, demirci ve bakırcı dahil, çok daha geniş meslek türlerini içerir. Bu yüzden *kammara*'yı "maden ustası" diye çevirmek daha iyi olabilir.

Çunda, varlıklı ve itibarlı biri olmalıydı ki, Budha ve izdeşçilerini yemeğe davet etmede başarılı olmuştu. Kast sisteminde, demirciler ve maden ustaları düşük konumdaydılar ve yüksek sınıflar tarafından küçümsenirlerdi. Tam olarak, altın, metal işi ve başka takılar yapan bir kuyumcu (*suvarnakara*), hem "dokunulabilirler" hem de "dokunulmazlar"ın yer aldığı *şudra* kastının üyesi olurdu. Metal işçileri "dokunulabilirler"dendi.* Budha'nın bir maden ustasının davetini kabul edişi, toplumu hakkında iki önemli noktayı akla getirir:

1) Zenginlik derecelerindeki büyümeye rağmen, yeni zengin olanların çoğu henüz sosyal kabul görmemişlerdi. Bu insanlar yeni dini liderler arıyorlardı.

2) Gotama Budha'nın faaliyetleri, toplum baskısı görenlerin gereksinimlerini karşılıyordu.

---

* *Şudra* kastı: Dörtlü kast sisteminin son sırasında yer alır. Dini görevleri yoktur. Bir de kast dışı kabul edilen ve toplumda hiçbir görevi ve hakkı bulunmayan insanlar vardır. Bunlara "Dokunulmazlar" denir. Eskiden bu insanların gölgelerinin bile pis olduğuna inanılırmış - ç.n.

Gotama, burada "Budizm" denen bir şeyi öğretmiyor, aksine, kişinin gerçek bir çileci olabilmesinin yolu hakkında bilgi veriyordu.

Gıda Zehirlenmesi

Budha, yemeği yedikten az sonra ağır şekilde hastalandı. Çunda'nın ona verdiği mantarlar zehirliydi ve ağır ishal nöbetleri geçirmesine neden oldu. Pali anlatımı çok açıklayıcıdır: "(20) Muhterem Üstat, demircinin oğlu Çunda'nın verdiği yemeği yedikten sonra, kanlı ishalin eşlik ettiği ağır bir hastalığa yakalandı, o kadar ağrılıydı ki neredeyse ölecekti.[140] Muhterem Üstat, dikkatlilikle, tam farkındalıkla ve üzüntü çekmeden bu acıya katlandı. Daha sonra Muhterem Üstat, genç Ananda'ya,[141] 'Gel, Ananda, Kusinara'ya gidelim' dedi. 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda."[142] Burada, Gotama Budha'nm gıda zehirlenmesinin neden olduğu acıya metanetle katlandığının açık ifadesine dikkat etmeliyiz: Şakyamuni gibi bir bilge bile hasta oldu, yine de, acısına rağmen zihni dingin kaldı. Oysa geç dönem Budistleri, Budha'nın hastalığının, kanlı ishal geçirdiğine kadar, açık açık tarif edilmesinin, onun, yetenekleri tanrılarınkini bile aşan "Budha" imajına uygun olmadığını düşündüler. O yüzden bu cümle, tarihi gerçek olarak bir aktarım yolu olması nedeniyle korunmuş olsa da, *Mahaparinibbana-suttanta*'dan başka hiçbir çeviride geçmesin diye sutraların çoğundan silindi.

Tarihi Gotama Budha, ölümüne neden olan ne yedi? Bu, daha geniş bir gıda konusuyla ilgili olduğundan, önemli bir sorudur. Eski zamanlardan beri âlimler ve sutralar çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Metin, sadece *sukara-maddava* yedikten sonra hastalandığını söyler.[143] Âlimler, o zamandan beri bu kelimenin yorumu konusunda anlaşmazlık içinde olmuşlardır.[144] *Digha-Nikaya*'nın Sri Lanka çevirisi[145] sadece Pali kelimesini tekrarlar.[146] Buddhaghoşa'nın Pali yorumu tersine şöyle der: "Ne çok genç ne de çok yaşlı olan bir yabandomuzunun çiğ eti. Bol yağlı, taze ve yumuşak. Hazırlandıktan sonra iyice pişirilmiş. İki bin adayla çevrili dört büyük kıtanın ruhları [bu etin] içine enerjilerini doldurdu."[147]

Bu yorum/tefsire ait diğer iki elyazması fazladan bir yorumda bulunur. "Bazılarına göre, *sukara-maddava* 'yumuşak pirinç' [Waldschmidt'in çevirisinde '*Reisbrei*'] anlamına gelir. Sığır etinden elde edilen beş çeşnili bir et suyundan yapılır. Sütlacı andırır ve bu tür yemeklere veri-

len genel bir addır. Başkaları, *sukara-maddava*'nın ölümsüzlük iksirini [*rasayana*] yapma yolu olduğunu söyler. Bu konuyla ilgili bilimsel incelemelerde geçer bu. Muhterem Üstat *nibbana*'ya girmesin diye Çunda bu iksiri hazırlamıştır."[148]

Dhammapala (5. ve 6. yüzyıl) tarafından *Udana* üzerine yapılan bir yorumda benzer bir açıklama geçer. "*Udana* üzerine bir yorum olan *Mahaatthakatha* [Büyük Tefsir], '*Sukara-maddava*'nın bir yabandomuzunun taze ve yumuşak çiğ eti olduğunu söyler. Oysa kimileri bunun yabandomuzu eti değil, yabandomuzlarının sevdiği bambu filizleri olduğunu söyler. Başkaları, yabandomuzlarının yürüdüğü yerlerde yetişen bir mantar olduğunu söylerken, kimileri de *sukara-maddava*'nın bir tür tıbbi bitki [*ekarasayatana*] olduğunu bildirir.[149] Demircinin oğlu Çunda '[Muhterem Üstat'ın] bugün *nibbana*'ya girmesinin beklendiğini duyduğunu' söyledi, onun için, hayatı biraz daha uzayabilir ümidiyle ona yemeği verdi."[150]

Çince çevirideki bir sutra *sukara-maddava*'yı, *chan-t'an-erh* ("sandal ağacı başağı") olarak verir.[151] Oysa çevirilerin çoğu, sadece "yiyecek" olarak çevirerek, ayrıntıya girmez.[152] Ne Sanskrit ne de Tibet metninde *sukara-maddava*'ya denk gelen bir kelime vardır.[153] Bu olgu, sonraki zamanlarda kelimenin anlamının kaybolduğunu, çeşitli çevirileri derleyenlerin de, büyük olasılıkla, bunu sildiklerini akla getirir.

(Latince *sus* ve İngilizce *swine*'yle aynı kökenden gelen) *Sukara*'nın "yabandomuzu" olduğu düşünülürdü. *Maddava* "yumuşak" demektir. Böylece çoğunluk tarafından en fazla kabul edilen ve şu âna kadar geçerliliğini koruyan anlamı, "yumuşak domuz eti"dir. Örneğin, Franke bunu, "*ein grosses Stück saftiges Schweinefleisch*" olarak çevirir, Arthur Waley de bu yoruma sadık kalır.[154] Waldschmidt birkaç olası yorumda bulunur ve hiçbirini diğerlerinden daha fazla desteklemediği halde, "domuz" anlamını yadsıyamamıştır.[155] Batılı âlimler, Buddhaghoşa'nın bir-iki varsayımına sadık kalmışlardır.

Sri Lankalı Budist âlimi, rahip Somransi, Palice *sukara-maddava*'nın Sri Lanka dilinde *uru mas* olduğunu söyler ki bu açık bir biçimde Pali'nin bozulmasıdır. Her iki terim de domuz anlamına gelir. *Maddava* özellikle yağlı et için kullanılır. Böylece Sri Lankalı âlimler, *sukara-maddava*'yı, *Mahaparinibbana-suttanta*'da geçtiği gibi, domuzun en yağlı parçası olarak yorumlarlar. Ancak bu yorum, çoğunluk tarafından kabul edilmez. Buna karşı en güçlü kanıt, Çin metinlerinde "mantar" kelimesinin geçmesidir.

Bu konuyla ilgili Çin metinlerinin dikkatle incelenmesinden sonra, Profesör Hakuju Ui bunun "zehirli bir mantar" olduğu sonucuna varmıştır.[156] Rhys Davids de aynı şekilde yorumlamıştır ("Evinde lezzetli pirinç yemeği, çörek ve biraz yer mantarı hazırladı").[157] Çince *chan-t'an-erb* birleşik kelimesi, "sandal ağacında yetişen bir mantar" anlamına gelir. Güneyli Budist âlimler arasında da bu yoruma rastlanır. Bu yüzden, *sukkara-maddava*'nın ilk anlamı büyük olasılıkla "mantar"dı. Toprak altında yetişen, domuzların koklayarak bulduğu ve çok eski zamanlardan beri büyük bir lezzet olarak kabul edilen az bulunur, keskin mantarlardan olan Fransız yer mantarlarına aşinayızdır. *Sukara-maddava* da büyük olasılıkla buna benzer bir şeydi.[158] Doğu Hindistan'da araştırma çalışmaları yapan Dr. Hoey'e göre, yerel çiftçiler, *sukara-kanda* dedikleri, ormanda bulunan bir soğanlı kökü (bir tür yer mantarı) hâlâ çok severler. K.E. Neumann, bunun gibi isimleri olan, yer mantarına benzeyen köklerden ya da yenilebilir bitkilerden birkaç benzer örnek verir.[159] Budha zamanında, kendine özgü tadıyla *sukara-maddava*, böyle makbul bir yiyecekti, büyük olasılıkla.

R. Gordon Wasson, *Rig Veda*'da geçen *soma*'nın bir mantara ait olduğu iddiasıyla büyük bir heyecan yaratmıştır.[160] Budha'nın ölümüyle ilgili bir tartışmada, ölüm nedeninin mantar yemek olduğu fikrini dile getirir, ancak hiçbir tahmini bir diğerine yeğlediğini ifade etmez. Wasson, *Manu Kanunları*'nın (V, 5 ve VI, 14), çileciler dahil, üç üst sınıfın üyelerinin mantar (*kavaka*) yemelerini yasakladığına dikkat çeker; Budist efsanenin ya açık bir biçimde bu yasağı önemsemediğine ya da Budha'nın kuralı çiğnemiş olduğu için öldüğünü ima ettiğine dikkat etmeliyiz. Belki de Budha'nın, Brahmanizmin kurallarına aldırış etmediğini söylemek en doğrusu olur: Örneğin, *Manu Kanunları*'nın (II, 215) Brahmanların, demirciler (*karmara*, "maden işçileri") gibi alt sınıf üyelerinden yemek kabul etmemeleri gerektiğini açıklar. Gotama Budha'nın bu tür emirleri nasıl alenen çiğnediğini gördük.

Güneyli Budistler, Budha'nın "yumuşak domuz eti" yediği fikrine karşı çıkmadılar. Sonuçta, sadaka olarak verilen ne ise onu yemenin yakışık alacağı düşünülürdü, bunun içine et girse de. Devadatta'nın örgüte daha katı kurallar koymaya çalışmasından anlaşılabileceği gibi, Budha hiçbir zaman et yemeyi yasaklamaya razı olmadı. Oysa, *Mahaparinibbana-suttanta*'nın (IV, 20) genellikle et yemekle ilgili olarak kullanılmayan bir sözcük olan, *bhatta*'yla yemekten bahsetmesi göz önünde tutulursa, *sukara-*

maddava, büyük olasılıkla etten başka bir şey anlamına geliyordu. Yukarıdaki tartışma, Buddhaghoşa'nın zamanına kadar (430 civarı) *sukara-maddava*'nın anlamının unutulmuş olduğunu, terimin çeşitli yorumlara açık bırakıldığını belli eder. Bu teorilerden herhangi birinin tek önemi, öteki varsayımlardan daha inandırıcı görünebilmesiydi.

Hintlilerin domuz eti yiyip yemedikleri sorusu olduğu gibi kalır. "Domuz" için kullanılan Hintçe *suar* kelimesi, büyük olasılıkla, eski *sukara*'yla ilişkilidir. Özel olarak yetiştirilmiş olsa da, Hindistan'da besili domuz görülmez, yabandomuzu ve çayırda yetişen evcil domuz gibi daha zayıf hayvanlar vardır. Yetiştirilmeleri, kuşkusuz yemek amaçlıdır. Klasiklerde sık sık *varaha* ("yabandomuzu") denen bir hayvan geçer. Buna rağmen, Hindistan'a giden hiç kimse, festival zamanlarında kendilerine domuz eti verildiğinden bahsetmemiştir; eski zamanlarda bile bu tür şenliklerde domuz eti verilip verilmediği tartışmaya açıktır. Gotama Budha'nın özel bir lezzet olarak sunulan domuz etinden sonra gıda zehirlenmesi geçirmesi, eski mutfak lezzetleriyle aynı olmayan bugünkü domuz eti fikrini yansıtır.

Bununla birlikte, Hindistan'da mantar bulunduğuna hiç şüphe yoktur ve bunlara Hintçede *chatrak*, *gaganadhuli* ve *kukurmutta* gibi çeşitli isimler verilir. Ben Hindistan'da iken, Kusinagar bölgesinde İngilizce *chhata* olarak yazılan bir mantarın yetiştiğini duymuştum. Bu kelime, hemen hemen kesinlikle, Hintçe ve Sanskrit *chatra*'dan (şemsiye) gelir. Bu mantar kamışlarda ve benzeri yerlerde yetişir; yerliler domuzların bu mantarı çok sevdiğini söyler. Yine de, mantarın Hint mutfağında fazla kullanılmadığı anlaşılır ve eskilerin bunu lezzetli bir yiyecek olarak gördüklerine dair hiçbir kanıt yoktur.[161]

Pali metin dışında, Çunda'nın Gotama Budha'ya ikram ettiği yiyeceğin türünden bahsedilen bir yer yoktur. Geç dönem yorum/tefsir yazarları, *sukara-maddava*'nın ne olduğuna karar veremediler; sonraki nesiller, öncelikle, tanrısal bir varlık olarak Gotama'nın üzerinde durmakla ilgilendiklerinden, bu bölümün tanımlayıcı ve gerçekçi unsurları, metin nakledilirken büyük ölçüde kesilip atılmıştı. Yakın zamanlarda Stella Kramrisch, Heim'ın araştırmaları ile Wasson'un Doğu Hindistan'daki incelemelerine dayanarak, *sukara-maddava*'nın *putika* (*Guilandina bonduc*) denen bir bitki olduğunu öne sürmüştür.[162] Bu, Pravargya Festivali boyunca ateşe konan *mahavira* adlı kabı yapmak için çamurla karıştırılan bitkilerden biridir. Brahmanların kutsal metinlerinde ve Veda sonrası edebiyatında bu bit-

kinin adı geçer, bazen *soma*'nın yerine kullanılır. Hintliler, kötü koktuğunu düşünmeliler ki bitkiye *putika* ("kokmuş") adını vermişlerdir.[163] Dr. Kramrisch'in engin bilgisinden dolayı, varsayımı dikkate alınmalıdır.

Wasson'un raporuna göre, (Bihar, Batı Bengal ve Orissa'da yaşayan birkaç milyon) Santal halkı tarafından belirli bir mantar türüne verilen *putka* adı, Sanskrit *putika*'nın bozulmuş halidir.[164] Bu mantarın ilahi bir güce sahip olduğuna inanılırdı ve domuzlar tarafından topraktan kazılarak çıkarılırdı. Santalların buna *putka* demesi, Pali yorumunda *Udana* hakkında verilen açıklamalardan biriyle hemfikirdir. Bu yüzden, Wasson, *sukara-maddava*'nın festival zamanlarında sunulan özel bir mantar türü olduğu sonucuna varır. (Santallar arasında böyle bir âdetin yaygın olduğu kanıtlanabilseydi, mantarların, şimdi olmasa da, bir zamanlar gözde yiyecek olarak sunulmuş olabileceğine inanmak mümkün olurdu.)

Sukara-maddava terimiyle ilgili bilinmeyen birçok şey olmasına rağmen, özel bir mantar türü olduğu yorumunu destekliyorum. Gerekçelerim şunlar:

1) Santal halkı arasında domuzların toprağı kazarak çıkardıkları özel mantarlardan bulunuyordu ve Budha'nın öldüğü zamanlarda, Kusinagar bölgesinde bu mantarlar biliniyordu.

2) Pali yorum/tefsirinde bu terimin bir yorumu da "mantar"dır.

3) *Chan-t'an-erh*'in ("sandal ağacı başağı [mantarı]") çevirisi, Çince versiyonlarda bulunur.[165]

Şiirsel Anlatım

Pali öyküsü daha sonra kısa bir şiir ekler.[166]

> İşittim ki, demirci Çunda'nın yemeğini yedikten sonra,[167]
> Ağır, ölümcül bir hastalığa tutulmuş, sağlam ve sebatlı olan [*dhira*].
> Bir mantar yiyerek, ağır bir hastalığa yakalandı, Üstat.
> İshalden kıvranan Muhterem Üstat dedi ki,
> "Şimdi Kusinara'ya giderim ben."[168]

Şiir, Budha'nın hastalığına Çunda'nın verdiği mantarların neden olduğunu açıklar. Bu, Sanskrit ya da Tibet versiyonlarında veya *P'i-nai-yeh-tsa-shih*'te geçmez. Farklı Pali elyazmalarından biri, bu şiirin, sutralar derlenirken bir İlk Konsey üyesi tarafından okunduğunu söyler. Bir dipnotta, bu

şiirin Seylan versiyonunda geçmediği yazar. Şiir, biçim olarak eski görünmez; Buddhaghoşa bile bunun ve metindeki diğer şiirlerin geç dönem derleyicileri tarafından eklendiği görüşündeydi. Yukarıda geçen şiir ve IV, 38 ve IV, 41'deki şiirler için, "Bu şiirlerin sutraları derleyen kıdemli kişiler tarafından buraya konduğu anlaşılmalıdır"[169] diye yazmıştır. Bu yüzden bunlar düzyazı bölümlerinden çok daha yenidir ve sonraki bir dönemde Pali metne dahil olmak üzere, başlangıçta ayrı ayrı yayılmış olabilirler.[170]

Şiirin nispeten gecikmesi, Sanskrit metinde, Tibet çevirisinde, *Pan-niyüan-ching*'te, *Yu-hsing-ching*'te ve *P'i-nai-yeb tsa-shih*'te görülmemesinden kaynaklanır. Sutralardaki şiir eski değildir.[171]

Düzyazı bölümü yalın bir açıklamada bulunur; ardından bu bölümün çeşitli konularını canlı bir biçimde betimleyen şiir bölümü gelir. Bu, geç dönem Budist kutsal kitaplarında sık görülen betimsel bir tarzdır. Giriş niteliğinde bir söz olan "İşittim ki"ye rağmen, Pali metinde böyle bir tarz görülür. IV, 20'de alıntılanan şiir, aslında iki ayrı şiirin birleşimidir.

Yolculuğun Devamı

Pali versiyonuna göre, Şakyamuni, son durağı olacak olan Uttar Pradeş'teki Gorakhpur'un elli altı kilometre kadar doğusundaki modern Kasia köyünün sınırında bulunan Kusinara'ya (= Kusinagara; Skr., Kusinagari) doğru yürümeye devam etti. Onun gibi hastalıktan çeken yaşlı bir çileci için zor bir yolculuktu. Bütün metinler içinde, Şakyamuni'yi acı içinde bir adam olarak en iyi betimleyeni Pali versiyonudur. *Mahaparinibbana-suttanta*'nın derlendiği zamana dek onun tanrılaştırılması bir hayli artmış olsa da, eski gelenekler insanlığına dair işaretleri hâlâ koruyordu. Neticede tarihi bir kişilikti ve bir insan olarak çektiği acılarla ilgili bütün belgeleri silmek olanaksızdı.

Şakyamuni, Hirannavati Nehri'ne[172] doğru yola çıktı, ama çok geçmeden dinlenmek zorunda kaldı: "(21) O vakit, Muhterem Üstat, yoldan saparak, bir ağacın altına gitti. Oraya vardığında genç Ananda'ya, 'Bir üst elbisesini dörde katla ve benim için yere ser, Ananda, zira yorgunum, oturmak istiyorum'[173] dedi. 'Elbette, efendim' diye yanıtladı Ananda ve bir üst elbisesini dörde katlayıp yere serdi. (22) Muhterem Üstat, kendisi için hazırlanan yere oturdu, oturduğu yerden genç Ananda'ya, 'Su getir bana, Ananda, susadım. Su içmek istiyorum, Ananda' dedi."[174] Pali çevirisin-

deki anlatım Sanskrit metindekinden ve Çince çevirilerdekinden çok daha gerçekçidir. Ölmekte olan bir kişinin tek isteği sudur; bu sözlerde insan Şakyamuni'yi buluruz. Sanskrit metin ise insani acıyı önemsemez: "O vakit, Dünyaca Saygın Kişi [Bhagavant], genç Ananda'ya, 'Ananda, git ve bir kâseye Krakustha Nehri'nin suyundan doldur ki nehrin suyunu içebileyim, bedenime dökebileyim.'" Çince metinlerde daha da az insan unsuru bulunur. Buna rağmen, su istediği için bir bilgenin yüceliği azalmaz. *Rig Veda*'daki (I, 85, 11) bir efsane, susamış bilge (*vipra*) Gotama için Marutların (fırtına tanrıları) bir pınardan su akıttıklarını anlatır.[175]

Sutra, Ananda'nın Şakyamuni'ye içmesi için su çektiği sırada bir tür mucize olduğunu anlatır:

> (22 [*devamı*]) Genç Ananda, Muhterem Üstat'ı yanıtladı:
>
> "Muhterem efendim, şimdi beş yüz at arabası geçti. Buradaki [nehir] suyuna onların tekerlekleri girdi, nehrin suyu az, çalkantılı ve çamurlu. Fakat şuradaki Kakuttha Nehri uzak değil, suyu da berrak, tatlı, serin, temiz, oraya ulaşması kolay ve seyretmesi keyifli.[176] İzin verin, Muhterem Üstat orada su içsin ve bedenini serinletsin."[177]
>
> (23) Muhterem Üstat ikinci kez genç Ananda'ya şöyle dedi: "Su getir bana, Ananda, susadım. Su içmek istiyorum, Ananda." Ananda da ikinci kez Muhterem Üstat'ı şöyle yanıtladı: "Muhterem efendim, şimdi beş yüz at arabası geçti. Buradaki [nehir] suyuna onların tekerlekleri girdi, nehrin suyu az, çalkantılı ve çamurlu. Fakat şuradaki Kakuttha Nehri uzak değil, suyu da berrak, tatlı, serin, temiz, oraya ulaşması kolay ve seyretmesi keyifli. İzin verin, Muhterem Üstat orada su içsin ve bedenini serinletsin."
>
> (24) Muhterem Üstat üçüncü kez genç Ananda'ya, "Su getir bana, Ananda, susadım. Su içmek istiyorum, Ananda" dedi. "Tamam, efendim" diye yanıtladı genç Ananda ve kâsesini alarak nehre gitti. At arabalarının tekerleklerinin girdiği, suyu az ve akıntılı,[178] çalkantılı ve çamurlu olan o nehir, Ananda yaklaşırken berrak, parlak ve temiz akıyordu.
>
> (25) O zaman genç Ananda şöyle düşündü: "Öğretisinde mükemmelleşmiş olan kişinin insanüstü güçleri ne gizemli, ne hayret verici.[179] Bu nehre at arabalarının tekerlekleri girmişti, suyu azdı, çalkantılı ve çamurluydu, ama ben gelirken berrak, parlak ve temiz aktı!" Kâsesine su doldurdu ve Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitti. Yanına yaklaşırken Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Kişi, öğretisinde mükemmelleşmiş olan kişinin insanüstü güçleri ne gizemli, ne hayret verici. Bu nehre at arabalarının tekerlekleri girmişti, suyu azdı, çalkantılı ve çamurluydu, ama ben gelirken berrak, parlak ve temiz aktı! Muhterem Üstat bu suyu içsin, Kutlu Kişi bu suyu içsin." Sonra da Muhterem Üstat suyu içti.[180]

Pukkusa'nın Budha Öğretilerine Kabulü

Pukkusa'nın Başından Geçenler

Sonra Malla kabilesinden Pukkusa (Skt; Putkasa) adlı biri, Kusinara'dan Pava'ya yürürken çıkageldi.[181] Burada alıntılanan Pali metne göre Pukkusa, Alara Kalama'nın öğrencisiydi. Öteki metinler Mallaların nazırı (*mahamatra*) olduğunu söyler.[182] Pukkusa, Gotama Budha'yı bir ağacın altında otururken gördü ve ona doğru çekildiğini hissetti: "(26) Derken, Alara Kalama'nın öğrencilerinden bir olan Mallalı Pukkusa, Kusinara'dan Pava'ya doğru yolda yürürken çıkageldi.[183] Mallalı Pukkusa, Muhterem Üstat'ı bir ağacın altında otururken gördü. Onu görür görmez yanına gitti. Yaklaşırken Muhterem Üstat'ı selamladı ve bir köşeye oturdu. Pukkusa, otururken Muhterem Üstat'a şöyle dedi: 'Muhterem efendim, dünyadan el çekenlerin böyle bir zihinsel dinginlik içinde yaşamaları ne kadar gizemli ve olağanüstü.'" Pukkusa, Budha'nın böyle bir huzuru Alara Kalama'dan öğrenmiş olduğu izlenimindeydi.

(27) Bir keresinde [çiieci] Alara Kalama, yolda yürürken yakınındaki bir ağacın altına oturup öğle istirahati için kenara saptı. Tam o sırada Alara Kalama'nın yanından [tüccarlara ait] beş yüz at arabası geçti. Arabaların arkasından yürüyen bir adam Alara Kalama'nın yanına geldi ve iyice yaklaşıp şöyle dedi: "Muhterem kişi, yanınızdan geçen beş yüz at arabasını gördünüz mü?"

"Hayır dostum, görmedim."

"Duydunuz mu, peki?"

"Hayır dostum, duymadım."

"Uyuyor muydunuz, o halde?"

"Hayır dostum, uyumuyordum."

"Uyanık mıydınız, yani?"

"Evet, uyanıktım."

"Demek ki, bilinçli ve uyanık olduğunuz halde yanınızdan geçen beş yüz at arabasını ne gördünüz ne de duydunuz.[184] Muhterem kişi, üst elbiseniz tozlanmış."

"Öyle, dostum."

Ve o adam şöyle aklından geçirdi: "Dünyadan el çekenlerin böyle bir zihinsel dinginlik içinde kalmaları ne kadar gizemli ve hayret verici. Tamamen[185] bilinçli ve uyanık olduğu halde yanından geçen beş yüz at arabasını ne görüyor ne de seslerini duyuyor."

Adam Alara Kalama'ya olan büyük inancını açıklayarak uzaklaştı.[186]

Kişi *dhyana* meditasyonunda veya yogada mükemmelleştiğinde dış dünyaya ait şeylerden tamamen habersiz hale gelir.

Budha'nın Deneyimi

Budha, yanıt olarak kendi deneyimini anlattı.

(28) "Ne dersin, Pukkusa? Hangisini yapmak ya da hangisine ulaşmak daha zor? Bilinçli ve uyanıkken yanından geçen beş yüz at arabasını görmemek ve duymamak mı, yoksa bilinçli ve uyanıkken gökten inen yağmuru,[187] gökyüzünde kopan fırtınayı, çakan şimşekleri ve gök gürültüsüyle şimşeklerin yankılanmasını görmemek ve duymamak mı?"

(29) "Muhterem efendim, bilinçli ve uyanıkken gökten inen yağmuru, gökyüzünde kopan fırtınayı, çakan şimşeği ve gök gürültüsüyle şimşeğin yankılanmasını görmemek ve duymamak, beş yüz at arabasını ya da altı yüz at arabasını, yedi yüz, sekiz yüz, dokuz yüz, bin veya yüz bin at arabasını duymamaktan ve görmemekten daha zor, gerçekten."

(30) "Bir keresinde, Atuma'daki (köyünde) samanlıkta[188] kalıyordum, Pukkusa. Tam o anda gökten yağmur boşandı, gök gürültüsü koptu, şimşekler çaktı ve gök gürültüsüyle beraber yıldırımlar düştü, bu yüzden iki çiftçi kardeş ile dört sığır öldü. O zaman büyük bir insan topluluğu Atuma'dan çıkıp iki kardeş ile dört sığırın öldüğü yere geldi.

(31) O sırada Pukkusa, ben samanlıktan çıkmış, kapının önünde bir aşağı bir yukarı yürüyordum. Derken toplanan kalabalıktan bir adam bana geldi. Yaklaşırken beni selamladı ve bir köşede durdu. Köşede duran o adama sordum:

(32) 'Şu büyük kalabalık niye toplandı, dostum?' 'Efendim, az önce gökten yağmur boşandı, gök gürültüsü koptu, şimşek çaktı ve gök gürültüsüyle beraber yıldırımlar düştü, bu yüzden iki çiftçi kardeş ile dört sığır öldü. Onun için büyük bir kalabalık toplandı.[189] Peki ya siz,[190] siz neredeydiniz?' 'Buradaydım, dostum.' 'Siz ne gördünüz, peki?' 'Hiçbir şey görmedim, dostum.' 'Peki, ne duydunuz?' 'Hiçbir şey duymadım, dostum.' 'Uyuyor muydunuz, yani?' 'Uyumuyordum, dostum.' 'O halde uyanık mıydınız, Efendim?' 'Evet dostum, uyanıktım.' 'Öyleyse Efendim, bilinçli ve uyanık olduğunuz halde gökten boşanan yağmuru, kopan gök gürültüsünü, çakan şimşekleri ve patlayan gök gürültüsüyle birlikte düşen yıldırımları ne gördünüz ne de duydunuz, öyle mi?' 'Aynen öyle, dostum.'

(33) Ondan sonra, o adam aklından şunları geçirdi, Pukkusa: 'Dünyadan el çeken birisinin böyle bir zihinsel dinginlik içinde yaşaması ne kadar gizemli ve hayret

verici. Tamamen bilinçli ve uyanık olduğu halde, gökten yağmur boşandığında, gök gürültüsü koptuğunda, şimşekler çaktığında ve gök gürültüsüyle birlikte yıldırım düştüğünde bile hiçbir şey görmedi ve duymadı.' Bana olan inancını belirterek, beni saygıyla selamladı ve sağa doğru etrafımda dönerek gitti."

Suttanta'nın derleyicisi Budha'nın meditasyonunun ve *dhyana*'nın büyük derinliğini bu şekilde ifade etti.

(34) Mallalardan genç Pukkusa bunu duyduğunda Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem efendim, o halde ben[191] Alara Kalama'ya olan bağlılığımdan sanki bir fırtınada uçup gitmiş ya da bir sele kapılıp süpürülmüş gibi vazgeçiyorum. Mükemmel, mükemmel![192] Yere devrilen bir şey tekrar ayağa kalkmış gibi, kapatılan bir şey açılmış gibi, kaybolan birisine yol gösterilmiş gibi, gözleri olan birisi görebilsin diye karanlıkta bir meşale yükseltilmiş gibi. Muhterem Üstat Dhamma'yı işte böyle çeşitli yollarla aydınlattı. Bu nedenle efendim, ben[193] Muhterem Üstat'a, Dhamma'ya ve keşiş örgütüne sığınıyorum. Muhterem Üstat'ım, bugünden ölümüme dek beni ruhban dışı bir izdeşçi olarak kabul ediniz."[194]

Sanskrit metin aynı bölümün kısaltılmış halini anlatır (XXVIII, 22 vd.). O zamanlar bir çilecinin meditasyonunun ve *dhyana*'sının derinliğinin mükemmel izdeşçilerin inancını cezbetmekte çok önemli bir unsur olduğu anlaşılıyor.

Burada, Budizmin Hindistan'ın yoga kültüründen geliştiğine dair bir kanıt daha elde ederiz.

Pukkusa'nın Bağışı

Geleneksel anlatıma göre, Pukkusa, daha sonra Budha'ya sığınmasının sonucu olarak ona elbiseler bağışladı.

(35) Mallalardan genç Pukkusa, daha sonra kabilesinden birisine şöyle dedi:[195] "Gidip bana ışıl ışıl parlayan iki boy altın sarısı kumaş getir."[196] "Elbette, Üstadım" dedi Mallalı genç Pukkusa'ya, ışıl ışıl parlayan iki boy altın sarısı kumaş getirdi. Daha sonra Mallalı genç Pukkusa, ışıl ışıl parlayan iki boy altın sarısı kumaşı Muhterem Üstat'a sundu. "Efendim, işte ışıl ışıl parlayan iki boy altın sarısı ipek kumaş. Muhterem Üstat, hatırım için kumaşı kabul etsin"[197] "Öyleyse Pukkusa bir boyunu bana, diğer boyunu da Ananda'ya sar." "Elbette efendim" dedi Mallalı genç Pukkusa, kumaşın bir boyunu Muhterem Üstat'a, diğer boyunu da Ananda'ya sardı.

(36) Ondan sonra Muhterem Üstat, Mallalı genç Pukkusa'yı Dhamma konusunda bir dersle bilgilendirdi, konunun içine çekti, cesaretlendirdi ve heveslendirdi. Ardından, Muhterem Üstat tarafından Dhamma konusundaki dersle bilgilendirilen, konunun içine çekilen, cesaretlendirilen ve heveslendirilen Mallalı genç Pukkusa yerinden kalktı, Muhterem Üstat'ı saygıyla selamladı ve sağa doğru [üç kez] etrafında dönerek uzaklaştı.[198]

Budha zamanının keşişleri üç elbise giyerlerdi. Her biri yaklaşık bir metre eninde pamuklu bezden olan elbiseler, kişilere özel yapılmazdı. Birincisi ikiye katlanıp vücuda sarılırdı. İkincisi, üç-dört kez bedenin çevresine dolanan bir iple sağlamlaştırılarak belden ayak bileklerine kadar sarkardı. Üçüncüsü de diğerlerinin üzerine giyilirdi; ayakların üstünden iki kez sarılıp sol omzun üzerine, öteki parça da sırttan sarkarak sağ kolun altına girerdi. Pukkusa'nın Budha'ya bağışladığı kumaş, Gotama ve Ananda tarafından şal gibi kullanılmıştı. Pukkusa gittikten sonra Ananda Budha'yı her iki boyla sardı, birinci ve üçüncü elbiselerin yerini tuttu bu.[199]

Pali metne göre Pukkusa "Muhterem Üstat'ı bir boyla, Ananda'yı da diğer boyla sardı" ise de Sanskrit versiyonu sadece Şakyamuni'nin elbiseyi giydiğini yazar, Ananda'dan hiç bahsetmez. Ananda aslında elbiseyi giymişti, ama Budha giderek artan bir biçimde tanrılaştırıldıkça Ananda'nın katılımına dair ifadeler çıkarılmıştı.

Bunun gibi, Pali metin Pukkusa'nın Gotama'ya nasıl sığındığını anlatırken *Yu-hsing-ching* onun hem Üç Hazineye Sığınma'yı hem de ruhban dışı Beş İlke'yi kabul ettiğini söyler, çünkü bunlar o zamandan beri Budistler için asgari koşullardı.[200] *Pan-ni-yüan-ching*, Beş İlke'yi ayrıntılarıyla anlattıktan sonra et yemeye karşı sınırlamaları ekler.[201] Bu ekleme, Güney Asyalı Theravada'nın ahlak kurallarından hatırı sayılır farklılıkta bir yaklaşım anlamına gelir ve Mahayana fikirlerinin eklendiğine dair ek bir gösterge olduğu için dikkatle incelenmelidir. Aynı sutrada Pukkusa'nın ayrılışına "sayısız devlet görev"i yüzünden gitmek zorunda olduğunun açıklaması eşlik eder. Tam bir Çin ifadesi olan bu açıklama, Pali, Sanskrit ve Tibet versiyonlarında yoktur. Belli ki Çinli çevirmenler "devlet" fikrinin ilk anlamıyla bu ifadeyi eklemişlerdir. Tam Çin'e ve mutlak devlet otoritesine özgü bir şeydir bu.

Budha'nın Bedeni Altın Gibi Parlar

Pali metne dahil edilmiş eski bir dizeye göre, "Pukkusa [birisine] ışıl ışıl parlayan iki boy altın sarısı ipek kumaş getirtti; / Üstat onları giydi ve bedeni altın gibi parladı."[202] Beyite denk gelen düzyazı bölümü, bu olayı ayrıntısıyla açıklar: "(37) Mallalı genç Pukkusa gittikten hemen sonra genç Ananda iki boy altın sarısı ipek kumaşı Muhterem Üstat'ın bedenine sardı. Altın sarısı kumaşın Muhterem Üstat'ın bedeninde sönük kaldığını gördü.[203] Bu yüzden genç Ananda Muhterem Üstat'a şöyle dedi: 'Muhterem kişi, Tathagata'nın ten renginin bu kadar parlak ve şeffaf olması ne gizemli, ne olağanüstü.[204] Muhterem Üstadımızın bedenine iki boy altın sarısı ipek kumaş sardığım halde Üstadımızın bedenindeki kumaş ışığını kaybetmiş görünüyor.'" Pali metni Budha'nın teninin her zamankinden daha parlak göründüğü iki zaman olduğunu açıklar: "'Öyledir, Ananda. Tathagata'nın ten renginin parlak ve şeffaf olduğu iki zaman vardır. Ne zamanlardır bunlar? Biri, Tathagata'nın tam aydınlanmaya ulaştığı gecedir, Ananda, diğeri de tortusuz *nibbana* âlemine girdiği gecedir. Bu iki durumda, Ananda, Tathagata'nın ten rengi parlak ve şeffaftır.'"[205]

Sonraki zamanlarda insanlar bir budhanın altın rengi teni olduğuna, bunun da bir budhanın otuz iki ayırt edici işaretinden biri olduğuna inandılar. Bu parça bize bu fikrin doğuşunu gösterir. Burada alıntılanan beyit Sanskrit metinde, Tibetçe ve Çince çevirilerde (*P'i-nai-yeh tsa-shih*) yoktur. Düzyazı anlatım, şiire dayanıyor gibi görünmektedir. Ancak burada geçen beytin şiirsel anlatımın orjijnal bir parçası olduğu gerçeğine rağmen, diğer metinler bu beyti dahil etmemiş olmalıdırlar. Düzyazı anlatımın yazarı, Tathagata'nın ten renginin neden parlak ve şeffaf olduğunu açıklamak istiyordu;[206] Gotama Budha'ya çoktan tanrılaştırılmış terimlerle bakmaya başlamıştı.

Düzyazı anlatım çok daha yeni olduğu halde şiirin hem içerikte hem de düşüncede çok eski olduğu gerçeği, bu *sutta*'nın çok erken bir dönemden beri geçerli olan bir şiir koleksiyonuna dayanarak derlendiği savını doğrular. Bu dizelerden bazıları eklenmiş, bazıları eklenmemiştir.

Pan-ni-yüan-ching'te Şakyamuni'nin "ışıl ışıl yüzünün dingin olduğu"[207] betimlemesi, Çin ve Japon halk geleneğinde anonimleşmiş ve erken dönemlerden bugüne dek klişeleşmiş bir anlatımdır. Bu, *Sukhavati-vyuha*'dakiler gibi daha dini betimlemelerle tezat oluşturur.[208]

Kakuttha Nehri'ne Doğru

Gotama Budha daha sonra Kakuttha Nehri'ne doğru yola çıktı. Pali metne göre, öleceğini önceden hissetmiş, onun için yola devam etmişti.

(38) "Bu akşam, Ananda, gecenin son saatlerinde, Kusinara'da Mallaların Upavattana Korusu'ndaki ikiz *şala* ağaçlarının arasında Tathagata'nın tam ölümü gerçekleşecek." [209] O vakit Muhterem Üstat genç Ananda'ya şöyle dedi: "Gel, Ananda, Kakuttha Nehri'ne gidelim."

"Tamam, efendim" diye yanıtladı, genç Ananda.

(39) Sonra Muhterem Üstat büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Kakuttha Nehri'ne gitti. Oraya varınca nehre girdi, yüzdü, suyundan içti ve mango korusuna ulaşmak için nehrin karşısına geçti. Orada genç Çundaka'ya şöyle dedi:

"Benim için bir üst elbisesini dörde katlayıp yere ser, Çundaka, yorgunum, uzanmak istiyorum."

"Elbette, Efendim" dedi Çundaka. Bir üst elbisesini dörde katlayıp yere serdi.

(40) Ardından Muhterem Üstat, [sol] ayağı [sağ] ayağının üzerinde, sağ tarafına doğru yatarak, tekrar kalkmaya hazır, dikkatli ve tetik bir halde, aslan duruşunda[210] yere uzandı. Genç Çundaka Muhterem Üstat'ın karşısına oturdu.

(41) Güzel suların berrak ve parlak aktığı,
Kakuttha Nehri'ne gitmişti Budha.
Yorgun argın bedeniyle nehre daldı, Üstat...
Dünyada eşi benzeri olmayan Budha.
[Nehirde] yüzerken, suyunu içerken, bir uçundan diğer ucuna geçerken,
Keşiş topluluğunun başındaydı, Üstat.
Bu dünyadaki Dhamma'nın hocası,
Muhterem Üstat, Büyük Çileci, Mango Korusu'na geldi.
Orada şöyle dedi Çundaka adlı keşişe:
"[Bir elbiseyi] benim için dörde katlayıp yere ser ki uzanayım."[211]
Yüce Kişinin [Şakyamuni] isteğiyle[212] Çundaka
(Üst elbisesini) dörde katlayıp yere serdi hemen
Yorgun argın uzandı Üstat
Çunda[213] da karşısına oturdu.[214]

Burada bahsedilen kişinin demirci Çunda olduğuna dair güçlü bir ima vardır. Bu kişiye hem "genç Çundaka" (*ayasma* Çundaka) hem de "Çun-

da" deniyordu. Budha'ya yemek bağışında bulunduğu için, kuşkusuz, ruhban dışı biriydi ve "demircinin oğlu" (*kammaraputta*) dendiği için, büyük olasılıkla, gençti. Çundaka isminde "küçük şey" anlamındaki küçültme sıfatı olan *-ka* eki vardır; bu ek düzyazı bölümünde geçtiği için, şiirde geçmiş olabileceği gibi, sadece bir şiir ölçüsü (*pada-purana*) olamaz. Bu nedenlerle *ayasma* lakabı "yaşlı" ya da "muhterem"in aksine "genç" anlamına gelmelidir. *Ayasma*'yı bu şekilde[215] çevirmiş olan Rhys Davids ve Franke gibi Avrupalı bilim insanlarının metin bilgileri sınırlıdır ve Sanskrit yaşayan geleneklerine yabancıdırlar. Yine de, burada alıntılanan şiir Çundaka'dan keşiş olarak bahseder ve *Yu-hsing-ching*, "Budha'dan önce *parinibbana*'ya girdi" diye belirtir. Çunda ve Çundaka aynı kişiyse, demirci Çunda'ya burada neden keşiş dendiği belli değildir. Belki de şair, Çunda'nın o zamanlar ruhbandan olmayan biri olduğu halde Budha'ya yemek bağışladığını, sonradan da keşişliğe kabul edildiğini bildiği için ondan böyle bahsediyordu. Yine de, her iki versiyonda da, bu bölümün düzyazı yorumunun, önceleri sözlü olarak yayılmış olan yukarıdaki şiire dayandığı anlaşılır.

Suttanta daha sonra, bağışının semeresi olarak Çunda'nın ilerideki mutluluğunu Budha'nın öngördüğünden söz eder:

> (42) O vakit Muhterem Üstat genç Ananda'ya şöyle dedi: "Birisi demircinin oğlu Çunda'ya, 'Tathagata'nın senin verdiğin son yemeği yedikten sonra ölmesi senin hünerin ve erdemin değil, dostum Çunda' diyerek onda vicdan azabına yol açabilir.
>
> "Ananda, demircinin oğlu Çunda'nın vicdan azabı şu şekilde ortadan kalkmalıdır: 'Tathagata'nın senin sunduğun son yemeği yedikten sonra ölmesi senin hünerin ve senin erdemindir, dostum Çunda. Zira, aynı meyveyi, gerçekten aynı sonucu[216] veren, başka her bağıştan daha büyük sonucu ve daha büyük erdemi olan iki yemek bağışı olduğunu Muhterem Üstat'ın kendisinden duymuştum, dostum. Nedir bu iki bağış? Bir tanesi, yedikten sonra Tathagata'nın tam aydınlanmaya ulaştığı yemek bağışı, diğeri de yedikten sonra tortusuz *nibbana* haline girdiği yemek bağışıdır. Bu iki yemek bağışı aynı meyveye, gerçekten aynı sonuca, başka her bağıştan daha büyük sonuca, daha büyük erdeme sahiptir. Bu nedenle, demircinin oğlu genç Çunda ömrünü uzatacak başarılar biriktirdi. Demircinin oğlu genç Çunda yüzünün güzelliğini artıracak davranışlar biriktirdi. Demircinin oğlu genç Çunda mutluluğunu çoğaltacak eylemler biriktirdi. Demircinin oğlu Çunda ününü artıracak işler biriktirdi. Demircinin oğlu genç Çunda göksel tekrardoğuşa giden hareketler biriktirdi. Demircinin oğlu genç Çunda güç kazanmaya yol açan başarılar biriktirdi.'[217]

Yani, Ananda, demircinin oğlu Çunda'nın vicdan azabı bu şekilde ortadan kalkmalıdır."[218]

Gotama Budha büyük bir merhamet insanıydı. Bu yüzden Çunda'nın, sunmuş olduğu bir yemekten sonra Budha'nın ölmesinin kendi hatası olduğuna inanabileceğinden, başkalarının da Çunda'yı suçlayabileceğinden kaygılanıyordu. Bu nedenle en büyük iki yemek bağışından birini (ilki Gotama aydınlanmaya ulaştıktan hemen sonra iki dindar tüccarın bağışıydı) yaparak Çunda'nın kazandığı erdemlerden söz etti. Gotama hastalığından acı çektiği halde, hâlâ Çunda'nın vicdan azabına ilgi ve merhamet gösterebiliyor ve onu korumaya çalışıyordu.

Suttanta bu bölümü bağış yapmayı öven bir mısrayla bitirir:

O vakit Muhterem Üstat, konunun ne kadar uygun durduğunu algılayarak, bu kez sevinç sözcükleri dile getirdi:

"Veren kişi için erdem artar;
Haset olmaz bedenen ve zihnen kendine hâkim olanda
İyi olan bütün kötülüklerden vazgeçer;
Duygusal arzu, öfke ve kuruntu uzaklaştıkça,
Kişi bütün zincirlerden kurtulur."[219]

Budha, Çunda'nın sunduğu yemeği yedikten sonra hastalanmış olduğu halde, Çunda'nın kalbi temizdi. Böyle bir kişi çok erdemlidir.

9. Bölüm

Büyük Ölüm

Kusinara'da

Hirannavati Kıyısında

Gotama Budha ve beraberindekiler daha sonra Kusinara'nın yolunu tuttular.[1] "(1) O vakit Muhterem Üstat, genç Ananda'ya, 'Gel, Ananda, Hirannavati [Skr; Hiranyavati] Nehri'nin öbür kıyısındaki Kusinara'da, Mallaların Upavattana *şala* korusuna gidelim' dedi. 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. Daha sonra Muhterem Üstat, büyük bir keşiş topluluğuyla birlikte Hirannavati Nehri'nin öbür kıyısındaki Kusinara'da, Mallaların Upavattana *şala* korusuna gitti."[2] Bugün bile, Kusinagar'ın 1,6 kilometreden biraz daha uzağında, Hiranyavati adlı, sadece birkaç metre genişliğinde, küçük bir dere vardır. Yerliler bu derenin uzun zaman önce çok daha geniş olduğunu söylerler.[3]

Suttanta devam eder: "(1 [*devamı*] Oraya vardıktan sonra, Ananda'ya, 'Şimdi, başım kuzeye gelecek şekilde, iki *şala* ağacının arasına, benim için bir yatak hazırla, Ananda' dedi.[4] 'Tamam, efendim' diye yanıtladı Ananda ve iki *şala* ağacının arasına, başı kuzeye bakan yatağı hazırladı. Ondan sonra Muhterem Üstat, bir ayağı diğerine dayalı, dikkatli ve tetik bir halde, aslan duruşunda, sağ tarafına dönerek uzandı."[5] Hirannavati'nin öbür kıyısında bir *şala* korusu (*uyyana*) vardı. Kusinagar yakınlarında verimli pirinç ve şekerkamışı tarlaları bulunur. Bu tarlaların aralarına mango ve *cambu* ağaçları serpiştirilmiştir; yoğun olarak yetişmese de *şala* ağaçları hâlâ vardır. İki bin beş yüz yıl öncesinin iklim koşulları büyük olasılıkla bugünküne çok benziyordu; (Budha zamanında yetişenlerin aynılarından olmasa da) Kuzey Hindistan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi, fundalıkların ve çayırların yakın çevresinde yükselen büyük *şala* ağacı çiftlerinden görebiliriz, hâlâ.

Yu-hsing-ching, Budha'nın başı kuzeye bakacak şekilde yatmasıyla ilgili olarak şöyle der: "[Ananda] hemen örtüsünü, başı kuzeye gelecek şekilde serdi. O zaman, Dünyaca Saygın Kişi elbisesini dörde katladı, sağ tarafına dönerek uzandı ve bir aslan kral gibi ayaklarını üst üste attı."[6] Japonlar, insanın başının kuzeye gelecek şekilde uyuduğu Hint âdetini, ölüler için geleneksel yatma istikameti olarak benimsemişlerdir. Hindistan'da bugün bile, cennet kuzeye doğru olduğu için, uyuyanın yüzünün batıya dönük olması uyku için ideal pozisyon kabul edilir (bkz. Budist metinlerdeki Uttarakuru efsanesi). Güney ise, aksine, ölümün ve şeytanın hâkimiyetindeki yön olarak görülürdü. Varanasi'de, Ganj'ın kuzey kıyısı tapınaklarla doludur; güney kıyısında hiç tapınak yoktur. Puranah Kasyapah (Skr., Palice, Purana Kassapa), Ganj'ın kuzeyinde güzel dini faaliyetler olduğunu, fakat güney kıyısında sadece kötü faaliyetler olduğunu söylüyordu.

Yu-hsing-ching, daha sonra Şakyamuni'ye atfedilen sözlerle şunu ekler: "Tathagata için ikiz *şala* ağaçlarının arasına bir sedir koy, öyle ki başım kuzeye gelsin, yüzüm batıya baksın. Benim Yasam kuzeye yayılacak ve uzun süre orada kalacak."[7] Bu ifade geç dönem yayıncısının Budizmin Orta Asya'ya ve Çin'e yayılmış olduğuna dair bilgisini gösterir.

Bir görüşe göre, Budha başı kuzeye gelecek şekilde yatmak istedi, çünkü doğduğu yer o yöndeydi. Diğer yandan, Profesör Dipak Kumar Barua, Budha'nın ölürken yattığı yönün kuzey olduğuna ve bu pozisyonun daha derin başka bir anlamı olmadığına inanır. Budha'nın doğduğu yere doğru yatması fikrinin, insanın anayurdu konusundaki Japon duyarlılığından kaynaklanabileceğini söyler.

Efsaneye göre, Budha yatar yatmaz *şala* ağaçları çiçek açtı:

> (2) O vakit *şala* ağaçları mevsimsiz çiçek açtı.[8] O çiçekler, huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın[9] bedenine düştüler. Gökten kutsal *mandarava* çiçekleri indi,[10] huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın bedenine düştüler. Kutsal sandal ağacı tozları gökten indi, huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın bedenine döküldüler. Tathagata hürmetine gökyüzünde ilahi müzik çaldı. Tathagata hürmetine ilahi şarkılar kapladı göğü.
>
> (3) Ondan sonra Muhterem Üstat, Ananda'ya şöyle dedi: "Bu *şala* ağaçları mevsimsiz çiçek açtı, Ananda. O çiçekler, huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın bedenine düştüler. Gökten kutsal *mandarava* çiçekleri indi, huşu içinde serpilip saçıla-

rak, Tathagata'nın bedenine düştüler. Kutsal sandal ağacı tozları gökten indi, huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın bedenine döküldüler. Tathagata hürmetine gökyüzünde ilahi müzik çaldı. Tathagata hürmetine ilahi şarkılar kapladı göğü.

"Tathagata hiç böyle saygı, böyle onurlandırma, böyle hayranlık ve böyle hürmet görmedi, Ananda. Yine de, bir erkek keşiş, bir kadın keşiş, ruhbandan olmayan bir erkek veya kadın izdeşçi, Dhamma'ya uygun eğitim görüp, doğru çalıştığında ve Dhamma gereğince hareket ettiğinde, o kişi Tathagata'ya saygı duyar, onu onurlandırır, ona hayranlık duyar ve ona en büyük hürmeti gösterir.[11] Bu yüzden, şu sana ders olsun, Ananda: 'Dhamma'ya göre eğitim göreceğiz, doğru biçimde uygulayacağız ve Dhamma gereğince hareket edeceğiz.'"[12]

Bu bölüm, geç dönemlerde eklenmiş bir süs olabilir.

Bundan sonra, Gotama Budha'nın hizmetlisi Upavana'yı kovduğu, modern insan için anlaşılması güç bir bölüm gelir.[13]

(4) O sırada genç Upavana, Muhterem Üstat'ın karşısında durmuş, onu yelpazeliyordu. Muhterem Üstat, "Beni yalnız bırak, keşiş. Önümde durma" diyerek kovdu onu. Genç Ananda şöyle düşündü: "Genç Upavana uzun zamandır Muhterem Üstat'ın yanında kalan ve ihtiyaçlarını karşılayan hizmetlisidir. O halde Muhterem Üstat neden ölüm saatinde, 'Beni yalnız bırak, keşiş. Önümde durma' diyerek kovdu onu? Muhterem Üstat'ın genç Upavana'ya, 'Beni yalnız bırak, keşiş. Önümde durma' deyişinin sebebi nedir?"

(5) O vakit Ananda, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem efendim, genç Upavana, uzun zamandır Muhterem Üstat'ın yanında kalarak onun ihtiyaçlarını karşılayan hizmetlisidir. Öyleyse Muhterem Üstat ölüm saatinde neden genç Upavana'ya, 'Beni yalnız bırak, keşiş. Önümde durma' diyerek onu kovuyor? Muhterem Üstat'ın genç Upavana'ya, 'Beni yalnız bırak, keşiş. Önümde durma' diyerek kovmasının sebebi nedir?"

"Ananda, Tathagata'yı görmek için on yöndeki bütün âlemlerden büyük bir *deva* kalabalığı toplandı.[14] Mallaların Kusinara'daki Upavattana *şala* korusunun yaklaşık on iki *yocana* uzağında o kadar büyük bir *deva* kalabalığı toplandı ki, aralarına bir tavşan kılı girecek yer yok.[15] Bu *deva*'lar şöyle diyerek homurdanıyorlar,[16] Ananda: 'Tathagata'yı görmek için uzaklardan geldik. Tathagataların, Arahantların, yüce aydınlanmaya ulaşmış olanların dünyada görünmeleri nadirdir. Ancak bu gece, sabaha karşı, Tathagata ölecek. Şu güçlü keşiş, manzaramızı kapatarak, Muhterem Üstat'ın önünde duruyor, Tathagata'yı son kez göremiyoruz.' *Deva*'lar böyle fısıldaşıyorlar, Ananda."[17]

(6) "Muhterem Kişi, *deva*'lar nasıl bir haldedirler, sizce?"[18]

"Ananda, dünya düşüncesine sahip gökyüzü *deva*'ları var.[19] Onlar saçlarını yoluyor ve feryat ediyor, kollarını uzatıp yukarı kaldırarak ağlıyorlar, taş parçaları[20] gibi kendilerini yere atıyor, acıdan kıvranarak şöyle diyorlar: 'Muhterem Üstat vakitsiz ölüyor. Kutlu Kişi pek erken ölüyor. Dünyanın Gözü[21] çok erken kendini saklıyor.' Ananda, dünya düşüncesine sahip yeryüzü *deva*'ları var. Onlar da saçlarını yoluyor ve feryat ediyor, kollarını uzatıp yukarı kaldırarak ağlıyorlar, taş parçaları gibi kendilerini yere atıyor, acıdan kıvranarak şöyle diyorlar: 'Muhterem Üstat vakitsiz ölüyor. Kutlu Kişi pek erken ölüyor. Dünyanın Gözü çok erken kendini saklıyor.' Oysa, duygusal istekleri yok etmiş olan *deva*'lar, zihinleri dikkatli ve uyanık bir halde, 'Yaratılmış olan bütün şeyler geçicidir. Nasıl olur da [bozulmazlar]?' diyerek sabırla katlanırlar."[22]

Deva'lar ölüm döşeğindeki Şakyamuni'yi görmek için toplanmışlardı. İnsanlar bir daha asla onunla görüşemeyeceklerdi. Ne yapılabilirdi? Geç dönem insanları akıllı bir çözüm buldular:

(7) "Muhterem Kişi, eskiden yağmur mevsimini çeşitli yerlerde geçiren keşişler Tathagata'yı görmeye gelirlerdi.[23] Biz, iyi eğitilmiş o keşişlerle görüşür, onlara hizmet ederdik. Oysa Muhterem Üstat öldükten sonra, iyi eğitilmiş o keşişlerle görüşemeyeceğiz, onlara hizmet edemeyeceğiz, Muhterem Efendim."

(8) "Ananda, iyi aileden gelen inançlı bir kişinin, ziyaret ettiğinde duygulanacağı dört yer vardır.[24] Nerelerdir bunlar? Tathagata'nın doğduğu yer, iyi aileden gelen, inançlı bir kişinin ziyaret ettiğinde duygulanacağı yerdir.[25] Tathagata'nın yüce ve tam aydınlanmaya ulaştığı yer, iyi aileden gelen, inançlı bir kişinin ziyaret ettiğinde duygulanacağı yerdir.[26] Tathagata'nın Dhamma'yı öğretmeye başladığı yer, iyi aileden gelen, inançlı bir kişinin ziyaret ettiğinde duygulanacağı yerdir.[27] Tathagata'nın tortusuz *nibbana*'ya girdiği yer, iyi aileden gelen, inançlı bir kişinin ziyaret ettiğinde duygulanacağı yerdir.[28] Bunlar, iyi aileden gelen, inançlı bir kişinin ziyaret ettiğinde duygulanacağı dört yerdir, Ananda. İnançlı erkek ve kadın keşişler ile ruhban dışı erkek ve kadın izdeşçiler, Tathagata'nın doğduğu, Tathagata'nın yüce ve tam aydınlanmaya ulaştığı, Tathagata'nın Dhamma'yı öğretmeye başladığı ve Tathagata'nın tortusuz *nibbana*'ya girdiği [bu yerleri] ziyaret edeceklerdir, Ananda. Bu kutsal yerlere[29] hac ziyareti yaparken temiz bir kalple ölen her kişi, öldükten ve bedeni yok olduktan sonra, iyi bir yerde, göksel bir âlemde yeniden doğar."[30]

Bu bölümün diğer metinlerde olmayışı, bir geç dönem dersi olduğunu gösterir.

Daha sonra Budha, son derslerinin bir parçası olarak, keşişlerin kadınlara bakmalarını yasakladı:[31]

> (9)"Muhterem Üstat, kadınlara karşı nasıl davranmalıyız?"
> "Onlara bakmayın, Ananda."
> "Eğer bakarsak, ne yapmalıyız, Muhterem Kişi?"
> "Onlarla konuşmayın, Ananda."
> "Eğer konuşursak, nasıl davranmalıyız, Muhterem Kişi?"
> "Öyle bir zamanda, tedbirli davranmalısınız, Ananda."[32]

Bu parça da, kuşkusuz, bir geç dönem ekidir; öteki metinlerde yoktur.

Ananda'nın Ağlayışı

Sanskrit metne göre, "Ananda, Muhterem Üstat'ın arkasında, sedire dayanmış ağlıyor, gözyaşları [yanaklarından] süzülüyordu."[33] Pali versiyondaki anlatım biraz farklıdır:

> (13) Ve genç Ananda binaya girdi, bütün ağırlığıyla kapının direğine dayandı ve şunu aklından geçirerek ağladı: "Ah, daha öğreneceğim ve yapacağım o kadar çok şey var ki.[34] *Ama beni seven üstadım ölüyor.*"
>
> Daha sonra Muhterem Üstat keşişlere sordu: "Keşişler, Ananda nerede?"
>
> "Genç Ananda burada, Muhterem Kişi. Binaya girdi, bütün ağırlığıyla kapının direğine dayandı ve, 'Ah, daha öğreneceğim ve yapacağım o kadar çok şey var ki. Ama beni seven üstadım ölüyor' diyerek ağlıyor."
>
> O vakit Muhterem Üstat bir keşişe şöyle dedi: "Keşiş, git ve Ananda'ya şöyle dediğimi söyle: 'Dostum Ananda, Üstat seni çağırıyor.'"
>
> "Elbette, Üstat'ım" dedi keşiş ve Ananda'ya gitti. Genç Ananda'ya yaklaşarak şöyle dedi: "Dostum Ananda, Üstat seni çağırıyor."
>
> "Anladım, dostum" dedi, genç Ananda ve Muhterem Üstat'a gitti. Yanına yaklaşarak onu selamladı ve bir köşeye oturdu.[35]

Güneyli Budist âlimler Ananda'nın daha "yapacak çok şeyi" olduğunu, henüz eğitimini tamamlamadığını fark etmesi yüzünden ağladığını düşündüler. Böyle bir yorum, Ananda'nın gözyaşlarına mantıklı bir açıklama bulmak zorunda olan dogmatik bir âlimi anımsatır gibi geliyor bana.

Ananda ağladı, zira Budha 'nın yaklaşan ölümü yüzünden çok kederliydi. Onu bu halde gören Gotama "üzülmemesini ve yas tutmamasını" söyledi ve ölçülü bilgi verdi:[36]

(14) Genç Ananda bir köşeye oturduktan sonra, Muhterem Üstat ona şunları söyledi: "Ağlamayı bırak, Ananda. Üzülme. Yas tutma. Sana daha önce söylediğim gibi, bütün sevdiklerimizden ve sevdiğimiz her şeyden kopmak, ayrılmak ve değişmek zorundayız. Var olan, yaşayan ve yaratılan her şeyin çürümesi gerekir, çürümemeleri nasıl olabilir?[37] Böyle bir şey olamaz. Sen, Ananda, bedenen, zihnen ve konuşmada cömert davranarak, Tathagata'ya şefkatle, ilgiyle, mutlulukla ve içtenlikle hizmet ettin.[38] Çok başarılı oldun, Ananda. Eğitiminle uğraş, çok yakında lekesiz hale geleceksin."[39]

Ölmekte olan bir insanın sözlerinin güçlü bir çekiciliği vardır. Budha burada Ananda'ya, samimi bir biçimde, geçicilik kavramını anlatır. Bu bölüm, büyük olasılıkla, tarihi Budha'nın faaliyetlerinden ortaya çıkmıştır. Aynı tür gerçekçi bir üslup, biraz sonra, Ananda'nın Budha'yı selamlamaları için Mallaları, tek tek değil de, aile grupları halinde aldığında görülür (bkz. s. 481). Mallalar, büyük olasılıkla, uzak yerden gelmiş olan hasta yatağındaki gezgin dindarı merak etmekle karışık bir derdini paylaşma duygusuyla toplanmışlardı. Pali versiyon, Mallaların Budha'yı nasıl selamladıklarını anlatır. Sanskrit versiyon daha kısa olup sadece Mallaların Budha'yı selamladıklarını söyler; bu versiyon, Sangha'nın nüfuzunu vurgular gibidir.

Kusinara'dan Hoşnutsuzluk

Sonraki zamanlarda Budistler, Gotama Budha'nın neden daha büyük ve gösterişli bir muhitte *nibbana*'ya girmediğini merak ederek, Kusinara gibi ücra bir yerde ölmesinden üzüntü duydular. Çeşitli metinler bunun nedenini açıklamak için Kral Mahasudassana efsanesini ayrıntılı olarak anlatır; Pali metin bunu çok yalın bir biçimde dile getirir:[40]

(17) Genç Ananda, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Muhterem Üstat, bir bambu korusunun ortasında, her yerden bu kadar uzak, bu kadar küçük bir köyde ölmesin, Muhterem Kişi.[41] Muhterem Kişi, Çampa, Racagaha, Savatthi, Saketa, Kosambi ve Varanasi gibi başka büyük kentler var.[42] Muhterem Üstat, onlar gibi bir yerde ölmelidir.

Bu yerlerde, Tathagata'ya inanan varlıklı Khattiyalar,[43] Brahmanlar ve aile reisleri vardır. Onlar, kesinlikle, Tathagata'nın kutsal emanetlerini aziz tutarlar." "Böyle konuşma, Ananda. 'Bir bambu korusunun ortasında, her yerden bu kadar uzak, küçük bir köy' deme, Ananda."

Suttanta, Gotama'nın neden Kusinara hakkında böyle konuşulmasını istemediğini açıklamak için Kral Mahasudassana öyküsünü araya sokar.

(18) "Uzun zaman önce, Mahasudassana adında bir kral vardı, Ananda.[44] İnsanlarına huzur getirmek için ülkenin dört yanını ele geçirmiş ve yedi hazineye sahip, dürüst bir Dhamma kralı, dünyayı yöneten bir imparatordu. Şu bizim Kusinara, Kusavati adıyla Kral Mahasudassana'nın başkentiydi, Ananda. Doğudan batıya on iki *yocana*, kuzeyden güneye yedi *yocana* genişliğindeydi.

Başkent Kusavati, yoğun nüfusu, kalabalıklığı ve yiyecek bolluğuyla zengin ve refah içinde bir yerdi, Ananda. Alakamanda kutsal kenti nasıl yoğun nüfusu, kalabalıklığı ve yiyecek bolluğuyla zengin ve refah içindeyse, başkent Kusavati de yoğun nüfusu, kalabalıklığı ve yiyecek bolluğuyla öyle zengin ve refah içindeydi, Ananda.

Kusavati'de, gece gündüz şu on ses hiç eksik olmazdı, Ananda: Fillerin sesi, atların kişnemesi, faytonların tıngırtısı, büyük davulların sesi, küçük davulların sesi, utların sesi, şarkı sesi, çanların sesi[45] ve zillerin sesi. Onuncusu ise şöyle seslenen sestir: 'Ye, iç, keyfine bak.'"

Şakyamuni'nin ölümünü izleyen dönemde Budistler, uzak ve ıssız bir yerin, büyük bir dini şahsiyetin ölümü için uygun olmadığını hissetmiş olmalıdırlar. Bu yüzden, Pali metne eklenen kısa parçadan da belli olan bir güdüyle, Kusinara'ya dini bir önem vermek için Kral Mahasudassana öyküsünü koymuşlardır. Geç dönem Sanskrit versiyonu ve Çince çeviriler –*Pan-ni-yüan-ching, Fo-pan-ni-yüan-ching, Yu-hsing-ching* ve *Ta-pan-nieh-p'an-ching*–[46] öyküyü ayrıntılarıyla işler. Budha'nın öldüğü yer olarak Kusinara'ya önem vermek için aslen dünyevi bir kavram olan çark döndüren kral (*çakravarti-raca*) imgesini kullanırlar. Kral Mahasudassana öyküsü,[47] önce bir tür *Cataka* olarak gelişmiş, ama sonradan Kusinara'ya dini anlam katmak için kullanılmıştır, büyük olasılıkla. Bir geç dönem icadı olduğuna şüphe yoktur. *Pan-ni-yüan-ching*, dört büyük köy olarak sadece Sravasti, Racagrha, Malla ve Vaisali'yi kaydeder; bunların hepsi de, ya Budha'nın öldüğü yere yakındı ya da bir şekilde son yolculuğuyla ilişkiliydi.[48] *Fo-pan-ni-yüan-ching* şöyle açıklar: "Şu bölgeler ve köyler buradan uzak de-

ğildir: Sravasti, Saketa, Çampa, Racagrha, Baranasi ve Vaisali."[49] Sanskrit versiyondaki gibi, bahsedilen kentlere Baranasi ve Bengal'dekilerin eklenmesi, bakış açısının biraz genişlediğini gösterir. *Yu-hsing-ching*, listeye Kapilavastu'yu da ekler; belki de sutranın derlendiği zamana kadar o kent, Şakya klanının ortaya çıktığı yer olarak efsanevi bir rol kazanmıştı. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, ek olarak Hinduizmde önemli bir kent olan Ayodhya'yı, bir de Pakistan'daki Takşasila'yı (Taxila) verir;[50] bu nedenle daha da geç döneme ait bir metin olduğu düşünülmelidir. Özet olarak, çeşitli versiyonlarda kent sayılarının yavaş yavaş arttığını ve derleyicilerin bakış açılarının genişlediğini fark edebiliriz.

Mallaların Selamı

Gotama Budha, aklına estiği gibi bir yerden diğerine giderek, amaçsızca dolaşmıyordu; aksine, yol boyunca eski arkadaşlarını ve tanıdıklarını ziyaret ederek, Racagaha'dan Savatthi ve Kapilavatthu'ya giden ticaret yolunu izlemişti. Hastalıktan yorgun düşmüş olduğu halde, bu insanları unutmadı, zira yerlileriyle selamlaşmadan bir yerden ayrılmış olmanın hem kabalık olacağını hem de içinde vicdan azabına yol açacağını biliyordu. Gotama, ortak arkadaşlık bağlarını unutmayarak, Mallaların cumhuriyetindeyken onlara selamını göndermişti. "(19) 'Ananda, Kusinara'ya git ve Kusinaralı Mallalara de ki:[51] "Vasetthalılar, bu gece, sabaha karşı, Tathagata ölecek. Ona gelin, Vasetthalılar.[52] Sonradan: 'Tathagata bizim toprağımızda öldü, ama biz [gecenin] son saatlerinde Tathagata'yı göremedik' diyerek pişman olmayasınız diye, ona gelin, Vasetthalılar.'" 'Tamam, efendim' diye yanıtladı, genç Ananda. İç elbisesini giydi, üst elbisesini ve bağış kâsesini eline alarak,[53] bir arkadaşıyla birlikte Kusinara'ya gitti."

Mallalar cumhuriyetçi bir yönetim altında yaşadıklarından, Budha'nın geldiği haberi hemen aralarında yayıldı. "(20) O sırada, Kusinaralı Mallalar toplantı salonlarında bir araya gelmiş [kamu] işlerini görüşüyorlardı. Ananda oraya gitti ve ulaştığında Kusinaralı Mallalara şöyle dedi: 'Vasetthalılar, bu gece, sabaha karşı, Tathagata ölecek. Ona gelin, Vasetthalılar. [52] Sonradan, "Tathagata bizim toprağımızda öldü, ama biz [gecenin] son saatlerinde Tathagata'yı göremedik" diyerek pişman olmayasınız diye, ona gelin, Vasetthalılar.'" Bunu duyan Mallalar, kendileriyle çok eskiye dayanan derin bağları olan Gotama'ya koştular.

(21) Genç Ananda'dan bunu duyan Mallalar, oğulları, gelinleri ve eşleriyle birlikte büyük bir acı ve üzüntü duydular, kederden yürekleri sıkıştı.[54] Bazıları saçlarını yoldu ve feryat etti, kollarını yukarıya kaldırarak ağladılar, taş parçaları gibi kendilerini yere attılar, acıdan kıvranarak şöyle dediler: "Muhterem Üstat vakitsiz ölüyor. Kutlu Kişi pek erken ölüyor. Dünyanın Gözü kendini çok erken saklıyor."

Ondan sonra, büyük bir acı ve üzüntü duyan, kederden yürekleri sıkışan Mallalar, oğulları, gelinleri ve eşleriyle birlikte, Mallaların Upavattana *şala* korusunun içinde, Ananda'nın bulunduğu yere[55] gittiler.

Bu kadar büyük bir kalabalığın hasta yatağındaki Budha'yı tek tek selamlamasının mümkün olmadığını fark eden Ananda, gruplar halinde saygılarını sunmalarını sağladı.

(22) O vakit genç Ananda kendi kendine düşündü:[56] "Eğer Kusinaralı Mallaların, Muhterem Üstat'ı tek tek selamlamalarına izin verirsem, gün ağarıncaya kadar onu selamlamaları bitmez. O halde Kusinaralı Mallaları ailelerden oluşan gruplar haline sokayım ve şöyle diyerek Muhterem Üstat'ı selamlamalarına izin vereyim: 'Muhterem Kişi, filanca Malla, çocukları, eşi, beraberindekiler ve arkadaşlarıyla Muhterem Üstat'ın önünde eğilerek onu selamlıyorlar.'"

Ondan sonra genç Ananda Kusinaralı Mallaları aile aile gruplara ayırdı ve şöyle diyerek Muhterem Üstat'ı selamlamalarını sağladı: "Muhterem Kişi, filanca Malla, çocukları, eşi, beraberindekiler ve arkadaşlarıyla Muhterem Üstat'ın önünde eğilerek onu selamlıyorlar."

Genç Ananda bu şekilde Kusinaralı Mallaların akşamın ilk saatleri boyunca Muhterem Üstat'ı selamlamalarına izin verdi.[57]

Bu olayın bütün ayrıntılarıyla tarihsel doğruluğunu bilmiyoruz, fakat o zaman Budha'nın etrafında çok sayıda insan toplanmış olmalıydı, büyük olasılıkla.

Subhadda'nın Keşişliğe Atanması

Ölüm döşeğindeki Gotama'yla görüşen son kişi, onu görmekte ısrar eden, Subhadda adında bir gezgin çileciydi.[58]

(23) O zamanlar Kusinara'da Subhadda adında bir gezgin çileci yaşıyordu. Çileci Subhadda *samana* Gotama'nın o gece, sabaha karşı öleceğini duymuştu. Bunun

üzerine gezgin çileci şöyle geçirdi aklından: "Uzun zaman önce duyduğuma göre, gezgin çileciler –yaşını başını almış ihtiyarlar, üstatlar ve öğretmenler– aralarında konuşurlarken, Tathagataların, Arahantların, yüce aydınlanmaya ulaşmış olanların bu dünyada [ancak nadiren] görüldüklerini söylüyorlarmış. Şimdi de *samana* Gotama'nın bu gece, sabaha karşı öleceğini duydum ve içimi bir endişe [huzursuzluk][59] sardı. [Fakat] *samana* Gotama'ya güvendiğim için, *samana* Gotama'nın bana endişemi giderecek bir öğreti verebileceğine inanıyorum."

(24) Ondan sonra gezgin çileci Subhadda, Mallaların Upavattana *şala* korusuna, genç Ananda'nın bulunduğu yere gitti. Ona yaklaşarak şöyle dedi: "Uzun zaman önce duyduğuma göre, gezgin çileciler –yaşını başını almış ihtiyarlar, üstatlar ve öğretmenler– aralarında konuşurlarken, Tathagataların, Arahantların, yüce aydınlanmaya ulaşmış olanların bu dünyada [ancak nadiren] görüldüklerini söylüyorlarmış. Şimdi de *samana* Gotama'nın bu gece, sabaha karşı öleceğini duydum ve içimi bir endişe [huzursuzluk] sardı. [Fakat] *samana* Gotama'ya güvendiğim için, *samana* Gotama'nın bana endişemi giderecek bir öğreti verebileceğine inanıyorum. *Samana* Gotama'yla görüşmeme izin ver, Ananda."[60]

Sanskrit versiyon daha da ayrıntılıdır:

(XL, 1) O zamanlar Kusinagari'de, Subhadra adında bir gezgin çileci yaşardı. Yaşını başını almış, ihtiyarlıktan güçsüz düşmüştü.

(XL, 2) Yüz yirmi yaşındaydı ve Kusinagarili Mallalar tarafından saygı duyulan, değer verilen, bağışlarda bulunulan, herkes tarafından hürmete layık görülen birisiydi.

(XL, 3) Gezgin çileci Subhadra şöyle işitmişti: "Bu gece yarısı, *sramana* Gautama hiçbir kirlilik tortusu olmayan *nirvana* haline girecek ve ölecek."

(XL, 4) [Subhadra şöyle dedi:] "Çeşitli konularda endişelerim var. Buna rağmen, içimde, Gautama'nın bu endişeleri giderebileceğine dair bir umut var.

(XL, 5) Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitsem, yanına sokulduktan sonra, derdime kesin bir cevap alma fırsatım olup olamayacağını sorabilirim belki."

(XL, 6) Ondan sonra [Gautama'nın geldiğini duyarak] Kusinagari'den çıkıp ikiz *şala* ağaçları korusuna gitti.

(XL, 7) O sırada genç Ananda, manastır kapısının yakınındaki gezinti yolunda yürüyordu.

(XL, 8) Gezgin çileci Subhadra uzaktan Ananda'yı gördü. Onu görür görmez yanına gitti. Yaklaşırken genç Ananda'ya şöyle dedi:

(XL, 9) "İşittiğime göre, bu gece yarısı ***sramana*** Gautama, hiçbir kirlilik tortusu olmayan *nirvana* haline girerek ölecekmiş.

(XL, 10) Çeşitli konularda endişelerim var. Buna rağmen, içimde, Gautama'nın bu endişeleri giderebileceğine dair bir umut var.

(XL, 11) Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitsem, yanına sokulduktan sonra, derdime kesin bir cevap alma fırsatım olup olamayacağı hakkında bilgi danışabilirim belki."

(XL, 12) "Vazgeç, Subhadra. Muhterem Üstat'ı rahatsız etme. Muhterem Üstat, Kutlu Kişi bedenen yorgun ve bitkin" dedi, Ananda.

(XL, 13) Gezgin çileci Subhadra ikinci, üçüncü kez Ananda'ya tekrarladı:

(XL, 14) "Uzun zaman önce, yaşını başını almış büyük öğretmenler olan gezgin çilecilerden duyduğuma göre, Arhatlar, Tathagatalar, bir budhanın tam aydınlanmasına ulaşmış olanlar bu dünyada [ancak nadiren] görülürlermiş.

(XL, 15) [İşittiğime göre], bu gece yarısı, Muhterem Üstat Gautama hiçbir kirlilik tortusu olmayan *nirvana* haline girerek ölecekmiş.

(XL, 16) Ancak benim çeşitli konularda endişelerim var. Buna rağmen, içimde, Gautama'nın bu endişeleri giderebileceğine dair bir umut var.

(XL, 17) Muhterem Üstat'ın bulunduğu yere gitsem, yanına sokulduktan sonra, derdime kesin bir cevap alma fırsatım olup olamayacağı hakkında bilgi danışabilirim belki."

(XL, 18) Genç Ananda, gezgin çileci Subhadra'ya bir kez daha tekrarladı:

(XL, 19) "Dur, Subhadra. Muhterem Üstat'ı rahatsız etme. Muhterem Üstat, Kutlu Kişi bedenen yorgun ve bitkin."[61]

Subhadra, Budha'yla görüşme konusunda çok ısrarcıdır. Ananda'nın, ölmekte olan Üstat'ını rahatsız etmek istemeyişi o koşullarda son derece doğaldı: "(24 [*devamı*]) [Subhadda] böyle söyleyince, genç Ananda gezgin çileci Subhadda'ya şöyle dedi: 'Vazgeç, Subhadda. Tathagata'yı rahatsız etme. Üstat çok yorgun.'"[62] Subhadda üç kez isteğini tekrarladı, Ananda da üç kez onu geri çevirdi.

(24 [*devamı*]) Gezgin çileci Subhadda, genç Ananda'ya ikinci ve üçüncü kez şöyle dedi: "Uzun zaman önce duyduğuma göre, gezgin çileciler –yaşını başını almış ihtiyarlar, üstatlar ve öğretmenler– aralarında konuşurlarken, Tathagataların, Arahantların, yüce aydınlanmaya ulaşmış olanların bu dünyada [ancak nadiren] görüldüklerini söylüyorlarmış. Şimdi de *samana* Gotama'nın bu gece, sabaha karşı öleceğini duydum ve içimi bir endişe [huzursuzluk] sardı. *Samana* Gotama'ya güvendiğim için, *samana* Gotama'nın bana endişemi giderecek bir öğreti verebileceğine inanıyorum. Haydi, *Samana* Gotama'yla görüşmeme izin ver, Ananda." Genç Ananda, gezgin çileci Subhadda'ya üçüncü kez tekrarladi: "Vazgeç, Subhadda. Tathagata'yı rahatsız etme. Üstat çok yorgun."[63]

Subhadda'nın ısrarcılığını duyan Budha, ölüme yaklaştığı halde, hasta yatağından çileciyle konuşmaya razı oldu ve şöyle dedi: "Dur, Ananda. Çileci Subhadra'ya engel olma. Bırak, girsin içeri, ne soracaksa sorsun."[64] Pali versiyon şöyle devam eder:

> (25) Muhterem Üstat, genç Ananda ile gezgin çileci Subhadda arasında geçen konuşmayı duydu. O vakit Muhterem Üstat, genç Ananda'ya şöyle dedi: "Dur, Ananda. Gezgin çileci Subhadda'yı geri çevirme. Subhadda'nın Tathagata'yı görmesine izin ver. Subhadda bana ne sorarsa, ilim arzusundan sorar, bana sıkıntı vermek istediğinden değil. Sorduğu her soruya cevap vereceğim, o da çabucak benim öğretimi kavrayacaktır." O vakit genç Ananda, gezgin çileci Subhadda'ya, "Peki, Subhadda, Üstat [girmene] izin veriyor" dedi.[65]

Yaşlı ve hasta keşiş, büyük bir sevecenlikle Subhadda'yı kabul etti. Budha'nın huzuruna çıkan Subhadda, o dönemdeki ünlü öğretmenlerin ve düşünürlerin öğretileri hakkındaki fikrini sordu.

> (26) Bunun üzerine gezgin çileci Subhadda, Muhterem Üstat'a yaklaştı, iyice yanına sokularak neşeyle selamlaştı. Sağlığını sorduktan sonra, bir köşeye oturdu. Oturduktan sonra gezgin çileci Subhadda, Muhterem Üstat'a sordu: "Üstat Gotama, şu *samana*'ların ve Brahmanların[66] hepsi de, hani yandaşları ve öğrencileri olan, öğrencilerin hocaları olan, dünyada tanınan ve ünlü olan, din okullarının kurucuları olarak çoğunluk tarafından hürmet gören,[67] Purana Kassapa, Makkhali Gosala, Acita-Kesakambalin, Pakudha Kaccayana, Sancaya Belatthl-putta ve Nigantha Natha-putta gibi *samana*'ların ve Brahmanların[68] hepsi de kendi akıllarıyla mı bilgi sahibi oldular, yoksa hiçbiri bilgili değil mi ya da bazıları bilgili bazıları değil mi?"[69]

Subhadda'nın soruları âdeta kasıtlı gibidir. Budha'nın ölümünden sonra, İlk Konsey'in toplanmasına neden olan, Subhadda'nın boşboğaz sözleriydi. Bu iki olay Tibet *Vinaya*'da, *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te ve *Pan-ni-yüan-ching*'te doğal olarak birbirine bağlanırken, Pali *Mahaparinibbana-suttanta*'da bağlanmaz, bu da metnin geç dönemde değiştirildiğini gösterir.[70]

Budha, Subhadda'ya hiçbir felsefi teorinin önemli olmadığını ve bu meseleyi konuşmaya gerek olmadığını söyledi. "(26 [*devamı*]) 'Dur, Subhadda. Onların kendi akıllarıyla mı bilgi sahibi olduklarına, yoksa hiçbirinin bilgili olmadığına veya bazılarının bilgili bazılarının bilgisiz mi olduğuna

aldırma. Ben sana Dhamma'yı öğreteceğim, Subhadda. İyi dinle, tamamen dikkatini ver, ben konuşacağım.' 'Tamam, Üstadım' dedi, gezgin çileci Subhadda."[71] Sanskrit versiyon, Pali metinden biraz daha ayrıntılı olsa da, benzer bir yol izler:

> (XL, 20) O vakit Muhterem Üstat, keskin, insanüstü işitme gücüyle, genç Ananda ile gezgin çileci Subhadra arasında geçen konuşmayı duydu. Bunun üzerine genç Ananda'ya şöyle dedi:
>
> (XL, 21) "Dur, Ananda. Gezgin çileci Subhadra'ya engel olma, bırak girsin içeri. İstediğini sorsun. Niye mi? Zira, bu benim, başka bir dini ekolün [*anyatirthika*] gezgin dilencisiyle doğrudan konuşabileceğim son fırsatım olacak. Dahası, bu adam, bu gezgin dilenci Subhadra, benim ilk müritlerimin sonuncusu [*sakşacchravaka*], 'Gel' [sözüyle] göreve atanan son keşişim olacak."
>
> (XL, 22) O zaman, gezgin çileci Subhadra, Muhterem Üstat'ın verdiği bu fırsata çok sevindi, içi neşeyle doldu, cesaretlendi ve mutlulukla Muhterem Üstat'ın yanına gitti.
>
> (XL, 23) Yaklaşırken [Budha'yla] selamlaştı ve [Budha'nın] sağlığını sorduktan sonra, bir köşeye oturdu.
>
> (XL, 24) Gezgin çileci Subhadra, bir köşeye oturduktan sonra Muhterem Üstat'a şöyle sordu:
>
> (XL, 25) "Üstat Gautama, sizden bilgi isterim, sorularıma kesin yanıtlar alma şansı verir misiniz bana?"
>
> (XL, 26) [Eksik]
>
> (XL, 27) "Üstat Gautama, dünyada farklı öğretiler var:[72] Puranah Kasyapah, Maskari Gosaliputrah,[73] Samcayi Vairutiputrah, Acitah Kesakambalah, Kakudah Katyayanah ve Nirgrantho Cnatiputrah [öğretileri]. Bu kişilerin hepsi kendi öğretilerini okutuyor."[74]

Budha'nın hayatı boyunca Budizmle diğer mezhepler arasında hiçbir muhalefet yoktu. Pali metin belirsiz bir durum yansıtırken, Sanskrit versiyon, yukarıda adları geçen itibarlı altı düşünürün "Budist olmayan mezheplerin üyeleri" olduğunu açıkça belirtir. Böylece Sanskrit metnin daha gelişmiş ve farklılaşmış bir din durumunu ifade ettiği anlaşılır.

Budha'nın çağdaşı olan felsefe okullarının öğretmenleri genellikle "Budist olmayan altı öğretmen" olarak bilinir. Bu ifade hem Pali hem de Sanskrit metinde geçer. Diğer yandan bu bölümün *Pan-ni-yüan-ching*'teki[75]

karşılığı, bu sayıyı sekiz olarak verir, böylece farklı bir yayılma yolunu temsil eder. Ayrıca, Çince Pai-lu-tze[76] olarak yazılan isim Sariputta'ya denk geliyorsa, önemli bir sorun ortaya çıkar. Budha'nın müridi olmadan önce Sariputta'nın kendi taraftarları olduğu ima edilir; ustalarının din değiştirmesinden sonra Sariputta taraftarlarının Budha'nın cemaatiyle kaynaşmış olması pek mümkün değildir. Cainacı *İsibhasiyaim*'e göre, Budist örgütün üye temsilcisi Şakyamuni değil, Sariputta'ydı. Bu yüzden, Sariputta'nın taraftarları Subhadda'nın gözüne Şakyamuni'ninkilerden biraz daha farklı görünmüş olabilirdi.

Şakyamuni, Subhadda'nın sorularını doğrudan yanıtlamayıp daha kısa ve özlü bir şekilde karşılık verdi:[77]

> (27) Yirmi dokuz yaşındayken,
> İyi'yi aramak için evden ayrıldım, Subhadda[78]
> Ben dünyadan el çekeli
> Elli yıldan fazla oluyor, Subhadda[79]
> Yalnızca doğru ilkenin ve Dhamma'nın ülkesinde yürüdüm ben.
> Onun dışında[80] hiçbir yolcu yoktur.[81]

Budha, Subhadda'yı doğaüstü spekülasyonlara kendini kaptırmaması, Hakikat'in içinde yaşaması konusunda uyarıyordu. "İyiyi arama" ifadesinin uzun bir geçmişi vardır; *Rig Veda* dönemindeki şairler "iyi olanı"(*bhadram*) kulaklarla dinlemek ve gözlerle görmek istemeyi yazmışlardır.[82]

Şiirin içeriği, düzyazı bölümünde açıklanır:[83] "(27 [*devamı*]) İkinci aşamanın hiçbir yolcusu yoktur, üçüncü aşamanın, dördüncü aşamanın hiçbir yolcusu yoktur, [zira] diğer bütün öğretiler [diğer mezhepler ve felsefeler] boştur. Yolcusuzdur onlar. Eğer bu keşişler doğru bir biçimde yaşasalardı, dünyada hiç *arahant* eksikliği olmazdı."[84] Sanskrit metin de hemen hemen aynıdır, ama o dini eğitimin yapısı konusunda biraz daha ayrıntılıdır. *Yu-hsing-ching*, Sanskrit metne çok benzer.

> (XL, 28) O vakit Muhterem Üstat şu dizeleri okudu:
> (XL, 29) "Yirmi dokuz yaşındayken,
> İyi'yi aramak için evden ayrıldım, Subhadra.
> Ben dünyadan el çekeli,
> Elli yıldan fazla oluyor, Subhadra.

(XL, 30) İlkelerde, *samadhi*'de, eylemlerde, bilgelikte ve zihin konsantrasyonunda deneyim kazandım. Soylu Hakikat'i öğreten bendim. Yolcu olan başka kimse yoktu."[85]

Bunun, metne dahil edilen eski bir şiir olduğu anlaşılır; Şakyamuni'nin hayatını dönemlere ayırışı bakımından ilginçtir. Gotama'mn, özellikle aydınlanmanın peşinde koşmak için değil "iyi"yi aramak için evsiz barksız hayata girdiğini belirtmesi daha da önemlidir ki bu iyinin de kötünün de ötesindedir. Öncelikle bu dünyada en iyi nasıl yaşanacağıyla ilgilendiği anlaşılır. Budistlerin, Budha'nın temel dürtüsü olarak gördükleri aydınlanma arayışını, "iyiyi arama" gibi daha geniş kapsamlı bir sınıflandırma içine koyarsak, görünürdeki bu çelişki giderilebilir.

Başkalarının ne yaptığı önemli görülmemelidir; onun yerine, kişi kendisini hakikati aramaya vermelidir, diyordu Budha. Herkes kendisi için gerekeni yapar. Başkalarının yapabileceğiyle yolundan dönmemelidir. Budha'nın Subhadda'ya verdiği yanıt sağlamdı; sesi zayıf çıkmış olabilirdi, ama iman doluydu. Pali metin insanın hayatını doğru biçimde nasıl yürüteceği konusunda somut bir örnek verir:

(27) Hangi öğretide ya da *vinaya*'da, Sekiz Aşamalı Asil Yol[86] anlaşılamıyorsa, orada ilk aşamanın hiçbir yolcusu, ikinci, üçüncü ve dördüncü aşamaların hiçbir yolcusu yoktur. Diğer yandan, hangi öğretide ya da *vinaya*'da Sekiz Aşamalı Asil Yol anlaşılabiliyorsa, orada ilk aşamanın yolcusu, ikinci, üçüncü ve dördüncü aşamaların yolcuları vardır. Benim öğretilerimde ve benim *vinaya*'mda Sekiz Aşamalı Asil Yol vardır. Burada, ilk aşamanın, ikincinin, üçüncünün ve dördüncünün yolcuları bulunur.[87] Diğer bütün öğretiler boştur; yolcusuzdur onlar.[88] O keşişler, doğru biçimde yaşasalardı, dünyada hiç *arahant* eksikliği olmazdı [*arahant*'lar peş peşe ortaya çıkardı].[89]

Burada son derece önemli bir entelektüel devrim hissedebiliriz. Tarihi Gotama, hasta yatağında bile, "Budizm"i öğretmedi. Onun öğrettiği, bütün düşünürlerin ve inanan insanların izlemesi gereken Hakikat Yolu'ydu. Oysa geç dönem sutra derleyicileri, yukarıda alıntılanan şiirle bağlantı kurarak Budizm denen özel dini yarattılar. Gotama'nın öğrettiği şey nispeten yeni olduğu halde, belki de yeni bir din önermek yerine Hakikat Yolu'nu aramaktan bahsettiği için, hiçbir muhalefetle karşılaşmadı ya da zulüm görmedi.

Subhadda dinlediklerine ikna oldu ve Budha'ya sığınmak istediğini açıkladı: "(28) Gezgin çileci Subhadda, bu şekilde bilgilendirildikten sonra, Muhterem Üstat'a şunları söyledi: 'Harika, Muhterem Kişi, harika, Saygıdeğer Kişi. Bir insanın yere düşerken birden doğrulması gibi, saklı olanın ortaya çıkması gibi, kaybolmuş birisine yol gösterilmesi gibi, gözleri olana görmesi için karanlıkta bir kandil tutulması gibi, Muhterem Kişi çeşitli yollarla Dhamma'yı anlattı. O yüzden ben, Muhterem Üstat'a sığınırım. Dhamma'ya ve keşiş örgütüne sığınırım. Muhterem Üstat beni keşişliğe kabul etsin ve bana bütün kuralları versin.'"[90] Subhadda, başka bir mezhebin izdeşçisi olduğu halde, Şakyamuni'ye sığındı. Bu özel durum nedeniyle, Gotama belli koşullar koydu:[91]

(28 [*devamı*]) "Subhadda, önceden başka bir öğretinin peşinden gitmiş, sonra da bu öğretilere, bu *vinaya*'ya girmek ve bütün kuralları kabul etmek isteyen bir kişinin dört ay boyunca başka bir yerde yaşaması gerekir. Dört ay geçtikten sonra, eğer keşişlerin iznini alırsam, o kişi keşişliğe atanabilir ve bütün kuralları kabul edebilir. Yine de, farklı koşulların olduğu bazı durumlarda ben karar veririm."

(29) "Muhterem Kişi, önceden başka bir öğretinin peşinden gitmiş, sonra da bu öğretilere, bu *vinaya*'ya girmek ve bütün kuralları kabul etmek isteyen bir kişinin dört ay boyunca başka bir yerde yaşaması gerekiyorsa, sonra da, keşişlerin iznini alarak keşişliğe atanabiliyor ve bütün kuralları kabul edebiliyorsa, ben dört ay başka bir yerde yaşarım. Dört ay geçtikten sonra, eğer keşişlerden izin alırsam, keşişliğe atanmama izin verin. Bütün kuralları kabul etmeme izin verin."

O vakit Muhterem Üstat, genç Ananda'ya şöyle dedi: "Subhadda dilenci rahip olsun, Ananda."

"Tamam, Üstadım" dedi, genç Ananda.

(30) Daha sonra çileci Subhadda, genç Ananda'ya şöyle dedi: "Dostum Ananda, sen bir ayrıcalık elde etmişsin, hem de büyük bir ayrıcalık, zira sen Üstat'ın huzurunda takdis edilmişsin."[92]

Gezgin çileci Subhadda, Üstat'ın huzurunda keşişliğe atanabilmiş ve örgüte kabul edilmişti.[93] Hemen ardından, Muhterem Subhadda, tek başına, örgütten uzak yaşayarak, gayretli ve hevesli bir biçimde ruhsal eğitimiyle uğraştı. Çok geçmeden, iyi aileden gelen insanların yuvalarından ayrılıp, uğruna evsiz barksız hayata girdikleri yüce saf eğitimin bu dünyadaki en yüksek noktasını[94] kavradı, gördü ve buna ulaştı. Ve şunu fark etti: "Doğum ve varoluş ortadan kaldırıldı. Saf yol elde edildi. Yapılması gereken her şey yapıldı. Bir daha bu koşula dönmeyeceğim."

Muhterem Subhadda bir *arahant* oldu. O, Budha'nın ilk müritlerinin sonuncusu oldu.[95]

Örgüte yeni giren biri olarak, Subhadda'nın hâlâ yanlış ya da dine aykırı fikirlere bağlı kalmış olabileceği ihtimaline rağmen, "çok geçmeden" (*na çirass' eva*) "yüce saflık yolunun bu dünyadaki en yüksek noktası"nı kavradığı bildirilir bize. Eğitim yoluyla bu yüce saflık yoluna ulaşmak, ilk müritlerin temel amacıydı. Sonraki zamanlarda o kadar çok vurgulanan bu eğitimin aşamalarına dair henüz hiçbir fikir yoktu.

Yaklaşan Ölüm

Son Dersler

Budha ardından son dersini verdi; bu ders bütün metinlerde vardır, ama Pali versiyonu en yalın olanıdır:[96] "(1) O vakit Muhterem Üstat genç Ananda'ya şöyle dedi: 'Siz, hepiniz sonradan şöyle düşünebilirsiniz, Ananda: "Bize öğretileri veren öğretmen artık yok. Bundan böyle öğretmenimiz yok." Oysa, böyle düşünülmemelidir, çünkü size anlattığım Dhamma ve sizin için hazırladığım *vinaya* ben öldükten sonra sizin öğretmeniniz olacak.'"[97] Yaşayan Budha ortadan kaybolmak üzereydi, ama öğretileri (Dhamma) ve kuralları (*vinaya*), sonraki izdeşçileri için yetkili bilgi kaynağı olarak kalacaktı. Erken dönemlerde bu fikir pratik anlamda anlaşılıyordu, ama sonradan Yasa-Beden (*dharma-kaya*) ilkesi içinde gelişti. Ondan sonra Budha, müritlerini anlamadıkları şeyleri sorgulamaları ve iyice kavramaları için uyardı.

> (5) O vakit Muhterem Üstat keşişlere şöyle dedi: "Keşişler, içinizden bir keşişin Budha'yla ilgili ya da Dhamma konusunda veya Örgüt'le ya da Yol'la, eğitimle ilgili kararsızlıkları, kuşkuları[98] olabilir. [O zaman] sorun keşişler, sorun ki sonradan, 'Üstat'ın huzurundaydık, ama onunla yüz yüzeyken soramadık' diyerek pişmanlık duymayın."
>
> O böyle dediğinde keşişler sessiz kaldı. Muhterem Üstat ikinci ve üçüncü kez onlara söyledi: "Keşişler, içinizden bir keşişin Budha'yla ilgili ya da Dhamma konusunda veya Örgüt'le ya da Yol'la, eğitimle ilgili kararsızlıkları ya da kuşkuları olabilir. [O zaman] sorun keşişler, sorun ki sonradan, 'Üstat'ın huzurundaydık, ama onunla yüz yüzeyken soramadık' diyerek pişmanlık duymayın." Keşişler üç seferinde de sessiz kaldılar. O vakit Muhterem Üstat onlara şöyle dedi: "Saygınızdan dolayı Üstat'ı sorgulamaktan çekiniyor olabilirsiniz. Keşişler, bir arkadaşın başka bir arkadaşına soruşu [gibi] sorun." Böyle konuştuğunda da keşişler sessiz kaldı.[99]

Herkes birbirinden farklı olduğu halde, Japonlar ve Koreliler arasında öğretmene saygıdan dolayı, soru sormama eğilimi vardır. Batılı üniversite öğrencileri soru sormayı severler, ama orada bile farklılıklara rastladım. Güney Amerika'daki öğrenciler sadece soru sorarlarken, kuzey eyaletlerindekiler profesörleriyle tartışmaya girmekten zevk alır gibi görünüyorlardı; sırf tartışma olsun diye tartışmadan hoşlandıkları izlenimine kapılmıştım.

Daha sonra Budha, Ananda'ya uygun bilgiyi verdi:

> (6) O vakit genç Ananda, Muhterem Üstat'a şöyle dedi: "Harikulade, Saygıdeğer Kişi, görülmemiş şey. Sevinçle inanıyorum ki bu toplulukta Budha'yla ilgili ya da Dhamma konusunda veya Örgüt'le ya da Yol'la, eğitimle ilgili kararsızlığı ya da kuşkusu olan bir tek keşiş bile yok."
>
> "Sen, saf inancınla konuştun, Ananda. Oysa, Tathagata bunu bilir: 'Bu toplulukta Budha'yla ilgili ya da Dhamma konusunda veya Örgüt'le ya da Yol'la, eğitimle ilgili kararsızlığı ya da kuşkusu olan bir tek keşiş bile yok. Beş yüz keşiş içinden sonuncusu[100] bile bilgelik nehrine girecek[101] ve asla kötü yola sapmayacaktır,[102] tam aydınlanmaya ulaşacağı kesindir.'"[103]

İzleyen dize, son dersin tümünü kapsamasıyla ünlüdür: "(7) Muhterem Üstat keşişlere şöyle dedi: 'Şimdi, keşişler, size şunu söylüyorum: "Bütün koşullu şeyler [doğal olaylar] ölür. Yorulmak nedir bilmeden eğitiminizi mükemmelleştirin."'[104] Bunlar Tathagata'nın son sözleriydi."[105] Budha'nın son sözlerine göre, Budizmin iki amacı vardır: Bütün şeylerin geçiciliğini kavramak ve kendini dini eğitime adamak. Geçicilikle ilgili sözler özel bir dokunaklılık ve önem kazanır, çünkü Şakyamuni'nin kendisi yaşlıdır ve ölmektedir. *Suttanta* derleyicileri, kuşkusuz, bu duyguyu uyandırmak istemişlerdir. Budizmin bütün öğretileri bu ifadenin içinde toplanabilir. Oysa, Gotama, sonraki dönemlerde Budha olarak tanrılaştırılırken, çeşitli sutra çevirilerini teolojik açıklamaları yapılmaya başladığında bir budhanın dünyada görünmesinin ne kadar seyrek olduğuna ve fiziksel şeklinin mükemmelliğine dikkat çeken ifadeler buluruz. Ernst Waldschmidt bu gelişmeleri yakından izlemiştir.[106] *Suttanta*'nın öteki versiyonları, "Bütün doğal olaylar geçici olduğundan, dini eğitimimizde ilerlemek için çok çalışmalıyız" diyen temel öğretiyi korumuşlardır. Ama bunun ötesinde, Budha'nın (mevsimsiz açan *udumbara* çiçekleri gibi) dünyada görünmesinin mucizevi doğasını vurgulayan birçok ifadeye rastlarız. Bu bölümler, metnin derlendiği zamanda Budha'nın ne derecede tanrılaştırıldığıyla doğru orantılı olarak görülür.

Budha'nın Ölümü

Budha'nın ölümü[107] *Sanyutta-nikaya*'mn "Parinibbana" bölümünde anlatılır: "(1) Muhterem Üstat bir zamanlar Kusinara'da kalıyordu ve orada, Mallaların Upavattana *şala* korusundaki ikiz *şala* ağaçlarının arasında tam huzura [*parinibbana*] erdi. (2) O vakit Muhterem Üstat keşişlere şöyle dedi: 'Durup dinlenmeden eğitiminizi tamamlayın. Bütün doğal olaylar bir gün sona erer.' Bunlar Tathagata'nın son sözleriydi."[108] İzleyen cümleler, *Mahaparinibbana-suttanta*'daki anlatımla hemen hemen aynıdır. Budha, en yüksek meditasyonun dört aşamasının her birine istediği gibi girdi ve dördüncü aşamadan çıkarken derhal ve kesin bir biçimde öldü. *Mahaparinibbana-suttanta* devam eder:

(8) O vakit Muhterem Üstat ilk *chana*'ya [meditasyonun ilk aşaması] girdi.[109] İlk *chana*'dan çıkarak, ikinci *chana*'ya girdi. İkinci *chana*'dan çıkıp, üçüncü *chana*'ya girdi. Üçüncü *chana*'dan çıkarak, dördüncü *chana*'ya girdi. Dördüncü *chana*'dan çıktığında, uzay sonsuzluğunun yeri evresine girdi.[110] Uzay sonsuzluğunun yeri evresinden çıkarak, bilinç sonsuzluğunun yeri evresine girdi. Bilinç sonsuzluğunun yeri evresinden çıkarak hiçliğin yeri evresine girdi. Hiçliğin yeri evresinden çıkarak, ne algının ne de algısızlığın yeri evresine girdi. Ne algının ne de algısızlığın yeri evresinden çıkarak algının ve duygunun bitmesi konsantrasyonuna girdi.[111]

O vakit genç Ananda, Muhterem Anuruddha'ya, "Muhterem Anuruddha, Muhterem Üstat *nibbana*'ya girdi" dedi.

"Dostum Ananda,[112] Muhterem Üstat *nibbana*'ya girmedi. O, algının ve duygunun bitmesi konsantrasyonuna girdi."

(9) Ondan sonra Muhterem Üstat, algının ve duygunun bitmesi konsantrasyonundan çıktı ve ne algının ne de algısızlığın yeri evresine girdi. Ne algının ne de algısızlığın yeri evresinden çıkarak, hiçliğin yeri evresine girdi. Hiçliğin yeri evresinden çıkarak, bilinç sonsuzluğunun yeri evresine girdi. Bilinç sonsuzluğunun yeri evresinden çıkarak, uzay sonsuzluğunun yeri evresine girdi. Uzay sonsuzluğunun yeri evresinden çıkarak, dördüncü *chana*'ya girdi. Dördüncü *chana*'dan çıkıp, üçüncü *chana*'ya girdi. Üçüncü *chana*'dan ikinci *chana*'ya girdi. İkinci *chana*'dan çıkarak, birinci *chana*'ya girdi. Birinci *chana*'dan çıkarak, ikinci *chana*'ya girdi. İkinci *chana*'dan üçüncü *chana*'ya girdi. Üçüncü *chana*'dan çıkarak dördüncü *chana*'ya girdi. Dördüncü *chana*'dan çıkan Muhterem Üstat derhal tam *nibbana*'ya girdi.[113]

Müritler, üstatlarının ölürken nasıl bir zihinsel durumda olduğunu tartışmışlardır, kuşkusuz. Ancak bunu dört *chana*'ya bağlamak, açık bir biçimde, geç dönem ekidir.

Budha'nın Ölümünü Tarihlemek

Budha'nın ölümünün kesin tarihi ve saati hakkında elimizde hiçbir kayıt yoktur. Pali *Mahaparinibbana-suttanta*'da ve Sanksrit metinde böyle bir bilgi yokken, *Yu-hsing-ching*, Budha'nm hayatındaki dört büyük olayın –doğumu, dünyadan el çekmesi, aydınlanması ve ölümü– hepsinin de aynı günde, Hint takviminin ikinci ayı olan Vaişakha'nın sekizinci gününde olduğunu söyler.[114] O zamandan beri ayda iki kez *poşadha* (Skr., Palice, *uposatha*) toplantıları yapıldığı için, ayın sekizi uğurlu bir gün sayılmaya başlanmıştı.

> Budha'nın doğumu hangi günde oldu? Aydınlanması hangi günde oldu? *Parinirvana*'ya girişi hangi gündeydi? Puşya yıldızının[115] çıktığı gün [Budha] doğdu; Puşya yıldızının çıktığı [gün] dünyadan el çekti [o]; Puşya yıldızının çıktığı [gün] aydınlanmaya ulaştı; ve Puşya yıldızının çıktığı [gün] *parinirvana*'ya girdi. Bütün iki bacaklı varlıkların en saygıdeğeri olan kişiyi kim yarattı?[116] Acının çalılıklarından [onu] çıkartan şey neydi?[117] Onu en yüksek Yol'a ulaştıran neydi?[118] Neydi onun *nirvana* kentine girmesine neden olan?[119] İki bacaklı varlıkların tümünün en saygıdeğeri olan kişiyi Puşya yıldızı yarattı. Acının çalılıklarından [onu] Puşya yıldızı çıkarttı. [Onu] en yüksek Yol'a Puşya yıldızı ulaştırdı. Puşya yıldızı [onun] *nirvana* kentine girmesine neden oldu.
>
> Tathagata sekizinci gün doğdu; Budha sekizinci gün dünyadan elini çekti; [o] sekizinci gün aydınlanmaya ulaştı ve sekizinci gün *nirvana*'ya giriş yaptı. Bütün iki bacaklı varlıkların en saygıdeğeri, sekizinci gün doğdu; [o] sekizinci gün acının çalılıklarından çıkartıldı; [o] sekizinci gün en yüksek Yol'a ulaştırıldı; ve sekizinci gün [onun] *nirvana* kentine girmesi sağlandı.[120]
>
> Tathagata ikinci ayda doğdu; Budha, ikinci ayda evsiz hayata başladı; [o] ikinci ayda aydınlanmaya[121] ulaştı ve ikinci ayda *nirvana*'ya giriş yaptı. Bütün iki bacaklı varlıkların en saygıdeğeri, ikinci ayda doğdu; [o] ikinci ayda acının çalılıklarından çıkartıldı; [o] ikinci ayda en yüksek Yol'a ulaştırıldı; ve ikinci ayda [onun] *nirvana* kentine girmesi sağlandı.
>
> *Şala* çiçekleri açmıştı, yayılan ışık huzmeleri göz kamaştırıyordu. Tathagata, doğduğu yerde *nirvana*'ya girdi. Bütün insanlar, Merhametli [Kişi'nin] *parinirvana*'sını över

ve onu aziz tutarlar. Onlar da bütün korkuları aşmaya çalışsınlar ve *nirvana*'ya girmeye karar versinler.

Bu bölüm, Budha'nın hayatındaki önemli olayları özetler. Budha'nın ölümünü "kutlamak"tan bahsetmek Japonlara tuhaf gelse de, Güney Asyalı Budistler bütün bu olayları aynı günde kutlarlar. Budizmin kurucusunun *parinirvana*'sı sadece Budizm ve Cainizmde önemli sayılır; Hinduizmde böyle bir tören yoktur. Kutsal bir gün olduğu için, festival gibi kutlanır.[122]

Hsüan-tsang'ın anlatımı, eleştirel tavrı yüzünden biraz farklıdır:

> Eski insanların [Budha'nın ölüm tarihi konusundaki] kayıtları, Budha'nın, seksen yaşında, Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde *parinirvana*'ya girdiğini söyler. Bu, [T'ang Çin takviminin] üçüncü ayının on beşinci gününe denk gelir. Oysa, Sarvastivadalar, Budha'nın Karttika ayının ikinci yarısının sekizinci gününde *parinirvana*'ya girdiğini söylerler ki bu [takvimin] dokuzuncu ayının sekizinci gününe denk gelir. Budha'nın *nirvana*'sını [hesaplamada] diğer ekollerin farklı açıklamaları vardır. Bazıları bin iki yüz yıldan fazla olduğunu söyler, bazıları ise bin üç yüz yıldan fazla olduğunu. Kimileri bin beş yüz yıldan fazla olduğunu söylerken, başkaları dokuz yüz yıldan fazla olduğunu, ama bin yıldan çok olmadığını belirtir.[123]

Hui-li tarafından yazılan ve Yen-ts'ung tarafından tamamlanan bir Hsüan-tsang biyografisi olan *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, hemen hemen aynı şeyi söyler: "Efsaneye göre, Şakya[muni] bu dünyada seksen yıl yaşadı ve Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde *nirvana*'ya girdi. Bu, ikinci ayın on beşinci günüdür. Oysa Sarvastivadalar, Şakya[muni]'nin Karttika ayının ikinci yarısında *nirvana*'ya girdiğini söylerler. Bu, dokuzuncu ayın sekizinci günü olur. Bazıları, *nirvana* anından bugüne kadar bin iki yüz yıl geçtiğini söyler, kimileri bin üç yüz ya da bin beş yüz yıl geçtiğini veya dokuz yüz yıldan fazla, ama bin yıldan az olduğunu söyler."[124] Âlim Shinjo Mizutani şu yorumda bulunur:

> Şakyamuni'nin ömrüyle ilgili, genellikle, üç tahmin vardır. *Fo-pan-ni-yüan-ching* ile *Fang-teng pan-ni-yüan-ching*, yetmiş dokuz yaşında olduğunu; *Ta-pan-nieh-p'an-ching* ile *Chin-kuang-ming tsui-sheng-wang-ching* (1. fasikül), seksen yaşında olduğunu; *Ch'ang a-han-ching* (4. fasikül), *Tsa a-han-ching* (35. fasikül) ve *P'i-nai-yeh tsa-shih* (38. fasikül) ise, seksen yaşından daha fazla olduğunu söyler. Çoğunlukla [öldüğünde] sek-

sen yaşında olduğu kabul edilir. Budha'nın öldüğü yıl konusunda, burada açıklayamadığım, fakat bu fasikülde (II-2, not 4) geniş olarak özetlediğim elliden fazla tahmin vardır. Hsüan-tsang da, kaynaklarını bildirmeden çeşitli tahminlerde bulunur, ama kafa karışıklığına neden olmaktan çekinerek birini ya da diğerini kabul etmek istemez.[125]

Budha'nın ölüm tarihi belli değildir.[126] Pali metin, aydınlanma gibi, ölümün de Vaişakha ayının dolunay gecesinde olduğunu kabul eder.[127, 128] Güney Asyalı Budistler doğumu, aydınlanmayı ve ölümü Vesak Festivali olarak hep birden kutlarlar. (Buna rağmen, eski Hindistan'da üçünün ayrı ayrı kutlandığına dair, daha fazla araştırmayı gerektiren, bulgular vardır.)[129]

Varsayılan bu tarih, mevsimsel değişikliklerin çok az fark edildiği Güney Asyalı Budistlerin ihtiyaçlarını karşıladıysa da, çok farklı bir iklimde yaşayan Doğu Asyalı Budistleri memnun etmemişti. Orada, Budha'nın öldüğü gün, geleneksel olarak Hint takviminin ikinci ayının (aşağı yukarı bizim mayıs ayımıza denk gelen Vaişakha) on beşinci günü, direkt olarak Çin ve Japon takvimlerinin ikinci ayının on beşinci günü olarak kabul edilmiştir. Yılın o zamanı hâlâ soğuktur ve ilkbahar sürgünleri henüz ortaya çıkmamıştır; bu yüzden *parinirvana*'ya uygun olduğu düşünülmüştür. *Mahaparinibbana-suttanta*, Budha'nm öldüğü gün, "*şala* ağaçları mevsimsiz çiçek açtı. O çiçekler huşu içinde serpilip saçılarak Tathagata'nın bedenine düştüler. Gökten kutsal *mandarava* çiçekleri indi, huşu içinde serpilip saçılarak, Tathagata'nın bedenine düştüler"[130] diye anlatır. Söylendiğine göre, bu efsane, *Heike monogatari*'de (Heike'nin Öyküsü), "ikiz *şala* ağacı çiçeklerinin rengi, iyi giden ne varsa ölmek zorunda olduğu hakikatini ortaya serer" bölümünü ortaya çıkarmıştır. Japonlar gibi, dört mevsim iklimine alışık olanlar, *suttanta*'daki açıklamayı, Budha'nm çiçeklerin açmadığı kış ayında öldüğü anlamında yorumlayabilirler. Aslında, Kusinagar çevresindeki bölgenin en soğuk dönemi kasım ile aralık arasıdır, ama o zaman bile bir sürü çiçek açar. Ben oraya aralık ayında gittiğimde, yurtdışından gelen yolcu grubuma, *suttanta*'daki anlatımı andıran, harika çelenkler sunulmuş, önümüze çiçekler serpiştirilmişti. Şubatla birlikte hava oldukça ısınır, ki bu Japonların kafalarında canlandırdıkları Budha ölümünden çok farklıdır. Hindistan'da çiçekler her zaman açmış haldedir; *suttanta*'daki bölüm fazlasıyla metaforiktir, *parinirvana*'yı önceleyen mucizeler duygusu uyandırılmak istenmiştir.

Kusinagar

Yerleşimin Adı

Budha'nın öldüğü yer bugün Hintçede ve Nepalcede, Kusinagar olarak bilinir; bu Hintli âlimlerin eserlerinde geçen şeklidir.[131] Pali dilinde Kusinara diye okunur.[132] Hindistan dışındaki yaygın söylenişi Kusinagara[133] olduğu halde, Sanskrit klasik metinlerde bu şekli kullanılmaz, daha zarif yazılışı olan Kusinagari kullanılır.[134] Bilim, daha çok tercih edilen yerel şekle sadık kalsaydı, kullanılan model Kusinagar olurdu.

Ancak hakikatte, "Kusinagar" köyde neredeyse hiç anlaşılmaz; Japoncadaki gibi "Koshinagaru" olarak telaffuz edilse çok daha anlaşılırdır. Çünkü Hint dillerindeki *u* harfi Japoncadaki *o* harfine çok yakındır, Hintçe *ou* harfinden aslına uygun bir biçimde türetilmiştir. Ayrıca, Japoncanın kısa sesli harfleri, Hint lehçelerinin uzun seslilerine çok benzer, bu meseleyi daha da zorlaştırır. Bu bakımdan, sadece kitaplardan Sanskrit çalışması yapmak her zaman işe yaramaz.

Kusinagar'ı Ziyaret

Kusinagar'a genellikle Gorakhpur'dan ulaşılır. Vaisali'den kuzeye giden, "Nirvana Yolu" adında başka bir güzergâh da vardır, fakat 1986 Şubatı'nda oraya giden Japon ulusal yayın şirketi NHK'dan bir ekip o yolu çok kötü bir durumda bulmuştu. Varanasi'den Gorakhpur'a ve Kusinagar'a giden yol ise aksine, asfaltla kaplıdır ve yaygın biçimde kullanılır. Çünkü bu bölgede kurulmuş olan Uttar Pradeş eyaleti, Hindistan'ın başkentinin yerleşim yeridir ve merkezi hükümetten sağlam destek alır. Vaisali'den Kusinagar'a giden öteki yol ise, olanakları az ve yolları kötü bir bölge olan Bihar eyaleti içinde yer alır.

İnsanlar Varanasi'den Gorakhpur'a genellikle trenle giderler. Gece trenine binerseniz, sabahın erken saatlerinde Gorakhpur'a varırsınız, sonra da arabayla ya da otobüsle Kusinagar'a gidersiniz. Ben, kente 1956'daki ilk gidişimde, bu yolu izlemiştim. Yataklı bölümleri olan, buharlı bir dar hat treniyle gece on birde Varanasi'den ayrıldık ve ertesi sabah yedide Gorakhpur'a vardık. Oradaki büyük istasyonun ikinci katındaki yemek salonunda kahvaltı yaptıktan sonra, genç kızlar ve erkeklerden olu-

şan büyük bir kalabalık tarafından çok sıcak karşılandık. Her birimizin adları hoparlörden okundukça, boynumuza muhteşem çelenkler takmak için bir kız öne çıktı. Hintlilerin neşeli, eğlenceli bir ortamdan ne kadar hoşlandıklarını o zaman fark ettim.

Gorakhpur, toplam nüfusu 625.000 civarında olan büyük bir kenttir. Endüstrisi gübre, tekstil ve şeker imalatından oluşur. Aynı zamanda, tıp bölümüyle ünlü bir üniversite yerleşimidir. Kente (Skr., Gorakşapura, "sığır yetiştiricileri kenti") mezarı orada bulunan Hindu bilgesi Gorakşanatha ya da Gorakhnath'ın (10. ila 11. yüzyıllararası) ismi verilmiştir.

1976'da bölgeyi tekrar ziyaret ettiğimde, özel olarak kiralanmış bir otobüsle, kestirme bir yoldan Gorakhpur'a gittim. Kanal kıyılarını takip ettik ve Lucknow sapağına kadar (bisikletlilerin de kullandığı) bir paralı yoldan geçtik. Kuzeye doğru devam ederken, Gorakhpur'a varmadan önce Sarda, Ram, Gonti ve Ghaghara nehirlerinin üzerinden geçtik. Gorakhpur yakınları göller ve pirinç tarlalarıyla doludur; eski zamanlarda da, büyük olasılıkla, Kapilavastu'ya giden yol boyunca devam eden bu manzara, Gotama'nın babasının neden böyle bir adı (Suddhodhana, "saf pirinç") olduğunu açıklar.

Kusinagar, Varanasi'nin epeyce kuzeyinde, Nepal sınırına yakındır, ama yol kenarındaki bitki örtüsü güneydekinden biraz farklıdır. Doğuya doğru giderken yolun güney (sağ) tarafının bir *şala* ormanıyla, bir ağaç deryasıyla kaplı olduğunu gördük. (Eski bir uygarlığın geliştiği Bihar'da ya da Uttar Pradeş'te bu kadar sık ormanlar yoktur.) Bölgede Hindistan hava kuvvetlerinin bir üssü bulunduğu için, fotoğraf çekmemize izin verilmedi. Küçük göllerin ve bataklıkların sayısı, bölgenin çok rutubetli olduğu fikrini veriyordu.

Nihayet, uçsuz bucaksız şekerkamışı tarlaları ve kanallar manzaraya hâkim olmaya başladı. Otlayan sığırların ve yanlarındaki çobanların görüntüsü, bir kez daha, Gorakhpur'un "sığır yetiştiricileri kenti" olduğunu anımsattı bize. Kalküta'nın önde gelen bir kâğıt imalatçısı olan C. Macumdar'ın söylediğine göre, kentin Sanskrit adı Gorakşapura, Hindu bilgesi Gorakşanatha'dan (tam karşılığı, "çobanların ağası") geliyordu. Gorakşanatha'nın, kentin kuzeyindeki türbesinde, bir taştaki ayak izinden başka hiçbir heykel bulunmuyor. Gorakşanatha, Hindu bilgesi Matsyendranatha'nın yaşça en büyük müridiydi. Bu bilge bir tür yoga uygulaması yapmıştır. Şimdi de, ya bodhisattva Avalokiteşvara'nın ya da bodhisatt-

vanın kendisinin bedenlenmiş hali olarak kabul edildiği Katmandu'da, bir koruyucu varlık olarak kutsanır. Yılda bir yapılan festivalde, heykeli at arabasında sokaklarda dolaştırılır; Gorakşanatha olarak, Nepal madeni paralarında resmi yer alır. Brian Houghton Hodgson, bir raporda onun mezhebinden bahseder. Bay Macumdar, koyu bir inanan olduğu halde, bu bilgelerin ne zaman ve nerede yaşadıkları hakkındaki sorularıma sadece "bilmiyorum" diyebilmiştir. İşte, Hintlilerin tarih ötesi doğalarına iyi bir örnek daha. Anlaşılan o ki, bilgelerin geçmişi 15. ya da 16. yüzyıla dayanıyor, ama inananlar için tarihleri önem taşımıyor.

Bölgede gerçekten de çok inek vardı. Gorakhpur'dan Kusinagar'a otobüsle gitmek bir buçuk saat sürüyor. Kusinagar'a yaklaşırken çok sayıda göl ve kanal gördük. Bu küçük su depolarının çokluğu, pirinç tarlalarının varlığını işaret eder gibiydi. Büyük bir koyun sularında kuğular süzülüyordu. Yer yer *şala* koruları vardı. Ağaçlara bağlanmış fil sürüleri bile görebildik. Nehirler ülkenin içine doğru hatırı sayılır mesafede akar; Hindistan ile Nepal sınırındaki, "denizci" anlamına gelen Naugarh, su taşımacılığının eskiden en az oraya kadar yayılmış olduğu fikrini verir. Evler tuğladan yapılmış olduğu halde, Hindistan'da yaygın olan düz çatıların aksine, Çin tarzı dik eğimli çatıları vardır. Bu şeklin bölgedeki aşırı yağışlarla ilgisi olduğuna şüphe yoktur. Manzara yeşil pirinç tarlaları, Hindu tapınakları ve kendi başına dolaşan sığırlardan oluşuyordu.

Ocak ayında sabahın erken saatleri oldukça soğuktur. Yoldan geçenlerden bazıları, başlarını bile kat kat siyah örtülerle tamamen kapatmışlardı. Bu da Hindistan'ın sıcak bir ülke olduğu hakkındaki yaygın inanışa ters düşer. Bununla birlikte, öğle civarında Nepal sınırına vardığımızda hava çok sıcaklaştı. Sonunda, Kusinagar'ın elli altı kilometre uzağındaki bir köy olan Kasia'ya geldik. Kasia'nın dışında, ilkokuldan üniversite seviyesine kadar öğrenciler yetiştiren "Budha Yüksek Okulu"nda dinlendik. Karşılama resepsiyonunda, uzun sakallı ve türbanlı, yaşlı bir Hintli tarafından resmi bir şekilde karşılandık.

Sonunda, İkiz Şala Ağaçları Budist Tapınağı adlı bir Çin tapınağının önünden geçerek Budha'nın öldüğü yere ulaştık. Ziyaret ettiğimiz bütün hac yerlerinde Çinlilerin muhteşem tapınaklar yapmış olduklarını gördük. İlk Budist sutraları bize, Kusinagar çevresindeki bölgenin cumhuriyetçi bir yönetim şekliyle Mallalar tarafından idare edildiğini, Budha'nın da Kusinagar kenti yakınlarında bir yerde öldüğünü anlatır. Sonradan, oraya bir-

kaç stupa yapılmıştı, fakat Fa-hsien ile Hsüan-tsang'ın bölgeyi ziyaret ettikleri zamana kadar yıkılmışlardı. Bugünkü tapınak, Nirvana Stupa'sının dört yüz metre güneybatısındadır. Merkezinde, "beyaz chunam alçısıyla"* kaplanmış, alçak bir beton bina olan Nirvana Salonu vardır. Yakın zamanlarda Birmanyalılar tarafından yaptırılan mermer tapınağın adı Matha Kunwar-ka Kot'tur. (Hintlilerin çoğu tapınağın Hint hükümetince yaptırıldığını sanır.) İçeride, 5. yüzyıla ait bir heykelin parçalarından yapılmış, taştan bir yatan Budha heykeli vardır. Yaklaşık altı metre uzunluğundadır, Birmanya tarzında tepeden tırnağa altın varakla kaplıdır ve üstüne sarı bir ipek kumaş sarılmıştır. Etrafında birkaç güneş şemsiyesi durur. Çok hasarlı olan orijinal heykel, 1833'te A.C. Carlleyle tarafından bulunmuş ve onarılmıştır. Kumtaşından yapılmış kaidenin üstünde Vacrapani, Subhadda ve Ananda figürleri yer alır. Batı tarafında, kaidenin daha aşağı kısmında, oturan bir erkek figürü vardır, onun da altında şu Sanskrit yazıt bulunur:

deyadhammo'yam mahaviharasvamino[135] Haribalasya /
pratima c'eyam ghatita Dine... ma(?)şvarena / /[136]

("Büyük manastırın müdürü Haribala'nın bağışıdır.
Bu Budha heykeli, Dine... maşvara [?] tarafından yapılmıştır.")

Yazıtta, bize tarihi hakkında fikir veren hiçbir şey olmamasına rağmen, F. Fleet, yazı stiline dayanarak, 5. yüzyıl sonuna tarihler. Gezginler, âdet gereğince, Budha heykeline çiçekler sunar ve hürmet ederler. Salon, beşik tonozlu, yüksek, yuvarlak pencerelerle çok iyi aydınlanır; dolayısıyla içerisi çok ışıltılıdır. Hint hac yerlerindeki tapınaklar, Japonya'nın loş ışıklı ve kasvetli tapınaklarının aksine, genellikle, aydınlık ve havadardır.

Şala ağaçları salonun hemen dışındadır; bunlar ünlü ikiz *şala* ağaçlarıdır. Orijinal ağaçlar olmasalar da, onların torunları olabilirler. *Cambu* ve mango ağaçlarıyla birlikte, Nirvana Stupa'sının önünde elli beş *şala* ağacı vardır. Ağaçların arasında eski manastır odalarının ve *çaitya*'ların kalıntıları uzanır; aralık ayındaki ziyaretimde, kazı yerinde içleri suyla solu

* Chunam alçısı: Deniz kabuğu ve kumdan oluşan kireçle yapılan bir sıva - ç.n.

çukurlar gördüm. Arkama baktığımda, sarmaşıklarla kaplı, kuru *shisam* ağaçlarının üzerinden yükselen altın rengindeki büyük Nirvana Stupa'sını görebiliyordum. Bölge ıssızdı. Büyük stupa, 1927'de onarılan Nirvana Salonu'nun arkasında durur; o zaman Birmanya tarzı altın varakla kaplanmıştı, ama bugün altın rengi kararmıştır ve sadece alt yüzeylerinde orijinal sıvasının izleri vardır. Stupanın tepesindeki helezoni üçlü çarkın en alt kısmı hafif eğilmiştir.

Bu mekânın Budha'nın gerçek ölüm yeri olduğuna hiç şüphe yoktur. Buradaki kazılar, Budha'nın ölümünün anısına dikilmiş olan Nirvana Stupa'sını ortaya çıkartmıştır. Stupanın içinde, 5. yüzyıldan kalma, eski Parinirvana Çaitya'ya ait, on üç satırlık bir bakır levha yazıtı bulunmuştur. Bu yazıt, Budha'nın burada öldüğünü açıklar. Burada ilk önceleri Aşoka tarafından yaptırılan daha eski bir stupa olması gerektiği halde, kalıntılarına rastlanmamıştır; büyük olasılıkla Gupta dönemi yapısının altına gömülmüştür. Modern kazılar, bakır levhanın yanında, Kral Kumaragupta (413-55) zamanına ait birkaç sikke ortaya çıkartmıştır. Hindistan hükümeti Arkeoloji Dairesi, 1912'de bölgedeki kazıları tamamladıktan sonra, Birmanyalı Budistlerin çabalarıyla stupa onarılmıştır.

Sonradan bölgeye birçok stupa yapılmıştır. Bundan başka, mango, *cambu* ve *şala* ağaçlarının arasında 5. ve 12. yüzyıllardan kalma manastır ve türbe kalıntıları vardır. Nirvana Stupa'sının yanındaki bir korudan geçerken, Matha Bhavani Murti Mandir (5. yüzyıl) adlı küçük bir konağa gelinir. Parkın yakınındaki bu konak, Budha'nın son vaazını verdiği yeri işaretler. Bazıları buranın aynı zamanda Anuruddha'nın Budha'ya yemek bağışında bulunduğu yer olduğunu söyler. İçeride, Kral Kanişka zamanına ait, biraz sert bir yüz ifadesiyle meditasyon pozisyonunda, büyük bir Budha heykeli vardır. Bu konak yakın zamanlara kadar bir Hindu tapınağıydı.

Hacılara ve ziyaretçilere kalacak yer sağlayan bir pansiyon da yapılmıştır. Modern imkânları olan ve renkli çevreye yakışan, güzel bir binadır. Geniş çimenliklerde çeşitli etkinlikler yapılır. Budha'nın 1956'da yapılan doğum günü kutlamalarında, katılan delegelere içecekler sunmak ve geleneksel Hint müziği gösterilerine ev sahipliği yapmak için çimenlere çadırlar kurulmuştu.

Kusinagar'da bir de Birmanya manastırı vardır; Birmanyalı keşişler bu manastırın yanındaki Sima'da (Uposatha Konağı) kalırlardı. Japonlar da

Budha'nın anısını yaşatmak için bir konak yaptırmışlardır. 1925'ten beri Kusinagar'da yaşayan Shan-hsiu adındaki Çinli rahiple orada tanışmıştım. Otuz yılı aşkın bir süredir bir ağaçta otururak meditasyon yapıyordu. Uykuya dalarsa ağaçtan düşeceği için hiç uyumuyordu. Mükemmel bir egzersiz yöntemi olarak önermişti bunu. Çinli Ch'an (Zen) rahibi Tao-lin'le (741-824) aynı şeyi yapan Japon rahibi Myoe'yi (1173-1232) harekete geçiren dürtünün çok benzer olması gerektiğini fark etmiştim. İnsanlar Ölü Yakma Stupa'sının yakınına rahip Shan-hsiu için küçük, beyaz bir ev yapmışlardı; yerel dili neredeyse hiç konuşamamasına rağmen, köylüler onun değerini bilir ve ona bağışlarda bulunur. Shan-hsiu, Şakyamuni'nin anısına adanmış bu yerden hiç ayrılamadığını söylüyordu. Grubumuzdaki bir Çinli profesör, rahibin Çin'den Kusinagar'a kadar bütün yolu yürüyerek geldiğini söyledi bize. Dil tuhaf bir şey. Bizimle birlikte seyahat eden ve baştan beri bizimle tek kelime konuşmayan üst düzey rahipler Shan-hsiu'yla neşeli neşeli konuşmaya başladılar.

Ünlü Hirannavati (Hiranyavati) Nehri, bugün Ölü Yakma Stupa'sının hemen kuzeyinden akan küçük bir nehirdir. Budist yazın bir zamanlar sularında altın bulunduğunu söyler. Adı da, "altın çıkan yer" anlamına gelir, hakikaten. Manzaranın ötesine uzanan tarlaların biraz kuzeyinde, Kasia köyünü görmek mümkündür. Aralık ayı olduğundan tarlalarda hangi ürünlerin yetiştiğini göremiyorduk; seçebildiğimiz bir tanesi şekerkamışı ve bazı yerlerde hurma ağaçlarına benzeyen şeylerdi.[137]

Tarihi Kayıtlarda Kusinagar

Fa-hsien, Kusinagara'nın ıssız ve yıkık dökük görünümünü anlatmadan önce Ramagrama adlı bir yeri tarif etmiştir.[138]

> Budha'nın doğduğu yerin beş *yocana* doğusunda, Ramagrama adında bir köy vardır. Bu diyarın kralı, Budha'nın kutsal emanetlerinden [sekizde birlik] bir pay aldıktan sonra, ülkesine döndü ve oraya Ramagrama Stupa adlı bir stupa yaptırdı. Stupanın yanında bir göl vardır, bu gölün içinde stupayı sürekli olarak koruyan ve gece gündüz bağışlarda bulunan bir ejderha yaşıyordu. [Sonunda] Kral Aşoka dünyada göründü ve sekiz stupayı yıkma ve [kutsal emanetleri korumak için] seksen dört bin stupa yaptırma niyetiyle yedi stupayı yıktı. Tam bu stupayı [da] yıkmak üzereyken ejderha ortaya çıktı ve Kral Aşoka'yı sarayına götürdü, orada bağış olarak hazırlanan her şeyi ona

gösterdi ve dedi ki: "Siz eğer bunlardan daha büyük bir şey bağışlayabiliyorsanız, stupayı yıkın ve [kutsal emanetleri] yanınızda götürün." Kral Aşoka, bağış için hazırlanan şeylerin bu dünyaya ait olmadıklarını fark edince, derhal [başkentine] döndü.

Stupa'nın etrafını çeviren bölge çöle döndü, burayı süpürüp temizleyecek kimse yoktu. [Buna rağmen] her zaman bir fil sürüsü geldi. Bu filler yeri yıkamak için hortumlarıyla su taşıdılar, ayrıca stupaya bağış olarak sunmak için türlü türlü çiçekler ve tütsüler getirdiler. Bir keresinde bir ülkeden gelen bir hacı stupaya hürmetini sunmak istedi. Fakat filleri görünce çok korktu ve bir ağaca tırmanıp saklandı. Fillerin Yasa'ya uygun bir biçimde bağışlarda bulunduklarını gördüğünde ise, parktaki [stupayı] aziz tutacak hiçbir manastırın olmayışına, süpürme ile temizlemeyi fillerin yapmak zorunda kalışına çok üzüldü. Bunun üzerine hacı [o zamana kadar uyduğu] büyük yasaklardan vazgeçti ve *sramanera* oldu. Kendi başına otları ve ağaçları toparladı, bölgeyi düzene soktu ve temiz pak hale getirdi. [Sonra] ülkenin kralından rahipler için [oraya] ev yapmasını rica etti, kendisi de tapınağın yöneticisi oldu. Bugün bile rahipler orada yaşamayı sürdürürler. Bu yakın bir zamanda oldu ve o zamandan bu yana tapınağı, nesilden nesle, bir *sramanera* yönetti.

Buranın üç *yocana* doğusu, Prens [Siddhartha'nın] [hizmetlisi] Chandaka'yı beyaz atıyla geri gönderdiği yerdir ve orada da bir stupa durur. Doğuya doğru dört *yocana* daha gidince [Budha'nın yakıldığı odunların küllerinin saklandığı] Kömür Stupa'sına [vardık]. Burada da bir manastır bulunur.

Fa-hsien bundan sonra Kusinagara'yı anlatır:

[Ramagrama'nın] doğusuna doğru on iki *yocana* daha gidince, Kusinagara'ya vardık. Köyün kuzeyi, Dünyaca Saygın Kişi'nin başı kuzeye konmuş bir şekilde *parinirvana*'ya girdiği, Hiranyavati Nehri kıyısındaki İkiz [Şala] Korusu'dur. Ayrıca, son olarak Subhadra'nın aydınlanmaya ulaştığı, altın tabutu içindeki Dünyaca Saygın Kişi'ye yedi gün boyunca adaklarda bulunulan, Vacrapani'nin altın topuzunu bir kenara koyduğu ve [Şakyamuni'nin] kutsal emanetlerini sekiz kralın bölüştüğü yerler vardır. Bütün bu yerlere stupalar ve manastırlar yapılmıştır, bugün bile hepsi durur. Bu köyde oturan çok az kişi vardır, sadece rahiplerden oluşan [küçük bir grup] ve [birkaç] özel ev.

Buranın on iki *yocana* güneydoğusu, Licchavilerin Budha'nın *parinirvana*'sını izlemek istedikleri yerdir. Budha onlara izin vermedi, ama [onlar] Budha'dan ayrılıp geri dönemezlerdi, o yüzden Budha, onların geçemeyeceği, geniş ve derin bir hendeğin ortaya çıkmasına neden oldu. [Daha sonra] Budha onlara hatıra olarak bağış kâsesini verdi ve evlerine geri döndürdü. Üst [kısmında] bu olayla ilgili yazıt bulunan bir taş sütun vardır burada.

Hsüan-tsang da, *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'de[139] Ramagrama'nın ayrıntılı bir anlatımını verir, sonra da kısaca Kusinagara'yı tarif eder. Burada sadece Kusinagara anlatımına bakacağız.

> Kusinagara bölgesinin başkenti yıkıma uğramıştı, kasabalar ve köyler acıklı bir haldeydi. Eski kentin tuğla temellerinin çevresi on *li*'den fazladır. Yerleşik halk çok azdır ve kasabalar terk edilmiştir.
>
> Kentin kuzeydoğu köşesinde, Kral Aşoka tarafından yaptırılan bir stupa vardır. Burası Çunda'nın eski eviydi. Evin içinde, [Çunda] [Şakyamuni'ye] bağış yapmak üzereyken kazılan bir kuyu bulunur. Epeyce uzun bir zaman geçmiş olmasına rağmen, kuyunun suyu hâlâ temiz ve berraktır.
>
> Kentin üç dört *li* kuzeybatısında, Acitavati Nehri'nden geçtik. Nehrin batı kıyısının yakınında *şala* korusu vardır. *Şala*, meşeye benzer; kabuğu yeşilimsi beyaz, yaprakları da parlaktır. Dört ağaç özellikle uzundur. Tathagata'nın öldüğü yer burasıdır. Burada tuğladan yapılmış büyük bir manastırın içinde, Tathagata'nın, başı kuzeye bakar vaziyette yatan bir *nirvana* heykeli vardır. [Manastırın] yanında Kral Aşoka'nın yaptırdığı bir stupa durur. Kaidesi, yıkılmış ve eğilmiş olduğu halde, altı metreye ulaşır. Önünde, Tathagata'nın *nirvana*'sının betimlendiği bir taş sütun durur. Kitabesi de vardır, ama ölüm tarihi yazılmamıştır.

Hsüan-tsang'ın biyografisi *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'dekine benzer bir tanımlama verir:

> Ormanın içinden geçerek, Kusinagara köyüne [vardılar]. Bu köy de fazlasıyla ıssızdır. Kentin kuzeydoğu köşesinde, Kral Aşoka'nın yaptırdığı bir stupa vardır. Burası Çunda'nın evinin yeridir. Evin içinde, Şakyamuni'ye yemek hazırlamak için kazıldığı söylenen bir kuyu vardır. Suyu hâlâ berraktır.
>
> Köyün üç dört *li* kuzeybatısında, Acitavati Nehri'nden geçtiler. Nehir kıyısının yakınında bir *şala* korusu vardır. Bu ağaçlar meşeyi andırır; kabukları yeşildir, yaprakları da beyaz beyaz parlar. Burada neredeyse aynı boyda dört ağaç vardır. Şakyamuni'nin *nirvana* yeridir bu.
>
> Burada iri tuğlalardan yapılmış bir tapınak yer alır. İçeride, Şakyamuni'nin, başı kuzeye bakan bir *nirvana* heykeli vardır. [Tapınağın] yanında, Kral Aşoka tarafından yaptırılan, altı metre yüksekliğinde, büyük bir stupa bulunur. Ayrıca, orada Budha'nın nirvanasını betimleyen bir taş sütun durur, ama [ölüm] tarihine ait hiçbir kayıt yoktur.[140]

Şimdi bu anlatımları bugün elimizde bulunan malzemeyle karşılaştıralım. Oradaki kazılarda, yatan devasa Budha heykelinin bitişiğindeki stupanın kutsal emanetler bölmesinde, üstünde *[parini]rvana çaitya* yazılı bakır bir levha bulunmuştur. Vincent A. Smith, Fa-hsien ile Hsüan-tsang'ın kayıtlarına dayanarak ayrıntılı bir araştırma yürütmüş,[141] asıl Kusinagara'nın Nepal'de, Küçük Rapti (Airavati) Nehri yakınlarında, Gandak ile Küçük Rapti nehirlerinin aşağı yukarı 84°51′ Doğu, 27°32′ Kuzey birleşme noktası yakınlarında olduğu sonucuna varmıştır. Bugün Kusinagara denen yerin Vethadipa (Vişnudvipa) olduğunda ısrar eder.

Fa-hsien ile Hsüan-tsang'ın kayıtlarına göre, her biri yerleşim yerini sırayla 406'da ve 637'de ziyaret ettiklerinde, Kusinagara harabe halindeydi. 5. yüzyılda Kasia'da manastırlar yapılıyordu, bunlar 7. yüzyılda da var olmalıydı. Hsüan-tsang, yolun bakıma muhtaç hale geldiğini söylüyordu; bahsettiği yol Somesar bölgesinden geçen yol ise, yorumu yolun bugünkü durumunu da yansıtır.

Yine de, Smith'in savını kesin olarak kanıtlamanın güç olduğunu düşünüyorum. Bugün Hindistan'da Budha'nın yatan *nirvana* heykelleri içinde bu kadar büyüğüne çok az rastlanabilir; bir diğeri de Acanta mağaralarındadır. Böyle bir heykel 5. yüzyılda yöre sakinleri tarafından büyük hürmet görmüş olmalıydı. Belki de Hsüan-tsang'ın manastırın harabe halinde olduğunu kaydetmesi, büyüklüğü karşısındaki hayal kırıklığını yansıtır.

Budha'nın Ölümünden Duyulan Büyük Üzüntü

Budha'nın ölümü, eski zamanlardan beri şiirde anlatılmıştır.[142] Brahma'nın şu beyiti okuduğu söylenir:[143]

> (10) Bu dünyadaki bütün canlıların, sonunda bırakması gerekir bedenlerini.[144]
> İnsanlık âleminde eşi benzeri olmayan, [bilgelik] gücüyle[145] donatılmış büyük eğitimci, tam aydınlanmaya ulaşmış Üstat bile,
> Vefat etti [*parinibbuta*. Skr; *parinirvrta*].[146]

Brahma burada, canlıların içindeki en büyük bilgenin bile ölümden kaçamayacağına dair Budha'nın çağdaşları arasında var olan büyük farkındalığın sözcüsüdür. Bu ifadenin hemen ardından Sakka (Sakko devanam İndo) bir dörtlük okur:[147]

(10 [*devamı*]) Yaratılan tüm şeyler geçicidir aslında;
Yine de var olurlar ve çürüyüp giderler.[148]
Bu yaratılış ve çürüyüş sona erdiğinde
[Yaratılan bu şeylerin] huzurunu [hissetmek] mutluluktur.[149]

Bütün doğal olaylar bir akış halindedir, var olmak, sonra da yok olmak; doğmuş olan ölmek zorundadır. Bunları huzura kavuşturmak en büyük mutluluktur. Bu dörtlük, geçicilik öğretisinin kısa bir özeti olarak bilinir. Çeşitli şekillerde Çin sutralarına tercüme edilmiştir; belki de en çok alıntılanan versiyonu şudur:

Birbirine bağımlı bütün şeyler geçicidir,
Ölmek için doğarlar zira.
Doğumun ve ölümün sonu geldiğinde
Nirvana huzuru vardır sırada.

Sakka'nın dörtlüğü, Japon alfabesinin her hecesini içeren Japonca *iroha* şiirinin de temelidir:

Renkler güzeldir, ama solarlar.
Değişmeden kalan kimse yoktur dünyamızda.
Şimdi bağımlı şeylerin engin dağlarından geçersen
Bir daha hiçbir sarhoşluk olmayacaktır, hiçbir sığ rüya.[150]

Budha'nın son yolculuğunu anlatan çeşitli sutralara göre, Sakka, Gotama'mn ölümü vesilesiyle şiirini okumuştur. Nitekim Sri Lanka'da, keşişler bunu cenazelerde okurlar, sonra da geçicilik konusunda vaaz verirler; bu gelenek, Japon cenaze törenlerinin belkemiğini oluşturan uzun sutra okumalarından çok farklıdır.

Mahaparinibbana-suttanta yukarıda alıntılanan şiirleri Brahma'ya ve Sakka'ya atfeder, zira bu iki tanrı çok erken zamanlardan beri Budizmin koruyucuları olarak kabul edilmişlerdir. Sakka, Vedik tanrıların en güçlüsüyken Brahma, Budizmin geliştiği zamanlarda en popüler inançlardan birinin odağıydı. Bu iki tanrının Gotama'ya olan bağlılıkları, onun tanrısal karakterini vurguluyordu.

Daha sonra, Budha'nın müridi Anuruddha bir şiir okur:[151]

(10 [*devamı*]) Nefesi durmuştu bile, içi huzurlu olanın.[152]
Huzur bularak öldü, bütün arzulardan kurtulmuş olan Bilge Kişi.[153]
Korkusuz bir zihinle, acısına katlandı:
Sönen bir alev gibi, özgürleşti zihni.[154]

Ananda şu dizeyi okudu:[155]

O vakit olan korkunçtu;[156]
Herkesin tüyleri diken diken oldu,
Yüce ve tam aydınlanmaya ulaşmış kişi öldüğünde.[157]

Düzyazı bölümüne göre, bu "korkunç" olay, büyük bir depremdi: "Muhterem Üstat, *nibbana*'ya girerek öldüğünde, göğün gümbürtüsüyle [gök gürültüsü] birlikte korkunç, tüyler ürpertici, büyük bir deprem oldu."[158] Bu rivayet, Budha'nın ölümüne etkileyicilik katmak için sonradan ortaya çıkmıştır, kesinlikle.

Pali metinde, *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'teki gibi, son şiiri Ananda okur;[159] bu metinlerin derleyicileri, bakıcı Ananda'nın bir rol oynaması gerektiğine inanmışlardır, kuşkusuz. Bununla birlikte, orijinal versiyon sadece Brahma, Sakka ve Anuruddha'nın isimlerini verir. Budha öldüğünde Anuruddha'nın gerçekten bir tür şiir okuduğu anlamına gelebilir bu. Bununla birlikte, metin derleyicileri iki büyük tanrının Budha'ya olan bağlılıklarını göstermek istediklerinden, Anuruddha'dan önce bu tanrıları koymuşlardır. Sanskrit versiyonda ve *Pan-ni-yüan-ching*'te metnin erken bir örneği görülür.[160]

Birçok tanrının ve müridin Budha'nın yanında oluşunu eklemek, onun ölümünün önemini vurgulamada yaygın olarak kullanılan bir yöntemdi. Örneğin, *Yu-hsing-ching*, bu noktada çeşitli tanrıları ve Budha'nın müritlerini ortaya çıkarır. *Deva*'ların, özellikle Brahma gibi güçlü olanların Budha'yı methedişleri, Şakyamuni'nin tanrılaştırılmasına doğru giden bir hareketin işaretidir. Nitekim Pali, Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinlerinde ağıt dizeleri yazan Brahma, Sakka, Anuruddha ve Ananda vardır; bu metinlerin hepsi de şiirleri aynı konuşmacılara atfeder. Neden bu dört özel kahramanın ortaya çıktığı tartışılabilirdir. Budha ölürken bütün müritlerinden yalnızca Anuruddha ile Ananda yanında olmuş olabilirdi. Ya da, en azından, orada olan bütün müritlerden sadece bu ikisi ana figür sayı-

lıyordu. Tanrı seçimi de dönemin iki güçlü ve önemli *deva*'sına dikkati çeker. (Brahma, dünyanın yaratıcısı ve efendisiydi, İndra ise *Vedalar*'m baş tanrısıydı.) Çok erken dönemlerden beri Budizmin iki büyük koruyucu tanrısı sayılarak, Budist heykelciliğinde sık sık o rolde ortaya çıkarlar. *Suttanta*'dan uzun zaman önce yazılan ve Budha'nın ölümüyle ilişkili olarak görülen ağıt şiirlerinin bu dört konuşmacıya atfedildiği anlaşılır.

Yu-hsing-ching, üzüntüsünü ifade eden çok daha fazla sayıda kişi verir; orada Brahma'nın okuduğu bir tanesiyle başlayan, bunun gibi on sekiz şiir vardır. Metne çok daha sonra eklendiği düşünülen çoğu şiir tanrılar tarafından okunur. Böylece, ölümüne tanrıların yas tutmasıyla Budha'nın önemi kanıtlanmış olur.

Farklı metinlerde şiirleri okuyanların isimleri birbirini tutmaz. Budha'nın ölümünün etrafını saran koşulları aktarmak için eski zamanlardan beri şiirler ezberlenirdi. Metinler yazılırken, derleyicinin isteğine göre şiirler ekleniyor veya çıkarılıyordu; bu olgu şiirlerin farklı kişilere atfedilmesini açıklar.[161] Özellikle Çince *Yu-hsing-ching*'te, geçicilik prensibini öğretme niyeti olan çok sayıda şiir vardır; bunlar çeşitli tanrılar, müritler ve Budha'nın annesi Maya dahil, başka kişiler tarafından okunur.

Değişik metinler ayrıntı konusunda farklılık gösterse de, Budha'nın öldüğü zaman hâkim olan ruh halini aktardıklarına hiç şüphe yoktur. Gotama, yanında müritleri ve hayranlarıyla, bütün sıradan insanlara örnek olarak, huzur içinde öldü. Onun ölümü, hiçbir gölge ya da leke bırakmadı; arkada kalanların hepsi birbirine karşı şefkat ve sevgi hisleriyle doluydular. Bir bilgenin ölüm döşeğinin etrafında toplanmak, *Upanişadlar*'ın en eskisi olan *Brhadaranyaka*'da bütün canlıların en büyük hayali olarak ifade edilmişti:[162] "Bu [Brahman'ın] söylem olduğunu, söylem üzerine derin düşünceye daldığını böylece bilen kişiyi yalnız bırakmaz, söylem. Bütün canlılar onun etrafında toplanır. [O] tanrı olduktan sonra, [ölümden sonra] tanrıların olduğu yere gider."[163] Bu ideal gelişirken, Şakyamuni'nin ölümünde kullanıldı ve nihayet nirvana resimleri adıyla temsil edilen idealleştirmeyle sonuçlandı.[164] Budizm yayıldıkça Budha'nın ölümü giderek daha büyük bir önem kazandı; büyük ölçüde bir merhamet metaforu olarak gösterilir hale geldi. Nirvananın sanattaki temsillerinin değişmesi özellikle ilgi çekicidir. En eski Budist metinlere göre, Budha'nın ölümüne ağıt yakmak için sadece insanlar ve tanrılar bir araya gelmişti. Oysa, Çin'in batı sınırlarındaki Tun-huang Mağaraları'nda bulunan nirvana tasvirle-

rini incelediğimizde, yas tutan kalabalığın içinde çoğu kez hayvanların ve kuşların da olduğunu görürüz. Bu gelişmenin ilk örnekleri, Budha'nın etrafında toplanmış bir sürü hayvanı, kuşları ve tanrıları sergileyen kabartma parçalarının olduğu Gandhara sanatında görülebilir. Bu olgu hiçbir şekilde kesin olmasa da, başlangıçta nirvana sahnelerinin parçasıymış gibi görünür.[165]

Japonya'da, içinde çok sayıda kuş ve hayvan bulunan bu tür nirvana resimlerine önem verilir (örneğin, Koya Dağı'ndaki Shingon mezhebine ait olan bir tanesine). Ancak rivayete göre, ölüm döşeğinde hiç kedi yoktu. Halk masalları bütün hayvanlardan bir tek kedinin, ölmeden önce Budha'ya yetişmek için acele etmediğini anlatır. Budizmde kediden hoşlanılmadığına dair hiçbir kanıt yoktur, hatta *Cataka* öykülerinde ara sıra geçer.[166] Japonların nirvana sahnelerinde kedi çizmeme geleneğine rağmen, bazı durumlarda kedi görülür. Örneğin, Shikoku'nun Kagawa bölgesinde yer alan Takamatsu kentindeki Honen-ji Tapınağı'nda, nirvana sahnesinde bulunan büyük boy hayvan heykellerinin içinde bir kedi de vardır. Tokyo'daki Gokoku-ji'de "Kedi Mandala" olarak bilinen devasa resimde (18,15 m'ye 8,8 m) de kedi bulunur. Söylendiğine göre, ikinci eserin ressamı Tanenobu Kano, resim üstünde çalışırken hep yanında duran kedisine olan sevgisi yüzünden kediyi eklemiştir.[167]

Müritlerin Matemi

Budha'nın öldüğünü anlayınca, müritler gözyaşları içinde kendilerini yerlere attılar. *Suttanta*'ya göre, "[Budha öldüğünde] henüz şiddetli duygulardan [*avitaraga*] kurtulamamış olan o birkaç keşiş, kollarını açıp yukarı kaldırarak, ağlaya ağlaya, taş parçaları gibi kendilerini yerlere attılar, acıyla kıvranıp dönerek şöyle dediler: 'Muhterem Üstat çok erken ölüyor. Mutlu Kişi zamansız ölüyor. Dünya'nın Gözü pek erken kendini gizliyor.'[168] Oysa kendilerini şiddetli duygulardan kurtarmış olan keşişler sabırla dayandılar, dikkatli ve uyanık zihinleriyle dediler ki: 'Yaratılan bütün şeyler geçicidir. Nasıl öyle olmaz ki?'"[169] *Suttanta*'nın derleyicisine göre, henüz aydınlanmaya ulaşmamış olanlar ağlarken, tam idraki elde etmiş olanlar ağlamadı. Metin şöyle devam eder: "(11) O vakit Muhterem Anuruddha keşişlere, 'Durun, arkadaşlar, ağlamayın, üzülmeyin. Muhterem Üstat sevilen ve güzel olan bütün şeylerin, doğum ve ölümle, ayrı-

lığa yazgılı olduğunu, ölümden sonra da farklı düzende bir âlemleri olduğunu söylememiş miydi size?'"[170] Pali metne göre, Anuruddha ile Ananda o geceyi Dhamma hakkında sohbet ederek geçirmiştir. Ondan sonra Ananda, Anuruddha'nın emirlerine uyarak, Mallalara Budha'nın ölümünü haber vermek için Kusinara'nın yolunu tuttu. Vardığında Mallalar, toplantı salonlarında iş konuşuyorlardı; Budha'nın öldüğünü duyunca, "kedere ve üzüntüye boğuldular, içlerini acı kapladı. Bazıları saçını başını yolarak gözyaşı döktü, kollarını açıp yukarı kaldırarak, ağlaya ağlaya, taş parçaları gibi kendilerini yerlere attılar, acıyla kıvranıp durdular."[171]

Budha'nın ölümü, bütün canlıların maruz kaldığı bir doğa yasasıydı. Bir günahın cezası ya da başkalarının günahlarının kefareti değildi. Geçicilik yasasının bir kanıtıydı, yalnızca.

Nirvana Töreni ve Nirvana Resimleri

Japonya'da, eski zamanlardan beri Budha'nın ölümünü yâd etmek için 15 Şubat'ta (ikinci ayın on beşinci günü) bir tören düzenlenmektedir. Bu tören, *nehan-e* ("nirvana töreni"),[172] *joraku-e* ("ebedi mutluluk töreni"), *nehan-ki* ("nirvana anma töreni") ve *butsu-ki* ("Budha'yı anma töreni") dahil, çeşitli isimlerle bilinir. *Nehan*, Sanskrit *nirvana* ve Pali *nibbana*'nın Prakrit şeklinin Çince yazılışından gelir. Bu terim başlangıçta insana özgü yanılgıların olmadığı bir hali belirtiyordu; sonradan Şakyamuni'nin ölümünü tanımlamak için yaygın olarak kullanılan bir kelime oldu. Eski Çin ve Japonya'da Budha'nın, ikinci ayın on beşinci gününde öldüğüne inanılıyordu; tapınakların o gün nirvana sahnesini betimleyen büyük resimler asması ve *Fo-i-chiao-ching* (Japonca *Butsuyuikyo-gyo*) okuyarak Budha'nın ölümünü anması, âdet haline gelmiştir.

İlk Budist metinler bize müritlerin, üstatlarının ölümüne kederlendiklerini söyler. *Mahaparinibbana-suttanta*, Budha'ya en yakın mürit olan Ananda'nın üzüntüsünü anlatır: "Genç Ananda eve girdi, bütün ağırlığıyla kapının direğine dayandı ve ağladı. 'Ah, daha öğreneceğim ve yapacağım o kadar çok şey var ki. Ama beni seven üstadım ölüyor.'"[173] Yer ve gök tanrıları da ağladı: "Saçlarını yolarak feryat ediyorlar, kollarını yukarı kaldırıyor, ağlıyor, taş parçaları gibi kendilerini yerlere atıyorlar, debelenip dururken şöyle diyorlar: 'Muhterem Üstat çok erken ölüyor. Kutlu Kişi zamansız ölüyor. Dünya'nın Gözü pek erken kendini gizliyor.'"[174] Japonya'nın

Nara bölgesindeki Horyu-ji tapınağında bulunan nirvana sahnesi kabartmasındaki figürler bu üzüntüyü çok güzel canlandırır.

Eski zamanlarda Budha'nın doğumunu, aydınlanmaya ulaşmasını ve buna benzer olayları anma törenlerinin farklı zamanlarda yapıldığı anlaşılmaktadır.[175] Bununla birlikte, Hindistan ve Güney Asya'da nirvana nadir olarak kutlanırdı ve bütün dini ayinler tek bir törende toplanırdı. Bu, Şakyamuni'nin doğumunun, aydınlanmaya ulaşmasının ve ölümünün hepsinin birden aynı gün, geleneksel Hint takviminin ikinci ayı olan Vaişakha'nın dolunay günü kutlanması gerektiği inancı yüzündendir. Bu tarih, güneş takviminde mayıs ortasına denk gelir. Sri Lanka'da buna Vesak Festivali denir. Vietnam'da Budha'nın doğumu olarak bilinir ve nirvana kutlamasını da içerir. Yeri gelmişken, Hint Budizmi Budha'nın ölümü ile çiçeklerin açması arasında bağlantı kuruyordu.[176] Bu inanç Hintliler açısından tuhaftı, çünkü Güney Hindistan'da çiçeklerin yaz kış açmış halde olduğu unutulmamalıdır; dahası, nirvananın ikinci ayda, yani iyice bahara doğru olduğu düşünülürdü. Bu açıdan Japon Budist rahibi ve şairi Saigyo'nun (1114-90) sözlerinde bir çelişki yoktur:

> Baharda ölsem,
> Çiçeklerin altında,
> İkinci ay
> Dolunay olduğunda.

Saigyo'nun "ikinci ay"ım, Japon âdetine göre ikinci ay olarak anlarsak, çiçekler genellikle o zaman açmadıkları için, elbette, bir çelişki ortaya çıkar.

Hindistan'da kutlanan çeşitli Budist festivalleri (*maha*), "büyük buluşma", "bayram" ve benzeri anlamlara gelen kelimeler kullanılarak Çinceye çevrilmiştir.[177] Hintli Budist metinler buna benzer bir sürü kutlamalardan bahsettiği halde, nirvana törenine benzeyen bir şeyden söz edilişine rastlanmaz. Bununla birlikte, Hsüan-tsang, dünyanın en büyük Budha heykellerinin bir dağın yamacına oyulduğu[178] Afganistan'ın Bamiyan Vadisi'nde tanık olduğu buna çok benzeyen bir şeyden bahseder: "[Kraliyet] kentinin iki üç *li* doğusunda, Budha'nın *nirvana*'sını betimleyen, uyku pozisyonundaki bir heykelinin bulunduğu [falanca] *samgharama* vardır. Uzunluğu bin ayaktan fazladır. Bu ülkenin hükümdarı, ne zaman [ayrım gözetmeden herkese bağışların yapıldığı] yardım toplantıları yapsa, ken-

di karısından ve çocuklarından en güzel mücevherlerine kadar, sahip olduğu her şeyi bağışlar. Hükümet binasının ambarı boşaldığında, kendini bile rehin verir. Daha sonra, nazırlarından uşaklarına kadar, bütün memurlar rahiplere bedelini ödeyip rehni kaldırırlar. Bunu görevleri bilirler."[179] *Cataka* öyküleri gibi Budist kutsal kitaplarında sık sık böyle bir ideal görülür. İnsanlar, çeşitli bağışları satın almak için para verirlerdi; böyle törenler, keşiş örgütüne bağışta bulunmanın geleneksel yolu haline gelmişti. Hsüan-tsang'ın bu âdeti uzun uzadıya anlatması, bunu alışılmadık bir şey olarak gördüğü izlenimini uyandırır.

Budist Asya'nın her tarafında benzer gelenekler sürdürülüyordu, kuşkusuz. Uttar Pradeş'teki Kusinagar'da ve Mathura'da nirvana heykelleri bulunmuştur. Miladi 4. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar en parlak dönemini yaşayan eski Seylan'ın başkenti Polonnaruwa'daki bir kayalığa, ölümünden hemen önceki Budha'yı betimleyen koskoca bir yatan heykel yapılmıştır. Yedi metre yüksekliğinde, ayakta duran bir Ananda heykeli, Budha'nın başında yas tutar. Bu heykellerin önünde törenler düzenlenmiş olduğunu kestirebiliriz, ama ne ay ne de güneş takviminin ikinci ayında değil de, daha çok Vaişakha'nın on beşinde, yani iyice bahara doğru yapılmış olmalıdırlar. Hindistan ve Güney Asya ülkelerinin çoğu yıl boyunca sıcaktır ve çiçekler hep açmış haldedir, bu yüzden Budha'nın hayatının önemli yıldönümlerini aynı gün kutlamalarında bir tutarsızlık yoktur. Diğer yandan, iklimin, mevsimsel değişikliklerle göze çarptığı Doğu Asya'daki insanlar, özellikle değişen mevsimlere çok duyarlı olan Japonlar, bu âdeti uygun bulmuyorlardı.[180] Çin'de ve ardından Japonya'da, yıldönümleri birbirinden ayrıldı: Doğum, çiçeklerin ve keyfin zamanı olan dördüncü ayın sekizinde kutlandı; aydınlanma, havanın genellikle serin ve zindeleştirici olduğu on ikinci ayın sekizinde ve ölüm, karakışın soğuğunda, ikinci ayın on beşinde anıldı. Böylece Japonya'daki nirvana töreni, Japonların ince mevsimsel duyarlılıklarıyla Şakyamuni için bir anma töreni oluşturur.[181]

Japonya'da nirvana töreninin bir âdet olarak ilk ne zaman kutlandığı belli değildir. Horyu-ji'nin, 1366'da çoğaltılan, *Jiyo nikki*'si (Yıllık Olaylar Raporu), oradaki Büyük Konferans Salonu'nda böyle bir törenin yapıldığından bahseder ve önceden de buna benzer törenler olduğunu ima eder. Bunlar, ilk olarak 1119'da kutlanan, Budha'nın doğum günü törenleriyle aşağı yukarı aynı zamanda başlamıştır, büyük olasılıkla. 1983'te orada yeniden nirvana töreni yapıldı.[182]

Horyu-ji'deki Büyük Konferans Salonu'nu süslemiş olması gereken, 13. yüzyıl dolaylarına ait nirvana resmi günümüze ulaşmamıştır. Bugünkü resim, salonun boyutlarına uyacak şekilde, 1711'de Saiganji Kokan tarafından yapılmıştır. Hint nirvana tasvirleri çok erken dönemden kalmadır; çoğunluğu taş kabartmadır.[183]

Cenaze

Cenaze

Budha'nın ölümünün hemen ardından Kusinaralı Mallalar cenaze hazırlıklarını üstlendiler.[184]

(13) O vakit Kusinaralı Mallalar hizmetlilerine emir verdiler: "Kusinara'daki bütün güzel kokuları, çelenkleri ve müzik aletlerini toplayın."[185] Bunun üzerine Kusinaralı Mallalar, Muhterem Üstat'ın Upavattana *şala* korusunda yattığı yere güzel kokular, çelenkler ve bütün müzik aletlerinin yanı sıra beş yüz takım kumaş götürdüler. Oraya vardıklarında, bütün günü, dansla, şarkıyla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla, güneşlikler çekerek ve kumaşlarla etrafını çevirerek Muhterem Üstat'ın bedenini onurlandırarak, ona hürmet ederek, perestiş ederek ve onu aziz tutarak geçirdiler.[186]

O vakit Kusinaralı Mallalar şöyle düşündüler: "Bugün, Muhterem Üstat'ın bedenini yakmak[187] için uygun bir zaman değil. Muhterem Üstat'ın bedenini yarın yakarız." Bunun üzerine dansla, şarkıyla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla güneşlikler çekerek ve kumaşlarla etrafını çevirerek Muhterem Üstat'ın bedenini onurlandırarak, ona hürmet ederek, tapınarak ve onu aziz tutarak, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci ve altıncı günü geçirdiler.

(14) Yedinci gün, Kusinaralı Mallalar şöyle düşündüler: "Dansla, şarkıyla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla Muhterem Üstat'ın bedenini onurlandırdık, ona hürmet ettik, perestiş ederek ve onu aziz tuttuk. Şimdi [onu], güneye giden yoldan kentin güneyine[188] taşıyacağız, kentin dışına çıkan yoldan kentin dışına götüreceğiz [onu] ve kentin güneyinde Muhterem Üstat'ın bedenini yakacağız."

Daha sonra, Mallaların önde gelenlerinden sekiz kişi, başını suya sokarak [yıkadıktan] ve yeni elbiseler giydikten sonra, "Şimdi Muhterem Üstat'ın bedenini taşımak için kaldıracağız" diye düşündü, ama yapamadı. Bunun üzerine, Kusinaralı Mallalar, Muhterem Anuruddha'ya şöyle dediler: "Mallaların önde gelenlerinden sekiz kişi, ba-

şını suya sokarak [yıkadıktan] ve yeni elbiseler giydikten sonra, 'Şimdi Muhterem Üstat'ı taşımak için bedenini kaldıracağız' diye düşündü, ama yapamadı. Nedir bunun nedeni, Muhterem Kişi?"

"Vasetthalar, sizin niyetinizle *deva*'larınki farklıdır."

(15) "*Deva*'ların niyeti nasıl bir şeydir, Muhterem Kişi?"

"Vasetthalılar, sizin niyetiniz, Muhterem Üstat'ın bedenini dansla, şarkıyla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla onurlandırdıktan, ona hürmet ettikten, tapındıktan ve aziz tuttuktan sonra, [onu] güneye giden yoldan kentin güneyine taşımak, kentin dışına çıkan yoldan kentin dışına götürmek ve kentin güneyinde Muhterem Üstat'ın bedenini yakmaktır. Oysa, Vasetthalılar, *deva*'ların isteği, Muhterem Üstat'ın bedenini dansla, şarkıyla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla onurlandırdıktan, ona hürmet ettikten, perentiş ettikten ve aziz tuttuktan sonra, [onu] kuzeye giden yoldan kentin kuzeyine taşımak, kuzey kapısından kente girmek, [onu] kentin ortasından geçen yoldan kent merkezine götürmek ve doğu kapısından geçerek, Mallaların kentin doğusundaki Makuta-bandhana mabedine taşımak ve Muhterem Üstat'ın bedenini orada yakmaktır."

"Biz *deva*'ların isteğine göre hareket edeceğiz, Muhterem Kişi."[189]

Sanskrit metin daha da ayrıntılıdır. Hem onun hem de Pali metnin, güzel kokular, çelenkler ve müzik aletleri taşındığından bahsetmesi, bunların cenazelerdeki klasik şeyler olduğu izlenimini uyandırır. "Bütün müzik aletlerini çalmak" kulağa tuhaf gelebilir ve ölünün karşısında şarkı söylemek, dans etmek ve müzik çalmak bir cenazeye yakışmayan şeyler olarak görünebilir. Oysa, bugün bile, Hindu cenazelerinin belirleyici özelliği, kutsal kitapların yüksek sesle okunması ve enstrümanlar çalınmasıdır; gürültü bakımından, bir cenaze kortejini düğün alayından ayırt etmek neredeyse mümkün değildir. Böyle bir gelenek, büyük olasılıkla, Budha zamanına dayanır. Çin ve Kore'nin cenaze gelenekleri bu bakımdan Hintlilerinkine yakındır, ama Japonya ile Avrupa'nınki sakindir. Müzik çalmanın asıl amacı, yas tutanların kedere kapılmalarını önlemek ve neşelerini yerine getirmektir. Japonya'da, özellikle, Zen'in Soto mezhebinin bazı cenazelerinde, zil çalınmasına izin verilerek bu ihtiyaç bir ölçüye kadar karşılanır.

(16) O vakit, Kusinara'nın çöp yığınları bile diz boyu *mandarava* çiçeklerine gömülmüştü. *Deva*'larla Kusinaralı Mallalar, Muhterem Üstat'ın bedenini tanrıların ve in-

sanların danslarıyla, şarkılarla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla onurlandırdılar, ona hürmet ettiler, perestiş ettiler ve aziz tuttular, [onu] kuzeye giden yoldan kentin kuzeyine taşıdılar, kuzey kapısından kente girerek, [onu] kentin ortasından geçen yoldan kent merkezine götürdüler ve doğu kapısından geçerek, Mallaların, kentin doğusundaki, Makuta-bandhana mabedine [*çetiya*] taşıdılar ve Muhterem Üstat'ın, bedenini oraya yatırdılar.[190]

O dönemin insanları, bir cesedi, yerleşim yerinin içine koymanın veya içinden geçirmenin saygısızlık ya da çevre kirliliği olduğunu düşünüyorlardı. W. Caland, eski âdetin, cesedi, bir köyün ya da kentin doğusuna veya batısına götürmek olduğunu söylüyordu,[191] ama (*Manu Kanunları*, V, 92 gibi) geç dönem Hint metinleri, cesedin kuzeye götürülmesi gerektiğini söyler. Burada ise, *deva*'ların isteğiyle, geleneğin etkisi azaltılır ve göz ardı edilebilir. Bu bölüm, Budistlerin eski cenaze âdetine karşı çıkma huyları olduğunu ima ediyor olabilir.

Bedene hürmet konusunda, Pali metinde (VI, 16) hem insani hem de tanrısal hürmet vardır: "O vakit *deva*'lar ile Kusinaralı Mallalar, Muhterem Üstat'ın bedenini tanrıların ve insanların danslarıyla, şarkılarla, müzikle, çelenklerle ve güzel kokularla onurlandırdılar, ona hürmet ettiler, perestiş ettiler ve aziz tuttular." Sanskrit metin ise, aksine, insani hürmeti tamamen çıkarır ve bu eylemleri baştan sona *deva*'lara atfeder. İnsan unsurundan böyle bir vazgeçiş, Şakyamuni'nin gittikçe artan tanrılaştırılmasının göstergesidir.

Yakma Hazırlıkları

Suttanta, Budha'nın, hayattayken, bedeninin yakılması hakkında ayrıntılı emirler verdiğini söyler: "(10) 'Muhterem Kişi, Tathagata'nın kalıntılarını ne yapmamız gerekir?' 'Tathagata'nın kalıntılarına hürmet etmekle ilgilenmeyin, Ananda.[192] Onun yerine asıl amaç için çabalayın, asıl amacı uygulayın.[193] Asıl amaç konusunda çalışkan olun, azimli olun ve kararlı olun, hiç gevşemeyin.[194] Tathagata'ya tam inancı olan akıllı Khattiyalar, akıllı Brahmanlar ve akıllı aile reisleri var, Ananda.'"[195] Budha'nın inançlarını ve öğretisini düşünürsek, bu ifadeyi bir ders olarak yorumlayabiliriz. Aşağıdaki bölüm, ölü yakma anlatımına yücelik katmak için bir geç dönem yayıncısı tarafından eklenmiştir, kuşkusuz.[196]

(11) "Peki, Tathagata'nın naaşına ne yapalım, Muhterem Kişi?" "Tathagata'nın kalıntılarına, dünyayı yöneten bir kralın [çark döndüren kral] naaşına ne yapılıyorsa aynısını yapın, Ananda."[197]

"Dünyayı yöneten bir kralın naaşına ne yapılır, Muhterem Kişi?"

"Ananda, dünyayı yöneten bir kralın naaşı yeni beze sarılır.[198] Yeni beze sarıldıktan sonra, taranmış pamuklu kumaşa sarılır.[199] Taranmış pamuklu kumaşa sarıldıktan sonra, yeni beze sarılır. Bu şekilde, dünyayı yöneten bir kralın naaşı beş yüz kat beze sarılır.[200] Daha sonra naaş bir demir yağ teknesine konur, bu teknenin üstünde bir demir tekne daha vardır.[201] Çeşit çeşit güzel kokulardan ölü yakılan bir odun yığını yapıldıktan sonra, dünyayı yöneten kralın naaşı yakılır.[202] Ardından, bir dörtyol ağzına, dünyayı yöneten kral için stupa dikilir.[203] İşte, Ananda, dünyayı yöneten bir kralın naaşına bunlar yapılır.

Dünyayı yöneten bir kralın naaşına yapılanların aynısını Tathagata'nın naaşına da yapmalısınız, Ananda. Tathagata için bir dörtyol ağzına stupa dikilmelidir. Kim oraya çelenkler, güzel kokular ya da losyonlar sunarak temiz bir kalple ve inançla ibadet ederse, uzun zaman bunun yararını görür ve mutlu olur.

(12) Ananda, stupa dikilerek şereflendirilmeye layık olan dört kişi vardır.[204] Kimdir bu dört kişi? İnsanlar bir Tathagata'yı, Arahant'ı ve Budha'yı onurlandırmak için stupa dikmelidirler; insanlar, kendisini aydınlanmaya ulaştırmış olan bir kişiyi onurlandırmak için stupa dikmelidirler;[205] insanlar, Tathagata'nın öğretilerini dinlemiş ve uygulamış olan bir kişiyi onurlandırmak için stupa dikmelidirler; ve insanlar, dünyayı yöneten bir kral için stupa dikmelidirler. Peki, Ananda, insanlar neden bir Tathagata'yı, Arahant'ı ve Budha'yı onurlandırmak için stupa dikmelidirler? 'İşte bu, Tathagata'nın, Arahant'ın, tam aydınlanmaya ulaşmış olanın stupasıdır' düşüncesiyle insanların kalpleri arınır. Bu insanlar, kalplerini böyle temizledikten sonra, ölümün ve bedenden ayrılmanın akabinde, iyi bir yerde, göksel bir âlemde tekrar doğarlar. Bu nedenle, Ananda, insanlar bir Tathagata'yı, Arahant'ı ve tam aydınlanmaya ulaşmış olan kişiyi onurlandırmak için stupa dikmelidirler.

İnsanlar, kendisini aydınlanmaya ulaştırmış bir kişiyi onurlandırmak için neden stupa dikmelidirler, Ananda? 'İşte bu, Muhterem Üstat'ın[206] kendisini aydınlanmaya ulaştırmış olan kişinin stupasıdır' düşüncesiyle insanların kalpleri arınır. Bu insanlar, kalplerini böyle temizledikten sonra, ölümün ve bedenden ayrılmanın akabinde, iyi bir yerde, göksel bir âlemde tekrar doğarlar. Bu nedenle, Ananda, insanlar kendisini aydınlanmaya ulaştırmış olan kişiyi onurlandırmak için stupa dikmelidirler.

İnsanlar, Tathagata'nın öğretilerini dinlemiş ve uygulamış olan bir kişiyi onurlandırmak için neden stupa dikmelidirler, Ananda? 'İşte bu, Tathagata'nın, Arahant'ın, Budha'nın öğretilerini dinlemiş ve uygulamış olan bir kişinin stupasıdır' düşüncesiy-

le insanların kalpleri arınır. Bu insanlar, kalplerini böyle temizledikten sonra, ölümün ve bedenden ayrılmanın akabinde, iyi bir yerde, göksel bir âlemde tekrar doğarlar. Bu nedenle, Ananda, insanlar Tathagata'nın öğretilerini dinlemiş ve uygulamış olan bir kişiyi onurlandırmak için stupa dikmelidirler.

İnsanlar, dünyayı yöneten bir kral için neden stupa dikmelidirler, Ananda? 'Bu, Dhamma'ya uyan, dürüst bir kralın stupasıdır' düşüncesiyle insanların kalpleri arınır. Bu insanlar, kalplerini böyle temizledikten sonra, ölümün ve bedenden ayrılmanın akabinde, iyi bir yerde, göksel bir âlemde tekrar doğarlar. Bu nedenle, Ananda, insanlar dünyayı yöneten bir kralı onurlandırmak için stupa dikmelidirler. Bunlar, stupa dikerek onurlandırılmaya layık dört tür insandır, Ananda."[207]

Aşağıdaki anlatımın gerçek olaya dayanma ihtimali daha fazladır.

(17) O vakit Kusinaralı Mallalar, genç Ananda'ya sordular: "Muhterem Ananda, Tathagata'nın naaşını ne yapmalıyız?"

"Dünyayı yöneten bir kralın naaşına ne yaparsanız Tathagata'nınkilere de aynısını yapmalısınız, Vasetthalılar."

"Dünyayı yöneten bir kralın naaşına ne yapılır, Ananda?"

"Vasetthalılar, dünyayı yöneten bir kralın naaşı yeni beze sarılır. Yeni beze sarıldıktan sonra, taranmış pamuklu kumaşa sarılır. Taranmış pamuklu kumaşa sarıldıktan sonra, yeni beze sarılır. Bu şekilde, dünyayı yöneten bir kralın naaşı beş yüz kat beze sarılır. Daha sonra kalıntılar bir demir yağ teknesine konur, bu teknenin üstünde bir demir tekne daha vardır. Bir odun yığınına kokulu odunlar yığıldıktan sonra, dünyayı yöneten kralın naaşı yakılır. Ardından, bir dörtyol ağzına, dünyayı yöneten kral için stupa dikilir. İşte, Vasetthalılar, dünyayı yöneten bir kralın kalıntılarına bunlar yapılır. Dünyayı yöneten bir kralın naaşına yapılanların aynısını Tathagata'nın naaşına da yapmalısınız, Vasetthalılar. Tathagata için bir dörtyol ağzına stupa dikilmelidir. Kim oraya çelenkler, güzel kokular ya da losyonlar sunarak temiz bir kalple ve inançla ibadet ederse, uzun zaman bunun yararını görür ve mutlu olur."

(18) Bunun üzerine, Kusinaralı Mallalar, adamlarına taranmış pamuklu kumaşlarını toplamalarını söylediler. O sırada, Kusinaralı Mallalar, Muhterem Üstat'ın naaşını yeni beze sardılar. Naaş yeni beze sarıldıktan sonra, taranmış pamuklu kumaşa sarıldı. Taranmış pamuklu kumaşa sarıldıktan sonra, yeni beze sarıldı. Bu şekilde Muhterem Üstat'ın kalıntıları beş yüz kat beze sarıldı, bir demir yağ teknesine kondu, üstüne bir demir tekne daha kapatıldı; bir odun yığınına kokulu odunlar yığıldı ve Muhterem Üstat'ın naaşı odun yığınının en üstüne kondu.[208]

Bu bölümdeki (VI, 18) anlatım kesinlikle abartılı görünse de, yakma işleminde az çok buna benzer bir yönteme başvurulmuştur. Hindistan'da, bugün bile, cesetler yeni beze sarıldıktan sonra yakılır. Budha'nın cenaze töreni usulüne birkaç mitsel ve mucizevi unsur karıştığı için, ne kadarının tarihi gerçek olduğuna karar vermek güçtür. Yine de, yukarıdaki en son anlatımın gerçekte olana benzeyebileceğini sanıyorum. Bunun gibi, çark döndüren kral miti daha geç bir dönemde geliştiği halde, Budha zamanındaki kral cenazeleri büyük bir özenle yapılmış olmalılardı.

Mahakassapa'nın Gecikmesi

Bütün metinler, Budha'nın ölüm döşeğinde Mahakassapa'nın bulunmayışını dikkate değer bulur. Pali versiyon, Mahakassapa ve arkadaşlarının geç kaldığını söyler:

> (19) O vakit, Muhterem Mahakassapa, beş yüz keşişlik büyük bir grupla birlikte, Pava'dan Kusinara'ya giden anayolda yürüyordu.[209] Muhterem Mahakassapa, yoldan ayrılarak, bir ağacın altına oturdu. O sırada Acivika mezhebinden birisi, elinde bir *mandarava* çiçeğiyle, Kusinara'dan Pava'ya giden yolda yürüyordu.[210] Uzaktan gezgin çilecinin geldiğini gören Mahakassapa sordu: "Üstadımızı tanıyor musun, dostum?"
>
> "Evet, dostum, tanıyorum. *Samana* Gotama bundan yedi gün önce öldü. Onun için bu *mandarava* çiçeğini taşıyorum."[211]

Farklı bir dini grubun üyesi olduğu halde, Acivikalının Şakyamuni'yi onurlandırmış olması dikkate değerdir. Hindu çilecileri bugün bile, çiçekler ve su şişeleriyle, Budha onuruna yapılan törenlere katılmaya giderler. Zamanın Acivika mezhebinden olan bütün üyelerinin Budha'ya sevgi beslediklerini söylemek biraz ileri gitmek olur, ama bu olay, en azından bazılarının bir öğretmen olarak ona hürmet ettiğini gösterir. O Acivikalı, büyük bir dini şahsiyetin ölümüne bir matem işareti olarak çiçek taşımıştı belki de. Burada Hint dindarlığının belirgin bir özelliğini görürüz: Dini gruplar, farklı grupların üyelerini ille de dışlamazlar.

Bir başka merak konusu da, Budha'nın baş müritlerinin içinde, onun ölümüyle bağlantılı olarak en çok bahsedilen Anuruddha, Ananda ve Mahakassapa olduğu halde, sonuncusunun Budha'nın ölüm döşeğinde bile bulunmayışıdır. Ananda ile Mahakassapa farklı görüşlere sahip oldukla-

rı halde, ikisi de Şakyamuni'ye çok yakındı. Çin'in Tun-huang Mağaraları'nda bir sürü Budha resmi bulunmuştur, çoğunda da bu iki müritle birlikte betimlenmiştir. *Suttanta*'da göz önüne serilen tarihi gerçek, ikonografiyi o zamana kadar etkilemeye devam mı etmişti? Mahakassapa'nın büyük bir keşiş topluluğuna öncülük ettiğine de dikkat etmeliyiz. Nispeten genç olan Ananda'nın henüz kendi izdeşçileri yoktu. Mahakassapa'nın Gotama'nın ilk düşüncelerini öğrettiği, Ananda'nın ise daha sonraki fikirlerini yaydığı tahmininde bulunmak mümkündür.

Suttanta, müritlerin ağlamalarına dair daha fazla bilgi verir: "(19 [*devamı*]) Henüz şiddetli duygulardan kurtulamamış olan o keşişler, kollarını açıp yukarı kaldırarak, ağlaya ağlaya, taş parçaları gibi kendilerini yerlere attılar, acıyla kıvranıp dönerek şöyle dediler: 'Muhterem Üstat çok erken öldü. Kutlu Kişi zamansız öldü. Dünya'nın Gözü kendisini pek erken gizledi.' Oysa kendilerini şiddetli duygulardan kurtarmış olan keşişler sabırla dayandılar, dikkatli ve uyanık zihinleriyle dediler ki: 'Yaratılan bütün şeyler geçicidir. Nasıl öyle olamaz ki?'"[212] Budha'nın ölümüne bir tek kişi sevindi; büyük bir dini şahsiyet bile herkesin zihnini fethedememişti. Sangha'ya (Budist örgüt) farklı yapıda bir unsur girmişti. Sanskrit versiyonda şöyle geçer: "O zamanlar, ortama uymayan şeyler söyleyen yaşlı bir keşiş vardı."[213] Pali versiyonda ise şöyle geçer: "(20) O zaman grubun içinde oturan, ihtiyarlığında dünyadan el çekmiş, Subhadda adında bir keşiş vardı.[214] İhtiyar dünyadan el çekip dilenci rahip olan o Subhadda, diğer keşişlere şöyle dedi: 'Durun, arkadaşlar, üzülmeyin, ağlamayın. Büyük Çileci'den iyi ki kurtulduk. Onun şunu yapın, bunu yapmayın uyarılarından hep rahatsız oluyorduk; artık istediğimizi yapabiliriz, istemediğimizi de yapmayız.'"[215] Baş belası bir kişi artık gitmişti ve keşişler rahat bir nefes alabileceklerini söylemişlerdi. *Pan-ni-yüan-ching*'e göre (*T.* 1:189), "Mahakasyapa [Mahakassapa] bu sözleri duyduğuna memnun olmamıştı."

Pali versiyona göre, Budha'yı eleştiren Subhadda'ydı, buna rağmen Şakyamuni'nin ölüm döşeğinde keşişliğe atanan Subhadda'nm yukarıdaki sözleri söyleyerek, üstadını eleştirmiş olabileceği hiç mümkün değildi. Hatta, *Pan-ni-yüan-ching*, son mürit Subhadda'yı "Hsü-pa" olarak yazar ve bu önemli kişiyi T'an-t'ou adındaki Şakya klanının bir üyesi olarak tanımlar.[216]

Bu eleştiri, kuşkusuz, ortaya çıkmıştır. Budizmin kurucusunu yüceltmeye hevesli ***suttanta*** derleyicisinin bu kadar saygısız bir bölümü kendi iste-

ğiyle eklemiş olması pek mümkün değildir. Ancak olay o kadar çarpıcıydı ki, çıkaramadı. Bu bölümün aktarılması iki şeyi gösterir. İlk olarak, Gotama, izdeşçilerinin davranışlarını yöneten titiz kurallar koymuş, sağduyulu bir insandı. Geç dönemlerin sistemli kuralları ve yasaları henüz olmadığı halde, Budha, fırsat çıktıkça, çok sayıda yasak getirmiş olmalıydı. İkincisi, yeni müritlerden bazıları, çok erken zamanlardan beri bölünme tehlikesinin olduğunu ima edercesine, bu yasaklardan memnun değildi.

Mahakassapa, Subhadda'yı kınamadı ama, müritlere dönüp sakin olmalarını ve ağlamayı kesmelerini söyledi. "O vakit Muhterem Mahakassapa, keşişlere şöyle dedi: 'Durun, arkadaşlar, üzülmeyin, ağlamayın. Muhterem Üstat, sevilen ve güzel olan bütün şeylerin, doğum ve ölümle birbirinden ayrılmaya yazgılı olduklarını, ölümden sonra da başka bir düzene ait olduklarını söylememiş miydi size? Nasıl olabiliyor bu? Doğan, var olan, yaratılan ne varsa ölmeye mahkûmdur; ölmeye yazgılı olan şeyin ölmediğini söyleyen hiçbir yasa yoktur.'"[217]

Yakma

Suttanta yakma işlemlerini ayrıntıyla anlatır.[218]

(21) O vakit Mallaiarın dört reisi, başlarını suya sokarak yıkadıktan ve yeni elbiseler giydikten sonra, "Şimdi Muhterem Üstat'ın odun yığınını tutuşturacağız" diye akıllarından geçirdiler, ama yapamadılar.[219] Bunun üzerine Kusinaralı Mallalar, Muhterem Anuruddha'ya şöyle dedi: "Anuruddha, Mallaiarın dört reisi, başlarını suya sokarak yıkadıktan ve yeni elbiseler giydikten sonra, 'Şimdi Muhterem Üstat'ın odun yığınını tutuşturacağız' dediler, ama yapamadılar. Nedir bunun nedeni, Muhterem Kişi?"

"Vasetthalılar, sizin isteğiniz ile *deva*'ların isteği farklıdır."

"*Deva*'ların isteği nasıl bir şeydir, Muhterem Kişi?"

"*Deva*'ların isteği şudur, Vasetthalılar. Muhterem Mahakassapa, beş yüz keşişlik büyük bir grupla birlikte, Pava'dan Kusinara'ya giden anayolda yürüyor. Mahakassapa, başını [Budha'nın] ayaklarına koyup Muhterem Üstat'a saygılarını sununcaya kadar, Muhterem Üstat'ın odun yığını yakılmayacak."

"*Deva*'ların istediği gibi hareket edeceğiz, Muhterem Kişi."

(22) Daha sonra Muhterem Mahakassapa, Mallaların Kusinara'daki Makuta-bandhana adlı mabedinde, Muhterem Üstat'ın odun yığınına gitti. Orada [sağ omzunu açtı], [sol] omzunu elbisesiyle kapattı,[220] avuçlarını birleştirdi, sağ omzu odun yığınına dö-

nük bir biçimde üç kez etrafında dolaştı ve başını Muhterem Üstat'ın ayaklarına koyarak ona saygı gösterdi.

Beş yüz keşiş de, omuzlarını elbiseleriyle kapattılar, avuçlarını birleştirdiler, sağ omuzları odun yığınına dönük bir biçimde üç kez etrafında dolaştılar ve başlarını Muhterem Üstat'ın ayaklarına koyarak ona saygılarını sundular. Mahakassapa ve beş yüz keşiş Muhterem Üstat'a bu şekilde hürmet ettikten sonra, Üstat'ın odun yığını kendiliğinden alev aldı.

(23) Muhterem Üstat'ın bedeni yandıktan sonra, sadece kemikleri kalmıştı;[221] derinin üst tabakası, alt tabakası, eti, kasları ve eklem sıvılarının hepsi yok oldu, o kadar ki, korların külleri bile kalmadı. Tereyağı ya da sıvı yağ yandığında nasıl hiç kurum veya kül kalmazsa, Muhterem Üstat'ın bedeni yandığında da sadece kemikleri kalmıştı; derinin üst tabakası, alt tabakası, eti, kasları ve eklem sıvılarının hepsi yok oldu, o kadar ki, korların külleri bile kalmadı. Üstündeki beş yüz kat bezden ise, yalnızca en dıştaki ile en içteki yandı.

Muhterem Üstat'ın bedeni yandıktan sonra, gökyüzünde ortaya çıkan bir su seli yere inerek Muhterem Üstat'ın cenaze ateşini söndürdü. Bir su seli de [toprağın altındaki] bir kaynaktan[222] fışkırarak Muhterem Üstat'ın cenaze ateşini söndürdü. Kusinaralı Mallalar mis kokulu sularla Muhterem Üstat'ın cenaze ateşini söndürdüler.

Ardından Kusinaralı Mallalar, mızraklardan kafes yapıp, yaylardan oluşan bir duvarla etrafını çevirdikten sonra, toplantı evlerinde yedi gün, dansla, şarkıyla, müzikle, çelenkler ve güzel kokularla Muhterem Üstat'ın kemiklerine hürmet ettiler, perestiş ettiler ve onları aziz tuttular.[223]

Cenaze işlemleri Mallaların tapınağında (*Mallanam cetiyam*) ve onların en güzel toplantı evlerinde (*agragare mahamandale*)[224] yapıldığı için, resmi bir devlet olayı niteliği taşıyordu. Oysa Sanskrit metne göre, naaşı "altın cenaze sehpası üstündeki altın bir ibriğe" konmuştu.[225] Bu ifade Pali metinde geçmediğinden, kuşkusuz, bir geç dönem süslemesidir.

Kusinagar'daki Nirvana Stupa'nın bir buçuk kilometre doğusunda, Ramabhar diye bilinen bir yerde, Budha'nın cenazesinin yakıldığı yerde yapılmış olan stupa olduğu düşünülen, kısmen kazılmış, büyük bir höyük vardır. Önceden otlarla ve ağaçlarla kaplı olan höyük, 1956'da yapılan Budha'nın doğum günü kutlamaları sırasında temizlenmişti. O yılki ziyaretimde, höyüğü tuğlalarla kaplanmış buldum. Höyüğe tırmanabilmiştik, ama tuğlalar ufalanıp dökülüyordu. Onu korumak için acil bir şeyler yapmak gerektiğinden bu tuğlalarla kaplandığım hissetmiştim. Höyüğün te-

pesinden, tavanı olmayan boş bir oda görünüyordu. 1976'da yaptığım bir sonraki ziyaretimde bölgenin tümü park haline getirilmişti, höyüğün etrafı da bir parmaklıkla çevrilmişti. Tuğlaların daha fazla dökülme olasılığını azaltmış görünüyordu bu.

Kutsal Emanetlerin Dağıtılması ve Aziz Tutulması

Kutsal Emanetler Üzerine Anlaşmazlık

Daha sonra kutsal emanetlerin düzenlenmesi konusunda birkaç kabile arasında anlaşmazlık çıktı.[226] Pali metne göre, Magadha kralı Acatasattu (Acataşatru), Vesalili Licchaviler, Kapilavatthulu Şakyalar, Allakappalı Buliler, Ramagamalı Koliyalar, Vethadipalı (Vetha Adası)[227] bir Brahman ve Pavalı Mallalar, Şakyamuni'nin Kusinara'da öldüğünü duyunca, Kusinaralı Mallalara haberciler gönderdiler.[228]

(24) Magadha kralı Acatasattu ile Vedeha kralının kızının oğlu, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. O zaman Magadha kralı Acatasattu ile Vedeha kralının kızının oğlu, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, ben de Khattiyayım. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyorum. İçinde onları saklayacağım bir stupa yapacağım ve orada aziz tutacağım."

Vesalili Licchaviler, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. O zaman Vesalili Licchaviler, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, biz de Khattiyayız. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız."

Kapilavatthulu Şakyalar, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular.[229] O zaman Kapilavatthulu Şakyalar, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat, klanımızın en önemli kişisiydi. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız."

Daha sonra Allakappalı Buliler, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. O zaman Allakappalı Buliler, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, biz de Khattiyayız. Muhterem Üstat'ın kemiklerin-

den [kutsal emanetler] bir payı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız."

Ramagamalı Koliyalar, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. O zaman Ramagamalı Koliyalar, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, biz de Khattiyayız. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız."

Vethadipalı bir Brahman, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydu.[230] O zaman Vethadipalı Brahman, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdi: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, ben de Khattiyayım. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyorum.[231] İçinde onları saklayacağım bir stupa yapacağım ve orada aziz tutacağım."

Pavalı Mallalar, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. O zaman Pavalı Mallalar, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: "Muhterem Üstat Khattiyaydı, biz de Khattiyayız. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] bir payı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız."[232]

Ricada bulunan bu yedi grubun hepsi de, kutsal emanetlerden birer pay almaya uygun olduklarını açıklayarak ve onları korumak için stupalar dikeceklerine söz vererek, Kusinaralı Mallalara haberciler gönderdi. Pay almaya uygun olmanın temelleri, ortak Khattiya statüsüne, bir klan ilişkisine (Şakya) ya da Brahmanlık ayrıcalığına dayanıyordu, genellikle. Budha'nın ölümü, Hindistan'ın doğulu halkları üzerinde çok etkili olmuştu. Budha'nın öldüğünü duyunca, Kral Acatasattu'nun, geçmişte yaptığı kötülüklerden pişman olduğu söylenir.[233] Sanskrit ve Tibet metinler, Acatasattu'nun kutsal emanetleri almaya hazırlanırkenki o tuhaf isteğini anlatır. Emrindeki Brahman rahibi Varşakara'ya (Varşakaro brahmana-Magadha-mahamatro) kutsal emanetleri teslim alması için orduyla birlikte Kusinagari'ye gitmesini söyledi.[234]

Kutsal emanetlerden pay almak isteyen grupların isimleri *Yu-hsing-ching*, *Pan-ni-yüan-ching*, vs.'de geçer, ama *Fo-pan-ni-yüan-ching* ile *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te eksiktir.[235]

Kusinaralı Mallalar, kutsal emanetleri vermemekte kesin olarak kararlıydılar: "(25) Kusinaralı Mallalar, bunları duyduktan sonra, toplanan insanlara şöyle dediler:[236] 'Muhterem Üstat bizim topraklarımızda öldü. Onun kalıntılarından hiçbir pay vermeyiz.'"[237]

Kutsal Emanetlerin Dağıtılması ve Stupa Hürmeti

Bu tartışma patlak verdiğinde, arayı bulmak için bir adam ortaya çıktı. Kalabalığa Budha'nın izdeşçileri arasında hiçbir çekişme olmaması gerektiğini söyledi. Pali metin bu kişinin adını, Brahman Dona olarak verir.

> (25) İki çift lafımı dinleyin, hepiniz. Budha'mız bir hoşgörü öğretmeniydi.[238]
> İnsanların en iyisine ait kutsal emanetlerin bölüşülmesi konusunda kavga çıkması yanlıştır.[239]
> Dostluk içinde bir araya gelelim ve sekiz [payı] sevinçle paylaştıralım.
> Yurdun her köşesine stupalar dikilsin ki insanlar Öngörü Sahibi Kişi'ye [Budha] güvenebilsin.[240]

Böylece, kutsal emanetleri sekize bölmek için uzlaşmaya varıldı:[241] "(25 [*devamı*]) 'O halde Brahman, sen Muhterem Üstat'ın kutsal emanetlerini sekize böl, dikkatli ve adil bir biçimde paylaştır.' 'Peki' dedi Brahman Dona, toplanmış insanlara. Muhterem Üstat'ın kalıntılarını sekize böldü, dikkatli ve adil bir biçimde paylaştırdı, sonra da kalabalığa şöyle dedi: [içinde kutsal emanetlerin durduğu] şu vazoyu bana vermenizi rica ediyorum, onun için bir stupa dikeceğim ve onu aziz tutacağım.' Brahman Dona'ya vazoyu verdiler."[242] Tam o sırada Pipphalivanalı Moriyalar çıkageldiler ve kutsal emanetlerden pay istediler,[243] ama paylaştırma tamamlandığı için onlara külleri verildi. "(26) Pipphalivanalı Moriyalar, Muhterem Üstat'ın Kusinara'da öldüğünü duydular. Bunun üzerine Pipphalivanalı Moriyalar, Kusinaralı Mallalara şöyle diyen bir haberci gönderdiler: 'Muhterem Üstat Khattiyaydı, biz de Khattiyayız. Muhterem Üstat'ın kemiklerinden [kutsal emanetler] pay almayı hak ediyoruz. İçinde onları saklayacağımız bir stupa yapacağız ve orada aziz tutacağız.' 'Muhterem Üstat'ın kemiklerinden hiçbir pay kalmadı. Üstat'ın kemikleri çoktan dağıtıldı. O yüzden, küllerini alın.' Onlar da külleri alıp gittiler."[244] Böylece, toplam on stupa yapıldı: Çeşitli kabileler arasında dağıtılan sekiz paya (*sarirathupa*) ev sahipliği yapan sekiz stupa; toplanan kutsal emanetlerin (*kumbhathupa*) saklandığı vazo için Brahman Dona tarafından diktirilen bir stupa ve Pipphalivana'daki küller (*angarathupa*) için bir stupa. Küller için yapılan stupa hâlâ kutsal bir yer olarak aziz tutuluyor; Malla hanedanının taç giyme törenleri orada yapılıyordu.

(27)[245] O vakit, Vedeha kralının kızının oğlu, Magadha kralı Acatasattu, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Magadha'da bir stupa yaptırdı ve bir kutlama şöleni düzenledi. Vesalili Licchaviler, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Vesali'de bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Kapilavatthulu Şakyalar, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Kapilavatthu'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Allakappalı Buliler, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Allakappa'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama töreni düzenlediler. Ramagamalı Koliyalar, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Ramagama'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler.[246] Vethadipalı Brahmanlar, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Vethadipa'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Pavalı Mallalar, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Pava'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Kusinaralı Mallalar, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetleri için Kusinara'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Brahman Dona, kutsal emanetler vazosu için bir stupa yaptırdı ve bir kutlama şöleni düzenledi. Pipphalivanalı Moriyalar, [Üstat'ın] külleri için Pipphalivana'da bir stupa yaptırdılar ve bir kutlama şöleni düzenlediler. Bu şekilde, kutsal emanetler için sekiz stupa yaptırıldı, dokuzuncu stupa vazo için, onuncu stupa da küller için yaptırıldı. [Eski zamanlarda] olanlar bunlardı işte.[247]

Mahaparinibbana-suttanta'nın çeşitli versiyonları, yukarıdaki aktarımla bağlantılı olmadığı halde, aşağıdaki dizelerle biter.[248]

(28) Öngörü Sahibi Kişi'nin kutsal emanetlerinden sekiz pay vardı.[249]
Bunların yedisi Hindistan'da [cambudipa] aziz tutuldu.[250]
İnsanların en iyisine [Budha] ait [kutsal emanetlerin] diğer kısmı, Ramagama'daki *naga* kralları tarafından aziz tutuldu.
Bir dişi otuz üç tanrı göğünde aziz tutuldu;
Başka bir dişi Gandhara kentinde aziz tutuldu.[251]
Diğer bir dişi Kral Kalinga'nın diyarında aziz tutuldu.[252]
Bir başka dişi de *naga* kralları tarafından aziz tutuldu.
Onların ışıltısıyla toprak bereketlendi, yüce hürmet nişanlarıyla donandı.
Öngörü Sahibi Kişi'nin [Budha] kutsal emanetlerine saygın kişilerce hürmet edildi
Deva kralları, *naga* kralları, insan krallar ve bütün insanların en büyükleri
Böyle aziz tuttular onları.
Avuçlarınızı birleştirin ve hürmet edin onlara.
Yüz *kappa* içinde bile zordur bir Budha'ya rastlamak.[253]

Burada kutsal emanetlere dair son derece mitsel bir açıklama buluruz.

Sanskrit ve Tibet metinlere göre, "Dhumra [*dhumrasagotro brahmanah*] adında bir Brahman, Muhterem Üstat'ın kutsal emanetlerini sekize böldü." İlk pay, Kusinagaralı Mallalara, ikincisi Papalı Mallalara, üçüncüsü Çalakalpalı Bulakalara, dördüncüsü Vişnu Adası Brahmanlarına, beşincisi Ramagramalı Kraudyalara, altıncısı Vaisalili Licchavilere, yedincisi de Kapilavastulu Şakyalara verildi.[254] Bu kabilelerin hepsi, kutsal emanetlerin hürmetine birer stupa yaptırdılar. Sekizinci pay, Magadha'da [kralın] Brahman meclis üyesi Varşakara'ya verilmişti.[255] Kral Acataşatru bunun için Racagrha'da bir stupa yaptırdı. "İçinde kutsal emanetlerin bulunduğu ve sonradan atılan kavanoz, Dhumra adındaki bir Brahman'a verilmişti, o da Dronagramaka'da aziz tutmak için 'kutsal emanetler vazosuna stupa' [*kumbhastupa*] yaptırdı."[256] Ayrıca, Pippalayana (Pippalayano manavah) adlı bir öğrenci de kutsal emanetlerden pay istedi, ama Kusinagaralı Mallalar ona külleri verdiler. Böylece on tapınma yeri vardı – sekiz kutsal emanet stupası (*sarirastupa*), kutsal emanetler vazosu için stupa ve küller için stupa (*angarastupa*). Metinlerde alıntılanan şiirde ise, Hindistan'da (Cambudvipa) yedi ibadet yeri vardı, bir tanesi Drona tarafından korunuyordu ve "Ramagrama'nın Naga kralı tarafından hürmet ediliyordu."

P'i-nai-yeh tsa-shih olarak çevrilen Sarvastivada metin, Sanskrit ve Tibet versiyonlarla hemen hemen aynıdır. Değişik metinlerde çok farklı bilgiler bulunduğu için, anlatımlarının altında yatan tarihi gerçekleri anlamak güçtür. Yine de, en azından kutsal emanetler bir şekilde paylaştırılmıştı. Bununla birlikte, Şakyamuni'nin ölüm haberinin Magadha'ya ulaşması ve kutsal emanetleri isteyen bir habercinin Kusinagari'ye gönderilmesi için birkaç haftayı almış olmalıydı. Kutsal emanetlerin alıcıları büyük olasılıkla memleketlerine dönmüştü ve onları, bu amaçla yapılan stupalara yerleştirmişlerdi. Geç dönem efsanesi, Aşoka'nın kutsal emanetleri çeşitli stupalardan geri aldığını ve seksen dört bin stupa arasında yeniden dağıttığını anlatır.[257] Değişik metinlerde geçtiği şekliyle, kutsal emanetlerden sekiz pay alanlar Tablo 12'de görülür.

Farklı gelenekler, dikilen kutsal emanet stupalarının sayısı konusunda hemfikir değildirler. *Yu-hsing-ching* ve *Ta-pan-nieh-p'an-ching* on tane stupa olduğunu söylerken, *Pan-ni-yüan-ching* ve *Ta-pan-ni-yüan-ching*, *Shih-chia-p'u*'da belirtildiği gibi, on bir olarak verir.[258] *Fo-pan-ni-yüan-ching*, on bir tane olduğunu söyler görünse de, belirsizdir.

Kutsal emanetlerin dağıtılması ve stupaların dikilmesi, geç dönemlerin Budist sanatında sık sık canlandırılan konulardır.[259]

Kutsal Emanetlerin Keşfi

1898'de, İngiliz William C. Peppe, Hindistan'ın Nepal sınırı yakınlarındaki Piprahva'da bulunan arazisinde, içinde bir kutsal emanet kabı bulduğu eski bir stupa ortaya çıkarttı.[260]

Milattan birkaç yüzyıl öncesine ait Brahmi alfabesiyle yazılmış kabartmalar, stupada Şakyamuni'nin kutsal emanetlerinin bulunduğunu söylüyordu.[261] Tarihi gerçekliğini kanıtlayan kutsal emanetlerin Gotama Budha'ya ait olduğunu kabul edebiliriz. Stupa'nın içindeki kutsal emanetler Siyam (Tayland) kralına verilmişti; 1900'de Japon Budistlerine küçük bir pay bağışlandı. (Bağışlanan bu pay, şu anda Nagoya'daki Nittai-ji Tapınağı'nda, on dokuz farklı mezhebin liderinin nöbetleşe koruması altında saklanmaktadır.) Sabuntaşından vazo (yaklaşık 130,81x80,65x66 cm.; kapak yüksekliği, 12,5 cm.) Kalküta'daki Hindistan Ulusal Müzesi'ndedir.[262] Genel teşhirde olmayıp, anahtarı müze müdüründe olan özel bir odada korunmaktadır.

Peppe'nin Birdpur arazisi, Hindistan-Nepal sınırındaki 44. Sütun'un yaklaşık sekiz yüz metre güneyinde ve Kapilavastu'nun yaklaşık 160 kilometre güneydoğusundaki Basti bölgesinin[263] Piprahva köyüne yakındır. Kutsal emanetler çapı 350 metre genişliğindeki bir höyükte (stupa) bulunmuştur. Bhattiprolu ve Amaravati gibi çapı 420 metre olan büyük stupalardan biraz daha küçüktür bu. Stupa, merkeze doğru kat kat tuğla ve çamur sıva yığılarak yapılmıştır. 1898'in Ocak ayı başında, stupanın tepesinin üç metre altında sabuntaşından bir vazo bulunmuştu. İçi toprakla dolmuş olan vazoda boncuklar, kristaller, altın süs eşyaları, kesme yıldızlar ve benzeri şeyler vardı. Aynı derinlikte yuvarlak bir baca vardı; içi toprakla dolmuştu ve Aşoka dönemine özgü tuğla işiyle etrafı çevrilmişti. Yaklaşık otuz santim çapındaki baca, altmış santim aşağıya indikten sonra 10 santime daralıyordu. Etrafını çeviren tuğla işinin bazıları kalıba dökülerek şekillendirilmişti, bazıları ise oldukça kabaydı. Beş metrelik tuğla işinin altında, adı geçen bacanın merkezinin 78,75 santim doğusunda, kuzeye ve güneye doğru yatan büyük bir taş levha bulunmuştur. Bu levha, 121x81,58x66,58 cm. ölçülerinde kumtaşından bir muhafazanın kapağıydı. Kapak, muhafazaya sımsıkı oturuyordu. Muhafazanın içinde şunlar bulunmuştu:

Tablo 12

Değişik metinlerde geçtiği şekliyle, kutsal emanetlerden sekiz pay alanlar

Pali metin (VI, 27)	Sanskrit metin (LI, 9-6)	*Pan-ni-yüan-ching*	*Yu-hsing-ching*
8) Kosinaraka Malla Kusinagari halkı	1) Kausinagara Mallah	6) 拘夷王、拘夷国人 Kusinagari kralı,	1) 拘尸国 Chü-shih köyü
7) Paveyyaka Malla (Pavayam)	2) Papiyaka Mallah	1) 波旬国諸華氏 Papalı Mallalar	2) 波婆国人 Po-p'o köyü halkı
4) Allakappaka Bulayo	3) Çalakalpaka Bulakah	3) 有衡国諸満離 Çalakalpakalı Buliler	3) 遮羅国 Çalakalpa köyü
6) Vethadipako brahmano	4) Viṣnudvipiyaka brahmanah	4) 神州国諸梵志 Viṣnudvipa Brahmanları	5)毘留提国 Vethadipaka köyü
5) Ramagamaka Koliya (Ramagame)	5) Ramagramiyakah Kraudyah	2) 可楽国諸拘鄰 Ramagramalı Kraudyalar	4) 羅摩伽靡国 Ramagramaka köyü
2) Vesalika Licchavi (Vesaliyam)	6) Vaisalaka Licchavayah	5) 維那国諸離㝹 Vaisalili Licchaviler	7) 毘舎離国 Vaisali köyü
3) Kapilavatthava Şakya (Kapilavatthusmim)	7) Kapilavastavyah Sakyah	7) 赤沢国諸釈氏 Kapilavastulu Şakyalar	6) 迦離羅衛国 Kapilavastu köyü
1) Raca Magadho Acatasattu Vedehiputto (Racagahe)	8) Raca Magadho catasatruh Vaidehiputrah	8) 摩竭王阿闍世 Magadha kralı Acataşatru	8) 摩竭国阿闍世王 Magadha kralı Acataşatru
9) Dono brahmano (kumbhassa thupam akasi)	9) Dhumrasagotro brahmanah (kumbhastupam pratiṣtha-) payati	9) 梵志毛豚 Brahman Dona	9) 香姓婆羅門 Brahman Hsiang-hsing
10) Pipphalivaniya Moriya (Pipphavane angaranam Thupam akamsu)	10) Pippalayano manavah (angarastupam pratiṣtha- payati)	10) 梵志温違 Brahman Moriya?	10) 畢鉢村人 Pi-po ts'un-jen (Pi-po Köyü'nden biri, 燋炭 Chiao-t'an)

15 cm. boyunda ve 10 cm. çapında sabuntaşından bir vazo,

17,5 cm. boyunda ve 11,25 cm. çapında sabuntaşından bir vazo,

13,75 cm. yüksekliğinde ve 13,75 cm. çapında sabuntaşından bir tas,

3,75 cm. yüksekliğinde ve 9,37 cm. çapında sabuntaşından bir muhafaza,

8,75 cm. yüksekliğinde ve 8,12 cm. çapında, balık şeklinde kulpu olan bir kristal çanak.

Kumtaşı vazolardaki keski izleri o kadar keskindir ki yeni gibi görünür. Kristal kâse çok parlaktır, ilk bakışta modern bir cam eşyaya benzer. Eskiden ahşap kapların da olduğu anlaşılır, bunlardan sadece küçük parçalar kalmıştır. İçinde bu parçaların bulunduğu muhafaza, kaliteli sabuntaşından yapılmıştır; sert bir taş kütlesinden oyarak şekillendirmek, muazzam bir emek ve masraf gerektirmiş olmalıydı. Bu taş, Kuzey Nepal yaylalarından gelmiyordu. Kapağı 184 kilodur; kapakla birlikte muhafaza, 700 kilo gelir.

Muhafazanın 60 santim aşağısına kadar tuğla işi devam ediyordu. Stupa'nın yüksekliği, tuğla işinin tabanından tepesine kadar, 6,70 santimdir. Kemik parçalarının bulunduğu kutsal emanet vazoları kolayca ayırt edilebilmekte ve yakın zamanda gömülmüş gibi durmaktadır. Diğer yandan, tek yazıt daha küçük vazonun kapağındakiydi. Muhafazada bulunan birkaç yüz parçanın içinde, gamalı haç damgalı iki mühür (ya da muhtemelen sikke), bir fil heykeli, küçük bir insan heykeli, bir kuş heykeli ve birkaç mücevher vardı. Yazıtta şöyle diyordu:

Sukiti-bhatinam sabhaginikanam saputa-dalanam
iyam salila-nidhane Budhasa bhagavate sakiyanam

(Bu, Şakyaların Dünyaca Saygın Kişi'si olan Budha'nın kutsal emanetler kabıdır ve muhterem erkek kardeşlerin ve onların kız kardeşlerinin ve eşleriyle çocuklarının [bağışı] idi.)

Âlimler bu yazıtı çeşitli şekillerde tercüme etmişlerdir:[264]

Bu, Sukitili kardeşlerin, Kutlu Kişi Budha'nın akrabalarının ve onların kız kardeşleri ile çocuklarının ve eşlerinin kutsal emanetler sandığıdır.

(Ce dépôt de reliques du bienheureux Bouddha [de la race] des Sakyas est [l'œuvre pieuse] de Sukiti et de ses frères leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes.

Ce dépôt de reliques du Saint Buddha des Çakyas est [l'œuvre pieuse] des frères de Sukīrti, conjointement avec leurs sœurs, avec leurs fils et leurs femmes.

C'est ici les reliques des Çakyas, frères bienheureux du saint Bouddha, avec leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes.)

Yukarıdaki yazıtın harfleri, uzun sesliler için ayırıcı işaretlerin olmayışı ve Magadhi dilindeki gibi *r* yerine *l* kullanılması dışında, yakınındaki Rummindei'de bulunan Aşoka yazıtınınkine benzer. Âlimlerin çoğu, yazıtın Aşoka öncesi döneme ait olduğunda hemfikirdir. Kafiye şeklinin *udgiti* olduğu düşünülür.

Sukiti'yle (Skr., Sukirti) kimlerin kastedildiğini bilmiyoruz. Şakyamuni'nin, gözetimi altında eğitim gördüğü söylenen eski budhalardan birinin adıdır,[265] ama bunun şu anki tartışmayla ilgisi yoktur. Fleet, Sukirti'nin, Vidudabha'nın büyükbabası Mahanama'ya ait olabileceğini düşünüyordu.[266] Fa-hsien ile Hsüan-tsang, kılıçtan geçirilen Şakyaların kemiklerinin toplanıp gömüldüğünü kayda geçirmiştir. S. Levi, *sukiti*'nin "muhterem" ya da "kutlu" anlamına gelen yaygın bir isim olduğuna inanıyordu.

Daha önemlisi, hem Fleet hem de Levi, kalıntıların Gotama'nın kendisine değil, Şakyalara ait olduğuna inanıyordu. Diğer yandan, Senart ile Barth kutsal emanetlerin Şakyamuni'ye ait olduğunu düşünüyorlardı. Çözüm, *Budhasa bhagavate sakiyanam* sözlerini yorumlamakta yatar. Geç dönem Hint yazıtları arasında bir kişinin klan adının çoğul iyelik halinde açıklandığı örnekler bulunduğu için, ben bunları "Şakyaların Dünyaca Saygın Kişisi, Budha'nın" olarak çevirmekte bir sakınca görmüyorum. O yüzden, kutsal emanetlerin tarihi kişi Gotama Budha'ya ait olduğunu kabul etmek uygundur.[267]

Gotama Budha'nın Tarihselliği

Budha'nın Ölüm Tarihi Araştırmalarına Genel Bakış

Kitabımın Birinci Kısmında, Budha'nın doğum tarihiyle ilgili sorunları gözden geçirdim. *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes*[268] adlı kitabımda konuyla ilgili bir bölümde yer alan bilgilerden alıntı yaparak tartışmayı genişletmek istiyorum.

Şimdi Hint Budizmi çalışmalarına, özellikle Japon âlimlerince yapılanlara dikkatimizi vereceğiz. Budizmin varlığını ne kadardır sürdürdüğü ve Gotama Budha'nın doğum ve ölüm tarihleri çeşitli bakış açılarından tartışılmıştır. Bu konuda Budistlerin kendi aralarında bile farklı görüşler vardır.[269] Güneyli Budistlerin hepsi, Şakyamuni'nin iki bin beş yüzüncü *nibbana* (ölüm) yıldönümünü 1956'da kutladılar; Sri Lanka'da, Hindistan'da, Birmanya'da (Myanmar), Tayland'da ve bölgedeki diğer ülkelerde çeşitli festivaller ve kutlamalar düzenlendi. Bunların çoğu kendi hükümetleri tarafından desteklendi, Sangha üyeleri etkinliklerde resmi olarak görev aldı. Kuzey Asyalı Budist ülkelerde böyle bir fikir birliği yoktur. Batılı âlimlerin çoğu, Budha'nın MÖ 544'te (1956'daki yıldönümünün hesaplandığı tarih) öldüğünü kabul eden Sri Lanka geleneğini reddeder, çünkü bu tarih 11. yüzyılın ortasından öteye dayandırılamaz.[270] Magadha kralların kronolojisiyle de uyuşmaz bu tarih. Güneyli Budistler, keşişlerin her yağmur mevsimi inzivasından (*vassa*) sonra *vinaya*'ya bir nokta koyma geleneğine dayanarak, tarihlemelerinin doğruluğunu iddia ederler; bunun her yıl mutlaka yapıldığını ve hatasız, güvenilir bir kronolojik kayıt oluşturduğunu savunurlar.

Buna rağmen, belirsizlik devam eder. Benzer bir gelenek, Sanghabhadra tarafından 489 yılında Çin'e getirilmişti; o da Hindistan'daki keşişlerin yıllık yağmur mevsimi inzivasının ardından *Vinaya* kaydına bir nokta eklemiş olduklarını söylemiştir, ama onun ilettiği sayı 975'ti, bu da, Budha'nın MÖ 486'da öldüğü (ve MÖ 566'da doğduğu) anlamına geliyordu.[271] W. Pachow'un *chung-sheng-tien-chi* (noktalı kayıt) çalışmaları, Budha'nın MÖ 483'te öldüğünü gösterir, bu tarihleme W. Geiger'in Pali kaydına dayanarak yaptığı hesaplamaya uyar.[272]

Sanghabhadra tarafından getirilen geleneğin, nispeten daha eski olması yüzünden, Güneyli Budistlerinkinden çok daha güvenilir olduğu düşünülür. Böylece çok sayıda Japon Budisti, Sanghabhadra geleneğini kabul etmede âlim Junjiro Takakusu'ya sadık kalmış ve Budha'nın iki bin beş yüzüncü yıldönümünü 1932'de kutlamıştır. Oysa Arık Ülke, Şinran ve Niçiren mezhepleri bu kutlamalara resmi olarak katılmamıştır, zira kurucuları Honen, Şinran ve Niçiren, Budha'nın MÖ 949'da (Çinli rahip Fo-lin tarafından belirlenen bir tarih [572-640]) öldüğünü kabul ediyorlardı. Bugün ise, neredeyse hiç kimse, bu mezheplerin üyeleri bile, geleneksel tarihlemeyi ciddiye almaz.

Hakuju Ui, Sanskrit, Tibet ve Çin metinlerdeki geleneklerin (örneğin, *Samayabheda-uparacana-çakra*) incelenmesine dayanarak, Budha'nın doğum ve ölüm tarihlerinin MÖ 466-386 olduğuna karar vermiştir. Onun hesaplamaları Aşoka'nın saltanat dönemini merkez alıyordu; yakın zamanlardaki araştırmalar bu tarihleri biraz değiştirdiği için, Ui'nin savına uyarak ve Aşoka'nın tarihleri konusunda Yunan araştırmalarından elde edilen yeni kanıtları birleştirerek, Budha'nın doğum ve ölüm tarihlerini 463-383 olarak düzelttim.[273]

Genmyo Ono ve Hakuju Ui'nin araştırmaları, Çinli âlimlerin çalışmalarını etkilemiştir. Tayvanlı bir rahip ve âlim olan Yin-shun, Batılı ve Güney Asyalı âlimlerin benimsediği tarihleri eleştirmiş ve Budha'nın ölümünü MÖ 390 olarak belirlemiştir. Onun tezi Ui'ninkine çok benzer.[274]

Maurice Winternitz, Avrupa ilminin daha ılımlı tarafını temsil eder: "Budha'nın, Kral Bimbisara ile Kral Acataşatru'nun çağdaşı olduğunu gösterecek yeterli kanıt bulunduğunu göz önünde tutarsak –ki bununla MÖ 6. ve 5. yüzyıllara epeyce kesinlik koyabiliriz– Budha'nın hayatını da bu döneme yerleştirmenin en iyi varsayım olduğunu söylemekte haklı çıkarız."[275] Ancak burada, Budha'nın doğum ve ölüm tarihlerini bilmedikçe, çeşitli kralların tarihlerini hesaplayamadığımızı görürüz.

H. Jacobi, Budha'nın ölüm yılı olarak MÖ 484'ü belirleyen güneyli geleneğe önem veriyordu ve bu fikri, Japon âlimi Yensho Kanakura tarafından kabul edilmişti.[276] Kogen Mizuno da, Aşoka'nın Budha öldükten aşağı yukarı yüz yıl sonra doğduğunu söyleyen kuzey efsanesinin güvenilirliğinden kuşkulanarak, güneyli geleneği benimsemiştir.[277]

Yine de, Japon Budistlerinin temsilcileri 1956'daki yıldönümü kutlamalarında yer aldılar. Asyalı Budistlerle dostluk kurmak için, 1959'da, Japon hükümeti tarafından finanse edilen ikinci bir yıldönümü kutlaması yapıldı. Ancak bu, Japonların Sri Lanka kronolojisini benimsedikleri anlamına gelmemektedir. Sri Lanka, Hint tarihi ve Hintli Budist tarihi çalışmaları için önemli olan birkaç kronolojiye sahiptir.[278] Japon âlimleri, erken Budizmin tarihi ve sosyal geçmişini aydınlatmak için Cainacı kaynakları ve Budist olmayan belgeleri de incelemiş ve onları Budist metinlerle karşılaştırmışlardır. Bu tür çalışmalar, tüccarların ve zanaatkârların Budizmin yükselişindeki önemini göstermiş (Hıristiyanlığın başlangıcında olduğu gibi) ve onların gerçek görevlerini aydınlığa kavuşturmuştur.[279] Bu görevler arasında önemli olanlar, mal sahibi ve cemaat lideri olan *gahapa-*

ti ve bir loncanın başkanı olan *şresthin* (İngiliz *alderman* benzeri) idi.[280] Göz önünde bulundurulması gereken bir başka önemli nokta, Budizmin ticaret yolları aracılığıyla yayılmış olmasıdır.[281]

Son yıllarda, Budha'nın doğum ve ölüm tarihleri konusuna duyulan büyük ilgi, bu konuda uluslararası bir konferansa neden olmuştur; bu konferansın raporları yayımlanmıştır.[282]

Gotama'nın Kişiliği

Sutralardaki hiçbir şey Gotama'nın neye benzediğini söylemez bize. Boyu uzun muydu, kısa mıydı? Kafasını kazır mıydı, yoksa kısa saçlı mıydı? Teninin rengi neydi? Gözleri ne renkti? Bu soruların yanıtı yoktur. Heykellerde gördüğümüz şekli, çok daha sonraki dönemlerin insanlarının hayal ürünüydü. Budha'nın dış görünüşüne dair hiçbir şey bilmesek de, sutralardan kişiliği hakkında epeyce bilgi edinebiliyoruz.

Gotama, hayatı boyunca insanları ne sözleriyle büyüledi ne de fikirlerini benimsemeleri için zorladı. Peşinden gitmedikleri sürece insanların kurtulamayacaklarını söyleyerek kendi büyüklüğüyle övünmedi. Gerçekten de, geleneksel olarak bir dinin kurucusuna atfedilen özellikleri onda görmek zordur. O, yerleşmiş inançlara aykırı düşen fikirlere sinirlenmedi, neredeyse tekdüzelik noktasına varan bir iç huzurunu sürdürdü, sakin bir biçimde ve sevecenlikle insanları eğitti. Sempatik ve ulaşılabilir bir kişilikti onunki. *Digha-Nikaya* bize şöyle der: "*Samana* Gotama, 'Gel benimle' ve 'Geldiğine sevindim' diyen bir insandır, gerçekten. Sevecen sözlerle konuşur, başkalarına neşeyle yaklaşır, kaşını çatmaz, yüzü her zaman aydınlıktır ve önce hep kendisi selam verir."[283] Anlaşılır biçimde konuşurdu ve kolaylıkla dinlenirdi. Söyleyeceği şey önemli de olsa önemsiz de olsa, tavrı aynıydı. Büyük bir açık görüşlülükle, yerleşmiş inançlara aykırı düşen fikirleri bile sakince kabul edebiliyordu.

Şakyamuni'nin sıcak kişiliği, diğer birçok sutrada olduğu gibi, *Mahaparinibbana-suttanta*'da da ayrıntılı biçimde anlatılır.[284] Başka evrensel dinlerin kurucularının aksine, inançları için ne başkalarına zarar verdi ne de kendi inançları yüzünden zulüm gördü. Politik tabirle, transandantal olarak kayıtsız bir zihnin (*upekşa*) dinginliğinden keyif alan bir seyirciydi o.

Bir geç dönem metni, Gotama'nın *khattiya* kastında doğduğunu söyler ve kibarlığını över: "Dostum, Tathagata'da, savaşçı sınıfında [*khattiyasuk-*

humala] doğan birisinin kibarlığı vardır, bir budhanın ince ruhuyla donanmıştır, büyük doğaüstü güce sahiptir. Brahman Veranca tarafından davet edildiğinde ve üç ay [onun yanında] kaldığında, Mara tarafından ayartılmıştı ve hiçbir gün yemek almamıştı. Buna rağmen, bütün açgözlülüklerden kurtulmuş olduğu için, üç ay bir kökün tozuyla ve suyla yaşamını sürdürdü ve başka bir yere gitmedi. Tathagata'nın isteklerinin ne kadar az olduğunu gösterir bu."[285] Khattiyaların sadece savaşçı değil, aynı zamanda çok kültürlü yöneticiler olarak görülmeleri dikkate değerdir. Burada, Japonya'nın ilk savaşçı samurayları ve onların sonraki yüzyıllarda eğitimli yönetici sınıfından oluşan torunlarıyla bir benzerlik olabilir.

Tarihi Gotama Budha, ara sıra, tez canlılığı yüzünden sürtüşmeye neden olmuştur. Bunun ender örneklerinden biri,[286] toplantı salonuna[287] ön kapıdan girmesinin yol açtığı eleştiridir.[288] Ölüme yaklaşırken, hoşuna gitmeyen bir şey olduğunda rahatsızlığını belli ediyordu. Keşiş Upavana karşısında durmuş onu yelpazelerken, Şakyamuni, "Kenara çekil, keşiş, önümde durma" diyerek keşişin yerini değiştirtmişti. Budha'nın sıradan bir insan gibi öfkesini sergileyip sergilemeyeceği, âlimler arasında çok tartışılan bir konu olmuştur; hatta sutra açıklayıcı bir bölüm eklemiştir. Onun bu davranışının, insan Gotama'nın bir yansıması olduğunu düşünürsek, yorumlama konusunda hiçbir sorun kalmaz; burada onun tamamen insani yüzünü görürüz.

Gotama, izdeşçilerine karşı nazikti, onlar için sevgi ve şefkat doluydu. Bir müridi azarladığı ya da kovduğu hiçbir örneğe rastlamayız. O, hasta olduklarında izdeşçilerine bakmıştı. Herhangi bir müridin Üstat'a ihanet ettiğine dair hiçbir efsane yoktur. Onun hepsiyle arası iyiydi. Taraftarlarını artırmaya da çalışmadı. Aydınlanmaya ulaşmaları için sevenlerine ve hürmet edenlerine ders verdi. Budizmin sonraki zamanlarda dünyanın her tarafına ulaşabilmesi ve insanların yüreklerini ısıtabilmesi, büyük ölçüde, kurucusunun kişiliği ve vasıfları yüzündendi. Budha'nın kişiliği, tarihi boyunca Budizmin belirleyici özelliği olarak kaldı.

Bazı âlimler Gotama Budha'nın hayatının, Brahmanizmde ortaya konan insan hayatının dört dönemine dair sosyal geleneğin[289] uzantısı olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Oysa ben daha çok, sayesinde Budizmin ün kazandığı sonranın manastır sistemini oluşturacak şekilde asıl evrensel hale getirilen şeyin, gezginlik (*parivrajaka*) dönemi olduğunu düşünüyorum.

ÜÇÜNCÜ KISIM

İnsan Gotama'nın Tanrılaştırılması

10. Bölüm

İnsan Olarak Aziz Tutulan Budha

Budist Örgüt gelişip değiştikçe, aziz tuttuğu kurucu imajı da gelişti ve değişti. Gotama'ya Budha ("Aydınlanmış Olan") deniyordu, çünkü o sonsuz Hakikat'i (Dharma) kavramıştı. Bu değerlendirmeye göre, Hakikat'i kavrayan herkesin eşit ölçüde budha olması gerekir. "Budha" unvanı, ne doğaüstü bir varoluşu ne de gizemli bir varlığı ima eder. Böyle bir kişinin bir tür doğaüstü tanrı olabileceği fikrini vermez.

İlk Budist sutraların, önceki ve sonraki katmanları arasında, hatırı sayılır farklılıklar vardır. Metinlerin en eski katmanı Gotama'yı sadece mükemmel bir insan, tanrıların ikinci tekil şahısla hitap ettikleri biri olarak görür.[1] *Suttanipata*'da tanımlanan Budha'ya sadece dini bir figür ya da bir düşünür olarak bakmak çok güçtür. Onu aynı zamanda bir insan olarak görmemiz gerekir. Genellikle, geç dönem Budistleri Gotama'ya "Şakyamuni" diyordu; en erken dönemde ise müritleri "Sakka"[2] diye hitap ediyordu. Bu gayrıresmi hitap şekli sadece şiirde görülür, düzyazının hiçbir yerinde geçmez. Bu yüzden, ilk Budistlerin Gotama'yı öncelikle Şakya klanının üyesi olarak düşündükleri anlaşılır.[3]

Muhalifler ya da inançsızlar Budha'yı "*samana* Gotama" yani çileci Gotama olarak adlandırırlardı.[4] Oysa, eski şiirlerde Şakyamuni'ye yüceltici sıfatlar eklenmeden, sadece "Gotama" diye hitap edilirdi.[5] Onunla bu şekilde konuşanlar yalnız ruhban dışı inananlar değildi;[6] aynı hitap şeklini kullanan keşişliğe atanmış mürit örneklerine de rastlayabilmekteyiz.[7] Brahmanlar[8] ve nadiren Budha'ya sığınmış olan Brahmanlar,[9] "bho Gotama"yı kullanarak ona nazik bir şekilde hitap ederlerdi. Brahmanların müritlerine de "Gotama" dedikleri anlaşılır.[10] Şiirde "Gotama Budha" ifadesi oldukça geç görülür.[11] Geç dönem Budistlerinin gözünde Budha'ya, hiçbir sıfat eklemeden, sadece "Gotama" diye hitap etmek, saygısızlık belirtisiydi.

Başka bir eski şiir örneğinde,[12] genç bir Brahman ile bir keşiş, Gotama'ya *marisa*[13] diye hitap eder. Bu, "kendim gibi biri" anlamındaki Sanskrit *madrşa*'ya denk gelen *madisa*'yla hemen hemen aynıdır. Brahman bu şekli kullanarak Gotama'ya yakın arkadaşı gibi hitap ediyordu; burada henüz bir tanrılaştırma eğilimi yoktur. Sıradan insanlar Gotama'yı, ormanda tek başına meditasyon yapan bir çileci kabul ederek, ona *bhikkhu* ("dilenci keşiş") derlerdi. Eski şiirde, hitap şekilleri olarak Brahmanik tabirlerin kullanıldığı örnekler de vardır.[14] Örneğin, *brahmana* sıfatı genellikle bilge bir kişiye ya da eğitimini tamamlamış olan birisine verilirdi.[15] Gotama Budha kuşkusuz böyle biri olduğu halde, bu sıfat düzyazı bölümlerde hiçbir zaman bu anlama gelmez. Budizmin en erken döneminde Brahmanlar, toplumun her kesimi tarafından büyük saygı görürlerdi. Budizmin izdeşçileri de bu gerçeği kabul ediyordu, bu yüzden en eski metinlerde *brahmana* tabiri geçer. Diğer yandan, Budizm gelişip güç kazandıkça, Budist keşişleri Brahmanlardan daha çok saygı görmeye başladı, böylece mükemmel bir insanı *brahmana* diye adlandırmaya gerek kalmadı. Cainizmin ilk zamanlarında da, gerçek dindara *mahana* denirdi.[16] Aslına bakılırsa, hem Budist hem de Cainacı şiirde kusursuz bir dindarın sıfatı olarak kullanılan "Brahman" örneklerinin Aşoka döneminden önceye ait olduğuna inanılıyordu, zira Aşoka fermanları Budizm ile Cainizmin o zamana kadar Brahmanizmden ayrılmış olduğunu açık bir biçimde gösterir.

Erken dönemde Budist dindarı tanımlamak için kullanılan başka bir tabir de *isi*'ydi; örneğin, eski şiirde genel olarak budhalardan bahsetmek için *isi* kullanılırdı.[17] Birçok durumda, Budha'ya veya Gotama'ya *mahesi* ("büyük bilge") denir.[18] Eski Caina şiiri de, eğitimde mükemmelleşmiş olanlara *mahesi* diyerek, aynı kullanımı sürdürür.[19] Gotama'ya en eski metinlerde "*deva* - kâhin" (*devisi* = *devarşi*) dendiği halde,[20] bu tabirin, *deva*'lar arasında yer alabilen bir kâhin ya da *deva*-benzeri kâhin anlamına geldiği anlaşılır. Bu kullanım şekilleri, en erken dönemde, hem Budizmin hem de Cainizmin izdeşçilerinin, kurucularını Brahmanik anlamda *mahesi* olarak gördüklerini doğrular.

Geçmişin yedi budhası (Şakyamuni, geçmiş budhalar silsilesinde yedinciydi) fikrinin gelişmesiyle, Gotama'ya "bilgeler içinde yedinci büyük bilge" dendi ve "yedinci bilge" diye hitap edildi.[21] Hindistan'da, *Rig Veda* zamanından beri, yedi bilgenin (*vipra*) var olduğuna inanılırdı. Bunların

kim oldukları geleneğe göre değişiyordu,[22] ama yedi sayısı sabit kalıyordu. Sonraki zamanlarda bile insanlar yedi rakamını "bilge" sözcüğüyle birleştirme eğiliminde oldular. Budizm büyük olasılıkla bu düşünceyi miras aldı. Ancak, Budha'nın yavaş yavaş tanrılaştırılmasıyla, Budistler ona "bilge" dememeyi yeğlediler. Şiirdeki *mahesi* tabirinin sutraların düzyazı bölümlerinde *bhagavant*'la değiştirildiği birçok örnek görürüz.[23]

Zamanın öteki dini liderleri gibi, Gotama'ya da, *muni* (Şakyamuni gibi) "Şakya klanının bilgesi" ya da *mahamuni* "büyük bilge" denirdi.[24] Bu kullanım şekli onun müritlerine kadar yayılmıştı.[25] *Muni*, "düşünmek" anlamındaki bir kökten gelen bir isimdir; ilk önceleri akıllı bir adam ya da bilge anlamına geliyordu.[26] *Muni*, Brahman ve Caina metinlerinde bu anlamda kullanıldı; bilgeleri, özellikle de kurucusu Mahavira'yı tanımlayan Cainacı kullanım şekli olan *mahamuni*[27] Budizm tarafından benimsenmişti. Herkesçe kabul edilen kökene sadık kalan Budistler, sessizliğini (*mauna*) koruduğu için bir bilgeye (*muni*) böyle dendiğine inanıyorlardı, büyük olasılıkla. *Muni*'nin "sessizliği korumak ve kötülük yapmamak" anlamına gelen zarf niteliğinde yorumlandığı örnekler vardır.[28]

Budha'mn zamanında yaygın biçimde kullanılan başka bir sıfat, "Vedik metinlerde bilgi sahibi olan" "*Vedalar*'ı bilen" ya da "*Vedalar*'da usta olan kişi" anlamındaki *vedagu*'dur.[29] *Vedagu*'nun Gotama veya eğitimde mükemmelleşmiş olanlar için kullanıldığı birçok örnek görürüz.[30] Diğer sıfatlar arasında *viditaveda* ("*Vedalar*'ı bilen kişi") ve *tevicca* ("üç *vicca*ya sahip olmak"), bilginin üç şekline sahip olan kişi yer alır.[31] Bilginin üç şekli, genellikle, kişinin kendisinin ve başkalarının önceki hayatlarını bilme yeteneği (Palice, *pubbenivasanussati-nana*), her uzaklıktaki şeyi görme yeteneği (*sattanim cutupapata-nana*) ve kirlilikleri ortadan kaldırma yeteneği (*asavanam khaye nana*) olarak yorumlanır. Ancak, ilk metinler üç Veda'da usta olan bir Brahman'dan *tevicca* olarak söz ettiği için, bilginin üç şekli, Budizmin erken evrelerinde, daha büyük olasılıkla, üç Veda'ya işaret ediyordu. Budha ve diğer başarılı insanlara *brahmapatta* ("Brahma'yı bilen") ya da *nahataka* (= *snataka*, "bir Brahman olarak eğitimini tamamlamış, yıkanmış ve memleketine dönmüş bir genç") deniyordu.[32] İkincisinin başka bir şekli de *brahmabhuta*'dır. ("Brahma olan") Brahmanizmde, Veda âlimi (*şrotiya*) ve gezgin dindar (*parivracaka*)[33] gibi hürmet edilen kişiler, eski Budist şiirinde dini eğitimi sürdüren ve o eğitimden do-

ğan üstünlükleri gösterebilen insanlar olarak tanımlanmışlardır. Sutraların, Budizmin yayılmasından sonra derlenen düzyazı bölümlerinde ise bu açıklamalar yoktur.

Brahma dinine ait başka bir etki de, Gotama'ya özel Angirasa soyadının verilmesiydi. Şiirde Gotama'ya sık sık, "ışıldayan kişi" anlamında, Angirasa diye hitap edilir.[34]

(12) O vakit ruhban dışı dindar Çandanangalika, Muhterem Üstat'ın karşısında, uygun bir şiirle övgüde bulundu:

> Tan vakti açar
> Mis kokulu kırmızı nilüfer
> Rayihası bitmemiş
> Gökleri aydınlatan güneş gibi.
> Angirasa'nın [Budha] ışığını seyreder.[35]

Rig Veda'da *angira*'lar, insan ve *deva* âlemlerinin ortasında bulunan ve onlara aracılık eden varlıkları simgeliyordu. Tanrısal çocuklar, insan soyları ve insanlara tanrıların kutsamalarını veren ve bölüştüren kişiler de bunlara dahildir. Terimin, ilk önceleri, tanrılar ile insanlar arasında haberci görevi yapanlar anlamına geldiği anlaşılır. Terim, *ang* kökünden gelir ve Yunanca *angelos* ("haberci" anlamına gelen İbranice kelimeden çevrilen "melek") sözcüğüyle dilsel bir bağı vardır. Ateş tanrısı Agni'nin bir *angiras* olması, bu yoruma çok iyi uyar.[36] Bununla beraber, Manfred Mayrhofer bu yorumları güvenilmez bularak reddeder ve Angiras'ın bir bilgenin (*rşi*) adı olduğunu düşünür; çoğul hali olan *angirasah*'ı da, "*eine Klasse von höheren Wesen mit Agni an der Spitze*" ("Agni'nin önderliğindeki bir yüce varlıklar sınıfı") olarak açıklar.[37] Kuşkusuz, Angirasa, *Rig Veda*'da bir tür ruhsal varlığı temsil eder ve bu yüzden *Sanyutta-nikaya*'dan alıntılanan şiirde Budha için kullanılmıştır. Bu, sadece Pali *sutta*'larının (örneğin, *Theragatha*, 536) en eski şiir katmanında geçen ve hiçbir düzyazı bölümünde görülmeyen bir sıfattır. Bu olgu, ortaya çıktığında Vedik kültürle bağlarını sürdüren Budizmin, geliştikçe bağlarını kopardığını ima eder. Buddhaghoşa, ilginç bir şekilde, Angirasa'yı, "Budha'nın bedeninden [*anga*] yayılan ışık hüzmeleri [*rasmiyo*]" olarak yorumlar.[38] Ancak bu, kelimenin kökeni konusunda yapılan dolaylı bir yorumdan öteye geç-

mez. *Rig Veda*'da, Angirasa, ortodoks Brahmanlarca kâfir sayılan bir büyücü topluluğu gibi görünür. Oysa Angiras kabilesi üyelerinin gençlik enerjisine sahip, ölümsüz,[39] "tanrısal çocuklar" ve "yedi bilge" (*vipra*) oldukları söylenirdi.[40] Bu inanç, sonraki dönemlerin "geçmişin yedi budhası" ve "yedi bilgesi" düşüncesinin *Rig Veda* felsefesinden ve geç dönem metinlerinden etkilenmiş olduğunu gösterir.

Bundan başka, o zamanın mitolojik varlıklarının isimleri de sık sık kullanılırdı. Örneğin, Şakyamuni de Budha da *naga* olarak tanımlanırdı;[41] bu sıfat, büyük olasılıkla, eğitimlerini tamamlamış olanlara bu şekilde hitap edilen önceki gelenekten gelir.[42] Cainizmin başlarında da, Mahavira'ya *naga* denirdi.[43] Görünen o ki, Budizm bu âdeti devralmış ve kurucusu için kullanmıştır. Budha için kullanılan *naga* sıfatının, "ejderha" ya da "yılan" değil, "fil" anlamına geldiği anlaşılır.[44]

Benzer şekilde, Şakyamuni ve Budha'ya *yakkha* da denirdi.[45] Sonraki zamanlarda budhalar ile *yakkha*'ların taban tabana zıt oldukları düşünülürdü, fakat sutraların en eski katmanında *yakkha*, Budha'nın bir sıfatı olarak geçer. *Yakkha*, Sanskrit *yakşa*'nın ve eski Magadhi dilindeki *cakkha*'nın karşılığıdır. *Yakşa*, *yac* ("bağışlarda bulunmak" "kutlamak") kökünden gelir ve "bağış alan bir insan" anlamına gelir. *Rig Veda*'da sık sık geçer, âlimlerin yorumlayıcı çabalarına rağmen, oradaki anlamı belirsiz kalır.[46] Kesin olan, *yakşa*'nın, geç dönem Budist metinlerinde belirtilen "yarı tanrı" ya da "canavar" anlamına gelmediğidir. Güvenle söyleyebileceğimiz tek şey, *yakşa*'nın en erken düşüncede ruhsal ya da doğaüstü bir varlığı ifade ettiğidir.[47]

Cainizm, Budizmin en eski dönemindeki *yakkha* kavramını paylaşır. Cainacı metinlerde *cakkha*, *naga* ve *bhuta*'yla ("ruhlar") birlikte dile getirilir ve müşfik bir varlık olduğu düşünülür:[49] "Çeşitli güçlere sahip olan *cakkha*, [ilahi dünyanın] üst âlemlerinde yaşar ve ışıltılı bir varlık gibi parlar."[50] Arkeolojik bulgular da bilgimize eklenir. Maurya ve Şunga hanedanları zamanına ait sayısız *yakkha* heykeli bulunmuştur; yazıtlar onları *yakkha* olarak tanıttığı halde, hepsi de güzel ve aydınlık yüzlü betimlenmiştir, hiçbiri tuhaf ya da ürkütücü özellikler sergilemez. Bu tasvirler, Şakyamuni'yi (ya da Budha'yı) bir *yakkha* olarak öven *gatha*'ların Maurya hanedanı dönemine ya da en azından Şunga hanedanının kuruluşundan önceki döneme ait oldukları varsayımını doğrular. *Yakkha*'nın korkunç bir varlık olarak tanımlanmasının Şunga hanedanından (MÖ 75'ten sonra) sonraki zamanda olduğu sonucuna varabiliriz.[51]

Budizmin en eski döneminde, Brahmanizmden alman sıfatları kullandığını gördük; Brahmanizme karşı gelişen çeşitli mezheplere ait terimleri de kullandı. Brahman olmayan dindarlara *samana* (Skr., *Şramana*, "Yol'u arayan kişi") deniyordu. Budizm de bu tutuma sadık kaldı ve Gotama'ya *samana* dendi.[52] Budist olmayanlar ona "*Samana* Gotamo" dediler.[53] (Sonradan, Budizm Çin'e yayıldığında, Çinliler, MÖ 4. yüzyılın Çinli bilgesi Chuang-tzu tarafından yazılan bir klasik olan *Chuang-tzu*'nun "Cennet ve Yeryüzü" bölümünden "Yol'un insanı" anlamına gelen *tao-cen*'i kullanarak *sramana*'yı çevirdiler.) Dönemin dindarları için alışılmış bir hitap şekli olduğu için, Çinli Budist kullanımı da buna sadık kaldı.[54] Ancak, Budizmin içinde Gotama'nın tanrılaştırılma süreci ilerledikçe, bu hitap tazrı sadece Budist olmayanlar tarafından kullanılır hale geldi; Budistler her zaman Dünyaca Saygın Kişi veya Budha ifadelerini kullandılar. İlk Budist sutraların şiir ve düzyazı bölümlerini karşılaştırdığımızda, bu değişim belli olur.

Tek başına "Budha", "aydınlanmış olan"dan daha fazla bir anlama gelmez. Cainizmin ilk döneminde dindarlara "budhalar" denirdi. Cainacı metin *İsibhasiyaim*'de bütün ünlü düşünürlere (Cainacı olmasalar da) "budha" deniyordu. Çin'de "budha" *fo* harfiyle ya da sadeleştitilmiş şekliyle, son hece *fo-t'uo*'dan düşürülerek yazılıyordu.[55] Bir geç dönem sözlük yazarı olan Tetsuji Morohashi, özel bir görüşme sırasında, *fu* harfinin sağındaki öğenin açık bir biçimde olumsuzluk belirttiğini ve örneğin, solundaki öğenin su anlamına geldiği ilgili harfin (*fei*), fokurdayan ya da kaynayan su, yani o öğenin değişmiş bir hali olduğunu söylemişti. Bunun gibi, "budha" da bir insandan daha fazlası anlamına gelecek şekilde yorumlanabilir. Bu önerinin değerlendirilmesini uzmanlara bırakmam gerekse de, büyük olasılıkla doğru olduğunu hissediyorum.

Budha zamanında kullanılan bir başka terim de, çoğunlukla tam bilgeliğe (*kevala*) erişmiş olan *samana*'ları belirten *kevalin* idi;[56] Cainizm onu bu şeklide kullandı, böylece bu âdeti yüzyıllarca korudu. Budizmin ilk döneminde Budha'ya *kevalin* de deniyordu,[57] ama sonradan, öteki dinlerin de kullandığı bu sıfattan vazgeçildi.[58]

Eski şiirin küçük bir kısmında Budha'ya *ganin* ("bir mürit grubuna öncülük eden") dendiğini görürüz.[59] Bu hitap şekli genelde ünlü din hocaları (örneğin, Budizmle çağdaş olan altı mezhebin liderleri) için kullanılıyordu.[60] Burada, Gotama'nın tanrısal olduğu asla ima edilmez, aksine top-

lumun onu dönemin öteki dini liderleriyle eşit saydığı görülür. Gotama'ya bu manada yüceltici Üstat (*sattha*) sıfatıyla hitap ediliyordu.[61]

Gotama, Hakikat'i görmüş biri olmasının yanı sıra onu vaaz edendi (*saccavadin*).[62] Cainacı bilgelere de hürmetle *saccavai* denirdi.[63] Hakikat'i söyleyen birisi olarak, "Mükemmelliğe varmış olan [Tathagata] asla yalan söylemez. Söylenen şey silinemez."[64] Bu durumda Gotama dini bir kişiliğin bütün değerlerine sahip birisiydi. O, açgözlülükten (*vitaraga*) kendisini kurtarmış biriydi, kirlilikleri gidermişti ve Mara'nın ayartmalarının üstesinden gelmişti.[65] Bu yüzden o bir fatih (*cina*) ve bir galipti (*vicitasamgama*);[66] onun peşinden gidenlere de "fatihler" denebilirdi. Aynı örneği izleyerek, Gotama'ya (veya Budha'ya) Mahavira ("büyük kahraman") da denebilir.[67] Bu sıfat Budha'yla sınırlı değildi; Mahamoggalana gibi keşişlere de bu şekilde hitap edilirdi.[68] Bazen sadece *vira* ("güçlü" "kahraman") kullanılıyordu.[69] Budha'ya *vira* gözüyle bakılması, henüz tanrılaştırılmaya başlamadığının kanıtıdır. En erken dönemde, Cainizm de, Budizm gibi, yüksek irfan sahibi dindarlarına "güçlü" diyordu.[70] Hem Budizmde hem de Cainizmde eğitimlerini tamamlamış olanlar Cina ve Mahavira diye adlandırılırdı.

Şakyamuni bütün yanılgıların üstesinden gelmiş ve "varoluşun öteki kıyısına ulaşmıştı" (*bhavassa paragu*).[71] Ancak öteki kıyıya ulaşmak, sadece Şakyamuni'nin elde ettiği bir şey değildi; dini eğitimde amaçlarına ulaşan herkes için aynısı söylenebilirdi.[72] Cainizmde dinin gereklerini yerine getirenlere *paragamin* ("öteki kıyıya geçmek için yola çıkanlar") deniyordu.[73] İşte, Budizmin başka dinlerden aldığı sıfatlara bir örnek daha. Şakyamuni'ye ayrıca *çakkhumat* ("gözleri ya da görüşü olan"), *samantaçakkhu* ("her yerde gözleri olan") ve "Dünya'nın Gözü" denmesi, içgörüye sahip olması yüzündendir.[74] Sıradan dindarlara da *çakkhumat* denebiliyordu;[75] burada "gözler"in sıradan insanlar için kullanıldığı düşünülür.[76]

Budha düpedüz insan olduğu için, "bütün insanların en üstünü" ya da "bütün canlıların en üstünü" deniyordu ona.[77] Ara sıra "tanrıların ve insanların en üstünü" dendiği de oluyordu.[78] Diğer bir deyişle, herkesin efendisiydi (*caninda*) o.[79] Büyük bir insan sayıldığı halde,[80] insanlar, "babam" ve "büyükbabam" gibi ifadeler kullanarak onu kendilerine yakın görüyorlardı.[81] O, herkes için "iyi bir arkadaş"tan ne daha fazlaydı ne daha eksik,[82] bugünkü dünyada birbirimizin iyi arkadaşı olduğumuz gibi.

Gotama'nın yukarıda ele alınan çeşitli sıfatları Budha ya da herhangi bir dindar için de kullanılabilirdi, çünkü ikisi de aslen aralarında hiçbir fark olmayan, eşit derecede insandı. Bu Budha kavramı, Aşoka devrinde gelişen Budha tapınıcılığının sonucunda belirginleşen Budha kavramından oldukça farklıdır. İçinde bu sıfatların geçtiği şiirlerin, Maurya hanedanının yükselişinden ya da en geç üçüncü kralı Aşoka zamanından önce derlenmiş oldukları anlaşılır.

Budha ya da Şakyamuni için kullanılan diğer sıfatlar şunlardır:

akutobhaya ("hiçbir korkusu olmayan"): *Theragatha*, 289.
anantagoçara, apada ("sonsuz algı [Budha'sı], iz bırakmayan"; hiçbir ihtirası olmayan kişi arkasında ayak izi bırakmaz): *Dhammapada*, 179, 189.
antimadehadharin ("son fiziksel bedende olan": yeniden doğumu olmayacak kişi): *İtivuttaka*, 38 G.
antimaşarira ("son fiziksel bedene sahip olan"): *Anguttara-Nikaya*, c. 1, s. 165.
asayhasahin ("dayanılmaz olana katlanmış olan"): *Theragatha*, 536.
balappatta ("[on] gücü elde etmiş olan"): *Samyutta-Nikaya*, c. 1, s. 110 G.
dhammappati ("Yasa'nın sahibi"): *Theragatha*, 758.
dhammaraca ("Yasa'nın kralı"): *Theragatha*, 389, 399, 889.
nirupadhi ("hiçbir kirliliği olmayan"), *nir padhi, nirupadhika*: *Samyutta-Nikaya*, c. 1, s. 5 G, s. 141 G; c. 4, s. 158 G; *Udana*, V, 6.
parisasu visarada ("meclis içinde hiçbir kararsızlık göstermeyen"): *Samyutta-Nikaya*, c. 1, s. 110 G.
sahacanetta ("Örtüşen göz" [bilgelik; "örtüşen" Budhalığın (aydınlanma) gözle (bilgelik) uyum içinde olmasından gelir]): *Suttanipata*, 1096.
sammavimutta ("doğru kurtuluşa ermiş olan"): *Samyutta-Nikaya*, c. 1, s. 109 G.
sumedha ("bilgelikte üstün olan"): *Samyutta-Nikaya*, c. 1, s. 144 G.
suvuttavadin ("Hakikat'i öğreten"): *Theragatha*, 1111.
upayakusala ("yetenek gerektiren şeylerde usta olan"): *Theragatha*, 158.

Geç dönem Budizmi Budha'nın bu dünyaya Budha olmak için geldiğine inanıyordu. Oysa Şakyamuni'nin kendisi hiç bu fikirde değildi. "Siz-

ler ve ben, tam olarak anlamadığımız nedenler yüzünden uzun süre doğum ve ölüm çemberinin içinde kalacağız ve tekrar doğumdan kurtulamayacağız."[83] Bu ifadesinde Gotama, insanlığın durumu üzerine derin düşünceye dalarak, bir insan olarak konuşur. O da yanılgılar dünyasında dolaşır.

İlk Budistler Şakyamuni'ye, kendi tutkularını kontrol edebilen büyük bir öğretmen olarak hürmet ediyorlardı. Catukannin adında bir öğrenci onun hakkında şöyle konuşuyordu: "[Kirlilikleri gidermiş olan] bir kahramanın, hiçbir duygusal isteği olmayan bir insanın olduğunu haber alarak, azgın nehri geçmiş olan kişiye [Budha] isteksizliği sormak için buraya geldim. Dinginlik halini anlat bana, görü sahibi kişi! Üstat, olduğu gibi anlat bana. Muhterem Üstat [Budha], ışıltılar saçan güneşin dünyayı fethedişi gibi, çeşitli duygusal isteklere hâkim olarak hareket eder. Yüce hikmet sahibi kişi! Dhamma'yı çok az bilen bana anlat.[84] Bu dünyada doğumu ve yaşlılığı ortadan kaldırmayı öğreneyim."[85] Bhadravudra adında başka bir öğrenci aynı içten dilekle ona geldi: "Yiğit kişi! Çeşitli yörelerden birçok insan sözlerinizi dinleme umuduyla geldi. Onlar için anlatın, zira siz bu öğretiyi olduğu gibi biliyorsunuz."[86] Bunun gibi, Sariputta da şöyle dedi: "Görü sahibi kişi *deva*'lar ve dünya insanları tarafından anlaşıldığı gibi, [cehaletin] bütün karanlığını dağıtmıştır ve tek başına [Dhamma'nın] mutluluğuna ulaşmıştır. Bütün zincire bağlı olanlar adına, hiçbir ayak bağı ve yalanı olmayan size, peşinden gidenler [*tadi*] için muhterem olan, aydınlanmış olan [Budha] size bir soruyla geldim buraya."[87]

Şakyamuni, ideal insan varlığını temsil ediyordu. O "bütün tozları ve lekeleri temizlemiş, meditasyona oturmuş, yapması gereken her şeyi tamamlamış, kirliliklerden arınmış ve bütün doğal olayların ötesine geçmişti."[88] Bu, açık bir biçimde, tarihi kişi Şakyamuni'nin idealleştirilmesidir, bununla beraber, sutraların en eski katmanlarında mucizelere ya da insanüstü güçlere inanç üstüne hiçbir vurgu yoktur. Bu bakımdan, burada tanıtılan Şakyamuni figürü, sutralardakinden bariz bir biçimde farklıdır. Burada alıntılanan şiirler, Budizmin kurucusu olarak hürmet edilen Şakyamuni'nin tarihi bir kişi olduğu konusunda bizi biraz kuşkuda bırakır.

11. Bölüm

Tanrılaştırmanın Başlangıcı

Gotama Budha ilk önceleri sadece "bütün insanların en büyüğü" ve "iyi bir arkadaş" olarak görülüyordu. Oysa tanrılaştırma sürecinden geçerken Gotama'nın bu insan imgesi değişti. Önceki bölümde giderek artan bir şekilde tanrılaştırılan konumuna uymadığı anlaşılan belli sıfatlarının nasıl kullanılmamaya ya da yok olmaya başladığını gördük. Diğerleri azar azar ve göze çarpmadan kullanılmaya devam etmiş olabilir. İlk dönemlerden tanrılaştırmaya kadar geçen sürede kullanılan çok azı Budizme özgü yüceltici sıfatlar haline gelmiştir.

Hakikat'i kavramış birisi olarak Gotama'ya, "aydınlanmış olan" anlamında Budha deniyordu. Sonraki zamanlarda Gotama Siddhattha'nın en çok kullanılan sıfatı buydu, ancak "budha" hakikati kavramış olan herkesi ima ettiği için, Cainizmde de yaygın bir sıfattı.[1] Nitekim, Cainizmin kurucusu Mahavira'ya da Budha deniyordu.[2] Hindistan'da *buddha*, genel olarak, *mudha*'nın ("aptal") karşıtı olan "akıllı" anlamına gelir.[3] Kelime, büyük olasılıkla, diğer mezheplerin kullandığı anlamıyla Budizme girmişti. Aynı zamanda "uyanmış olan"[4] çağrışımını da yapabiliyordu. Budizmde Gotama'ya oldukça erken dönemlerden itibaren[5] Budha deniyordu, hatta Gotama bazen kendisinden böyle bahsederdi.[6] Bu isim de aydınlanmaya ulaşmadan önce onun için kullanılıyordu.[7] "Budha" sonunda ideal insan için kullanılan standart bir terim haline geldiyse de, Budizmin en eski döneminde dilenci rahiplerin hepsine "budhalar" denirdi.[8]

Suttanipata şöyle der: "Bir keşiş uygun olmayan bir zamanda etrafta dolaşmamalıdır [yani, öğleden sonra]. Öngörülen saatte yiyecek dilenmek için köye gitmelidir. Zira kişi uygunsuz bir zamanda ortalıkta dolaşırsa dostluklar kurulur. Bu yüzden, uyanmış olanların hiçbiri [bütün *buddha*'lar] uygun olmayan bir zamanda etrafta dolaşmasın."[9] Buradaki "uyanmış olanların hiçbiri [bütün *buddha*'lar]" "budha"dan gelir. Bu kullanım şek-

li, geçmişin, bugünün ve geleceğin budhalarını değil, öğleden sonra etrafta dolaşmanın uygun olup olmadığıyla ilgilenen sıradan bilgeleri kasteder. İlk Budistler "budha"yı sonrakilerle aynı anlamda anlamıyorlardı; onlara göre, her akıllı kişi ya da Yol'u arayan herkes "budha" idi. Bu anlamda, "budha" ile "*bhikkhu*" eşanlamlı sözcüklerdi ve bunların varlığı, kullanım şekillerinde hiçbir fark olmadığı dönemi işaret eder. "Bodhisattva" ile "budha"nın ayrılması da aynı şekilde geç dönem düşüncesinin sonucuydu. Budha figürünü, *Suttanipata* gibi en eski metinlerde tanımlandığı şekliyle anlayacaksak, Budholojinin âlimane bakış açısından vazgeçmemiz gerekir.

Sayısız budha hakkında konuşulmuş, sayısız budhaya hürmet edilmiş ve kutsanmıştır.[10] Kâfir Devadatta bile kendisine "budha" demiştir. Anna-Kondanna, Gotama'nın Dört Soylu Gerçek'i açıklamasını dinledikten sonra aydınlanmıştır;[11] bu yüzden o da budhaydı. Budist kullanım şekli, hangi mezhepten olursa olsun bütün bilgeleri "budha" olarak tanımlayan Cainacı kutsal kitaplardaki kullanım şekline, ayrıca Budha'nın müridi Sariputta için kullanılan "budha"ya denk gelir.

Gotama Budha'ya bir de "sambudha" deniyordu. Destanlarda bu "her şeyi iyi kavrayan" anlamına geliyordu.[12] Budizmde bu terim "uyanmış olan" ya da "Hakikat'i doğru biçimde kavramış olan" anlamına gelir.[13] Terim burada sadece Gotama Budha'yı değil, eğitimini tamamlamış olan herkesi ifade eder.[14] Cainacı gelenek, Vardhamana'nın selefi Parsva'ya, *sambuddha* "Hakikat'i kavramış olan" dendiğini söyler.[15] *Sammasambuddha* ("tam aydınlanmış olan") sıfatı biraz daha sonraları yaygınlık kazanmıştır.[16] Aydınlanma "kusursuz" (*sambodhi*) olarak tanımlanıyordu; "Tathagata tam aydınlanmaya ulaştı" deniyordu.[17]

Şakyamuni'ye sutralarda çoğunlukla Bhagava olarak hitap edilir.[18] Hem *Vedalar*'da hem de destanlarda, bir müridin öğretmenine hitap ederken kullandığı terim (*bhagavat*'tan gelen) *bhagava* idi.[19] Hinduizmde de, Gotama Budha zamanından bin yıl sonra, öğrenciler üstatlarına "bhagavan" demeyi sürdürdüler.[20] Bhagava, açık bir biçimde, Budizmin Hinduizmden aldığı bir sıfattır. Budist sutraların en eski şiir bölümlerinde bir Brahman öğrencisinin öğretmeni için aynı terimi kullandığı görülür.[21] Sadece Budizmin erken döneminde kullanılmakla kalmamış, Cainizmde de, çok eski zamanlardan bugüne dek, kurucusu Mahavira için Bhagavat terimi kullanılmıştır.[22] Gotama'nın giderek daha çok tanrılaştırılmasıyla, aksine, bu

terim ciddi bir dini önem kazandı ve Çince çevirilerde genellikle "Dünyaca Saygın Kişi" olarak yorumlandı.[23] Bazı durumlarda Budha (*rupa-kaya*) değil de, yüce gerçek (*dhammakaya*) anlamına geliyordu.[24] (Bu arada, kelimenin kökeninin "üstat" anlamına geldiği düşünülür.[25])

Budha'ya, Dhamma'mn (*dhammakaya*) somutlaşması olarak ve Dhamma'yla bir olması (*dhammabhuta*) yüzünden hürmet edilmesinin yanı sıra, tanrı Brahman'ın somutlaşması (*brahmakaya*) olarak ve Brahman'la bir olması (*brahmabhuta*) yüzünden de hürmet ediliyordu.[26] Böylece Brahman'ın itibarı ve gücü, *Upanişadlar*'ın mükemmel niteliği Budha'nın kutsallığına ekleniyordu. Sonunda, Şakyamuni'nin altındaki Budha, inanç nesnesi haline geldi; yüce Budha'nın insanların arasına çıkmak için insan şekline girdiği düşünülüyordu. Kökenleri ilk Budizme dayanan bu düşünce, Mahayana Budizmi içinde gelişti ve Japonya'da yerel tanrıların budha ve bodhisattva (*honji suijaku*) şeklinde bedenlenmeleri olarak ifade edildi. Bu düşünce her yerde devam etti.

Görünen o ki, "budha" ve "bhagavat" sıfatları ideal kişiliği tanımlamak için en uygun terimler olarak düşünülmüş, hatta oldukça eski metinlerde *bhagava buddho* birleşik kelimesi kullanılmıştır. Bu kullanım şekli, Budha'ya Muhterem Üstat (Bhagavat), bazen sadece Budha ve ara sıra ikisi birden Bhagavat Budha dendiği Maurya hanedanına ait yazıtlarda doğrulanır.[27] Gotama'ya, özellikle, Şakyamuni Budha denirdi.[28] Budha'nın Cainizmde kullanılması gibi, Bhagavat da hem Cainizmde hem de Hinduizmde bir sıfat olarak kullanılıyordu.[29] (Budizmde ise, Bhagavat daha fazla saygı ifade eden bir şekildi. *Questions of King Milinda*'da, yaşlı Budist Nagasena ona Bhagavat derken, Budist olmayan hükümdar, Şakyamuni Budha diyordu.)

Budha'ya (ya da *savaka*) *pucaraha* ("saygıdeğer kişi") da denirdi.[30] Aynı şekilde "budhalar" ya da din adamları "saygı gösterilmesi gerekenler" (*araha* = *arhat*)[31] olarak adlandırılıyordu; bu terim Budist olmayan diğer mezheplerde de kullanılıyordu. Cainizmde bu âdet uzun süre devam etti, o kadar ki Cainizm sonunda Arhata olarak tanındı. Budizmde *arhat*, daha sonraları Hinayana eğitimini tamamlamış, ama gerçekte budha olmayan kişi anlamına gelmeye başladı. *Arhat* çeviride kavramsal sorunlar çıkardığından, doğrudan Çinceye çevirmek yerine, harf çevirisi yapılmıştır; daha fazla açıklamanın gerekli olduğu düşünüldüğünde ise, *Chuang-tzu*'nun "Saygıdeğer Büyük Kişiler" bölümündeki "kusursuz insan" anlamına gelen bir

Taocu terim kullanılmıştır.[32] Bu terim sonunda Budist kutsal kitaplarının çevirilerinde bile yer almış;[33] özellikle Ch'an (Zen) Budizmi tarafından kullanılmıştır.

Budha'nın bir başka sıfatı da Tathagata ("Mükemmelleşmiş Olan") idi. Destanlarda bu kelime "mükemmel bir varlık olmak" anlamına geliyordu;[34] eski Budist şiirine "mükemmel" anlamında bir sıfat olarak girdi.[35] Böylece, insanlar için kullanıldığında, Tathagata, "bu şekilde eğitim görmüş ve ilerlemiş olan" ve "mükemmelleşmiş olan" anlamına gelir.[36] Bu anlam, Cainacı kutsal kitaplarda da bulunur, hatta Pali kutsal metinlerinde, dönemin önemli bir din üstadına Tathagata denmiştir.[37] Zamanın Brahman olmayan bütün okullarında yaygın olan bir hitap şekliydi, anlaşılan.

En eski Budist metinlerde, *tathagata* "saygıdeğer dindar"dan daha fazla bir şey ifade etmez. "*Tathagata*'ları [dindarlar] gücendirmeyin" (*masadesi tathagate* [*Theragatha*, 280]). Yorum/tefsir bu itibarlı dindarları "Budha'nın seçkin müritleri"yle (*tathagate ti ariyasavake*) bir tutar. Geç dönemde *tathagata* ile *savaka*'nın birbirinden ayrılışının hiçbir işareti yoktur burada. Gotama kendisine *tathagata* diyordu,[38] Budha'nın müritleri gibi keşişler de böyle adlandırılıyordu.[39] Tathagata, bütün lekeleri temizlemiş olan *bhikkhu*'yla eşanlamlıydı.[40] Sutralarda *tathagata* ile *arhat*'ın birleşik kelime olarak (*tathagato araha*) yan yana geldiğine de rastlarız.[41] Benzer şekilde, eğitimini tamamlamış olan birisine "öyle birisi" ya da "böylesi biri" (*tadin*) denirdi.[42] Sonraki zamanlarda ise, bu tür sıfatlar yalnızca tanrılaştırılan Budha'ya ayrılmıştı.

Budha'ya, eski şiirde geçen bir sıfat olan, "bilgelik ve başarıyla dolu"(*viccaçarana-sampanna*) da deniyordu.[43] Aynı sıfat Cainizmde de görüldüğünden, kuşkusuz, Budizm dışından geliyordu, zira *Bhagavad Gita*'da ideal Brahman'ın bilgelik ve kontrollü başarılarla dolu birisi (*vidyavinayasampanna brahmana*) olduğu düşünülür.[44]

Yukarıdaki tartışmadan anlayabileceğimiz gibi, Budha'nın, Budist tarih boyunca kullanımları süren en önemli sıfatları, bir bütün olarak Hintli dindarlar için kullanılan sıfatlardı; Budizm onları sırf kendi kullanımı için benimsedi. Bu gerçek, Gotama Budha'nın hayatında ve düşüncelerinde, onun döneminde var olan genel dindar tipinden biraz farklı olduğuna dair savımı daha da güçlendirir. Geç dönem heykeltıraşları ve ressamları, Budha'yı betimlerken vahim hatalar yaptılar. Onu diğer keşişlerden tamamen farklı gördüler. Keşişler saçlarını kestikleri için, Budha'yı saçlı gösterdiler.

Oysa sutraların bildirdiğine göre, Şakyamuni birçok keşişten biriydi,[45] aydınlandıktan ve öğretisini anlatmaya başladıktan sonra da keşiş kaldı.[46] Hatta "saçsız kişi" (*mundaka*) deniyordu ona.[47] Günümüzün Sri Lankalı keşişlerine çok benziyordu, büyük olasılıkla. Ağır çilecilik uygulamaları yaparken, elbette, saçını kesmemiş olabilirdi, ama örgütünü kurduktan sonra kesinlikle kesmiş olmalıydı.

Şakyamuni, dış görünüşte, diğer keşişlerden farklı değildi. Sonraki dönemlerin sanatçıları onu güzel saçlı, başının etrafı haleli, çevresi müritlerle dolu olarak betimlediler, ama bu tarihsel gerçek açısından yanlıştır. Tarihi gerçeği aydınlığa kavuşturmak geç dönem Budistlerince çizilen imajı yok eder. Bunu yapmak için, neyin gerçek olup neyin olmadığından tamamen emin olmamız gerekir. Kazınmış başlı ve sade elbiseler içinde bir keşiş olarak Gotama, iki bin beş yüz yıl öncesinin Hint düşüncesidir. Budistlerce yerleştirilen düşünceleri yansıtan Budist heykeller, miladi yılın başlarında yapılmaya başlandı. Bu sanatsal betimlemelerin ötesindeki daha temel unsurlara bakmamız gerekir.

Bununla birlikte, Şakyamuni'nin tanrılaştırılması sutralarda başlamıştı bile. Daha önce de gördüğümüz gibi, sutralarda kayda geçirilen en eski vaazlar bile bu eğilimin işaretlerini sergiler. Biraz daha geç döneme ait şiirlerin bazılarında, sadece Budizmden geldiği anlaşılan sıfat örneklerini görmeye başlarız.

Bunlardan biri *sugata* ("kutlu kişi") sıfatıdır.[48] Çinceye *shan-shih* ya da *shan-ch'ü* olarak çevrilmiştir.[49] Bir Mahayana sutrası *sugata*'yı kullanırken Şakyamuni'yi kastetmez; orada kelime "mutlu" anlamına gelir sadece.[50] Daha sonraki zamanlarda Hindistan'da, Budistlerden genellikle, *sugata*'dan gelen bir terim olan, "Kutlu Kişi'nin yandaşları" (*saugata*) olarak bahsedilirdi. Ayrıca Şakyamuni'ye "eğitilecek insanların sürücüsü" dendiği şiir örneklerine de rastlarız; "sürücülerin en iyisi ve önde geleni" dendiği de görülür.[52]

Eski Hindistan'da iş hayvanı olarak at, inekle eşit derecede önemliydi. Atı kırbaçla[53] idare edebilenler için "atların idarecisi" (*assadammasarathi*) denen özel bir meslek gelişmişti.[54] Budha'ya da bu anlamda "insanların idarecisi" (*purisadammasarathi*) deniyordu;[55] dilbilimsel olarak "at" ve "insan" sözcükleri yer değiştirmişti. "On sıfat" olarak bilinen sonraki gruba ait olan bu ifadeler şiirde de geçer. Bunun gibi başka bir sıfat da "tanrıların ve insanların efendisi"dir;[56] doğrudan çevrilince "tanrılarla bir-

likte dünyanın efendisi" olur.[57] Bu gruptan bir başka örnek olan "dünyayı bilen" (*lokavidu*) ise şiirde geçmez, sadece geç dönem düzyazı bölümlerinde ortaya çıkmıştır.[58]

Giderek bu sıfatlar gruplar halinde toplanmıştı. *Therigatha*'da geçen en önemlisi şöyledir: "Saygıdeğer üstada, hürmet edilmesi gereken kişiye, doğru anlayışa sahip olana bağlılığımı gösteririm" (*namo tassa bhagavato arahato sammasambuddhassa*).[59] Daha sonra ortaya çıkan on sıfatın Tablo 13'te sıralananlardan oluştuğu geleneksel olarak kabul ediliyordu. Bu sıfatlar şiir bölümlerinde geçmez, sadece düzyazı bölümlerinde geçer. Tathagata'nın sonraki bir zamanda ana gruba eklendiği anlaşılır.[60]

Bundan başka, önceden Gotama için kullanılmış olan belli sıfatlar sonradan yasaklanmaya başlamıştır. Örneğin, en eski sutralarda, ruhban sınıfından olmayanlar Şakyamuni'ye ikinci tekil şahısla, *tuvam* olarak hitap ediyorlardı.[61] Oysa *Vinaya*'ya göre, Şakyamuni aydınlandıktan sonra, Geyik Parkı'nda eski arkadaşlarıyla buluştuğunda, arkadaşları "ona ismiyle ve *avuso* [arkadaş] sıfatıyla hitap ettiler": "Onunla böyle konuştuklarında, Saygıdeğer Üstat beş keşişe şöyle dedi: 'Keşişler, Tathagata'ya ismiyle ya da *avuso* sıfatıyla hitap etmeyin. Tathagata, kusursuz ve tam aydınlanmaya ulaşmış bir varlıktır.'"[62]

Tablo 13

Budha'nın on sıfatı

	Sanskrit	Palice
1.	Tathagata	Tathagata
2.	Arhat	Arahat
3.	Samyaksambuddha	Sammasambuddha
4.	Vidyaçarana-sampanna	Viccaçarana-sampanna
5.	Sugata	Sugata
6.	Lokavid	Lokavida
7.	Anuttara	Anuttara
8.	Puruşadamya-sarathi	Purisadamma-sarathi
9.	Sasta-devamanuşyanam	Sattha devamanussanam
10.	Buddha-bhagavat	Buddha-bhagavant

Çince çeviri *Ssu-fen-lü*, (Dharmagupta Vinaya) tanrılaştırma sürecindeki bir ileri adımı gösterir ve Budha'yla sıradan bir arkadaşlık kurulamayacağını vurgular: "Tathagata'nın oturduğunu gören beş keşiş, ona ismiyle ve *tuvam* sıfatıyla seslendi. O zaman Budha, beş keşişe şöyle dedi: 'Tathagata [olacak olan bana] ismimle ya da *tuvam* sıfatıyla hitap etmeyin. Hakikat'e tam aydınlanmış olan Tathagata, güçlü ve sonsuz galiptir. Tathagata'ya ismiyle ya da *tuvam* sıfatıyla hitap ederseniz, acılarınız uzun gece boyunca bitmek bilmez.'"[63] Sutraların düzyazı bölümlerinde, *avuso* sıfatını kullanarak Şakyamuni'yle konuşmak ciddi bir suç sayılırdı. Bir kişinin, bilgisizlikten olsa bile, *tuvam*'ı ("sen") kullanarak onunla konuşması aynı şekilde kötü bir davranış olarak düşünülürdü.[64]

Şakyamuni tek başına Magadha'da gezerken, Racagahalı çömlekçi Bhaggava'nın evinde bir gece kalmayı rica etti. O sırada, uzun zamandır Budha'yla tanışmak isteyen Pukkusati adındaki gezgin dilenci de orada kalıyordu. O akşam sohbet esnasında konuk dostunun Şakyamuni olduğunu anlayınca çok şaşırmış ve bilmeden "sen" kelimesini kullanarak samimi bir şekilde ona hitap ettiğine pişman olmuştu.[65] "O vakit Muhterem Pukkusati şöyle düşündü: 'Gerçekten de, tanıştığım kişi Üstat'tır. Gerçekten de, tanıştığım kişi Sugata'dır. Tam aydınlanmış olandır, tanıştığım kişi, gerçekten.' Yerinden kalkıp elbisesini bir omzunun üstüne atarak yere eğildi, başını Muhterem Üstat'ın ayaklarına değdirerek şöyle dedi: 'Bir itaatsizliğe [*accaya*] yenik düştüm, aptal, cahil ve kötü birisi gibi davrandım. Günahımı, Muhterem Üstat'a "sen" diye hitap edebileceğimi düşünmemi onaylayın ki ileride bir daha yapmam önlenebilsin.'"[66] Pukkusati'nin, Şakyamuni'ye duyduğu derin saygıdan böyle konuştuğu anlaşılır. Bu nedenle Şakyamuni'nin yanıtında yetersiz kalan bir şey vardır: "'Gerçekten de, Muhterem Üstat'a "sen" diye hitap edebileceğini düşünerek, aptal, cahil ve kötü birisini zayıf düşürecek bir itaatsizliğe yenik düşmüşsün, keşiş. Bu itaatsizliğin bir günah olduğunu anladığın ve Dhamma'ya uygun biçimde itiraf ettiğin için, onaylıyorum. *Arahant* kanununda gelişme var, öyle ki, her kim bir suçun suç olduğunu anlarsa ve Dhamma gereğince itiraf ederse, ileride aynı suçu işlemesi önlenebilir.'"[67] Bir keşişin pişmanlık dolu özrü karşısında Şakyamuni'nin bağışlayıcılığı onaylamasını bekleyebiliriz, zira bütün ırklarda ortak bir davranıştır bu. Tarihi Şakyamuni sutrada gördüğümüz soğuk sözleri gerçekten söylemiş olabilir mi? Kendi kibrine dalmış bir dini lider, pekâlâ söylemiş olabilir, ama bu sutradaki kişi eski şiirde betim-

lenen Şakyamuni'den tamamen farklıdır. Yukarıda aktarılan parçada, Budha sadece Pukkusati'nin sözlerini tekrarlar; yani bir başka tanrılaştırma örneği olarak, sözler onun ağzına yerleştirilir sadece.

Sutralar Budha'yı giderek daha fazla tanrı olarak görmeye başlıyordu: "Bu dünyada ya da bundan sonrakinde ne kadar zenginlik, tanrısal âlemde hangi muhteşem mücevherler olursa olsun, hiçbiri Tathagata'mıza denk değildir. Bu muhteşem mücevher Budha'nın içindedir; bu hakikat ile mutluluk daim olsun."[68] Budizm geliştikçe ve Maurya hanedanı boyunca âdeta devlet dini haline geldikçe, Gotama giderek artan bir şekilde insandan çok, doğaüstü güçleri olan tanrısal bir varlık olarak görülüyordu. "Aşkın tanrı" (*atideva*) ve "tanrılar tanrısı" (*devadeva*) diye adlandırılıyordu.[69] Geç dönemlerde "diğer hepsini aşan tanrı" (*devatideva*) ifadesiyle de karşılaşırız. Budha artık bir insan olarak düşünülmüyordu. Brahman Dona, Bhagavant'a şu soruları sordu: "Tanrı değil misin?" "*Gandhabba* [Skr; *gandharva*] değil misin?" "*Yakkha* [ruhsal varlık] değil misin?" "İnsan değil misin?" Olmadığını söyleyerek yanıtladı her soruyu, Budha. Sonuncusu için de, dünyanın kirliliklerıyle lekelenmemiş olduğunu açıklayarak, "İnsan değilim" (*na kho aham manusso bhavissami*) dedi. "Beni Budha olarak düşünün" diye ekledi.[70] Önceden, Budha'ya aydınlanmış bir insan olarak hürmet ediliyordu,[71] şimdi ise insan olmayan Budha olarak tapınılıyordu.

Tanrılaşan Budha normal üstü güçler sergiliyordu.[72] Aydınlanmış bir varlığın büyük güce sahip olduğuna inanılırdı; Budha'ya başından beri "güçlü" (*balappatta*) deniyordu, ardından, on güç kavramı ortaya çıktıktan sonra, "on güce sahip olan" (*dasabala*) dendi.[73] Bu güçler çok büyüktü. Ay tanrısı Candima'nın ifrit Rahu tarafından ele geçirildiğinde (ay tutulması), Budha'nın bir şiirle onun kurtulmasına neden olduğuna inanılırdı. "Budha'nın şiirine yenik düştüm" diye haykırmıştı, Rahu.[74] Budha'nın müritleri övgüler yağdırdı: "Aklımdan geçenleri okudu, olağanüstü güçleri ile irade gücünden bir beden oluştu (*manomayena kayena*), yanıma yaklaştı ve bana öğretilerini verdi."[75] Büyük bilgelik sahibi birisi (*mahapanna*) olarak göklere çıkarılıyordu.[76] "Şu on istikamet dünyasında senin görmediğin, duymadığın, düşünmediğin ya da algılamadığın hiçbir şey yoktur."[77] O, her şeyi bilen (*sabbannu*) olarak kabul ediliyordu.[78]

Budha'nın tanrılaştırılması, Cainizmin kurucusunun tanrılaştırılmasına benziyordu. Kutsal kitaplarda Cainizmin kurucusuna Nayaputta adıy-

la hitap ediliyordu.[79] Oysa, daha sonraki metinlerde (örneğin, *Uvasagadasao*) bu isim bir kere bile geçmez, onun yerine Mahavira ("büyük kahraman") sıfatıyla anılır. Bu kelime bile nadiren tek başına görülür, genellikle bir dizi yüceltici ifadeyle birlikte geçer.[80]

Budha'nın bedeninin de, sıradan bir insanınkinden farklı fiziksel özelliklere sahip olduğu düşünülmeye başlıyordu.[81] Önceleri dünyayı aydınlatan bir insan olarak yalın bir biçimde betimleniyordu: "[Tanrısal varlık geldi ve sordu:] 'Dünyayı aydınlatan kaç ışık[82] vardır? Öğrenelim diye sormaya geldik size.' [Muhterem Üstat şöyle dedi:] 'Dünyada dört ışık vardır. Beşincisi yoktur. Gün boyunca güneş parlar, geceleyin ay ışıldar. Ateş gece gündüz aydınlık verir. Budha,[83] bütün bu parlayan şeylerin en büyüğüdür. Ondan daha parlak bir ışık yoktur.'"[84] Sonraları ise, Budha'nın bedeninden fiziksel bir ışık yayıldığına inanılmıştır. Mesela, bir şiir Budha'yı altın sarısı parlak bir ışıkla kaplı olarak betimler; açıklayıcı düzyazı bölümünde bu fikir, Budha'nın saf teninden yayılan aydınlık olarak tekrar yazılmıştır.[85] *Mahaparinibbana-suttanta*, soylu Pukkusa'nın Şakyamuni'yi bir ağaç altında otururken gördüğünde yaşadığı büyük sevinci anlatır: "Pukkusa parlak, altın sarısı bir elbise verdi. Giyince, Üstat'ın bedeni altın gibi parladı."[86] Bu çok eski bir efsanedir. Efsanevi biyografi derleyicileri bu derecede tanrılaştırmadan memnun değillerdi; şiire eşlik eden düzyazı bölümünün yazarı, "Tathagata'nın ten rengi berrak ve güzeldi" diye açıklıyordu. Daha önceki efsane Budha'nın elbisesinin parladığını belirtirken, efsanenin daha gelişmiş şekli Budha'nın bedeninin ışık yaydığını söylüyordu.

Nihayet, Budha'nın teninin altın renginde olduğu fikri herkesçe kabul edilir hale geldi,[87] fiziksel bedenini ayırt eden özellikler de otuz iki olarak düzenlendi.[88] Bu özellikler zamanla sabit bir şekil kazandı ve çağlar boyunca nesilden nesile aktarıldı; çok azı Hindu tanrısı Vişnu Narayana'nınkilere benzer ve büyük olasılıkla eski bir güneş tapınıcılığından gelir.[89] Gotama, fırsat bulduğunda başka dini grupların üyeleriyle konuşurdu. Ancak sutralara göre, onları kendi fikirlerine çekmek için ikna edici öğretme gücü yerine, büyüleyici yöntemler kullanmıştı.[90]

Tanrılaştırma süreci açık bir biçimde siyasi gelişmelerle bağlantılıydı. Nanda ve Maurya hanedanı dönemleri arasında, Hindistan politik olarak birleşti; sonuç olarak, evrensel imparator (çark döndüren kral) ideali baş tacı edildi. Hindistan'ın bütün yerlileri gibi, Budistler de, Budha'yı evren-

sel kralın dini versiyonu olarak tanımlayarak, bu ideali benimsemişlerdi. Tanrılaştırma, büyüklük üstüne bir vurgudur, esasında. Gotama figürünün böyle bir yüceltmeye uygun olmasının nedeni, onun insanların kurtarıcısı olma rolünden kaynaklanır. O sadece kendi iyiliğinin peşinde koşmadı; yalnızca kendisini değil, başkalarını da özgürlüğe kavuşturdu.[91] Bu özellik Budizmin başlangıcından beri onun bir parçası olmuştur. Budha, Merhametli Olan'dı (*karunika*).[92] İnsanları eğittiği için, grubun (izdeşçilerin; *satthavaha*)[93] ve Sığınaklarının (*sarana*)[94] başıydı. Budizm tıp bilimine benzetilir, Budha'ya da büyük hekim gözüyle bakılırdı.[95]

Budha'nın insanüstü güce sahip birisi olduğu fikri, Hint ruh göçü (*tenasüh*) kavramıyla bağlantılıydı; bu nedenle, onun bu dünyada görünüşünün geçmiş hayatlardaki liyakat birikimiyle ilişkili olduğuna inanılıyordu. Bu geçmiş hayatlarla ilgili pek çok efsane ortaya çıkmıştır. Eskiden Brahma Baka'nın[96] müridi Kappa olduğu ya da Buddha Kassapa[97] çağındaki bir çömlekçinin arkadaşı Cotipala olduğu söylenirdi. Buddha Kassapa'yla olan bağlantının, Cainizmden geldiği anlaşılır; Cainizm hakikatini Mahavira'ya veren Kaşyapa idi.[98] Budha geçmişte birçok insan hayatı yaşamış olduğunu anımsıyordu;[99] bu hayatlar çeşitli biçimler almıştır; örneğin:

> İşte, keşişler, liyakatın sonuçları, iyiliğin ürünleri, mutluluğu arayanların kazançları. Yedi yıl merhamet çalışmaları yaptım. Evrenin yedi çağı var oldu, sonra da yok oldu, ama ben bu dünyaya geri dönmedim. Dünya oluşurken, Abhassara göğünde doğdum. Dünya yok olurken, boşluk [*sunna*] olan Brahma âleminde doğdum. Yedi kez çok güçlü, büyük bir Brahma tanrısıydım. *Deva* kral [İnda] olarak otuz altı kez tanrıları yönettim. Çark döndüren kral da oldum, bütün Hindistan'ın [Cambu-sanda] efendisiydim; takdis edilmiş bir kral olarak insanları yönettim. Hiçbir şiddet, hiçbir silah kullanmadan, ülkeyi fethettim ve baskı yapmadan, tamamen tarafsız bir şekilde, Yasa gereğince yönettim. Yasa'ya göre ülkeyi yönetirken, kabilelere yedi değerli taşın zenginliğini vererek, büyük servet ve mal mülk edinmelerine, bütün isteklerinin karşılanmasına neden oldum.
>
> Budhalar dünyanın koruyucularıdır. Budhalar bunu iyice öğretmişlerdir. Büyüklüklerinin nedeni budur. Bu yüzden onlara âlemin kralları denir. Ben büyük servetin cesur sahibiyim, güçlüyüm, ünlüyüm, bütün Hindistan'ın efendisiyim. Soylu olmayanlar bile, bunu duyunca, kuşkulanamaz. Onun için, azamet isteyenler, bütün budhaların öğretileri üzerine derin düşünerek, Gerçek Yasa'ya hürmet etmelidirler.[100]

Burada Budha'nın önceki hayatlarına dair hikâyelerle çark döndüren kral efsanesini birleştirme eğilimi görmekteyiz; ayrıca bu parçada, sonradan edebiyatta *Cataka* benzeri şekiller alan çeşitli efsanelerin ilk örneğini fark edebiliriz. Budha'nın ünlü müritlerinin de geçmiş hayat efsaneleri vardı. Örneğin, Anuruddha'nın önceki bir hayatında İndra olduğu, bunun yanı sıra yedi kez Hindistan'ın kralı olduğu, sonra da on dört enkarnasyon daha geçirdiği söylenirdi.[101] Kadın keşiş Sundari hakkında da *Cataka* türü geçmiş hayat öyküleri anlatılırdı.[102]

Böylece, Budha insan şeklinden daha da uzaklaşmış oluyordu. Budizme göre, Dhamma'yı kavrayan herkes budha (aydınlanmış kişi) olduğundan, Gotama dışında, onun aşkın güçlerini paylaşan başka budhalar da olmalıydı. Üç zaman periyodunun –geçmiş, bugün ve gelecek– budhası kavramı, bu düşünceden doğmuştur.[103] Bu düşünce de Cainizmden gelir; *Ayaranga-sutra* şöyle der: "Bütün Saygıdeğer Kişiler, geçmişte var olan, bugün ortada görünen, ileride tekrar gelecek olan budhalar, Bhagavatlar, bütün..." (*ce ya aiya* [= *atita*, "geçmiş"], *ce ya paduppanna* [= *pratyutpanna*, "bugün"], *ce ya agamissa* ["gelecek"], *arahanta bhagavanto* ["bütün budhalar"] *savve te...*)[104] En erken dönemden beri, Cainizm de Hakikat'in çeşitli budhalar tarafından öğretildiğini açıklamıştı.[105] Bu anlayış, büyük olasılıkla, zamanın bütün dini gruplarınca paylaşılmıştı; Budizm de sırası gelince bu fikri mirası aldı. Geçmişin yedi budhası kavramı çok eskiden beri vardı;[106] bu terminoloji *gatha*'larda görülebilir.[107] Pali dilinde yedi budha şunlardı; Vipassin, Sikhin, Vessabhu, Kakusandha, Konagamana, Kassapa ve Şakyamuni. Budha'ya genellikle "yedinci bilge" denirdi.[108] Yedi budha inancı, başka yerde bahsettiğim gibi, *Rig Veda*'ya kadar dayandırılabilir. Yedi budhanın son derece ayrıntılı bir anlatımı, birbirine denk gelen Sanskrit ve Çince metinlerin bulunduğu *Digha-Nikaya*'daki *Mahapadana-suttanta*'da geçer.[109] Dipamkara'yı, Şakyamuni'nin geçmiş hayatında dini eğitimine ilk onun gözetiminde başladığı budha olarak kabul etmek âdettendi; ancak bu budha kültü, erken Budizm döneminde oldukça geç ortaya çıktı.[110]

Fa-hsien'e göre, en azından 4. yüzyılda geçmişin budhalarına gerçek insanlar olarak bakılıyordu; doğum yerleri bile saptanabiliyordu.

> Başkentin kırk ya da elli *li* batısında, Tadua denen bir köye geldik. Burası, Kaşyapa Budha'nın doğduğu, babasıyla görüştüğü ve *parinirvana*'ya ulaştığı yerdir. Özel yer-

lerin hepsinde bir stupa vardır. Tathagata Kaşyapa'nın bütün bedeninin kalıntıları üzerine de büyük bir stupa dikilmiştir.

Sravasti'nin on iki *yocana* güneydoğusundaki Nabhika adlı bir köye vardık. Burası, Krakucchanda Buddha'nın doğduğu, babasıyla görüştüğü ve *parinirvana*'ya'ya ulaştığı yerdir. Oraya bir manastır yapılmış ve stupalar dikilmiştir. Buranın yaklaşık bir *yocana* kuzeyindeki bir köye geldik. Burası, Kanakamuni Budha'nın doğduğu, babasıyla görüştüğü ve *parinirvana*'ya ulaştığı yerdir. Özel yerlerin hepsinde bir stupa vardır.[111]

Geçmişin üç budhasına hürmet eden, ama Şakyamuni'ye etmeyen insanlar hakkında da yazmıştır.[112]

Hsüan-tsang, Kaşyapa'nın doğduğu yeri seyahat raporuna kaydetmiştir:

Başkentin yaklaşık altmış *li* kuzeybatısında eski bir kent vardır. İnsan ömrünün yirmi bin yıl olduğu Bhadra-kalpa'da, Kaşyapa Budha burada doğdu. Kentin güneyinde bir stupa vardır. Burası, [Kaşyapa Budha'nın] aydınlanmaya ulaştıktan sonra ilk kez babasıyla görüştüğü yerdir. Kentin kuzeyinde, Kaşyapa Budha'nın bütün bedenine ait kalıntıları içeren bir stupa daha bulunur. [Her iki stupa da] Kral Aşoka tarafından yaptırılmıştır.

Buradan güneydoğuya doğru yaklaşık beş yüz *li* [ya da *Kao-seng Fa-hsien-chuan*'a göre, sekiz yüz *li*] giderken, Kapilavastu kırsalına geldik.[113]

Gittikçe artan tanrılaştırılması oranında Budha'ya olan inanç vurgulanıyordu:

Budha'ya sığınanlar
Kötü bir tekrardoğuşa gitmezler.
Bedensel şekillerini terk eder,
Ve tanrılar topluluğuna girerler.[114]

Budha doğasının Maurya hanedanı döneminde bu kadar güçlendiği anlaşılmaktadır. Geçmişin budhaları kültünün Aşoka zamanına kadar sürdüğünü kanıtlayan bir yazıt vardır. Aşoka, geçmişin yedi budhasının beşincisi olan Budha Konakamana (ya da Budha Kanakamuni) için stupa diktirmiştir.[115]

Budha'nın tanrılaştırılmasının boyutu ne olursa olsun, tarihi gerçekliği hiçbir zaman kaybolmamıştır. Hayatındaki büyük olaylarla bağlantılı olan dört yer (Lumbini, Bodhgaya, Geyik Parkı ve Kusinagari), çok sayıda Budisti çeken hac merkezi haline gelmiştir. *Divyavadana*'ya göre, Aşoka'nın buraları ziyaret ettiği söylenir.[116] Günümüzde Asya'nın her yanından gelen hacılar bu kutsal yerleri dolaşmayı âdet edinmişlerdir. Budha hayranlığı arttığı halde, küçük çaplı da olsa, budha bedeni kavramı üzerinde duran bir karşı eğilim vardır.[117]

Kısaltmalar

ABORI Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
AN Anguttara-Nikaya
AV Atharva-Veda
AvS. Avadana-Sataka
Ay. Walter Schubring. *Ayaranga-sutra, erster Srutaskandha.* 12. cilt, Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes, no. 4 (AKM, hrsg. Von Deutchen Morgen-landischen Gesellschaft, XI Band, Nr. 4, Leipzig, 1910).
Ay: *Ayaranga-sutra*, erster Srutaskandha, Text, Analyse und Glossar von.
Bhag. G. Bhagavad Gita
Brhad. Up. Brhadaranyaka-Upanişad
BSBU Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen*
BSOAS Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Londra Üniversitesi.
Budda no sekai Ed. Hajime Nakamura, Ed. Yasuaki Nara ve Ed. Ryojun Sato. *Budda no Sekai* (Buddha'nın dünyası). Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980.
Chalmers Sn Lord Chalmers. *Buddha's Teachings, Being the Sutta-Nipata or Discourse-*
Chand. Up. Chandogya-Upanişad
Collection. İngilizce çevirili orijinal Pali metni baskısı. Harvard Oriental Series 37. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
CPSErnst Waldschmidt, ed., *Das Catusparisatsutra, Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952, Nr. 2 Teil I, 1952.
CuN Culla-Niddesa
Dhp. Dhammapada
Divyav Divyavadana. E.B. Cowell ve R.A. Neil, ed., *The Divyavadana: A Collection of early Buddhist legends.* Cambridge: The University Press, 1886.
Divyav. Ed. E.B. Cowell ve R.A. Neil, *The Divyavadana: A Collection of Early.*
DN Digha-Nikaya
Fausböll Sn Çev. V. Fausböll, *Sutta-Nipata.* SBE, 10 cilt. Oxford Clarendon Press, 1881.
Franke DN Çev. Otto Franke, *Dighanikaya: Das Buch der langen Texte des Buddhistischen Kannons.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.
Geiger SN W. Geiger. *Samyutta-Nikaya*, Die in Gruppen geordnete Sammlung, cilt 1. München: Benares Verlag, 1930.
Itiv. Itivuttaka
JA Journal Asiatique, Paris.
JAOS Journal of the American Oriental Society, New Haven.
JRAS Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Londra.
Kath. Up. Kathaka-Upanişad
Mah.N. Maha-Niddesa

Mahavyutp. Mahavyutpatti
MBh Mahabharata
MCB Melanges chinois et bouddhiques, Brüksel.
MN Macchima-Nikaya
MPS Mahaparinibbana-suttanta
Mund. Up Mundaka-Upanişad
MW M. Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
Nagarc. K. Krishna Murthy. *Nagarcunakonda, A Cultural Study*. Delhi: Concept Publishing Company, 1977.
Neuman Sn. Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipato, Übersetzt von Karl Eugen Neuman. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1905.
Pc. Paramattha-cotika
PTS Pali Metin Derneği
PW Petersburger Wörterbuch, Böthlingk ve Roth'un Büyük Sanskrit Sözlüğü, *Sanskrit-Wörterbuch*, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Von Otto Böthlingk und Rudolph Roth, St. Petersburg, 1855-75, Neudruck, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966.
RHRRevue de l'Histoire des Religions, Paris.
Rhys Davids DN Çev. T.W and Caroline A.F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Budistlerin Kutsal Kitapları'mn 3. cildi. Londra: Pali Metin Derneği, 1973.
Rhys Davids SN Çev. Caroline A.F. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings*. Luzac, 1971.
RVRig Veda
Sat. Br. Şatapatha-Brahmana
SBE Doğu'nun Kutsal Kitapları. Çeşitli Doğulu âlimler tarafından çevrilmiş ve F. Max Müller tarafından yayma hazırlanmış. Oxford: Oxford University Press, çeşitli tarihler, belirtildiği gibi. Tekrar baskı: Motilal Banarsidass, Delhi.
Sehrai Peshawar Fidaullah Sehrai. *The Buddha Story in Peshawar Museum*. Peşaver: Peşaver Müzesi 1978. Budha biyografileri Peşaver Müzesi'ndeki malzemeden derlenmiştir.
SKP Oskar von Hinüber. *Studien zur Kasussyntax des Pali, besonders des Vinaya-pitaka*. Münih: L. Kitzinger, 1968.
SN Samyutta-Nikaya
Sn. Suttanipata
SORSerie Orientale Roma
Spk. Sarattha-ppakasini
Suy. Suyagadanga
Sv. Sumangala-vilasini
Şvet. Up. Svetasvatara-Upanişad
Therag. Theragatha
Therig. Therigatha
Transformations. 2 cilt. Bollingen Dizisi, no. 34.
Ud. Udana
Udv.Udana-varga
Urcanos. Berlin: Akademie-Verlag, 1954.
Utt. Çev. Jari Charpentier, *Uttaradhyayana-sutra*. Upasala: Archives d'Etudes Orientales, 1922.
Waldschmidt Skt. Ed. E. Waldschmidt, *Das Mahaparinirvanasutra*. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Vassenshcaften zu Berlin, Klasse für Sprache, Literatur und Kunst. 3 cilt. Jahrgang 1950. Berlin: Akademie Verlag, 1950-51.
*West Berlin*The Metropolitan Museum of Art, New York. *Along the Ancient Silk Routes, Central Asian Art from the West Berlin State Museums*. Museum für Indische Kunst tarafından desteklenen bir sergi, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin, 1982.

WOB The Way of the Buddha. Hindistan Basın Yayın ve Enformasyon Dairesi, 1957.

WZKS Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens

ZDMG Zeitschrift der Dutschen Morgenlandischen Gessellschaft, Leipzig Heinhich Zimmer. *The Art of Indian Asia. Its Mythology and Translations.* 2 cilt. Bollingen Series 34. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1960.

ZIM Heinrich Zimmer, *The Art of Indian Asia, Its Mythology and Transformations.* 2 cilt, Bollingen dizisi, no. 34. New York Pantheon Boks, 1960.

Notlar

Not: *T*, *Taisho Shinshu Daizo-kyo* (genellikle *Taisho Tripitaka* olarak bilinen Budist kutsal kitaplarının bir derlemesi) anlamına gelir. Ed. Junjiro Takakusu vd., 55 cilt. Tokyo: Daizo Shuppan, 1924-29. *T.*'den sonraki ilk rakam cilt numarasıdır. İkinci rakam, sayfa numarasıdır. Harfler sütunu gösterir.

GİRİŞ: ARAŞTIRMA YÖNTEMLERİ (Sayfa 1-12)

1 Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature*, c. 2 (Kalküta: University of Calcutta Press, 1933), 151-56.

2 Örneğin, H. Kern'in *Manual of Indian Buddhism* (Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896), 12-46 adlı eseri Budha'nın hayatını *Nidanakatha*'ya (*Cataka*, c. 1, s. 47 vd.) göre anlatır.

3 Yusho Tokuuji, "Bukkyo ni okeru jimpen setsu ni tsuite" (Budizmdeki mucizeler üzerine), *Shukyo kenkyu*, no. 3-4 (1926), s. 26 vd.

4 Özellikle *Mahavastu* Şakyamuni'nin hayatından övgüyle bahseder ve *sambhogakaya* ("kutlu beden") ve *pranidhana* (ilk yemin) kavramlarından söz ederek, Mahayana'ya doğru bir eğilim sergiler. Yoshitaka Hisano, "Daji no chii to Setsushussebu no Budda-kan" (Mahavastu görüşü ve Budha'nın Lokottaravadin fikri), *Shukyo kenkyu*, no. 4-2 (1927), 131-42 ve no. 3 (1927), 136-46.

5 Gilgit'te bulunmuş ve Raniero Gnoli tarafından yayımlanmış, Mulasarvastivadin *Vinaya*'daki *Samghabhedavastu*'nun Sanskrit versiyonu. Pakistan Arkeoloji Dairesi, Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu. Being the 17'th and Last Section of the Vinaya of the Mulasarvastivadins*, T. Venkatacharya'nın yardımı ile ed. Raniero Gnoli (Rome: IsMEO, 1977-78; *SOR*, XLIX, 1, 2).

Mulasarvastivadin *Vinaya*'nın *Sayanasanavastu* ve *Adhikaranavastu*'suna *Sa-p'o-to-pu-p'i-ni-mo-te-le-ch'ieh*'in (*T* 23:582) üçüncü fasikülünde kısaca değinilir; bu metinlerin eksiksiz versiyonları hiçbir zaman Çin'e kadar gelmemiştir. Gilgit'te bulunmuşlar ve ed. Raniero Gnoli tarafından yayımlanmışlardır. *The Gilgit Manuscript of the Sayanasanavastu and the Adhikaranavastu. Being the 15th and 16th Sections of the Vinaya of the Mulasarvastivadins* (Roma: IsMEO, 1978).

Bu ayrıntılı metinler Budha efsanesi hakkında çok şey içerir. Her iki Sanskrit metin, sadece Budha efsanesi araştırması için değil, Gotama Budha'yı tarihi bir kişilik olarak incelemek için de son derece önemlidir.

6 *P'i-nai-yeh p'o- seng-shih* (T. 24: 99- 144).

7 *DN*, no. 16, *Mahaparinibbana-suttanta* (c. 2, s. 151).

8 *DN*, no. 16, *Mahaparinibbana-suttanta* (c. 2, s. 151), s. 52.

9 *Çatuşparişatsutra*, Şakyamuni'nin hayatını araştırmak için önemli bir belgedir. Ed. Ernst Waldschmidt, *Das Catusparisatsutra: Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1952, Nr. 2, Teil I, 1952. Daha fazla bilgi için, bkz. Takao Maruyama, "Shishukyo Catusparisatsutra oyobi Kompon setsuissaiubu binaya shukkeji, hasoji no butsuden to sono tokushitsu" (Budha'nın, Mulasarvastivadin *Vinaya*'daki *Catusparisatsutra, Pravrajyavastu* ve *Samghabhedavastu*'da sergilenen hayatı ve özellikleri), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 10, no. 2 (Mart 1962), 204-7.

10 Nagarcunakonda'da betimlenen bölümler, belgelere dayalı kanıtlarla saptanmıştır. Bkz. Hideo Kimura, "Bungakuteki tachiba yori mitaru Nagarujunakonda no chokoku bijutsu" (Nagarcunakonda'nın edebi açıdan heykel sanatı), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 9, no. 2 (Mart 1962), 7-12.

11 Erich Frauwallner, "The Historical Data We Possess on the Person and the Doctrine of the Buddha", *East and West*, no. 4 (Ocak 1957), 309-12.

12 Hermann Oldenberg, *Aus dem alten Indien* (Berlin: Gebruder Paetel, 1910), 46.

13 Devadatta'yla ilgili fikir ayrılığını, *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın Seçme Eserleri, Tokyo: Shunjusha, 1992) kitabımda ele alıyorum. *Genshi Bukkyo no Seiritsu* (Erken Budizmin Oluşumu), c. 14.

14 Geleneksel Budha biyografilerinin gelişim ve derleme süreci için, bkz. Zenno İshigami, "Soobu ugehen ni arawareta Butsuden ni tsuite –toku ni juyo jiken ni gentei shite" (*Samyutta-Nikaya*'nın "Sagathavagga"sındaki, ana olaylarla sınırlı, Budha biyografisi), *Sanko bunka kenkyujo nempo* 3 (1970), 41-62.

15 Osamu Takata'nın incelemesi, "Barufutto no setsuwazu" (Bharhut stupa parmaklıklarındaki yarım kabartmalarda betimlenen Budist efsaneler), *Bijutsu kenkyu*, no. 242 (1965), 101-22. Ayrıca bkz. P.H. Pott, "Taş Üstünde Budha'nın Hayatından Bazı Sahneler", *Adyar Library Bulletin* (Adyar Kütüphanesi ve Araştırma Merkezi, Adyar, Madras 20, Hindistan), 20: 310-17.

16 Amaravati'den kabartma, miladi 2. yüzyıl, Amaravati Arkeoloji Müzesi (Ed. Hajime Nakamura, Yasuaki Nara, Ryojun Sato, *Budda no sekai* [Budha'nın Dünyası. Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980], levha 4-39).

17 Örneğin, Mathura'daki heykeller, miladi 2. yüzyıl; Lucknow Müzesi (Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha 4-41). Vaaz veren Budha kabartmasının (Lahor Müzesi) sol tarafında, her biri güreşen çıplak figürleri betimleyen on iki sahne vardır. Budha'nın hayatından birkaç olayı gösteren kabartmada (Nalanda, miladi 9. yüzyıl, Nalanda Arkeoloji Müzesi, no. 10793), elleri yeri işaret eden bir Budha figürünün etrafında (sağ alttan başlayarak Budha'nın doğumunu, Otuz Üç Tanrı Göğü'nü ziyaretini ve öğretisini resmeden sahneler vardır. Kaide, Sravasti'deki mucizeyi canlandırır, başın üzerinde de Budha'nın ölüm tasviri yer alır.

18 Sarnath'tan kabartma, 5. yüzyıl; Hindistan Müzesi, Kalküta (Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha 7-4).

19 5. yüzyıl Gupta dönemine ait bir kabartmanın da dahil olduğu örnekler (*Indo, Nishi Ajia* [Hindistan ve Batı Asya]; *Genshoku sekai no bijutsu* [Resimli Dünya Sanatı; Tokyo: Shogakukan, 1973], no. 53; Sotaro Sato, *Kodai Indo no sekicho* [Eski Hindistan'ın Taş Heykelleri; Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1970], no. 4; ed. Hajime Nakamura, *Indo no busseki to Hindu jiin* [Hindistan'ın Budist Yerleşim Yerleri ve Hindu Tapınakları], *Sekai no bunka shiseki*, c. 5 [Dünyada Kültürün Tarihi Mekânları; Tokyo: Kodansha, 1968], no. 13, s. 62); Sarnath Arkeoloji Müzesi'ndeki bir 5. yüzyıl rölyefi (Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Hindistan Sanatı], c. 1 [Tokyo: Nihon Keizai Shimunsha, 1965], levha 184; Sato, *Kodai Indo no sekicho*, levha 49); Nalanda'dan 9-10. yüzyıl, Pala hanedanına ait bir kabartma (Koichi Machida, ed. *Nyuderi bijutsukan* [Ulusal Müze, Yeni Delhi], *Sekai no bijutsukan*, c. 9 [Dünya Müzeleri; Tok

yo: Kodansha, 1968], no. 85; Nakamura ve diğerleri, *Budda no sekai*, levha 7-1, 7-3; Alfred Foucher, *La vie du Bouddha, d'apres les textes et les monuments de l'nde* [Paris: Payot, 1949], s. 374). Budha'nın hayatındaki sekiz olayın tasviri üzerine daha fazla bilgi için, bkz. ed. Hajime Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten* (Resimli Budist Dönemleri Ansiklopedisi; Tokyo: Tokyo Shoseki, 1988), s. 582, 593 (kitabın başındaki resimli sayfa V).

20 Şakyamuni'nin hayatındaki olayları resmeden ya da diğer budhalarla ilgili Hindistan'da bulunmuş duvar süsleri şunlardır: Mathura, 3. yüzyıl, Lucknow Müzesi (Nakamura ve diğerleri, *Budda no sekai*, levha 4-41; Osamu Takata, *Butsuzo no kigen* [Budist heykellerin Kökeni; Tokyo: Iwanami Shoeten, 1967], levha 70; Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu* [Budist sanatın kökenleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu, 1981], levha 8); Mathura, Kuşana dönemi, Mathura Arkeoloji Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 9); Rajghat, Kuşana dönemi, Mathura Arkeoloji Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 10); Sarnath, 5, yüzyıl, Hindistan Ulusal Müzesi, Yeni Delhi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 119): MÖ 1. yüzyıl başına ait parmaklık rölyefleri, Bharhut, Hindistan Müzesi, Kalküta (Ed. Teruo Ueno, *Karukatta bijutsukan* [Hindistan Müzesi, Kalküta], *Sekai no bijutsukan*, c. 32 [Dünya Müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1970], Giriş: *ZIM*, c. 2, levha 36); Sançi'deki *torana* (kapı), MÖ 1. yüzyıl (Sato, *Kodai Indo no sekicbo*, levha 17, 20, 21; *ZIM*, c. 2, levha 18, 23, 36; Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, Anonim, 1971], levha 71, 72), yedi önemli olayı betimleyen bronz heykel, Kurkihar, Bihar (*WOB*, levha II-1).

Önemli olayları betimleyen diğer heykeller: Amaravati'den, Devlet Müzesi, Madras (*WOB*, levha II-2; *ZIM*, c. 2, levha 92); Sarnath'tan, 5. yüzyıl, Hindistan Müzesi, Kalküta (Nakamura ve diğerleri, *Budda no sekai*, levha 0-3; *WOB*, levha II-3); Sarnath'tan, 5. yüzyıl, Hindistan Ulusal Müzesi, Yeni Delhi (*WOB*, levha II-4); "Budha'nın Hayatı'ndan Örnekler, Nalanda" 9. yüzyıl (*WOB*, levha II-5); "Budha'nın Hayatı'ndan Örnekler, Bengal," 10. yüzyıl, Boston Müzesi (*WOB*, levha II-6); "Nepal'den Resimler," 18. yüzyıl (*WOB*, levha II-7); ve Mağara 275'ten Budha'nın hayatına ait örnekler, Tun-huang (Ed. Saiiki Bunka Kenkyukai, *Chuo Ajia Bukkyo bijutsu* [Orta Asya Budist Sanatı], *Saiiki bunka kenkyu*, c. 5 [Batı bölgelerinde kültür incelemeleri; Kyoto: Hozokan, 1962], levha 370; karş., levha 563) Sri Lanka'daki Dambulla taş tapınağında Budha'nın hayatının resimli bir örneği de vardır. (Kyosho Hayashima ve Shoji Ito, *Serion no Butto* [Seylan'ın Budist kentleri], *Sekai no seiki*, c. 9 [Dünyanın mabetleri; Tokyo: Kodansha, 1979], levha 113). Başka ülkelerdeki benzer eserlerin ayrıntıları için bkz. Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 583.

21 Kentoku Hori, Budha'nın hayatındaki olayları eski çağlardan kalan sanat eserleriyle karşılaştırarak, *Bijutsujo no Shaka* (Sanatta Şakyamuni; Tokyo: Hakubunkan, 1910) adlı muhteşem bir eser vermiştir. Daha yeni çalışmalardan, Budha'nın hayatını arkeolojik buluntular ve alan fotoğrafçılığıyla bağlantılandıran en ayrıntılısı Nakamura vd., *Budda no sekai*'dir. İkinci bölümü (s. 81-196) özellikle bununla ilgilidir. Bir diğer önemli eser de, Takashi Koezuka'nın *Bijutsu ni miru Shakuson shogai*'dir (Güzel sanatlarda Şakyamuni'nin hayatı) (Tokyo: Heibonsha, 1979). Ayrıca, İwanami Shashin Bunko 181, *Budda no shogai* (Budha'nın Hayatı) (Tokyo: Iwanami Shoten, 1956), arkeolojik kalıntılar ve sanat eserleri aracılığıyla Budha'nın hayatını inceler. Daha yeni ve ayrıntılı bir çalışma; Ratan Parimoo, *Life of Buddha in Indian Sculpture, Astha-maha-pratiharya, an Iconological Analysis* (Yeni Delhi: Kanak Publications, 1982), Jacques Rangasamy tarafından gözden geçirilmiş, *JRAS* 2 (1983) 315-16.

22 Bu bölümün geri kalanı Koezuka, *Bijutsu ni Miru Shakuson no Shogai*'den alınmıştır

23 Bu bölüm, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes* adlı kitabımdan alınmıştır. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), 12-13. Hint toplumsal geçmişini ele alan araştırmaların ayrıntıları için bu kitaba başvurun. *Indoshi I* (Hindistan Tarihi, c. 1) adlı kitabımda bu konu enine boyuna işlenmiştir. *Nakamura senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1997), c. 5.

1. BÖLÜM DOĞUM
(Sayfa 15-70)

1 *Fo* ve *fo-t'o*.

2 *Chüeh-che* ve *ta-chüeh*.

3 Deneysel dünyanın gerçekliğinin farkında olma durumu, *buddhva* ulacıyla ifade edilir (ed. V.S. Sukthankar ve S.K. Belvalkar, *The Mahabharata* [Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927], XII, 253, 25; T.R. Krishnacharya ve T.R. Vyasacharya, vd., Mahabharatam [Bombay: Nirnayasagar Press, 1906-10], XII, 261, 25).

4 Budizmin başlangıcında bile, geçmişin yedi budhası ve geleceğin budhası Maitreya kavramı vardı. Mahayana Budizmi, Amitabha/Amitayus, Akşobhya ve Vairocana (Mahavairocana) gibi birçok budhanın var olduğunu düşünür.

5 *Gotama Buddha* adı *Therag.*, 91'de geçer.

6 Şakyamuni'yi belirtmek için kullanılan *Shih-chia* (Japonca; *Shaka*) birleşik kelimesi, 5. yüzyıl Çinli Budist rahip Chi-tsang'ın *Pai-lun-su* (*T.* 42:244b) adlı eserinde görülür.

7 *Sakyakule jato Buddho* (*Therig.*, 185); *Sakkakule jato Sambuddho* (Therig., 192). Budist melez Sanskritte, *Sakiya*; örneğin, *Mahavastu*, c. 1, 43, II. 1 vd. Şakyaların tarihinin en eski anlatımı, 5. yüzyıl yorum/tefsir yazarı Buddhaghoşa'nın iki eserinde bulunur (Sv., 258-62; *Pc.*, 352-56). Şakyalarla ilgili diğer bilgiler: Ed., Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, 1. bölüm (Rome: IsMEO, 1977), 1-39; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 1-2. fasiküller (*T.* 24:99a-107b). Aşağıdaki eserler, birkaç eklemeyle, Bernhard Breloer'in *Die Şakya*, adlı kitabında alıntılanmıştır, *ZDMG*, Neue Folge, 19 (1940): 268-94; William Woodville Rockhill, *The Life of the Buddha and the Early History of His Order* (Londra: Trübner, 1884), 11; Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* (Londra: 1853; 2. baskı, 1880), 133; Samuel Beal, *The Romantic Legend of Şakya Buddha* (Londra: Trubner, 1875), 30; Bigandet, *Legend of the Burmese Buddha*, 3. baskı, 11. Wilhelm Geiger, *Mahavamsa* (*Mahavamsa, or the Great Chronicle of Ceylon* [Kolombo: The Ceylon Government Information Department, 1950], 273-75 [Ek A]) çevirisinde yukarıdaki malzemeyi düzenleyip sıraya koymuştur. Karş. Albrecht Friedrich Weber, *Indische Studien*, c. 5 (Berlin: F. Dummler, 1850-63; Leipzig: F.A. Brockhaus, 1865-98), 412-37. Bu alandaki Japon araştırması için, bkz. ed. Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* (Hintli Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967), 566-68. Şakyalar üzerine, bkz. *Ogihara Unrai Bunshu* (Unrai Ogihara'nın denemeler derlemesi; Tokyo: Taisho Daigaku Bukkyogaku Ogihara Unrai Kinen Kenkyukai, 1938), 99 vd.

8 1898'de, William Claxton Peppe, Piprahva'da bir mezar/höyük bulmuş ve kazmıştır. İçinde, Şakya, dünyaca saygın kişi Budha'ya ait kalıntılar olduğu anlaşılan kutsal emanetler sandığıyla bir yazıt bulmuştur. Âlimler genellikle bunun gerçekliğini kabul etmişlerdir (bu kitabın son bölümlerinde bunu ele alıyorum).

9 "Himalaya'nın yanı": *Sn.*, 422.

10 "Şakya oğlu": *Sakyaputta* (*Sn.*, 991). Kuzey Avrupalılar da soyadlarında *-oğlu* ekini kullanırlar (Mendelssohn, Anderson, Henderson gibi).

11 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* adlı eserinde, bu ifadenin sadece *Mahavastu*, c. 1, 57'de ve *AvS*, 35'te geçtiğini söyler. Diğer yandan, *Şakyamuni* ifadesi *Sn.*, 225'te de geçer.

12 *AV*, XIV, 39, 9; *Pancavimsa-Brahmana*, XIII, 3, 12; *Sat. Br.*, XIII, 5, 4, 5. Karş. Arthur Anthony Macdonell ve Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects* (Londra: John Murray, 1912) c. 1, 75; H. Raychaudhuri, *Political History of India* (Kalküta: University of Calcutta, 1953), 6. baskı, 100-101.

13 "Kan-che-wang."

14 Bkz. *Hariwamsa*, 545 vd. Karş. Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature*, c. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), 444.

15 Vincent A. Smith, *The Oxford History of India* (Oxford: Clarendon Press, 1908), 74.

16 Tetsujiro Inoue, *Shaka shuzokuron* (Şakyaların kökenleri üzerine; Tokyo: Tetsugaku Shoin, 1897) adlı kitabında Şakyaların Ari (Hint-Avrupalı) olmadıklarını iddia etmiştir. Bkz. Junkichi İmanishi, "Soseki to Inoue Tetsujiro no Indo Tetsugakushi Kogi" (Soseki Natsume ve Tetsujiro İnoue, *History of Indian Philosophy* üzerine dersler), *Matsugaoka bunko kenkyu nempo*, no. 4 (1990): 79.

17 G.T. Bowles'in verdiği bir konferanstan bilgi.

18 Şakyamuni'nin klan adı (*gotta*) ile ilgili olarak, bkz. Damadar Dharmanand Kosambi, "Brahmin Clans", *JAOS* 73, no. 4 (1953), 205.

19 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, 1, 16 (c. 1, s. 92-93).

20 Farklı bir yoruma göre, isim *sakka*'dan ("dal") gelir, böylece Şakyalar "dallar altında yaşayanlar" anlamına gelir. Bu yaygın etimolojik açıklama, *Fo-pen-hsing-chi-ching*'te; (*T.* 3:655) "Şakyalar bol yapraklı büyük ağaçların dalları altında yaşarlardı. Bu yüzden onlara Sakhya [Palice, Sakhiya] denir" (*T.* 3:675c) ifadesine yol açmıştır.

21 Kapilavatthu sakinleri ile Koliyalar arasındaki su anlaşmazlığı konusu için, bkz. *Cataka*, c. 5, 412-14; *Dhp.*, ed. Fausböll, 351; Hardy, *Manual of Buddhism*, 307.

22 *Dhp. Atthakatha*, c. 3, s. 254. Bkz. Chizen Akanuma, *Shakuson* (Şakyamuni; Kyoto: Hozokan, 1934), 6.

23 *Ch'ang a-han-ching*, 13. fasikül: *A-mo-chou-ching* (*T.* 1:82c-83a).

24 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:101a-b).

25 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, 1, 12 (c. 1, s. 90-91). Ayrıca bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 13. fasikül (*T.* 1:82c).

26 Çince karşılığında (*Ch'ang a-han-ching*, 13. fasikül: *A-mo-chou-ching*), "Kşatriyalar, Brahmanlar, Grhapati ve Şudralar" (*T.* 1:82c) diye geçer. Vaişya yerine Grhapati'nin görülmesi, daha eski bir forma işaret eder.

27 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, 1, 15 (c. 1, s. 91-92).

28 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, 1, 13 (c. 1, s. 91).

29 Bernhard Breloer, Şakyaların cumhuriyetçi yönetim şekillerini, eski Hint cumhuriyetlerinin Yunanca anlatımlarıyla karşılaştırarak, ayrıntılı olarak ele alır ("Die Şakya", 268-312).

30 *MN*, no. 53, *Sekha-sutta*, c. 3, s. 353 vd. Aynı sutranın Çince karşılığında (*Tsa a-han-ching*, 36. fasikül [*T.* 2:316a]), *santhagara*, "*chiang-t'ang*" (konferans salonu) olarak çevrilmiştir.

31 *DN*, no. 33, *Sangiti-suttanta* (c. 3, s. 207). Çince karşılığında (*Ch'ang a-han-ching*, 8. fasikül: *Chung-chi-ching* [*T.* 1:49b vd.]), bir salondan söz edilmez.

32 *Bhaddasala-cataka* (*Cataka*, no. 465 [c. 4, 144 vd.]). Burada da salon, *santhagara* olarak adlandırılır.

33 Bu olguyu daha sonra ele alacağım.

34 *Anapavattitthana* (*Cataka*, c. 4, s. 145).

35 "Dürüst tabiatlı": Orijinalinde *ucum canapado* yazar, ama aynı bölümün yorum/tefsirlerdeki alıntılarında *ucu canapado* diye geçer. Ben ikincisine sadık kalıyorum (*Sn.*, 422).

36 Şakya topraklarının topografyası için, bkz. Hermann Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Budha: Hayatı, mezhebi, öğretisi; Berlin: W. Hertz, 1881), 113-15.

37 *DN*, no. 27, *Agganna-suttanta*, 8 (c. 3, s. 83-84). Ayrıca bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 6. fasikül: *Hsiao-yüan-ching* (*T.* 1:37b).

38 Thomas R. Trautmann, "Consanguineous Marriage in Pali literature", *JAOS* 93 (1973), 158-80.

39 M.B. Emeneau, "Şakyalar arasında kuzenler arası evlilik var mıydı?", *JAOS* 59 (1939), 220-26. Daha sonraki araştırma için, bkz. Trautmann, "Akraba evliliği."

40 Emeneau, "Kuzenler arası evlilik var mıydı?", 220-21. Malabar'ın Nayadileri arasında böyle bir evlilik âdeti zorunluydu.
41 Breloer bu örnekleri Emeneau'nun savını çürütmek için verir ("Die Şakya", 268-94, özellikle 273).
42 Bkz. Emeneau, "Die Şakya", 268-94.
43 *Matigottam nama kim karissati, pitigottam eva pamanan'ti poranakapandita...* (*Cataka*, c. 4, s. 148).
44 *Bhagavato hi dve asitisahassasamkha Şakya-Koliya rajano natayo, te attano attano sampattiya nibaddhabhattam datum ussahanti* (*Pc.*, 140).
45 Adiccabandhu (*Sn.*, 54, 540, 915, 1128; *DN*, no. 21, *Sakkapanha-suttanta*, c. 2, s. 28; *SN*, c. 1, s. 193, c. 3, s. 142; *AN*, c. 2, s. 17, 74; *Therag.*, 1237). Budha Adiccabandhu (*SN*, c .1, s. 186; *AN*, c. 2, s. 54; *Therag.*, 158, 1023, 1212). Cakkhumat Adiccabandhu (*AN*, c. 4, s. 228; *Therag.*, 417, 1258). Adicca nama gottena (*Sn.*, 424). "*Jih-chung.*"
46 *MBh*, I, 65, 10 vd.; Edward Washburn Hopkins, *Epic Mythology* (Strassburg: Trubner, 1915), s. 198.
47 Bu bilgiyi Dr. Lokesh Chandra vermiştir. *Suryavamsa* kelimesi Sanskrit sözlüklerde vardır, ama Hintçesi *suryavamsi* yoktur. Dişil sıfat (tümleyen) *suryavamsaka*, eril isim de *suryavamsa mem utpanna puruşa*'dır.
48 *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, III, 30 (c. 2, s. 52).
49 H. Grassmann şu *gotama* yorumunda bulunur: "gotama.m. [von go], Eigenname eines Sangers, und im pl. Bezeichnung seiner Nachkommen" (*Wörterbuch zum Rigveda* [Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1976], süt. 411). Bu sözlüğe göre, *Gautama* şekli *Rig Veda*'da görülemez. Karş. *RV*, I, 79, 10.
50 Macdonell ve Keith, *Vedic Index*, c. 1, s. 234-35, 240-41.
51 John Brough, *The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), s. 32-33, 103-10.
52 Brough, *Early Brahmanical System*, s. xvii; *Epigraphia Indica* (Kalküta: Government of India, 1894-95), iii, 342.
53 *DN*, II, s. 52.
54 *PW*, bkz. *Gotama.*
55 Üstünlük derecesini belirtmek için bir filden sonra *-tama* son ekinin kullanılması *Rig Veda*'da görülür (*RV*, 491, 7 = VI, 50, 7); *matrtama*, a., Superlat. Des vorigen [matr], mütterlichst (Grassmann, Wörterbuch, col. 1032).
56 Şakyamuni'nin kuzeni ve bakıcısı olan Ananda'ya da Gotama deniyordu, teyzesi ve süt annesi olan Mahapacapati'ye de Gotami (Gotama klanından bir kadın) deniyordu.
57 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:101a-b).
58 *Mahavastu*, c. 1, s. 348.
59 *Ch'ang a-han-ching*, 30. fasikül (*T.* 1:148c). *Ta-lou-t'an-ching*, 6. fasikül (*T.* 1:309a). *Ch'i-shih-ching*, 10. fasikül (*T.* 1:363a). *Ch'i-shih-yin-pen-ching* (*T.* 1:418a).
60 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:672a). *Chung-hsü-mo-ho-ti-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:933c).
61 *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:779). *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 1. fasikül (*T.* 24:101a).
62 *Chang-so-chih-lun*, 1. fasikül (*T.* 32:231a).
63 I.B. Horner, *Studies in Pali and Buddhism: A memorial volume in honor of Bhikkhu Jagadish Kashyap*'ta, "Budhayla aynı zamanda ve birlikte doğmuş olan", ed. A.K. Narain (Delhi: B.R. Pub. Corp., 1979), s. 115-20.
64 Wei-lin-t'o-lo.
65 Sanskritte Şuddhodana (Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* [New Haven: Yale University, 1953], s. 531). Sanskritteki *sandhi* kuralına göre, Şuddhaudana olması gerekir, ama büyük olasılıkla Prakrit lehçesini konuşan Budistler arasında *şuddhodana* şekli-

nin yerleşmiş olması yüzünden, bu şekil görülmez. Sanskrit konuşan Budistler bu şekli olduğu gibi almışlar ve onu Şuddhodana olarak Sanskritleştirmişlerdir. *Şuddha* "saf, elverişli, katışıksız, arı" anlamına gelir. Sanskrit edebiyatında *şuddhasnana*, kokulu yağlar ya da sandal ağacı kullanmadan su ile yıkamak demektir. Kadınlar, kocaları uzaktayken, kokulu yağlar kullanmadan sadece suyla yıkanırlar (Kalidasa, *Meghaduta*, 88).

66 Ching-fan-wang.

67 *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, c. 2, s. 7, 52. Karş. *Buddhavamşa*, XXVI, 13. Rhys Davids *racan*'ın daha çok *efendi* ya da *başrahip* gibi onursal bir isim olduğuna inanıyordu (*Early Buddhism* [Londra: Constabla and Co., 1910], s. 27). Hermann Oldenberg, Şuddhodana'nın sadece bir soylu ve büyük toprak sahibi olduğunu düşünüyordu (*Buddha*, s. 13. Auflage, hrg. Von Helmuth von Glasenapp [Stuttgart: Erschienen im cotta Verlag, 1959], s. 118).

68 *Therag.*, 534; *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, III, 30 (c. 2, s. 52). Maya, Gotama'yı dünyaya getirdi (*Therig.*, 192). Maya'ya Gotami denirdi (Therag., 535).

69 "Mutluluk": *tidivasmi modati*, *Therag.*, 534.

70 *DN*, c. 2, s. 7, 52.

71 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 613 vd. Bu isim sadece *Cataka*'da (özellikle *Nidanakatha*) ve *Dipavamsa*, III, 47; XIX, 18'de görülür. İsmin anlamı için, bkz. Yensho Kanakura, *Indo kodai seishinshi* (Hindistan'da ilk çağlar tinselliğinin tarihi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1939), s. 291.

72 *Khattiyo catiya khattiya-kule uppanno* (*DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, III, 30 [c. 2, s. 51]).

73 *DN*, no. 4, *Sonadanda-sutta*, 6 (c. 1, s. 115).

74 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:900c); Samuel Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (1884; Delhi: Orient Books Reprint Corporation, 1969), s. 13-14 (uyarlama).

75 T'ang hanedanı dönemindeki *li*'nin, küçük ve büyük olarak, iki ölçüsü vardı. Küçük *li* 454,4 metreye, büyük *li* ise 545,5 metreye denk geliyordu. *Ta-T'ang hsi-yü-chi* (Kiroku Adachi, Hokkenden'de [Fa-hsien belgesi; Kyoto: Hozokan, 1940], s. 8) eski ölçüler kullanılmıştır. Japon *li*'si yaklaşık 3,9273 kilometredir.

76 *Sn.*, 991.

77 Geç dönem yazınında, Kapilapura (*Cataka*, c. 1, s. 91); *kapilavayam... devanayaram iva Kapila puram uttamam...* (*Mahavastu*, c. 2, s. 21); *Kapilahvaye rşivadanasmim* (*Mahavastu*, c. 1, s. 43; = *rşipatane*; karş. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*). Her şeklinde Kapila ismi korunur.

78 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, 1, 14 (c. 1, s. 91).

79 *Pc.*, s. 353.

80 *Pc.*, s. 353. *Şakyanam kumara utpanno 'nuhimavatparşve nadya Bhagirathyas tire Kapilasyarsher aşramapadasya natidure* (*CPS*, s. 324). Ayrıca bkz. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 7. fasikül (*T.* 24:134c).

81 Ganj Nehri, Bhagirathi olarak adlandırılır (*Cataka*, c. 5, dize 291).

82 Karş. Kusinagari.

83 Karş. *Sn.*, 1012.

84 *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, I, 12 (c. 2, s. 7, 52).

85 27.37 derece kuzey ve 83.8 derece doğu (Vincent Arthur Smith, "Budha 'nın kutsal emanetlerinin bulunduğu Piprahva stupası", *JRAS* [1898]: 580). Babu Purnachandra Mukherji ile Vincent Arthur Smith'te ayrıntılı bir rapor yer alır. "Tarai'deki Kalıntılar", *Nepal. Archaeol. S.*, Rep. Imperial Series, c. 26, 1901. Ayrıca, Hermann Oldenberg tarafından *Buddha*, 9. baskı, s. 111, not 1'de bahsedilen Kapilavatthu'yla ilgili belgelere başvurun. Bkz. Tsusho Byodo, "Kabirajo oyobi Bishajiro ni tsuite (Kapilavatthu ve Vesali)", *Buttan nisen-gohyakunen kinen gakkai kiyo* (1935), 33 vd.

86 Modern Nepal haritaları, Lumbini eyaletinde Kapilabastu (Sanskritteki *va*, Nepalcede *ba* halini alır) denen bir bölgeyi gösterir. Tilaura Kot, Taulihawa kenti civarında muhteşem bir ören yeridir ve Kapilavatthu harabelerinin orada olduğu varsayılır. Bu varsayım üzerine, Rissho Üniversitesi, Kasım 1967'de Nepal'e bir arkeolog ekibi gönderdi. Kazı tamamlandı ve bir rapor yayımlandı (bkz. not 91). Ön araştırmalar, yerleşim yerini çevreleyen kent isimlerinin erken Budizmin kutsal kitaplarında adları geçen, Kapilavatthu civarındaki kent isimleriyle aynı olduklarını ve yakınlarında Aşoka dönemine ait bir sütun bulunabileceğini gösterdi. Ayrıca, Tilaura Kot kalıntıları Fa-hsien'in ve Hsüan-tsang'ın seyahat günlüklerindeki tanımlamalarla neredeyse aynıdır. Harabeler doğudan batıya 365 metredir ve etrafı bir hendekle çevrilidir. Katmandu'daki Tribhvan Üniversitesi arkeoloji bölümü uzmanları da Taulihawa'mn eski Kapilavatthu olduğunu düşünürler.

87 Fa-hsien, *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861b). Çev. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), s. 68 (uyarlanmış).

88 Bu bilgi, Tribhvan Üniversitesi, arkeoloji bölümü öğretim görevlisi Ram Niwas Pandey'dendir.

89 Ed. Zuiryu Nakamura, Tsuneharu Kubo ve Hideichi Sakazume, *Fortified Village in Terai Excavated in 1967-1977, Tilaura Kot: The Rissho University Nepal Archaeological Research Report* (Tokyo: Rissho University, 1978), c. 2.

90 Rissho Üniversitesi profesörü Hideichi Sakazume'nin *The Bukkyo Times*'taki bir raporu, "Kapilajoshi o saguru" (Kapilavastu yerleşimini keşfetmek), 15 Mart 1978, s. 3.

91 Kapilavatthu yerleşimiyle ilgili çeşitli tartışmalar için, bkz. Zuiryu Nakamura, "Pipurahawa hakkutsu no konjaku to mondaiten" (Piprahva'daki kazıların tarihi ve yayın konuları), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 25, no. 2 (Mart 1977), 110-17. Oysa Nakamura kesin bir sonuçtan kaçınır.

92 Hajime Nakamura, Yasuaki Nara, Ryojun Sato, *Budda no sekai* (Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980), s. 140-44, levha 2-11. Parçalar renkli fotoğraflarla gösterilmiştir. "Pipurawa no shari yoki" (Piprahva kutsal emanetleri), *Daihorin* (Nisan 1981): 188-93'te Tokuo Fukuda tarafından daha eski bir rapor verilmiştir. Bu raporda, Piprahva'da ve içindeki kalıntılarda bulunan daha büyük ve daha küçük kutsal emanetlerin renkli fotoğrafları yer alır. Bunlar 19. yüzyılda Peppe'nin ortaya çıkardığı kutsal emanetlerden farklıdır.

93 Nepal Puratattva Vibhaga, *Tilaurakot: The Ancient City of Kapilavastu* (Katmandu: Buddha Cayanti Celebrations Committee [2520], 1976).

94 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861a-b). Ayrıca bkz. Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, s. 64-67.

95 Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, yeni genişletilmiş baskı (Varanasi: Bhartiya Publishing House, 1975), s. 349.

96 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:900c); Beal, *Si-yu-ki*, c. 2, s. 13-14 (düzeltilmiş).

97 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:901a); Beal, *Si-yu-ki*, c. 2, s. 14-15 (düzeltilmiş).

98 Ramagama: Budha'nın kutsal emanetleri sekiz parçaya bölünmüştü, bu sekiz parçadan birini alan yerlerden biri "Lo-mo-ch'ieh-kou" idi (*Ch'ang a-han-ching*, 4. fasikül: *Yu-hsing-ching* [*T.* 1:30a]). Pali versiyonu (*DN*, no. 16, *Mahaparinibbana-sutta*nta, VI, 24 [c. 2, s. 165] Ramagamaka Koliya'yı verir.

99 Yeni bir teori, Lumbini'de bulunan Aşoka devrine ait bir sütundaki yazıtın benzerliklerine dayanarak, Budha'nın doğum yerinin Lumbini yakınlarında bir yer olduğunu ileri sürer. Bkz. Chakradhar Mahapatra, *The Real Birthplace of Buddha* (Cuttack: Grantha Mandir, 1977). Yazar, Orissa yerlisine benzer. Buna rağmen başka teorilerin aksini kanıtlamak güçtür.

100 Japonya'da Gotama'nın doğumuyla ilgili anlatımların çoğu Çinceye çevrilen geleneksel biyografilere dayanır (ayrıntılar için, bkz. bu ciltteki kaynakça), oysa Batı'da, genellikle, Henry Clarke Warren'in *Buddhism in Translations* (Cambridge: Harvard University Press, 1915), s. 38-48] adlı kitabıyla İngilizceye çevrilmiş olan *Cataka*'ya (c. 1, s. 47 vd.) dayanır. Doğum efsane-

lerinin en ayrıntılı eleştirel tartışması, Ernst Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (Leipzig: B.G. Teubner, 1908), s. 236'da bulunur. Yazar, Hintli ruh göçü kavramını göz önünde bulundurarak çeşitli doğum efsanelerini ayrıntılı biçimde ele alır, fakat, anlaşılmaz bir biçimde, *Suttanipata*'nın şiir halindeki giriş bölümlerini görmezlikten gelir. Bu konudaki diğer çalışmalar: Robert Chalmers, "Kast sistemi konusundaki *Madhura Sutta*", *JRAS* (1894): 341-66; R. Chalmers, "Budha'nın Doğumu", *JRAS* (1895): 751-71; Alfred Foucher, *La vie du Bouddha, d'apres les textes et les monuments de l'Inde* [Paris: Payot, 1949], s. 23-69; Wilhelm Printz, "Buddha's Geburt", *ZDMG* 79 (1925), 119 vd.; Alfred Foucher, "Budha'nın Doğumunun Resimlerle Canlandırılması Üzerine", *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, no. 46 (1934); Anand Kentish Coomaraswamy tarafından gözden geçirilmiş, *JAOS* 55 (1935), 323-25.

101 *Sn.*, 955.

102 Budha'nın Tuşita göğünde yaşayışıyla ilgili efsaneler şu eserlerde bulunur: *Cataka* (c. 1, s. 48, 1. 12); *Lalitavistara* (s. 14, 1. 12); *Mahavastu* (c. 1, s. 337, 1. 11); Gnoli, *Sanghabhedavastu* (1. bölüm, s. 39-43); Warren, *Buddhism in Translations*, s. 39; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107b-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:676c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:540c-41a); *P'u-yao-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:483a-88b); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:473b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:623a-24a).
Aynı konunun sanattaki temsilleri şu eserlerde bulunur: "Bodhisatta Tuşita göğünde", 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha II-8); 3. yüzyıl, Amaravati, Hint Müzesi, Kalküta (*Indo, Nishi Ajia* [Hindistan ve Batı Asya], *Genshoku sekai no bijutsu*'nun 13. cildi [Resimli dünya sanatı; Tokyo: Shogakukan, 1970], levha 28; Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu* [Budist sanatın kökenleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu, 1981], levha 243). Tuşita göğünde oturan Bodhisatta figürü, Gandhara heykelciliğinin olgunluk dönemine aittir; nilüfer çiçeği şeklinde bir kaidede (Padmasana) oturur. Sikri'den, Lahor Müzesi (John Marshall, *The Buddhist Art of Gandhara* [Cambridge: Cambridge University Press, 1960], s. 5, resim 74). Borobudur'dan (*WOB*, levha II-9; Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Yükselen Borobudur; Nagoya: Ajia Bunka Koryu Senta, 1987], s. 67-72).

103 *Therag.*, 534.

104 *Therag.*, 968.

105 Bkz. Tsusho Byodo, "Shoki butsuden bunken ni okeru Bosatsu no seken kansatsu setsuwa ni tsuite" (Erken Budist biyografik yazınında Bodhisattva'nın dünyaya inişiyle ilgili dinsel öykülere dair), Shukyo kenkyu, no. 13, no. 1 (1936), 70-82.

106 Rüya efsaneleri: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 40-41; *Buddhaçarita*, I, 20; *Lalitavistara*, s. 63, 1. 13; Rockhill, *Life of the Buddha*, s. 15; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:548c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:624a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:683b); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:491a-b); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:463b).
Rüyayla ilgili yorum/tefsirler: *Cataka*, c. 1, s. 50, 1. 23; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 40-41; *Lalitavistara*, s. 64, 1. 16; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:683c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:549a-b); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:491c); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:463b-c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:473b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:624b).
Budha'nın annesinin karnına giriş efsanesi: *Cataka*, c. 1, s. 50, 1. 2; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 42; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107b); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:489a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:547c-48a).
Budha'nın beyaz bir fil şekline girme efsanesinin geçtiği yerler: *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 40-41; *Lalitavistara*, s. 43, 1. 11; *Mahavastu*, c. 2, s. 8; *Buddhaçarita*, I, 19, 20; E.H. Johns-

ton, *The Saundarananda*, Pencap Üniversitesi, Oriental Publications no. 14 (Oxford University Press, 1932; tekrar baskı, Tokyo Rinsen Book Co., 1972), II, 50; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107b-c); *P'u-yao-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:488b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:545c-46a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:462b-63b). Ancak, Budha'nın hayatını canlandıran Borobudur kabartmalarında beyaz fil görülmez.

107 *Cataka*, c. 1, s. 50-52.

108 *Indo, Nishi Ajia*, no. 21. Bharhut'ta bulunmuş ve şimdi Kalküta Hint Müzesi'nde olan MÖ 1. yüzyıl. başlarına ait benzer sanat eserleri (Osamu Takata, *Butsuzo no kigen* [Budist heykellerin kökeni; Tokyo: Iwanami Shoten, 1967], levha 6; Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, Inc., 1971], levha 62; *WOB*, levha II-14; *ZIM*, c. 2, levha 31; Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* (Hindistan Sanatı), c. 2 (Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], levha 280; *Nagarj.*, s. 94, levha X); Sançi'den (*WOB*, levha II-15); Amaravati'den, 3. yüzyıl, Hint Müzesi, Kalküta (Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokto: Heibonsha, 1979], levha 2; Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 242); Taxila'dan Kuşana dönemi, 1-2. yüzyıl (Ed. Koichi Machida, *Nyuderi bijutsukan* [Ulusal Müze, Yeni Delhi], *Sekai no bijutsukan*, c. 9 [Dünya Müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1968], levha 75); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 6); kitabe, 2-3. yüzyıl, Lahor Müzesi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, levha II-4), Amaravati'den, 5. yüzyıl, şu anda Madras Devlet Müzesi'nde (*WOB*, levha II-11); Sarnath'tan, 5. yüzyıl, (Machida, *Nyuderi bijutsukan*, levha 80; Nakamura vd., *Buddha no sekai*, levha 2-105; K.S. Subramanian, *Buddhist Remains in South India and Early Andhra History* (Yeni Delhi: Cosmo Publications, 1981), s. 3); 11. yüzyıl, Ananda Tapınağı, Burma (*WOB*, levha 10, 12, 13); Borobudur (*WOB*, levha II-17; Kengo To, *Tonko e no michi* [Tun-huang'a giden yol; Tokyo: Nihon Hoso Shuppan Kyokai, 1978], s. 118; Ujitani, *Yomigaeru*, s. 73). Rüyanın yorumu: Amaravati'den, 2. yüzyıl, Britanya Müzesi (*WOB*, levha 21) ve Borobudur, 8. yüzyıl (*WOB*, levha 20; *Sehrai Peshawar*, no. 7).

109 Jiro Sugiyama, *Indo no bijutsu* (Hint sanatı), *Gurando sekai bijutsu*, c. 4 (Büyük Dünya Sanatı; Tokyo: Kodansha, 1976), no 41.

110 "Tamamlanmış": Orijinalinde *yatha sumpurnayunah* diye geçer, fakat Hsüan-tsang, kendi çevirisinde (*A-p'i-ta-mo chü-she-lun* [*T.* 29:45c]) bunu *yatha sumpurnoyunah* olarak yorumlamıştır. İkincisi daha düzgün bir yoruma benzediği için burada ona sadık kaldım. "Kusursuzluk işaretleri": Bkz, *Ta-p'i-p'o-sha-lun*, 70. fasikül (*T.* 27:361b).

111 "Kral Krkin": Geçmişin Budhaların sonuncusu olan Kaşyapa'nın babasıdır. On rüya konusu ile ilgili olarak, bkz. Anton Schiefner, *Mem. Presentes a l'Acad. Imper. d. Sc. de St. Petersbourg*, T. VI, 1851: S. 59. "Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's des Begründers des Buddhatums" ve Çince kutsal kitabın (*Kokuyaku Daizokyo*) Japonca çevirisinin yorum/tefsir bölümü, c. 11, s. 534-36'daki dipnotlar.

112 *Abhidharmakoşa* (ed. P. Pradhan, *Abhidharmakoşabhasya*, 1. baskı [Patna: K.P. Jayaswal Araştırma Enstitüsü, 1967], s. 123, 1. 25 vd.). *A-p'i-ta-mo-chü-she-lun*, 9. fasikül (*T.* 29:45c).

113 Abhidharmakoşa (Pradhan, *Abhidharmakoşabhasya*, s. 128, II. 26-27). *A-p'i-ta-mo chü-she-lun*, 9. fasikül (*T.* 29:47b).

114 Kalidasa, *Meghaduta*, 2.

115 *ZIM*, c. 1, s. 160.

116 *Sakyana game janapade Lumbhineyye*, büyük olasılıkla "Lumbini'ye ait bir bölgede" anlamına gelir. *Sn.*, 683.

117 Jules Bloch, *Les inscriptions d'Asoka* (Paris: Les Belles Lettres, 1950), s. 27 d.

118 Aşoka dönemi sütunu, Lumbini (*WOB*, levha 18, 19).

119 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861b); Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, s. 67 (düzeltilmiş).

120 Hsüan-tsang'ın anlatımı "koru" için Çince harf kullanır, yani bölge onun zamanında daha fazla ormanlık olmalıydı.

121 "Sıcaklık ve soğukluk gücü olan iki su seli gökten boşanarak, eşi emsali olmayan kişinin şefkatli başına döküldü" (*Buddhaçarita*, I, 16, çev. E.B. Cowell, *Buddhist Mahayana Texts*, SBE'nin 49. cildi [Oxford: Oxford University Press, 1894]), s. 5.

122 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:902a-b); Beal, *Si-yu-ki*, c. 2, s. 24-25 (düzeltilmiş).

123 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:901b).

124 Bkz. örneğin, *WOB*, s. 123, levha 1.

125 Lumbini konusundaki bilgimin kaynağı Tribhvan Üniversitesi'den Bay Vastava'dır. Kendisi eskiden Terai bölgesinde müfettişlik yapmış ve sık sık Lumbini orta okulunu ziyaret etmiştir.

126 1977'de Lumbini'ye yaptığı bir ziyaretten sonra Chihiro Mizutani tarafından hazırlanan bir rapordan.

127 Lumbini'deki Aşoka dönemi sütunu birkaç kitapta geniş olarak sunulmuştur (örneğin, *WOB*, levha 18, 19); onun için burada ayrıntılı olarak ele almadım.

128 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861b); Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, s. 67) ve *Ta-T'ang hsi-yü-chi* (*T.* 51:902a); Beal, *Si-yu-ki*, c. 2, s. 25). Oysa Hsüan-tsang, at sütununun yanında "yağ nehri" denen küçük bir dere olduğunu söyler.

129 *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching* (*T.* 3:625a).

130 *Cataka*, c. 1, s. 52. Maya'nın Lumbini Bahçesi'ne yolculuk efsanesi: *Cataka*, c. 1, s. 52, 1. 8; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 44; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107c-108a); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:493b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:625a-b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:685c-86a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:552a).

Sanattaki temsilleri: "Maya'nın Lumbini'ye gidişi,", 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-22; *ZIM*, c. 2, levha 481); "Kral Şuddhodana'nın Maya'yı ziyareti," 2. yüzyıl, Amaravati (*WOB*, levha II-18); 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-19); "Maya'nın rüyasının yorumu", 2. yüzyıl, Gandhara, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 3); 2. yüzyıl, Amaravati, Britanya Müzesi (*WOB*, levha II-21); 8. yüzyıl, Borobudur, (*WOB*, levha II-20); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 7).

131 Yedinci derece üst ve alt soy hısımlığıyla ilişkili olanlar (*Manu-smrti*, V, 60).

132 *Manu-smrti*, V, 61-62; çev. G. Bühler, *The Laws of Manu*, SBE'nin 25. cildi (Oxford: The University Press, 1886; tekrar baskı, Motilal Banarsidass, 1964), s. 178 (düzeltilmiş).

133 Breloer, "Die Şakya", s. 268-72.

134 *"Idha Tathagato cato" ti, Ananda, saddhassa kulaputtassa dassaniyam samvecaniyam thanam* (*MPS*, *DN*, no. 16, V, 8 [c. 2, s. 140]).

135 Kapilavatthu'daki sayısız kurban hakkında, bkz. Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 43-44; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:107c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:549b). Ayrıca bkz. *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:463c).

136 Doğumla ilgili efsaneler: *Cataka*, c. 1, s. 52; *Sn.*, s. 128; *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, I, 24-30 [c. 2, s. 14-15]; *MN*, no. 89, *Dhammacetiya-sutta*, c. 3, s. 122-23; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 44-46; *Visuddhimagga*, 694; *Lalitavistara*, s. 93, 1. 8; *Buddhaçarita*, I, 34; *Divyav.*, s. 389; *Mahavastu*, c. 2, s. 21; çev. Karl Eugen Neumann, *Reden Gotamo Buddhos, aus der Langeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons*, 8 cildin 3.'sü (Münih: R. Piper, 1907, 1912, 1918), s. 249; *Ch'ang a-han-ching*, 1. fasikül: *Ta-pen-ching* (*T.* 1:4b-c); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:101b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 2. fasikül (*T.* 24:108a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:552c-53b); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:494a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:626c-27a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:686c-87a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:1a-b); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:901a); *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861a).

Sanattaki temsilleri: "Prens Siddhartha'nın Doğumu", 2. yüzyıl, Nagarcunakonda'dan, Hindistan Ulusal Müzesi, Yeni Delhi. "Doğum ve Yedi Adım" (yedi adımı göstermeyenler dahil): *Buddha ka prakatya* (N.P. Joshi, *Mathura Sculptures* [Mathura: Arkeoloji Müzesi, 1966], levha 49). "Yedi adım atış" (*Sehrai Peshawar*, no. 11); 2. yüzyıl, Gandhara, Peşaver Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 21); Kuşana hanedanı, Gandhara, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 4; Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 65); Kuşana hanedanı, Gandhara, Peşaver Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 237).

Maya'yı, sağ tarafından doğan ve hemen yedi adım atan prensle birlikte, *aşoka* ağacının dalına tutunurken betimleyen diğer levhalar: Gandhara, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 7); 2-3. yüzyıl, Sikri'den, Lahor Müzesi (*Gandaraten*, II-5); 3-4. yüzyıl, Gandhara'dan, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha II-24; Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* [Şakyamuni Biyografisi, genişletilmiş baskı; Tokyo: Maekawa Bun'eikaku, 1911], s. 66; Subramanian, *Buddhist Remains in South India*, s. 5); 1-2. yüzyıl, Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (Machida, *Nyuderi bijutsukan*, s. 161, no. 52; *Indo, Nishi Ajia*, no. 13) 3-4. yüzyıl, Gandhara'dan, Patna Müzesi (*WOB*, levha II-25); Sahri Bahlol'den, Gandhara, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 4); Gandhara'dan, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 5). "Doğum," 4-5. yüzyıl, Takht-i Bahi'den, Peşaver Müzesi (Banri Namikawa, *Namikawa Banri Shashinshu*-Gandara (Banri Namikawa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 40). "Yedi adım": 2-3. yüzyıl, Lahor Müzesi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, II-6); 2. yüzyıl, Amaravati (*ZIM*, c. 2, levha 90); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda, Hindistan Ulusal Müzesi, Yeni Delhi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 8); İkşvaku hanedanı, 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (Machida, *Nyuderi bijutsukan*, s. 161, no. 52; *Indo, Nishi Ajia*, no. 13); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, c. 2, levha 334; *WOB*, levha 23); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, no 8); 5. yüzyıl, duvar resmi, Mağara 2, Acanta (*WOB*, levha II-1; Osamu Takata, *Ajanta-sekkutsu jiin to hekiga* [Tokyo: Heibonsha, 1971], levha 114; Subramanian, *Buddhist Remains in South India*, s. 65); 11. yüzyıl, Nalanda'dan, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha II-26); 11. yüzyıl, Nalanda'dan (*East and West* [IsMEO] 7, no. 4 [Ocak 1957]: 311). "*Aştasahasrika-prajnaparamita-sutra*'da resmedilen Budha'nın Doğumu," Kalküta, S.K. Saraswati (*WOB*, s. II-11) koleksiyonu.

Bazı heykeller bozulmamıştır ve Maya ile hizmetlilerinin yüzleri canlı bir biçimde betimlenmiştir. Bengal'den, 10. yüzyıl, Pala hanedanı (*The Cleveland Museum of Art*, USA. 59-349); 18. yüzyıl, Tibet than-ka (ipek işleme), Guimet Müzesi (WOB, levha II-27); "Budha'nın Doğumu" (To, Tonko e no michi, s. 97). "Budha 'nın Doğumu" Kuşana hanedanı, 2. yüzyıl, Mathura'dan, Mathura Devlet Müzesi (Machida, Nyuderi bijutsukan, levha 39).

Lumbini'deki Maya tapınağında Şakyamuni'nin doğumunu betimleyen kabartma (Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha 2-15). Benzer bir kabartma Borobudur'da görülebilir (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 80-81). (Budha, "Göğün ve yerin tek sahibi benim" derken) sağ eli göğü, sol eli yeri işaret eden yeni doğmuş Budha heykelleri: Nara devrinin ikinci dönemi (710-94), Todai-ji (Nara, Nara Valiliği) ve Zensui-ji (Shiga Valiliği). Maya heykeli: 7. yüzyıl, menşei Horyu-ji, şimdi Tokyo Ulusal Müzesi'nde. Burada, birbirine kavuşturulmuş ellerini başının üzerine kaldırarak, annesinin sağ kolundan, sadece vücudunun üst bölümü çıkan küçük bir Şakyamuni vardır.

"Kanthaka ile Çandaka'nın Doğumu," 2-3. yüzyıl, Gandhara'dan, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shaogai*, levha 13; *Sehrai Peshawar*, no. 9). "Su ile takdis etme" (*Sehrai Peshawar*, levha 10); Mardan Grubu, 2. yüzyıl dolayı, Peşaver Müzesi (Namikawa, *Gandara*, levha 41). "Prens Siddhattha'nın başına sıcak ve soğuk su döken ejderha tanrılar" (To, *Tonko e no michi*, s. 96). "Ayakta duran Şakyamuni'yi, doğumundan sonra yıkayarak ona hürmet eden ejderha krallar Nanda ve Upananda" 2-3. yüzyıl, Mathura Devlet Müzesi, H.2 (J. Ph.

Vogel, *Catalogue of the Archeological Museum at Mathura* [Allahabad: Government Press, United Provinces, 1910], s. 126).
Budha'nın doğum tasvirleri üzerine bir çalışma: Foucher, "Budha'nın Doğumunun Resmedilmesi Üzerine", 323-25. Budha'nın doğumu hakkında bir inceleme için, bkz. Printz, "Budha'nın Doğumu", 119 vd.

137 *Cataka*, c. 1, s. 52.

138 Şakyamuni'nin kraliçenin yan tarafından doğduğu söylenir (örneğin, *Buddhaçarita*, I, 9: *Tawu-liang-shou-ching* [*T.* 12:265]). Bu, sanatta betimlenmiştir, özgün bir örneği, Lumbini'deki Maya Devi Tapınağı'nda bulunan heykeldir.

139 *Rig Veda*, X, 90, 11-12.

140 *Cataka*, c. 1, s. 52-53.

141 Budha efsanesindeki ejderhalar (*naga*) hakkında, bkz. Yusho Miyasaka, "Butsuden ni mieru naga ni tsuite-Indo kodaishi no ichidanmen" (Budha efsanesindeki naga – eski Hint tarihinin bir yanı), Chisan gakuho, no. 12-13 (1964): 145-63. Ayrıca, aynı yazar, *Indo kotenron*, c. 1 (Tokyo: Chikuma Shobo, 1983), s. 134-36. "Naga suhai to buzokuteki mikkyo – Naga kenkyu yoteki" (Naga tapımı ve kabile ezoterizmi – Naga araştırma derlemeleri). Tesshin Kadokawa, "Butsuden ni okeru ryuo kambutsu ni tsuite" (Budist efsanede Budha'nın ejderha krallar tarafından takdis edilmesi), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 16, no. 1 (Aralık 1967): 118-19. Budist metinlerde *naga* sözcüğünün kullanılışı için, bkz. Akira Sadakata, "Butten ni okeru naga" (Budist sutralarda naga), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 20, no. 1 (Aralık 1971): 443-48. Ayrıca bkz. *Paul Thieme Kleine Schriften*, c. 2 (Wiesbaden: Frantz Steiner Verlag Gmbh, 1971), s. 443, 513 "Elefant", "Schlange."

142 *Tseng-i a-han-ching*, 28. fasikül (*T.* 2:703b vd.).

143 Keimu Tsuda, "Shakuson no gotan to kanjo ni arawaretaru fumetsu no kannen" (Şakyamuni'nin doğumuyla ortaya çıkan ölümsüzlük kavramı ve kutsama), *Shukyo kenkyu*, belirtilmemiş, 4, no. 2 (1927), 71 vd.

144 MÖ 1. yüzyıl (Sugiyama, *Indo no bijutsu*, no 26). Diğer örnekler: "Doğum ve takdis töreni," 2. yüzyıl başı, Peşaver Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 20; Nakamura vd. *Budda no sekai*, levha 7-5; *Sehrai Peshawar*, no. 10). "Prense sıcak ve soğuk su döken ejderha tanrılar" (To, *Tonko e no michi*, s. 96). "Ayakta duran Şakyamuni'yi doğumundan sonra yıkayarak ona hürmet eden ejderha krallar Nanda ve Upananda," 2-3. yüzyıl, Mathura Devlet Müzesi, H.2 (Vogel, *Catalogue of the Archaeological Museum*, s. 126). "Yeni doğan Budha'ya hürmet eden ejderha krallar," Kuşana hanedanı (R.C. Sharma, *Mathura Museum and Art, A Comprehensive Pictorial Guide Book*, 2. baskı [Mathura: Devlet Müzesi, 1976], resim 25).
Bu efsanelerin yorumları için, bkz. Tesshin Kadokawa, "Butsuden ni okeru ryuo kambutsu ni tsuite", s. 118-19.

145 *Cataka*, c. 1, s. 53.

146 Bu efsane eski Budist metinlerin çoğunda yoktur, ama sonraki Çince çevirilerde vardır. Örneğin, 3. yüzyıl başlarında Chih Ch'ien tarafından çevrilmiş olan *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*'te şöyle geçer: "Dördüncü ayın sekizinci gününün akşamında, sabah yıldızı gökyüzünde belirdiğinde, [annesinin] sağ tarafından doğdu ve yere düştü, hemen yedi adım attı ve durdu, sağ elini kaldırarak şöyle dedi: 'Göğün ve yerin her yerinde, hürmet edilecek olan bir tek benim. Üç âlemin hepsi de acı çekiyor: Orada nasıl huzur olabilir?' O anda büyük bir toprak sarsıntısı oldu ve sarayın içi tamamen ışıkla doldu" (*T.* 3:473c). Ayrıca, *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, *P'u-yao-ching* ve *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching* gibi, Budha'nın hayatına odaklanan öteki metinlere de bakınız.
Bu tür bir efsanevi belgenin amacı, Gotama Budha'nın doğuştan gizemli bir bilgeliğe sahip olduğunu öne sürmekti. "Yedi adım"ın anlamı, kadim Hindin yedi rakamına duyduğu derin saygıyla ilişkilidir (Yedi Bilge, Yedi Budha gibi). Efsanenin Çin'de de etkisi olmuştur, kuşkusuz (Hi-

roshi Kozen, "Naze shichiho ka" [Neden Yedi Adım?], *Chikuma* [Kasım, 1967], 2-6). Çinli şair Ts'ao Chih (192-232) yedi adım yürürken bir şiir yazmıştır. "Yedi Adım Şiiri" başlıklı ünlü bir şiir de vardır.

147 Tesshin Kadokawa, "Butsuden ni okeru tanjoge no keisei katei" (Budha efsanelerinde görülen doğum şiirlerinin oluşum aşamaları), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 15, no. 2 (Mart 1967): 140-41.

148 *Cataka*, c. 1, s. 52.

149 *MN*, no. 123, *Acchariyabbhutadhamma-sutta*. *Chung a-han-ching*, 8. fasikül: *Wei-ts'eng-yu-fa-ching* (*T.* 1:469c-71c). Budha biyografisi açısından bu sutranın anlamının inandırıcı bir açıklaması için, bkz. örneğin, Kogen Mizuno, "Shakuson no gotan ni kansuru densetsu no nazo" (Şakyamuni'nin doğumuyla ilgili esfanelerdeki sırlar), *Daisekai* (Mart 1957).

150 Budha'yla ilgili tarihler konusundaki çeşitli teorilerin bir incelemesi için, bkz. Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, c. 2 (Kalküta: University of Calcutta Press, 1933), 597-601; Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu* (Hint felsefesi çalışmaları), c. 2 (1965; tekrar baskı, Tokyo: Iwanami Shoten, 1982), s. 1-113; Hajime Nakamura, *Indoshi II* (Hint Tarihi, c. 2), *Nakamura Hajime senshu*'nun 6. cildi (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1997), s. 581-619. Ayrıca bkz. Junjiro Takakusu, "Buttan nisen-gohyakunen" (Budha'nın doğumunun 2.500. yılı) ve Fumio Masutani, "Shakuson gotan nisen-gohyakunen nendai chosa hokoku" (Şakyamuni'nin doğumunun 2.500. yılının tarihini saptama araştırması üzerine rapor), ed. Buttan Nisen-gohyakunen Kinen Gakkai, *Bukkyogaku no Shomondai* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1935), s. 275-96.

Daha yakın zamanlarda, Andre Bareau Güneyli geleneği kabul etse de, Heinz Bechert, Budha'nın tarihleri konusunda Kuzeyli geleneğin daha akla yatkın olduğunu öne sürmüştür. Buna rağmen Bechert de nihai bir karara varamaz. (Caina Kutsal Kitapları ve Öykü Edebiyatı üzerine Uluslararası Sempozyum'da Bechert'in Tanıtımı, Strasbourg, 16-19 Haziran 1981.) Ayrıca bkz. Bechert, "Budha'nın Tarihlerini Saptama Sorunu", *WZKS 33 (1989): 93-120*. Konuyla ilgili yeni Japon araştırması; Ryusho Hikata, "Shakamuni no seizon nendai" (Şakyamuni'nin tarihleri), *Nihon gakushiin kiyo 36*, no. 3 *(Mart 1980): 187-202*.

Budha'nın, modern araştırmalardan önceki doğum ve ölüm tarihleri hakkındaki çalışmalardan biri; Kyokuga Saheki'nin *(1828-91) Yuishikiron meisho zakki* (*Vijnaptimatratasiddhi-sastra*'daki ünlü deyişler üzerine çeşitli notlar), c. 1 (Kyoto:Hozokan, 1888), 1. ve 13. bölümler de dahildir. Bu çalışma, *Chou-shu-i-chi* gibi Çin eserlerine dayanır. Budha'nın ölümü için Çin, Kore ve Japonya'da öne sürülen çeşitli tarihler ve bunların tarihi önemi için, bkz. Hubert Durt, "Butsumetsu nendai saiko-Kan Kan Wa shiryo o chushin to shite" (Budha'nın ölüm tarihinin tekrar incelenmesi – Çin, Kore ve Japon verilerine yoğunlaşmak), *Nihon Bukkyogakkai nempo 53* (1908), 21-34.

151 Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, c. 2, s. 5 vd. Inoue ve Hori, *Zotei Shakamuniden*, s. 263 vd. Hermann Beckh, *Der Buddhismus*, c. 1 (Berlin: G.J. Göschen, 1916), s. 78. Hermann Jacobi, Budha'nın MÖ 484'te öldüğüne inanır (Bkz. Yensho Kanakura, *Indo Kodai Seishinshi* [Hindistan'da eski tinsellik tarihi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1936], s. 338 vd.).

152 Winternitz, *History of Indian Literature*, c. 2, s. 597-601.

153 Geçtiği yerler: *Ch'u-san-tsang-chi-chi*, 11. fasikül (*T.* 55:82c); *Li-tai san-pao-chi*, 11. fasikül (*T.* 49:95c); *K'ai-yüan shih-chiao-lu*, 6. fasikül (T. 55:535c); *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai*, 8. fasikül (*T.* 49:544a).

154 *Li-tai-san-pao-chi* (*T.* 49:22).

155 *Shan-chien-lü p'i-p'o-sha* (*T.* 24:673).

156 Masutani, "Shakuson gotan nisen-gohyakunen nendai chosa hokoku", s. 284-96.

157 *K'ai-yüan shih-chiao-lu*, 6. fasikül (*T.* 55:536a).

158 *Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai*, 8. fasikül (*T.* 49:544a).

159 *Chang-so-chih-lun* (*T.* 32:231b).

160 Gen'ichi Yamazaki, "Upaguputa densetsu ko-Pushirusukii setsu no shokai o chushin ni" (Upagupta efsanesi – Przyluski'nin yorumunun bir eleştirisi), *Toyoshi ronso: Enoki hakushi kanreki kinen ronshu* (60. doğum gününde Prof. Dr. Enoki'ye ithaf edilen Asya tarihi araştırmaları; Tokyo: Yamakawa Shuppansha, 1975), s. 476-80. Ayrıntılar için, bkz. Gen'ichi Yamazaki, *Ashoka-o to sono jidai* (Kral Aşoka ve dönemi; Tokyo: Shunjusha, 1982). Budha'nın ölüm yılını yeniden değerlendirmesi, s. 257-82'de geçer.

161 *Tsa a-han-ching; Divyav.*, s. 368, çeşitli yerlerde.

162 *Shih-pao-pu-lun* şöyle verir: "Budha'nın ölümünden yüz on altı yıl sonra, Pataliputta denen bir kent vardı. Cambudipa kralı, Kral Aşoka ülkeye hükmediyordu. O zamanlar, büyük *sangha* mezheplere ayrılmıştı ve *Dhamma* değiştirilmişti" (*T.* 49:18a). *Pu-chih-i-lun* şöyle verir: "Bhagavant Budha'nın ölümünden tam yüz yıl sonra, parlak güneş Asta Dağı'nın arkasına saklanmış gibiydi. Bundan da yüz on altı yıl sonra, Pataliputta denen büyük bir ülke vardı. Kralın adı Aşoka idi, Cambudipa kralının. Koskoca beyaz şemsiyesi ülkeyi kaplıyordu. O sıralarda *sangha* bölündü" (*T.* 49:20a).

163 Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*.

164 Karl Julius Beloch, *Griechische Geschichte*, IV, 2 (Berlin, 1927).

165 Ed. Eugen Hultzsch, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, c. 1, *The Inscriptions of Asoka*, tekrar gözden geçirilmiş baskı (Oxford, Clarendon Press, 1925), s. xxxi, xxxvi.

166 Bkz. Hajime Nakamura, *Indoshi II*, 581-619. Kral Aşoka, Budha'nın ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra başa geçtiyse, bu kadar kısa bir zamanda bu kadar çok eserin yazılmış olabileceğine bazı âlimler kuşkuyla yaklaşır. İlk Budist kutsal kitaplarının düzyazı bölümlerinin Kral Aşoka zamanından sonra derlendikleri savımda ısrar ediyorum.

167 Hajime Nakamura, "Mauriya ocho no nendai ni tsuite" (Maurya hanedanının tarihlemesi), *Tohogaku* 10 (1955): 115-42. *Indoshi II* adlı kitabımda, bu makalede ortaya atılan noktaları ele alıyorum.

168 Budha'nın doğum tarihi için, bkz. Makoto Zemba, *Nakano kyoju koki kinen rombunshu* (Prof. Nakano'nun yetmişinci doğum günü anısına bir eserler koleksiyonu; Wakayama: Koyasan University, 1960), 213- 18'deki "Indo koreki to Bukkyo tenmonreki" (Eski Hint takvimi ve Budist astronomik takvimi). Japonya'ya aktarılmış efsaneler için, bkz. Shinko Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten* (Mochizuki'nin Budizm ansiklopedisi), c. 10 (Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1932-63).

169 Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten*, c. 3, 2126 vd.

170 *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*: "Dördüncü ayın sekizinci gününün gecesinde, parlak yıldız çıkarken" (*T.* 3: 473c). Fo-suo-hsing-tsan (*T.* 4:1a). Sanskrit aslında zamandan hiç bahsedilmez. Bu, çevirmen Dharmakşema'nın (385-433) bir eklemesi olabilir.

171 Bu kitabın ikinci cildinde bu konuyu daha ayrıntılı olarak ele alıyorum.

172 *Ch'ang a-han-ching*'te *Yu-hsing-ching*, 4. fasikül (*T.* 1:30a-b):

Sekizinci gün, Tathagata doğdu; sekizinci gün, Budha dünyadan el çekti; sekizinci gün, Budha aydınlanmaya ulaştı; sekizinci gün [o] yok oluşa geçti; sekizinci gün, iki bacaklı varlıkların en saygını [Budha] doğdu; sekizinci gün, çilecilik mabedinden çıktı; sekizinci gün, yüce Yol'u elde etti; sekizinci gün, nirvana âlemine girdi. İkinci ay, Tathagata doğdu; ikinci ay Budha dünyadan el çekti; ikinci ay [o] yok oluşa geçti; ikinci ay, iki bacaklı varlıkların en saygını [Budha] doğdu; ikinci ay, çilecilik mabedinden çıktı; ikinci ay, yüce Yol'u elde etti; ikinci ay, nirvana âlemine girdi.

Nakamura Hajime senshu (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1997), *Indoshi II*, 6. ciltte Şakyamuni'ye ait tarihleri ele alıyorum. Bu konuda yeni bir araştırma: W. Pachaw, "A Study of the Dotted Record", *JAOS* 85 (Eylül 1965) 342-49. Bu konuda, dünyadaki bütün âlimlerin fikirleri şu kitapta toplanmıştır: Ed. Heinz Bechert, *The Dating of the His-*

torical Buddha, 1. bölüm, Symposien zur Buddhismusforschung 4, I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991). Bu derleme, Götingen Bilimler Akademisi tarafından Budist araştırmalar konusunda 11-18 Nisan 1988'de düzenlenen sempozyumun raporudur ve sempozyuma katılmayan bazı kişilerin tezlerini de içerir.

173 Şuddhodana'nın ziyareti: Arkeoloji Müzesi, Amaravati (*WOB*, levha 18), 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha 19). Dönüş ve yıkanmalar: 3-4. yüzyıl Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha 28); "Küçük bir kapalı banyo ve dışarıda yıkanan iki kişi" (To, *Tonko e no michi*, s. 96); "Kapilavastu'ya Dönüş" (*Sehrai Peshawar*, no. 12).

174 Asita adlı bir bilge (*isi*), Şuddhodana'nın babası Sihahanu'nun saray rahibiydi (*purohita*). Şuddhodana tahta çıkmadan önce onun edebiyat öğretmeni (*sippacariya*) olarak çalıştı, ondan sonra da saray rahibi oldu (*Pc.*, s. 479). Budha'nın Kapilavatthu'daki doğumunda, Asita'nın onun geleceği hakkında kehanette bulunması efsanesi: *Sn.*, III, 11; *Cataka*, c. 1, s. 54, 1. 32; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 49-57; *Buddhaçarita*, I, 54; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, fasikül 2-3 (*T.* 24:108a-10b); *Ch'ang a-han-ching*, 1. fasikül; *Ta-pen-ching* (*T.* 1:4c-5a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:627a-28a); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:473c-74a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:463c-65a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:556b-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 9. fasikül (*T.* 3:693c-98b); *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:496a-b).
Efsanenin sanattaki temsilleri: "Asita'nın kehaneti," 2-3. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 10); 2. yüzyıl, Amaravati, Britanya Müzesi (*WOB*, levha II-29); 2-3. yüzyıl, Naogram, Lahor Müzesi (Namikawa, *Gandara*, levha 142); Borobudur, kabartma (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 32); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha II-30; *Nagarc.*, levha XVII); 11. yüzyıl, Pagan'daki Ananda Tapınağı, Myanmar (*WOB*, levha II-31); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha II-32; *Nagarc.*, levha XXV, s. 160); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 13).

175 *Sn.*, 679. "Otuz Tanrı": otuz tanrıdan oluşan grup (*tidisa-gana*). Buddhaghoşa bununla Otuz Üç Tanrı'nın (*tidisagana* = *Tavatimsa; Pc.*, s. 484) kastedildiğini yazar. T.W. Rhys Davids, *Digha-Nikaya* çevirisindeki bir notta *Tavatimsa*'yı "Büyük Otuz Üçler Göğü'ndeki tanrılar" olarak çevirir (*Dialogues of the Buddha*, 2. bölüm, 4. baskı, Budistlerin Kutsal Kitapları'nın 3. cildi [Londra: Pali Text Society, 1959], 103, 104, not 2). *Mahaparinirvana-sutra*'da (s. 190), *tridase pratişthita* diye geçer, ki Çince çevirisi (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül [*T.* 24:387a]) bunu *San-shih-san-t'ien* ("otuz üç tanrı") olarak verir. Budist kutsal kitaplarının Çince çevirilerinin çoğu ya *San-shih-san-t'ien* ya da *Tao-li-t'ien olarak* verir (*Tavatimsa*'nın fonetik çevirisi). Geç dönem Abhidhamma yorum/tefsirleri, otuz üç tanrının hepsinin Sumeru Dağı'nın zirvesinde, arzu âleminin ikinci göğünde yaşadıklarını; İndra'yı (*Rig Veda*'daki en güçlü tanrı) ve dört yöndeki sekiz tanrıyı da içlerine aldıklarını belirtmiştir. Bkz. *AN*, c. 3, s. 339; *Sv.*, c. 1, s. 310; *Mahavastu*, c. 1, s. 262.

176 *Sn.*, 680, 681.

177 *Sn.*, 682. "Çabucak": *khippa*. Öteki düzeltilmiş metinlerde zarf şekli olan *khippam* vardır, ben de öyle yorumladım.

178 "Bilgeler koruluğunda" (*İsivhaye vane*), Baranasi'nin dışındaki Sarnath'tır. Bugün çimenliktir, ama o zamanlar *vana* (koruluk) dendiğine göre ormanlık olmalıydı. "[Dhamma] çarkını döndürmek" Budha'nın vaaz faaliyetleri kastedilir.

179 *Sn.*, 683-87. "Yoğun bir sevinç kapladı"; *alattha pitim* = *pitim labhi* (*Pc.*, s. 487).

180 *Sn.*, 688. Şemsiye, krallık otoritesinin bir sembolüdür. Buddhaghoşa (*Pc.*, s. 487) bunu "göksel beyaz şemsiye" (*dibbasetacchatta*) diye yorumlar. "Bir aşağı bir yukarı dalgalandı": *vitipatanti ti sariram vicamana, patanuppatanam karonti* (*Pc.*, s. 487).

181 *Asita*, "siyah" demektir, *Kanha* gibi. Hintçe *siri*'nin Sanskriti *Şri*, Hindistan'da her zaman kullanılan yüceltici bir sıfattır. *Şrikrşna*'daki gibi Sanskrit karşılığı, bugün bile sık sık kullanılır. *Asitavhayassa* (dize 686): *ti Asitanamassa dutiyena namena Kanhadevalassa isino... Kanhasirivh-*

yaho (dize 689): *ti kanhasaddena ça siri-saddena ça avhayamano, tam kira Sirikanho ti pi avhayanti, amantenti, alapanti ti vuttam hoti* (*Pc.*, s. 487). "Keçe saç" (*cati*) genellikle Çinceye *lo-chi* veya *lo-fa* "helezonik saç" olarak çevrilir, çünkü bir öbek halinde toplanan bu saç şekli, helezonik bir deniz kabuğunun çıkıntısına benzer. Bu tür saçlar bugün bile Hint çilecilerinde görülebilmektedir.

182 "[*Vedalar*'ın] işaretlerini ve mantralarını..."; *so lakkhanamantaparagu ti lakkhananan ça vedanan ça paragato* (*Pc.*, dize 690). Dönemin Brahmanlarının ana görevi, ayırt edici işaretlere ve *Vedalar*'ın ustalığına uygun olarak kehanette bulunabilmekti.

183 "En üstün biçimde arınmış olan"ın anlamı nirvanayla aynıdır. Nirvanaya dahil olan her şey tamamen arınmış olduğu için bu ifade kullanılır.

184 "Kutsal hayat"la Budha'nın öğretileri kastedilir (*brahmaçariyam ti sasanam* [*Pc.*, s. 489]). Onun öğretilerinin gerçek uygulama olduğu anlamına gelir.

185 *Sn.*, 689-97. "Kutsal adam": *tadin*. Bu yorumun arkasındaki akıl yürütme tarzım için, bkz. *Vedanta tetsugaku no hatten* (Vedanta felsefesinin gelişimi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1955), 500, 501. Erken Cainizm *tain*'i kullanır.

186 *Chakkavattin* ve otuz iki işaret için, bkz. *DN*, no. 3, Ambattha-suttanta, I, 5 (c. 1, s. 88-89).

187 Daha önce *Ssu-fen-lü*'de (*T.* 22:779b-c) geçer.

188 *Sn.*, 698. "En üstün bilgelerin âlemi": *moneyyasettha* = *nanuttama* = *magganana*, saflık çalışmalarının en üstünü.

189 *Sn.*, 699, 700.

190 Doğum efsanesinin düzyazı örneklerinin en eskisi, *Acchariyabbhutadhamma-sutta*'dır (*MN*, no. 123, c. 3, s. 118-24). Bu konuda ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Windisch, *Buddha's Geburt*, s. 103-43.

191 *Mahapadana-suttanta*, *DN*, no. 14, I, 29 (c. 2, s. 15).

192 Buna benzer dizeler, sadece, daha geç bir dönemde yazılan eserlerin Çince çevirilerinde bulunmaktadır; Sanskrit ya da Pali metinlerde görülmezler. Örneğin, bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 1. fasikül: *Ta-pen-ching* (*T.* 1:4c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:687b); *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 20. fasikül (*T.* 24:298a); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:902a).

193 *Brhad. Up.*, III, 6, 1, karş. *Brhad. Up.*, III, 7, 2; *Brhad. Up.*, III, 9, 27; *Chand. Up.*, V, 12, 2, karş. *Chand. Up.*, I, 3, 26. Onların etkisi altında, Budizme de başın parçalanacağı hakkında gözdağı verilmişti (*Sn.*, 1025, 1026; *Dhp.*, 72). "Baş yedi parçaya ayrılır" (*SN*, "Sagathavagga," II, 1, 9, 6; c. 1, s. 50). Ayrıca benim Japonca *Suttanipata* çevirimdeki notlara da bakınız (*Budda no kotoba* [Budha'nın sözleri; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], 415-17).

194 *Cataka*, c. 1, s. 54-55.

195 "İpekli": Orijinal metinde *dusya* geçer, ben *dushya* olarak yorumladım. Bu bölüm, *Fo-pen-hsing-chi-ching*'in (*T.* 3:685b vd.) yedinci fasikülüne denk gelse de, içeriğinde bir hayli farklılık vardır. *Mahavastu* yorumunu anlamak daha kolaydır.

196 *Mahavastu*, c. 2, s. 18-19.

197 *Mahavastu*, c. 2, s. 20.

198 *Mahavastu*, c. 2, s. 22.

199 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:687b).

200 *Mahavastu*, c. 2, s. 23.

201 "Sağ taraf": Çince çeviride *yu-hsieh* (sağ taraf); asıl metinde, *parsvat* (yan). Hintliler arasında genel kabul görmüş fikirleri hesaba katarak, bunu "sağ taraf" olarak çevirebiliriz, kuşkusuz.

202 Çinceye *kuan-ting* olarak çevrilmiştir ("[kutsama töreninde] başa su serpmek").

203 "*T'ien-tze.*"

204 "Kişinin amacına ulaşması" anlamına gelen *arthah sidhyati* ifadesi, çok yaygındır.

205 Hsi-t'o t'ai-tzu.

206 *Cataka*, c. 1, s. 55-56.

207 *Cataka*, s. 57.

2. BÖLÜM GENÇLİK
(Sayfa 71-99)

1 Örneğin, *Buddhaçarita* ve *Nidanakatha*. Budha'nın çocukluk ve gençlik çağı anlatımları için, bkz. elinizdeki kitabın kaynakçasındaki çeşitli Çince Budha hayatları çevirileri ve *Cataka*, c. 1, s. 54 vd. Henry Clarke Warren'in ikincisindeki uygun bölümün çevirisi sık sık alıntılanır; *Buddhism in Translations* (Cambridge: Harvard University Press, 1915), 48-56. Diğer başvuru kaynakları şunlardır: Ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, 1. bölüm (Roma: IsMEO, 1977), s. 57-61; ed. Salomon Lefmann, *Lalitavistara: Leben und Lehre des Çakya-Buddha* (Halle a S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902-8), VIII vd.; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T* 24:110b-11c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:627c-28a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 11. fasikül (*T.* 3:703b-5b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:559a-60b); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:498a-99a).

2 *Nidanakatha* (*Cataka*, c. 1, s. 49, 52); *Buddhaçarita*, II, 18. "Prens doğduktan tam yedi gün sonra, annesinin hayatı sona erdi" (*Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül [*T.* 3:627c]).

3 *Buddhaçarita*, II, 19. "O zaman annesinin kız kardeşi Mahapacapati, prense, kendi annesi gibi, hiç fark gözetmeden, baktı" (*Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül [*T.* 3:627c]). Mahapacapati: *Maha*, yüceltici bir sıfat değil, ismin bir parçasıdır. Aynı şekilde, Sankaraçarya ismindeki *açarya* kısmı da yüceltici bir sıfat değil, ismin bir parçasıdır.

4 *Tseng-i a-han-ching*, 50. fasikül (*T.* 2:821-22); *Ta-ai-tao pan-ni-yüan-ching* (*T.* 2:867-69); *Fo-mu pan-ni-yüan-ching* (*T.* 2:869-70).

5 *Cataka*, c. 1, s. 57.

6 *Cataka*, c. 1, s. 57.

7 *Cataka*, c. 1, s. 59-60.

8 *Cataka*, c. 1, s. 57-58.

9 İkşvaku hanedanı, 3. yüzyıl, Nagarcunakonda'dan (ed. Koichi Machida, *Nyuderi bijutsukan* [Ulusal Müze, Yeni Delhi], *Sekai no bijutsukan*, c. 5 [Dünya müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1978], s. 161, no. 52).

10 Prensin eğitimiyle ilgili efsaneler: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 57; *Buddhaçarita*, II, 18-19; *P'u-yao-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:495a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:627c-28a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:556a-b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:4b); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474b-c).

11 *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474b-c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:627c).

12 Lefmann, *Lalitavistara*, s. 124-26. Dharmarakşa, miladi 308. Bunun Çince çevirisi, *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:498a), *Visvamitra*'yı *hsüan-yu* (seçilmiş arkadaş), *lipisala*'yı da *shu-t'ang* (yazı salonu) olarak çevirir. *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 11. fasikül (*T.* 3:703b), *lipisala*'yı, *hsüeh-t'ang* (eğitim salonu) olarak çevirir. *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:559), *Visvamitra*'yı *po-shih* (âlim kişi), okulu da *hsüeh-t'ang* olarak adlandırmıştır.

13 *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching* (*T.* 3:465b).

14 Pa-t'o-lo-ni (*T.* 3:628a).

15 Okula gidiş: 4. yüzyıl, Gandhara'dan. Victoria ve Albert Müzesi, Londra (*WOB*, levha II-36); 2-4. yüzyıl, Gandhara'dan. Peşaver Müzesi (*WOB*, levha II-37); 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-38; Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Nagoya: Ajia Bunka Koryu Senta, 1987], s. 85); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 14, 15).

16 Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* (Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979), no. 13.

17 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 11. fasikül (*T.* 3:704a).

18 Gençliğindeki meditasyon deneyimleri ile ilgili anlatımlar: *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:560b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:629a-b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:705b-7a); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:499a-c).

19 *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no. 36 (c. 1, s. 246).

20 *Cataka*, c. 1, s. 58.

21 *AN*, III, 38 (c. 1, s. 145). *Chung a-han-ching*, 29. fasikül (117): *Jou-juan-ching* (*T.* 1:607c-8a); *Tseng-i a-han-ching*, 12. fasikül (*T.* 2:608). Pali çevirisi, bu sözlerin nerede söylendiğinden bahsetmez. Benzer bir öykü, Vipassin Budha'nın hayatı için anlatılmıştır (*DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta* [c. 2, s. 21]).

22 *Atisitva*, anlamı "görmezlikten gelmek, aldırmamak" olan *atisarati*'den gelir (V. Treubner, Dines Andersen, Helmer Smith ve Hans Hendriksen, *A Critical Pali Dictionary*, c. 1 [Kopenhag: Danimarka Kraliyet Fen ve Edebiyat Fakültesi, 1924-48], s. 91).

23 *AN*, III, 38 (c. 1, s. 145-46). Çince çeviride *lao-fa* (yaşlılığın kuralı), *ping-fa* (hastalığın kuralı) ve *ssu-fa* (ölümün kuralı) ifadeleri geçer, ki biz bunu, "Benim de yaşlanmaya, hastalanmaya, ölmeye yazgılı oluşum benim kaderimdir ve o kaderden kaçamam" şeklinde yorumlayabiliriz.

24 *AN*, c. 1, s. 146-47.

25 *Çuladukkhakkhandha-sutta*, *MN*, no. 14 (c. 1, s. 92).

26 *Çuladukkhakkhandha-sutta*, *MN*, no. 14 (c. 1, s. 92). *Chung a-han-ching*, 25. fasikül (100): *K'u-ying-ching* (*T.* 1:586-88).

27 *Chung a-han-ching*, 29. fasikül (117): *Jou-juan-ching* (*T.* 1:607c-8a).

28 *Tseng-i a-han-ching*, 12. fasikül (*T.* 2:608b-c).

29 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:101b-2a). Bu metin prensin doğu, güney ve batı kapılarından çıktığını anlatır, ama kuzey kapısından değil. Sadece "arabasını çevirip geri döndü" der (*T.* 22:101c). Ayrıca bkz. *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:502c-3a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 14. fasikül (*T.* 3:719c-25b).

30 *Ariyapariyesana-sutta* (*MN*, no. 26 [c. 1, s. 160-75]), Budha'nın dünyadan el çektiği zamana kadarki derin düşünmelerini, Alara Kalama ve Uddaka Ramaputta'nın himayesindeki eğitimini, Uruvela'daki meditasyonunu ve aydınlanmasını, Yasa'yı öğretme kararına onu neyin ittiğini ve Geyik Parkı'ndaki ilk vaazını, Budha'nın izdeşçilerine verdiği bir vaaz şeklinde anlatır. Ayrıca bkz. Çince çeviri, *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204): *Lo-mo-ching* (*T.* 1:775-78).

31 *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (c. 1, s. 163). *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204) (*T.* 1:776a-b). Benzer bir derin düşünce, *Çuladukkhakkhandha-sutta*, *MN*, no. 14 (c. 1, s. 91) ve *Chung a-han-ching*, 25. fasikülde (100) görülür: *K'u-yin-ching* (*T.* 1:586b vd.)

32 *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta* (c. 2, s. 21-22).

33 *Buddhaçarita*, III, 26-62. Pali metinlerde bu olaylar zincirinin ilk örneği, *Vimanavatthu* 81'dedir. (H. Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [Berlin: W. Hertz, 1881], s. 114.)

34 *Cataka*, c. 1, s. 58-59.

35 *Cataka*, c. 1, s. 59.

36 Örneğin, *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:466b-67c), vb.

37 "Dört kapıdan yolculuk" konusundaki efsaneler: *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, II, 3 (c. 2, s. 23); *Cataka*, c. 1, s. 58, 1. 31; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 65-75; *Buddhaçarita*, III, 26-65; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:101b-2a); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:112c-14a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:466b-67c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474b-75a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:629c-30b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 14. fasikül (*T.* 3:719c-20c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:570a-c); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:502c-3c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:5c-6c).

38 Sançi'den (*ZIM*, c. 2, levha 9); 6. yüzyıl, Acanta'dan (*WOB*, levha 44); "Yaşlı adamı görme": 8. yüzyıl, Borobudur'dan (*WOB*, levha II-45; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 94); "Hasta adamı görme": 8. yüzyıl, Borobudur'dan (*WOB*, levha II-46; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 95); "Ölüyü görme": 8. yüzyıl, Borobudur'dan (*WOB*, levha II-47; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 95); "Keşişi görme": 8. yüzyıl, Borobudur'dan (*WOB*, levha II-48; Ujitani, Yomigaeru Borobuduru, s. 96); "Prensin yolculuğu": (Daijo Tokiwa ve Tadashi Sekino, *Chugoku Bunka Shiseki* [Çin uygarlığının tarihi yerleri], c. 1 [Kyoto: Hozokan, 1975], s. 3).

39 "Yeni evli çiftin, insanlardaki doğum, yaşlılık, hastalık ve ölümü gözlemleyişleri": Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 21).

40 Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 75-76; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:114a). Budist sanatında bu konu: 2. yüzyılın ikinci yarısı, Sahri Bahlol'dan, Peşaver Müzesi (Osamu Takata, *Butsuzo no kigen* [Budist heykellerin kökeni; Tokyo:Iwanami Shoten, 1967], levha 41); 3-4. yüzyıl, Gandhara'dan, Peşaver Müzesi (WOB, levha 33; *Sehrai Peshawar*, no. 20); 11. yüzyıl, Ananda Tapınağı, Pagan, Myanmar (WOB, levha 34, 35; Kengo To, *Tonko 3 no michi* [Tun-huang'a gidiş; Tokyo: Nihon Hoso Shuppan Kyokai, 1978], s. 96; Hajime Nakamura, Yasuaki Nara ve Ryojun Sato, *Budda no sekai [Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980]*, s. 472); "Ağaç altında çiftlik ırgatlarını seyretme": Borobudur (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 86).

41 *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:475a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:629b).

42 *Cataka*, c. 1, s. 58.

43 Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* (Hintli Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967), s. 781-82. *Yasodhara*, "onurunu koruyan hanım" ya da "onurlu hanımefendi" anlamına gelir. Çinliler Yeh-shu-t'o-lo olarak yazar. Yasodhara adı, Gnoli, *Sanghabhedavastu*'da da kayıtlıdır, 1. bölüm, s. 82 d.

44 Oldenberg, *Buddha*, s. 119.

45 *AN*, c. 1, s. 25.

46 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 84.

47 Ed. P.L. Vaidya, *Lalitavistara*, Budist Sanskrit Metinler, c. 1 (Darbhanga: Mithila Institute, 1958), s. 100-6; ed. R. Mitra, *Lalita Vistara, or, Memoirs of the Early Life of Şakya Sunha*, Bibliotheca Indica 15 (Kalküta: Asiatic Society of Bengal, 1853-77), s. 162 vd.; Lefmann, *Lalitavistara*, s. 142 vd. Hermann Beckh, *Lalitavistara*'nın Yasovati'yi verdiğini söyler (*Der Buddhismus*, c. 1 [Berlin: Sammlung Göschen, 1916], s. 82). *Buddhaçarita*, II, 46. "O zamanlar, Dandapani adındaki Şakyanın bir kızı vardı. Adı Yasodhara idi. [Kızın] görünüşü güzeldi, dünyada az bulunan [kişilerden] biriydi" (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül [*T.* 24:111c]).

48 *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:465b), Ch'iu-i; *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:472c-73a), Ch'u-i (Gopi? Gopika?); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:502a), Chu-i. Bu efsane Japonya'da geniş bir zümre tarafından bilinirdi. Murasaki Shikibu'nun *Genji monogatari* (Genji'nin Öyküsü) adlı eserinin 4. fasikülünde, "Keşke, doğumuyla ilgili gerçeği içgüdüsel olarak bilen Prens Kui'nin [Ch., Ch'u-i] içgörüsüne [ben] sahip olsaydım." Tokuhei Yamagishi bunu şöyle yorumlamıştır:

Prens Kui, Rahula olarak bilinen, Şakyamuni'nin yasal oğluydu. Annesinin adı Kui [Gopi] olduğu için öyle deniyordu ona. [*Genji monogatari* üzerine, ilk kez 13. yüzyılda Minamoto no Chikayuki tarafından derlenmiş bir yorum/tefsir olan] *Genchusaihisho* şöyle der: "Rahula, Kui'nin oğluydu." Kui, Siddhartha'nın asıl eşiydi. [İçinde, gençler için ahlak dersleri olan 13. yüzyıl öyküler koleksiyonu] *Jikkinsho*'nun beşinci bölümünün İmparator Anko'yla [453-56] ilgili kısmında şöyle der: "Tathagata Şakyamuni Kui [Gopi] ile evlendi, aydınlanma isteği de azalmadı..." Yoshida ve Hokuni yazmaları dahil, bütün mavi kapaklı elyazmaları, ayrıca [Yamagishi'nin baskısı için, örneğin, Sanjonishi elyazması] kaynak kitapta Prens Zengyo geçer, ama

İmparator Goyozei ve Kujo elyazmaları Çince harflerin yanına *kana* ekler ve bu "Kui" diye okunur. "Zengyo"nun kimliği belli değildir, ama Subhadra, yani Zenken [Çince: Shan-chien] olabilir (*Genji monogatari*, Tokuhei Yamagishi tarafından yayma hazırlanmış ve dipnot konmuş. *Nihon koten bungaku taikei*, c. 17 [Tokyo: Iwanami Shoten, 1962], s. 497, ek no. 265). Bununla birlikte, adı geçen sutralar özellikle Gopi'nin babasının Subhadra olduğunu söyler.

49 Ed. G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names* (Londra: Luzac & Co., 1960), c. 2, s. 741-44. Ona yapılan atıfların hepsi "Rahulamata" kaydı altındadır.

50 "O zamanlar Bodhisatta'nın üç eşi vardı. Migaca, Gopika ve Yasodhara. Yasodhara asıl [eşi] idi. Üç eşin her birinin 20.000 kadın hizmetlisi vardı" (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül [*T.* 24:114b]. Bkz. Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 423.

51 "Prens on yedisine vardığında, kral [ona] bir eş verdi" (*T'ai-tzu jueri-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül [*T.* 3:475a]). Çince *wei* harfi, burada ismin -e hali olarak okunmalıdır. Bu isim "*a cause de cela, pour cette raison*" olarak yorumlanabilir. (Stanislas Julien, *Syntax nouvelle de la langue chinoise*, c. 1 [Paris: Libraire de Maisonneuve, 1869], s. 120.)

52 Gelin seçmeyle ilgili efsaneler: *Cataka*, c. 1, s. 58, 1. 11; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 62, 64, 78. Şakyamuni'nin birkaç eşi olduğu rivayetleri: *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:111c-12c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:707a-8c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:561a-b); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:500a-c). Ayrıca bkz. bu bölümdeki not 1.

Evlilikle ilgili efsaneler: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 62, 64, 78; *Buddhaçarita*, II, 26-33; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:111c-12c, 114b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 13. fasikül (*T.* 3:712c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:564c-65a); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:502a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:629b); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:463b-c).

Nişanlanmanın sanattaki temsilleri: Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 18); 2-3. yüzyıl, Gandhara'dan, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru shakuson no shogai*, levha 18, 20). Yasodhara ile evlilik: 2-3. yüzyıl, Gandhara'dan, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Koezuka, *Bijutsu ni miru shakuson no shogai*, levha 19). Ellerini birleştirip ateşin üzerinde tutan Bodhisatta ile Yasodhara çiftinin düğün töreni betimlemesi. Ateşin yanında su ibrikleri bulunur: Gandhara'dan (*WOB*, levha II-40). Düğün töreni: *Sehrai Peshawar*, no. 19; Borobudur'da da sergilenmiştir (8. yüzyıl). Suyla kutsayan Brahmanlar (*WOB*, levha 41). Saray rahibinin eşliğindeki gelinin prensle buluşması: Peşaver Müzesi (*Sehrai Peshawar*, no. 18; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 87-88, 91).

53 *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 10. fasikül (*T.* 24:149b-150a).

54 *Cataka*, c. 1, s. 60, 1. 20; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 2. bölüm, s. 30-32; *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:5a).

55 *Rahulacato, bandhanam catam ti* (*Cataka*, c. 1, s. 60).

56 *Buddhaçarita*, II, 46.

57 *Sn.*, 465, 498.

58 *Cataka*, c. 1, s. 60.

59 *Cataka*, c. 1, s. 58.

60 Okçuluk yarışmasıyla ilgili efsaneler: *Cataka*, c. 1, s. 58, 1. 24; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 62-64; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:112b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:564b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:628c-29a); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 13. fasikül (*T.* 3:710b-11a); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:501c-2a).

Sanatta okçuluk yarışması: 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-39); Peşaver'den (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 91; *Sehrai Peshawar*, no. 16; To, *Tonko e no michi*, s. 97). Şuddhodana'nın galip gelen Prens Siddhattha'yı kutlaması: Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, no. 17).

61 Güreş karşılaşması efsanesi: *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:111b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 13. fasikül (*T.* 3:711c-12a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:564a-b); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:501c). Sanatta güreş karşılaşması: Nakamura vd., *Budda no sekai*, s. 472.

62 Fili zapt etme efsanesi: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 57; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 3. fasikül (*T.* 24:111a-b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 13. fasikül (*T.* 3:712a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:628b-c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474b); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:465c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:562b-c); *P'u-yao-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:501a).

63 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:102a).

64 *Cataka*, c. 1, s. 61.

65 Uyuyan kadınların derbeder halleriyle ilgili efsaneler: *Cataka*, c. 1, s. 61, 1. 13; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 81-82; *Lalitavistara*, s. 251; *Mahavastu*, c. 2, s. 159; *Buddhaçarita*, V, 44-65; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:115a-c); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:467b-c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:474c-75c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:632a-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 16. fasikül (*T.* 3:728c-29b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 6. fasikül (*T.* 3:573b-74a); *P'u-yao-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:504c-5a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:6c-7b).
Sanatta sarayın zevkleri: 2. yüzyıl, Gandhara'dan, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 21). Dünyadan el çekmeden bir gece önce sarayda eğlence, uyuyan saray kadınları: 3. yüzyılın ilk yarısı, Camrud'dan, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 30); Kuşana hanedanı, Gandhara'dan, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu* [Budist sanatın kökenleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu, 1981], levha 66); 3. yüzyıl, Nagarjunakonda (*WOB*, levha 43; Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, 1971], levha 119); Amaravati (*WOB*, levha 49); 8. yüzyıl, Borobudur, üç saray sergisi (*WOB*, levha 42; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 22 vd.).

66 Budha'nın dünyadan el çekmesinin modern varoluşçu felsefe açısından önemi, Yoshinori Takeuchi tarafından, "Budda no shutsudo" (Budha'nın dünyadan el çekmesi), *Tetsugaku kikan*, no. 4 (1947), 94-124'te ele alınmıştır. Takeuchi, Budha'nın Yol'u arayışını, "Gudo jidai no Budda" (Budha Yol'u Ararken), *Tetsugaku kenkyu* 34, no. 2 (1950), 1-17 ve 37, no. 10 (1955), 1-17'deki karşılaştırmalı dinler açısından tartışır.

67 *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204): *Lo-mo-ching* (*T.* 1:776b). Ayrıca bkz. metnin altındaki şiir.

68 Aşağıdaki metinler Gotama'nın on dokuz yaşında dünyadan el çektiğini açıklar: *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:467c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:475b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:632b); *Ta-chih-tu-lun*, 3. fasikül (*T.* 25:80c). Yirmi dokuz yaşında dünyadan el çektiğini kabul edenler, Chizen Akanuma, *Shakuson* (Şakyamuni; Kyoto: Hozokan, 1934), s. 205 vd.'nda ele alınmıştır. Aşağıda, bu konudaki alıntılar yer alır:
Hindu kaynaklar: "Ben yirmi dokuz yaşındayken, Subhadda, iyiyi aramak için evden ayrıldım. Şimdi, dünyadan el çekeli elli yıldan fazla oluyor, Subhadda" (*Mahaparinibbana-suttanta*, V, 27). Sanskrit metin de aynıdır:
ekonatrimşo vayasa Subhadra
yat pravracam kim kuşalam gaveşi /
pançaşad varşani samadhikani
yatascaham pravracitah Subhadra //
(*Mahaparinirvana-sutra*, 40, 29; ed. Ernst Waldschmidt, *Das Mahaparinirvanasutra* [Berlin: Akademie-Verlag, 1950-51], s. 376).

Çinli kaynaklar: "Vaktiyle evi terk ettim, on iki yıl [sonra] Yol'u elde ettim ve budhalığa ulaştım. Vaaz vermeye ve Yasa'yı öğretmeye başladım. Evimden ayrılalı elli yıl oldu" (*Pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül [*T.* 1:187c]). *Mahaparinibbana-suttanta*'nın Çince çevirisindeki bu bölüm, Gotama'nın, seksen yaşında öldüğü için, on dokuz yaşında evden ayrıldığını belirtir. "İnsanların dinlerini değiştirmeye ve eğitim vermeye başlayalı kırk dokuz yıl oluyor" (*Fo-pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül [*T.* 1:171c]). "Yirmi dokuz yaşındakyen dünyadan el çektim ve iyinin Yol'unu aradım, Subhadda. Budhalığa erişeli elli yıl oluyor" (*Ch'ang a-han-ching*, 4. fasikül: *Yu-hsing-ching* [*T.* 1:25b]). "Yirmi dokuz yaşındayken iyiyi aramak için dünyadan el çektim. Ve elli küsur yıl, zihnim dağılmadan ve sadece doğru ilkenin peşinden giderek çilecilik, meditasyon ve bilgelik eğitimi gördüm" (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 38. fasikül [*T.* 24:396c]). "Bunun üzerine, yirmi dokuz yaşında saltanatımı bırakıp saraydan ayrıldım. Altı yıl çilecilik uyguladım, sonra da tam aydınlanmaya ulaştım" (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 20. fasikül [*T.* 24:299a]). "Yirmi dokuz yaşındayken dünyadan el çektim ve Yol'u öğrendim. Otuz altı yaşında, *bodhi* ağacının altında, Sekiz Aşamalı Asil Yol'un ana ilkesi üzerine uzun uzun düşündüm ve tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaştım" (*Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 2. fasikül [*T.* 1:204a]). Burada Gotama'nın yedi yıl çilecilik uyguladığı savı, Pali kutsal kitabında geçen "yedi yıl çilecilik" *gatha*'larıyla (ilahi) uyuşur. Nispeten daha eski metinler, Budha'nın yirmi dokuz yaşında dünyadan el çektiğini söyler: "Yirmi dokuz yaşımın gençliğinde... mükemmel bir zihinle, evi terk ettim, dilenci rahipliğe [girdim] ve Yol'u öğrendim" (*Chung a-han-ching*, 56. fasikül [204]: *Lo-mo-ching* [*T.* 1:776b]). "Veliaht prens yirmi dokuz yaşındayken, dünyadan el çekmeye ve Yol'u öğrenmeye kesin olarak kararlıydı. Tam o gün dünyadan el çekti, aynı akşam budhalığa ulaştı" (*Tseng-i a-han-ching*, 13. fasikül [*T.* 2:609c]). Gotama'nın dünyadan el çeker çekmez budhalığa ulaştığı savı, dikkate değerdir. Bu, birdenbire aydınlanma fikrini yansıtmaz, *İsibhasiyaim* gibi metinlerde görüldüğü üzere, "budha" yolunu aramak için dünyadan el çekmiş olan herkesin normal uygulamasını belirtir. "Budha yirmi dokuz yaşında dünyadan el çekti ve otuz beş yaşında Yol'u elde etti" (*Fo-shou-shih-erh-yu-ching*, 4. fasikül [*T.* 4:146c-47a]). Budha'nın dünyadan el çekmesi ile aydınlanması arasındaki dönem *Mahasaccaka-sutta*'da (*MN*, no. 36 [c. 2, s. 237-51]) anlatılır ve bunun Çince karşılığı yoktur. Batı'da bu olay özellikle *Nidanakatha* sayesinde bilinir. Bkz. Warren, *Buddhism in Translations*, s. 56-71.

69 *Ariyapariyesana-sutta, MN*, no. 26 (c. 1, s. 163). *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204); *Lo-mo-ching* (*T.* 1:776b). Karş. *Mahasaccaka-sutta, MN*, no. 36 (c. 1, s. 240). "O vakit Bodhisatta'nın ihtişamı giderek arttı, türlü güçlere sahip oldu. Sessiz bir yerde, kendi kendine düşündü: "Dünyaya baktığımda, her yerde acı var. Doğum var, yaşlılık var, hastalık var, ölüm var, bu [dünyada] ölmek, sonra da öbüründe tekrar doğmak var. Beden yüzünden, acı sonsuzdur. Bu kadar ıstıraplı bir hayat nasıl bitebilir?" O zamanlar Bodhisatta gençti. Saçları kızılımsı maviydi, yüz yapısı da özeldi. Hayatının baharındayken, içinde hiç keyif çatma isteği yoktu; annesi ve babası onun dünyadan el çekip Yol'u öğrenmesini istemiyor, ağlayıp sızlanıyorlardı. Fakat Bodhisatta annesi ile babasının [isteklerine] karşı çıkarak saçını ve sakalını kesti, [bir *samana*] elbisesi giydi ve dilenci rahip olmak için yuvasını terk etti (*Ssu-fen-lü*, 31. fasikül [*T.* 22:779c]).

70 *Sonadanda-suttanta, DN*, no. 4 (c. 1, s. 115); *Ch'ang a-han-ching*, 15. fasikül (22); *Chung-te-ching* (*T.* 1:95a).

71 *Kutadanta-suttanta, DN*, no. 5 (c. 1, s. 131-32).

72 Dünyadan el çekme efsanelerinin bulunduğu yerler: *Cataka*, c. 1, s. 61, 1. 31; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 84-91; *Lalitavistara*, s. 277; *Mahavastu*, c. 2, s. 141; *Buddhaçarita*, V, 65-87; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:115c-17b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 6. fasikül (*T.* 3:574c-76a); *P'u-yao-ching*, 4. fasikül (*T* . 3:505b-6a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 17. fasikül (*T.* 3:730b-33b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:9b-10c).
Sanatta "dünyadan el çekme": Kenti terk etme, uyuyan saray kadınları: 3. yüzyılın ilk yarısı, Gandhara, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 30; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 22); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (ed. Terukazu Akiyama, *Gime*

Toyo Bijutsukan [Guimet Müzesi], *Sekai no bijutsukan*'ın 14. cildi [Dünya müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1968], levha 6); Amaravati (*WOB*, levha II-49); 3. yüzyıl, Hadda'dan (Akiyama, *Gime Toyo Bijutsukan*, levha 56); 8. yüzyıl, Borobudur, sergilenen üç saray ile (*WOB*, levha 42; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 97-98). Sarayda hayat (üst levha), dünyadan el çekme (alt levha); 2. yüzyıl, Camrud'tan, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Banri Namikawa, *Namikawa Banri shashinshu-Gandara* [Banri Namikawa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 43). Doğum, dünyadan el çekme, saraydan ayrılma: 2-3. yüzyıl, Peşaver, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, levha II-7). Sarayda hayat, dünyadan el çekme: 2-3. yüzyıl, Camrud, Pakistan Ulusal Müzesi, Karaçi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, levha II-8). Saraydan kaçış: MÖ 1. yüzyıl sonu, Sançi, Stupa 1, doğu kapısı, ön cephe (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 11; *WOB*, levha II-50); 3. yüzyıl, Amaravati, Britanya Müzesi (*WOB*, levha, II-51; Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Hindistan Sanatı], c. 1 [Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], levha 169; *ZIM*, c. 2, levha 89, 91); 3. yüzyıl, Nagarjunakonda (*WOB*, levha II-52; Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, c. 2, levha 335); 3. yüzyıl, Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha II-53; Takata ve Ueno, Indo bijutsu, c. 1, levha 161; ed. Hajime Nakamura, *Indo no buseki to Hindu jiin* [Hindistan'ın Budist yerleşimleri ve Hindu tapınakları], *Sekai no bunka shiseki*, c. 5 [Dünyadaki tarihi kültür mekânları; Tokyo: Kodansha, 1968], s. 60, no. 7; Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* [Şakyamuni Biyografisi, genişletilmiş baskı; Tokyo: Maekawa Bun'eikaku, 1911], s. 96); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, no. 22, 23; *Wonder*, levha XXXV); Borobudur (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 99); duvar resmi, 8. yüzyıl, Khocho (*West Berlin*, levha 92).

73 Walter Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1954), s. 121.

74 "İyi": *Kusala*. Karş., *kimkusalagavesi* (*MN*, *Ariyapariyesana-sutta*, no. 26 [1. cilt, s. 163, 165, 166]).

75 *DN*, no. 16, *Mahaparinibbana-suttanta*, V, 27 (2. cilt, s. 151 G).

76 *Na tavad Buddha bhagavanto parinirvayanti yavad yuvaraca anabhişikto bhavati* (*Mahavastu*, 1. cilt, s. 63, 1. 3).

77 *SN*, 1. cilt, s. 66 G.

78 "Eylemsizlik": *akiriya*. Terim, ileride ne ödül ne de ceza olduğu düşüncesi ile ilgilidir, muhtemelen.

79 *Samannaphala-suttanta, DN*, no. 2, 17-18 (1. cilt, s. 52-53).

80 *Samannaphala-suttanta, DN*, no. 2, 23-24 (1. cilt, s. 55).

81 *Samannaphala-suttanta, DN*, no. 2, 26-27 (1. cilt, s. 56).

82 Budist olmayan felsefeleri ve bunların öğretmenlerini tanıtan en eski kutsal kitap *Samyutta-Nikaya* (*SN*, 1. cilt, s. 66 G; *Tsa a-han-ching*, 49. fasikülde [*T.* 2:359c-60a]) Purana Kassapa ile Pakudha Kaccayana ve eğitimlerinden bahsedilir, ama Acita'nın adı geçmez.

83 *Nekkhamma* da denir. Bu sözcüğün ve *abhinikkhamma*'nın anlamları için, bkz. Genjun H. Sasaki, "İnkâr Kavramının Tarihi Gelişimi: *Nekkhamma* ve *Naişkarmya*", *JAOS* 83, no. 4 (1963): 477-84.

84 *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta* (2. cilt, s. 52).

85 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:102a-b).

86 *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:634a) şöyle der: "Prens Siddhattha'yı dünyadan el çekmekten vazgeçirmeye çalışan hizmetli Çanna, son bir ricada daha bulundu, ama prens onu şöyle ikna etmeye çalıştı: 'Böyle şeyler söyleme. Dünyadaki her şey birbirinden ayrılmak için yaratılmıştır; hiçbir şey sonsuza dek değişmeden beraber kalmaz. Benim doğumumdan yedi gün sonra annem öldü. Anne ile çocuk bile ölümle birbirinden ayrılıyor. Akraba olmayan insanlar cabası. Peşimden gelme. Buraya kadar geldiğim atım Kanthaka'yla saraya geri dön.' Prens bu şekilde [Çanna'ya] durmadan ısrar etti, ama Çanna ondan ayrılmak istemiyordu."

87 Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India* (Londra: Trübner, 1871), s. 486 vd.
88 Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 1. cilt, s. 103.
89 *Cataka*, 1. cilt, s. 61-64.
90 Saç kesme efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 64, 1. 28; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 91, 93; *Mahavastu*, 2. cilt, s. 195; *Buddhaçarita*, VI; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:117b-c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 6. fasikül (*T.* 3:576a-c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:633b); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:475c-76a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:468a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 18. fasikül (*T.* 3:735a-b); *P'u-yao-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:506a-b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 1. fasikül (*T.* 4:10b-c).
Sanatta saç kesme: 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-55; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 100); Tibet levhası, 17. yüzyıl, Guimet Müzesi (*WOB*, levha II-56); İkşvaku hanedanı, 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (Machida, *Nyuderi bijutsukan*, no. 5). Efsanenin bir uyarlaması, Gotama'nın çileciler korusuna girdikten sonra Kanthaka'dan ayrıldığını, saçını ve sakalını kestiğini anlatır. İndra saçı ve sakalı, tek bir tel bile bırakmadan, kutsal bir bezle almış ve Otuz Üç Tanrı Göğü'ne çıkarak Vecayanta Sarayı'na saklamıştır. Vecayanta Sarayı'nda Gotama'nın saçına tapınan İndra ve diğerleri: 2. yüzyıl, Bharhut, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha II-57). Budha'nın saç takılarını ellerinde tutan tanrılar: 3. yüzyıl, Nagarcunakonda, Ulusal Müze, Yeni Delhi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 241; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 31). Gotama'nın saçını taşıma (*Nagarc.*, s. 114, levha XVI). Keşiş elbisesi alan Bodhisatta: 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-58). Kanthaka'dan ayrılma: 2. yüzyıl, Gandara, Lahor Müzesi (*WOB*, levha II-54). Saraydan dönen seyis ve at: Gandhara, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 29). Seyisine ve atına veda eden Gotama (*Sehrai Peshawar*, no. 24; To, *Tonko e no michi*, s. 97, 119).
91 Edebiyatta Çandaka'mn dönüşü: Gnoli, Sanghabhedavastu, 1. bölüm, s. 91; *Buddhaçarita*, VIII; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:117c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 6. fasikül (*T.* 3:577a-78a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:633b-34a); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:475c-76a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 18. fasikül (*T.* 3:735b-37c); *P'u-yao-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:506b-7b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 2. fasikül (*T.* 4:10c-12b). Gotama'nın saraydan ayrılışını çevreleyen olayların sanatsal tasviri: Kuşana hanedanı, Gandhara, Fujii Yurinkan (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha, 72). Mücevherleri Çanna'ya veriş ve elbise değiştirme: Nagarcunakonda (*WOB*, levha II-54). Kanthaka ile Çanna'nın dönüşü: Kabartma, Swat Arkeoloji Müzesi (Nakamura vd, *Budda no sekai*, s. 473); 2. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 29).
92 *Cataka*, 1. cilt, s. 64-65.
93 *Vimanavatthu*, 81, 15-22. dizeler, s. 74. Bu efsanenin, Güneyli Budist geleneğinde önemli bir anlamı vardır. Myanmar'da bir erkek keşiş (*bhikkhu*) olduğunda, prens gibi güzel ipek elbiseler giyer ve sokak aralarında dolaştırılan süslü bir arabaya oturur. Bu, Gotama'nın dilenci rahip hayatına girmek için dünya zevklerinden vazgeçtiği rivayetine dayanır.

3. BÖLÜM YOL'U ARAYIŞ
(Sayfa 101-164)

1 *Buddhaçarita*, VIII, 86.
2 *Buddhaçarita*, IX, 8.
3 Keşiş Bhargava'yla karşılaşma efsanesi: Ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, 1. bölüm (Roma: IsMEO, 1977), s. 93-94; *Buddhaçarita*, IX, 1-72; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:118b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 2. fasikül (*T.*

3:634b-c), 3. fasikül (*T.* 3:636b-37a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 20. fasikül (*T.* 3:745a-47b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 2. fasikül (*T.* 4:12b, 13c-14a).

4 *Pc.*, s. 383-84. Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* (Hintli Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967), s. 481.

5 *Sn.*, 416, 417.

6 Hajime Nakamura, *Indoshi I* (Hindistan Tarihi, 1. cilt), *Nakamura Hajime senshu*, 5. cilt (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1997), 409-13.

7 Racagaha kenti, Çin kentleri gibi duvarla çevriliydi. Kore'de ise, aksine, kaleler acil durumlarda hem askerlerin hem de halkın sığınması için kullanılan dağ sığınaklarıydı. Japonya'da nadir bir Kore türü kale örneği, Kyushu'nun kuzeyinde, Dazaifu yakınında görülebilir. Japon kalelerinin çoğu askeri savunma içindi ve halka kapalıydı.

8 Hsüan-tsang eski kente "Shang-ya kung-tien" ve "Chü-she-chieh-lo-pu-lo-ch'eng" (Skr., Kusagrapura; Palice, Kusaggapura) diyordu.

9 Chizen Akanuma, *Shakuson* (Şakyamuni; Kyoto: Hozokan, 1934), s. 271-72.

10 *Kao-seng Fa-hsien-chuan*'a göre, yeni kent Acatasattu tarafından kurulmuştu. Racagaha konusu için, bkz. Chikyo Yamamoto, "Seichi Oshajo" (Kutsal Yer, Racagrha), *Mikkyo bunka*, no. 56 (Ağustos 1961), 42-52.

11 Akanuma, *Shakuson*, s. 272.

12 *Tsa a-han-ching* ile öteki metinlerde bu dağın Çincesi, *Ch'i-she-chüeh shan* olarak yazılmıştır. Buddhaghoşa, dağın tepesinde bir akbaba yaşadığı için veya zirvesindeki bir kaya akbabaya benzediği için buraya Akbaba Tepesi dendiğini söyler (*Sv.*, 2. cilt, s. 516). Kanatlarını açmış bir akbabayı andıran katmanlaşmış büyük kayalar bugünkü dağın zirvesini oluşturur.

13 Ed. Hermann Jacobi, *Parisiştaparvan*, s. 42, 45-46 (çev. Hermann Jacobi'ye göre, Jaina Sutras, *SBE*'nin 22. cildi [Oxford: The University Press, 1884; Tekrar baskı, Motilal Banarsidass, 1964], s., xiv, n. 1). Yunanlılar Palimbothra'yı (Pataliputta) Hindistan'daki en büyük kent sayarlardı (*megiste polis* [*Arrianos*, X, 5]; *polis megiste Indon* [*Arrianos*, II, 9]).

14 *Mahaparinibbana-suttanta*'ya göre, Kral Acatasattu, Vacci (Skr., Vrci) boyuna karşı savunma için Pataligama kentinde bir kale yaptırmıştı. Caina ve Hindu kaynakları, (Kusumapura da denen) Pataliputra'nın Kral Udayin (ya da Udayibhadda) tarafından kendi başkenti olarak kurulduğunu söyler (Caina: *Parisiştaparvan*, ed. Jacobi, VI, 34, 175-80; Hindu: *Gargi-Samhita, Brhat-Samhita* [ed. Kern], 36; *Vayu-Purana*). Hintli kaynaklar, saltanatının dördüncü yılında yaptırdığını söyler (Hemacandra Raychaudhuri, *Political History of India*, 6. baskı [Kalküta: University of Calcutta Press, 1923], 217).

15 *Purattama* (*Therag.*, 622).

16 *Pabbacca-sutta* (*Sn.*, 405-24). Bu bölüm ed. E. Senart, *Le Mahavastu*'da da geçer. 2. cilt ([Paris: Impr. Nationale, 1882-97], s. 198); İki çalışmada Ernst Windisch tarafından karşılaştırmalı bir inceleme yapılmıştır (*Mara und Buddha* [Leipzig: S. Hirzel, 1895], 245-50). *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:779-80) ve *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikülde (*T.* 24:118-19) neredeyse aynı bölüm yer alır. *Wu-fen-lü*, 15. fasikülde (*T.* 22:102b-c) kısaltılmış bir örneği vardır. Bu bölümlerin ve bir Caina metninin (ed. J. Charpentier, *Uttaradhyayana-sutra*, 20 [Uppsala: Appelbergs Boktryekeri, Aktie bolage, 1922]) karşılaştırmalı incelemesi gerekir.

17 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 405. dize vd.

18 Yerleşim yerindeki bir bilgi panosunda şöyle yazar: "Köşe burçları olan düz bir taş duvarla çevrili olan bu bölüm, Kral Bimbisara'nın oğlu Acataşatru tarafından kapatıldığı zindanı gösteriyor olabilir. İçerideki taş hücrelerden birinde demir kelepçe bulunmuştur."

19 *hathakadi bhili hai* olarak kaydedilmiştir.

20 Oradaki tabela bunları "Bhandar Mağaraları" olarak adlandırır ve şöyle açıklar: "Batı mağarasına giden girişin sol duvarındaki Sanskrit yazıtın ve doğu mağarasındaki Caina heykellerinin gösterdiği gibi, iki mağara da, büyük olasılıkla, MS 3-4. yüzyıllara ait Caina anıtlarıdır.

Doğu mağarasının yıkılmış [ ]nin tepesinde Gupta dönemine (320 dolayı-550 dolayı) ait bir Vişnu heykeli de bulunmuştur.

21 Ed. Hajime Nakamura, *Indo no busseki to Hindu jiin* (Hindistan'ın Budist yerleşimleri ve Hindu tapınakları), *Sekai no bunka shiseki* (Dünyada tarihi kültür mekânları; Tokyo: Kodansha, 1968), no. 61.

22 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:921b-c); Beal'den sonra, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (1884; Delhi: Orient Books Reprint Corporation, 1969), 155-56 (düzeltilmiş).

23 "Dünyadan el çekme" bölümündeki sohbeti *Uttaradhyayana-sutra*, 20'deki anlatımla karşılaştırmak için araştırma yapmak gerekir. "Dünyadan el çekme"nin Palicesi *pabbacca*, tam karşılığı, "çıkmak"tır. Cainacı metinlerin benzer bir eylemi anlatması, Budha'nın da, Mahavira'nın da dünyadan el çekme konusunda dönemin dini âdetlerine uygun hareket ettiklerini gösterir.

24 *Sn.*, 405-8. Bu dizelerin, Budha'nın sevgili müridi ve bakıcısı Ananda tarafından dile getirildiği söylenir (*Pc.*, s. 308). Bu çok eski bir şiir bölümü olduğu halde, "doğuştan mükemmel işaretlere sahip" ifadesi, Budha'nın idealleştirilmesinin ve tanrılaştırılmasının çoktan başlamış olduğunu gösterir. Ayrıca bkz. dize 1019, 1021 ve 1022.

25 T.W. Rhys Davids, *Early Buddhism* (Londra: Constable and Co., 1910; tekrar baskı, Delhi: Bharatiya Publishing House, 1976), s. 32 n.

26 "[Onun] eğilip doğrulması, bir aşağı bir yukarı bakarak yürüyüşü, hepsi [onun] terbiyesiydi. Önüne bakar, sağa sola bakmadan, dümdüz ileri gider" (*Ssu-fen-lü*, 31. fasikül [*T.* 22:779c]).

27 *Sn.*, 409-11. "Kralın habercileri" casuslar olabilirdi. Bunların rolü, Megasthenes tarafından *Ta Indika*'daki sosyal sınıf bölümünde anlatılan, Japon *oniwaban*inkine benzer biraz.

28 *Ay.*, I, 8, 1, 4.

29 *Manu-smrti*, VI, 68.

30 *Sn.*, 412-13.

31 Pandava Dağı, Racagaha'yı çevreleyen beş dağdan biriydi.

32 *Sn.*, 414-16.

33 *Sn.*, 417-18.

34 Özgün metinde şöyle yazar: *nisacca raca sammodi katham saraniyam tato / katham so vitsaretva imam attham abhasatha //*. Pali metinlerde sık sık benzer ifadeler geçer, örneğin: *Bhagavata saddhim sammodimsu, sammodaniyam katham saraniyam vitisaretva* (*MPS*, I, 29; *DN*, 2. cilt, s. 88).

35 *Sn.*, 419-21.

36 Bimbisara'yla karşılaşma öyküleri: *Sn.*, III; *Cataka*, 1. cilt, s. 65, 1. 29; *Vinaya*, "Mahavagga," I, 22; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 94-96; *Divyav.*, s. 392-93; *Mahavastu*, 2. cilt, s. 198, 3. cilt, s. 441; *Buddhaçarita*, X-XI; *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:783b-c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:118b-19a); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:476b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:637a-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 23-24. fasikül (*T.* 3:758b-64c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:579c-80a); *P'u-yao-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:509b-10a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:19a-22b). Hindistan'da bu olayın bilinen hiçbir sanatsal temsili yoktur. Elimizde sadece Borobudur'dan bir 8. yüzyıl tasviri bulunmaktadır (*WOB*, levha II-60).

37 *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:780a-b).

38 "Şu": onun gelmiş olduğu yön (*Pj.*, s. 385). "Dürüst": özgün metinde *ugum canapado* yazar, oysa yorum/tefsirde alıntılanan parçada *ucu canapado* diye geçer. Ben de Chalmers gibi ikincisine sadık kaldım.

39 *Sn.*, 422.

40 *Sn.*, 423.

41 "Soy olarak 'Güneşin Akrabaları'" (*Chalmers Sn.*, s. 101).

42 Bkz. *Sn.*, 1098.
43 *Sn.*, 424.
44 *Cataka*, 1. cilt, s. 65-66.
45 Bu konuşma *Therag*, 818-41'de de geçer.
46 Eski Hindistan'da, Budha devrinden önce bile, öğrenciler üstatlarına *bhagavan* diye hitap ederlerdi. Bkz. örneğin, *Chand. Up.*, IV, 5, 1, vs.; *MBh*, XII, 242, dize 23. Terim Çinceye *shih-tsun* (dünyaca saygın kişi) olarak çevrilmiştir.
47 *Samana*, (Yol'un) eğitimini gören kişi.
48 *Sn.*, 548-54.
49 *Sn.*, 551.
50 *Cataka*, 1. cilt, s. 66-67.
51 Alara'yı ziyaret anlatımları: *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s. 160 vd.); *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no. 36 (1. cilt, s. 237 vd., özellikle s. 240); *Bodhiracakumara-sutta*, *MN*, no. 85 (2. cilt, s. 91 vd., özellikle s. 93); Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 97-98; *Lalitavistara*, s. 319; *Mahavastu*, 2. cilt, s. 195; *Buddhaçarita*, XII, 15-80; *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204): *Lo-mo-ching* (*T.* 1:776b-c); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:780b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:119b); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:469b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:637c-38b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 21-22. fasikül (*T.* 3:751c-57b).

Myanmar, Pagan'daki Ananda Tapınağı'nda Gotama'nın Alara Kalama'yı ziyaretini betimleyen bir taş kabartma bulunur (*WOB*, levha II-61). "Bir Brahman bilgesini ziyaret" bu konudaki bir başka sanat eseridir: 2. yüzyıl başları, Peşaver Müzesi (Osamu Takata, *Butsuzo no kigen* [Budist heykellerin kökeni; Tokyo: Iwanami Shoten, 1967], levha 23; ed. Hajime Nakamura, Yasuaki Nara ve Ryojun Sato, *Budda no sekai* [Budha'nın dünyası; Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980], levha 4-40; *Sehrai Peshawar*, no. 26, 46).
52 *Buddhaçarita*, VIII, 54. Kalama onun soyadıydı (Skr., *gotra*; Palice, *gotta*).
53 *Udrakasyasramam yayau* (*Buddhaçarita*, XII, 84).
54 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:578c-80a).
55 *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s. 163 vd.); *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (*T.* 1:776b-c). Olay, şuralarda da geçer: *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no. 36 (1. cilt, s. 240 vd.); *Bodhirajakumara-sutta*, *MN*, no. 85 (2. cilt, s. 91 vd., özellikle s. 93); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:780b).
56 Bu, genellikle Çinceye *wu-so-yu-ch'u* olarak çevrilir, ama *Ssu-fen-lü* (31. fasikül), *pu-yung-ch'u-ting* olarak çevirir.
57 *MPS*, *DN*, no. 16 (2. cilt, s. 130 vd.); *Ch'ang a-han-ching*, 2-4. fasikül: *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:11a-30b).
58 Uddaka'yı ziyaret öyküleri: *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s. 160 vd.); *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no 36 (1. cilt, s. 237 vd., özellikle s. 240); *Bodhiracakumara-sutta*, *MN*, no. 85 (2. cilt, s. 91 vd., özellikle s. 93); *Uddako*, *SN*, XXXV, 103 (4. cilt, s. 83-84); *Chung a-han-ching*, 28. fasikül (114): *Yu-t'o-lo-ching* (*T.* 1:603a-b). Uddaka'nın felsefesinin anlatıldığı yerler: *Pasadika-suttanta*, *DN*, no. 29, özellikle 3. cilt, s. 126; *Ch'ang a-han-ching*, 12. fasikül (13); *Ch'ing-ching-ching* (*T.* 1:74a), Yu-t'ou-lan-tzu'dan (Uddaka Ramaputta) söz edilen yerler; *AN*, IV, 187 (2. cilt, özellikle s. 180). Kral Eleyya'nın, altı rahibiyle birlikte Samana Ramaputta'nın peşinden gittiğinin söylendiği yerler (Buddhaghoşa'nın yorumunda *samana*, Uddaka Ramaputta ile bir tutulur [Bkz. Akanuma, *Shakuson*, s. 37]); Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 98; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:29b); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580a-b). Sanattaki tasvirleri: "Uddaka Ramaputta'yı Ziyaret"; Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Borobudur doğuyor; Nagoya: Ajia Bunka Koryu Senta, 1987], s. 104.
59 Ed. H.C. Norman, *The Commentary on the Dhammapada*, 1. cilt (Londra: Luzac & Co., 1970), s. 85; *Buddhaçarita*, XII, 83 vd.

60 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580b).

61 *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s. 165 vd.); *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (*T.* 1:776b-c). Alara ile Uddaka'yı ziyaret şuralarda da geçer: *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no. 36 (1. cilt, s. 240 vd.); *Bodhiracakumara-sutta*, *MN*, no. 85 (2. cilt, s. 91 vd., özellikle 93).

62 *Yüan-li-k'ung-an-ching-ch'u. Chung a-han-ching*, 56. fasikül (T. 1:776b-c).

63 "Koşalaların güzel kenti"yle Savatthi kastedilir. Yorum/tefsir (*Pc.*, s. 580), "kent" sözcüğünün aslı olan *pura* için *nagara* sözcüğünü verir. "Ülkenin güneyi" Dakkhinapatha'dır. Bu, Sanskrit *dakşina*'nın (güney) bozulmuş hali olan modern Deccan'a karşılık gelir. Bu dize (*Sn.*, 976), "Parayana-vagga"nın giriş bölümünde geçer ve sonradan eklendiği anlaşılır. *Çulla-Nidesa*'da hiçbir yorum bulunmaz ve Çince çevirinin hiçbir yerinde şiir görülmez. Daha fazla tartışma için, bkz. Kogen Mizuno'nun Japonca *Sutta-nipata* (*Nanden Daizokyo*'daki *Kyoshu* [Güneyli Tripitaka], 24. cilt [Tokyo: Daizo Shuppan, 1939], s. 386-88) çevirisine yazdığı not.

64 Bkz. örneğin, *Utt.*, XXV, 28. *Akincanna* ("hiçlik"), yorum/tefsire göre, servete ve askeri teçhizata sahip olmamaktır (*akimcan-abhavam, pariggahu-pakaranavivekam ti vuttam hoti; Pc.*, s. 580).

65 *Brhad. Up.*, III, 5, 1; IV, 4, 22.

66 "[Başkalarına] bağımlı olmadan" demek, Buddhaghoşa'ya göre "[başka] insanlara bağımlı olmamak, öğretilere bağlı olmamak" (*anissito= puggalam va dhammam va analio; Pc.*, s. 593). Dinin, genellikle başkalarının öğretileriyle ilgilendiğine, hatta onları desteklediğine, onayladığına ve güvendiğine inanılır, oysa burada, başka birisinin otoritesine ya da bir öğretiye bağlılık reddedilir. Put kırıcılık ruhuna benzer bir yaklaşımdır bu.

67 *Sn.*, 1069-70. "Kuşkuları gider" (*virato kathahi*), Buddhaghoşa'nın yorumuna (*kathati ti kathamkathahi; Pc.*, s. 593) sadık kalır. Onun yorumuna sadık kalınmazsa, bu ifade, "bütün tartışmalardan uzak dur" olarak çevrilebilir.

68 Bkz. *CuN.*, s. 128 vd. Chalmers bunu "Hiçlik Düzlemi" (s. 235, dize 976) olarak çevirir. Danapala, *Aryapracnaparamita-samgrahakarika*'nın Çince çevirisinde (*Fo-mu pan-jo po-lo-mi-to yüan-chi-yao-i-lun* [*T.* 25:913b]), 41. dizedeki *na... kathamcana*'yı, *he-shuo-yu* olarak yorumlar. Bkz. Hakuju Ui, *Jinna chosaku no kenkyu* (Dignana'nın yazıları üzerine çalışma; Tokyo: Iwanami Shoten, 1958), s. 309.

69 *Rattindivam nibbanam vibhutam katva passa (Pc., s. 593).* Bu, "Nirvana'yı yok edilecek bir şey kılın" olarak da çevrilebilir.

70 *Sn.*, 1071-72. "Algıdan kurtulma" (*sannavimokkha*), yorum/tefsire göre, hiçlik yerinin birikimi, yedi *samapattis*'in (*akincann' ayatana-samapatti vimokkho; CuN.* [ed. Siam], s. 132) en üstünüdür. Buddhaghoşa bunu Brahma âlemiyle eş saymıştır (*sattasu sannavimokkhesu uttame akinçannayatane... so puggalo tattha akinçannayatana-brahmaloke avigacchamano titthe; Pc.*, s. 594). Dilsel olarak, bu ifadeyi "sadece algıların olduğu yerden kurtulmak" diye çevirmek de mümkündür. Fausböll bunu "kavrayış yoluyla en üstün kurtuluşla kurtulmak" olarak çevirir. Bu yorum açık biçimde Sarvastivada'dan ve genel Mahayana öğretisinden farklıdır. Bu ekollerin öğretilerine göre, Brahma âlemi şekil âleminin bir parçasıdır, fakat bilinç sonsuzluğunun ve hiçliğin yerleri şekilsiz âlemin parçalarıdır. Bu farklılık, ne Buddhaghoşa'nın ne de Sarvastivadaların en erken Budist düşüncesini özgün biçiminde ilettiklerine işaret eder. Hiçliğin yerinde algının olmadığına inanmak akla uygundur. Bu yüzden ben bu ifadeyi "algıdan kurtulma" olarak çevirmeyi uygun buluyorum. Karş. *Chalmers Sn.*, s. 253: "Algılardan kurtulan tam kurtuluşa ulaşır."

71 Karş. *Sn.*, 950; *Dhp.*, 367.

72 *Sn.*, 861.

73 Kuzeyli bir metne göre, Uddaka Ramaputta ne algının ne de algısızlığın yeri birikiminin eğitimini görmüştür (*Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül [*T.* 3:580a]). Öteki metinler algının ve algısızlığın birikimini öğrettiğini, ki bu öncekiyle aynıdır (*P'u-yao-ching*, 5. fasikül [*T.*

3:510b]) ya da Alara Kalama'nın dördüncü birikime ulaştığını söyler, ama bunların içeriğinde neredeyse hiçbir fark yoktur (*Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül [*T.* 4:23b-c]).

74 *Kathamsametassa* (= *kathampatipannassa; Pc.*, s. 553).

75 *Sn.*, 873, 874. Yorum/tefsire göre (*MahN.*, s. 279-80), "sıradan algıları olan birisi" derken cahil, sıradan bir kişi kastedilir; "yanlış algıları olan birisi"yle kastedilen akıl hastasıdır; "algıları olmayan birisi" derken, zihnin ve onun işleyişlerinin tümünün bitirilmesinin konsantrasyonuna girmiş olan bir kişi kastedilir ve "algıların ortadan kalkmasını sağlamış birisi"yle, dört şekilsiz birikimi elde etmiş birisi kastedilir. Ancak bu yorum daha sonraki öğretiye dayanıyor gibi görünür. Ayrıca bkz. *Sn.*, 1037.

"Dağınık zihin" (*papançasamkhya*), yorum/tefsire (*MahN.*, s. 280) göre, arzular (*tanha*), yanlış fikirler (*ditthi*) ve gururdur (*mana*). Yorum/tefsir 916. dizeyi "*aviccadayo kilesa papançasamkhaya mulam*" (*Pc.*, s. 562) olarak yorumlar. Geç dönem Çinli çevirmenler *papança*'yı, *hsi-lun* (anlamsız tartışmalar) olarak çevirmişlerdir. Bu parçada terim, Hint yaygın kullanımına uygun olarak yorumlanmış olabilir. Oysa *Sn.*, 916'da aynı terim Budist anlamda kullanılır.

76 *Aneco.*

77 *Vibbhuta-rupasannissa* (= *samatikkantarupa-sannissa; Pc.*, s. 600).

78 Orijinal metinde *vinnanatthitiyo*, Çince çeviride de *shih-chu* geçer. Yorum/tefsir (*CuN.*, s. 226-27), bilinç evrelerinin iki aşamalı hiyerarşik sistemini verir, *cattasso vinnana-tthitiyo* (şekilde, duyguda, algıda ve zihinsel bileşenlerde bilincin oluşumu) ve *satta vinnana-tthitiyo* (insanlar âleminde, *deva*'lar âleminin bazı bölgelerinde ve tekrardoğuşun dört zıt yönünde bilincin oluşumu: İlk *chana* âlemindeki Brahmalar göğü, ikinci *chana* âlemindeki üçüncü gök, üçüncü *chana* âlemindeki üçüncü gök, uzay sonsuzluğu göğü ve hiçlik göğü).

79 *Akinçannasambhavam natva ti akinçannayatana-canakam kammabhisamkharam natva* (*Pc.*, s. 601).

80 *Sn.*, 1112-15.

81 *Vedana*: "duygu" (*Fausböll Sn.*, s. 207); "his" (*Chalmers Sn.*, s. 263); "Empfindung wenn Man nicht mehr schmeckt" (*Neumann Sn.*, s. 389).

82 Sn., 1110-11.

83 *Vinnanam uparucchati*: "Zihnin mirasını tüketmek" (*Chalmers Sn.*, s. 263); "bilinç sona erer" (*Fausböll Sn.*, s. 207).

84 Karş. *Sn.*, 1037.

85 *Sn.*, 734-35.

86 *Sn.*, 1119. Aynı bölüm *Dhammapada*, 170'te de geçer. Ölüm kralı, bir ifrit olan *maccuraca*'dır. *Mrtyu*, *maccu* ("ölüm") ve *mara* ("ifrit" yani "öldüren kişi") gibi kelimeler *mr* ("ölmek") kökünden gelir. "Ölüm kralı göremez" demek, ölüm kralı tarafından mağlup edilmemiş demektir.

87 Bu konu erken Budist düşüncesi tartışmasında daha ayrıntılı olarak işlenmiştir (Bkz. Hajime Nakamura, *Genshi Bukkyo no shiso II* [Erken Budizm felsefesi, 2. cilt], *Nakamura Hajime senshu* [Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Shunjusha, 1994), 16. cilt.

88 *Buddhaçarita*, XII, 15 d.

89 Çinliler bunu *yung-pen* (çıban kökü) olarak çevirmişlerdir.

90 Çince çeviride *yü-ai* (arzu âlemine duyulan istek), *she-ai* (şekil âlemine duyulan istek) ve *wu-she-ai* (şekilsiz âleme duyulan istek) geçer.

91 *SN*, XXXV, 103 (4. cilt, s. 83-84).

92 *Chung a-han-ching*, 28. fasikül (114); *Yu-t'o-lo-ching* (*T.* 1:603a-b).

93 *Khuram eva sandhaya*. Çince çeviride şöyle der: "Oğlu, sıradan cahil insanların kelimeleriyle konuşarak, bir metafor kullanır."

94 *DN*, no. 29, *Pasadika-suttanta* (3. cilt, s. 126-27); *Ch'ang a-han-ching*, 12. fasikül: *Ch'ing-ching-ching* (*T.* 1:74a).

95 Akanuma, *Shakuson*, s. 42-43.

96 Hajime Nakamura, *Studies in Pali and Buddhism: A Homage Volume to the Memory of Bhikkhu Jagadish Kashyap*, ed. A.K. Narain (Delhi: B.R. Publishing House, 1979), s. 269-77'deki "Budha'nın Hayatıyla Bağlantılı olarak Budist Meditasyonlarının Oluşum Süreci." Yoshinori Takeuchi, "Gudo jidai no Budda" (Budha Yol'u Ararken), *Tetsugaku kenkyu* 34, no. 2 (1950): 1-17; *Tetsugaku kenkyu* 37, no. 410 (1955): 1-17'de, Hakikat'i arama sürecinin karşılaştırmalı din açısından incelenmesi gerektiğini vurgular.

97 *Ganda*, ama yorum/tefsirde *grantha*.

98 *İsibhasiyaim*, XXIII.

99 *AN*, IV, 187 (2. cilt, s. 180).

100 Akanuma, *Shakuson*, s. 37.

101 Beş Şakya'yla ilgili efsaneler: *Cataka*, 1. cilt, s. 67, 1. 4; *Buddhaçarita*, XII, 87-90; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 99; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:119c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3: 637a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül (*T.* 3:768b-c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24b).

102 *Cataka*, 1. cilt, s. 56, 57, II. 1-2.

103 *Cataka*, 1. cilt, s. 56, 1. 19'dan s. 57, 1. 2 sonuna kadar. Karş. S. 56, 1. 6 d.

104 *Cataka*, 1. cilt, s. 57, 1. 3.

105 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580a-b).

106 Altı yıl çilecilik uygulaması anlatımları: *MN*, 2. cilt, s. 80, 245; *AN*, 2. cilt, s. 16; *Cataka*, 1. cilt, s. 67, 1. 9; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 100-101; *Buddhaçarita*, XII, 88-97; *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:780c-81a); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 4. fasikül (*T.* 24:120a-c); *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 20. fasikül (*T.* 24:299a), "altı yıl çilecilik uyguladı, sonra da aydınlanmaya ulaştı"; *Hsing-ch'i-hsing-ching*, 1. fasikül (*T.* 4:164b), "çileci uygulamaları altı yıl sürdü"; *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:638b-39a); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:511a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:469c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580a-82b), "Bodhisatta altı yıl çilecilik uygularken"; *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 24. fasikül (*T.* 3:764c-72a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24b). Gotama'nın aydınlandığı zamanki yaşını veren metinlerde de çilecilik uygulamalarından bahsedilir.

107 Eksiksiz bir çileci Gotama heykeli Lahor Müzesi'ndedir: 2. yüzyılın ikinci yarısı, Sikri'den (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 34; Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu* [Budist sanatın kökenleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu], levha 76; *WOB*, levha II-63; Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Hindistan Sanatı], 2. cilt [Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], levha 315). Eksik bir heykel, Peşaver Müzesi'ndedir: 2-3. yüzyıl, Gandhara'dan (*WOB*, levha II-12; *Sehrai Peshawar*, no. 25). Başka bir heykel Batı Berlin Devlet Müzesi'ndedir: 5-6. yüzyıl, Gandhara'dan (*West Berlin*, levha 4). Lahor Müzesi'ndeki heykelin çukura kaçmış gözleri, içe göçmüş göğsü, üzerinden damarların görülebildiği sivri kürek ve kaburga kemikleri ile çukur karnı vardır. Portrenin korkunç gerçekçiliği, Hellenistik heykeltıraşlığın etkisini gösterir (Jiro Sugiyama, *Indo no bijutsu* [Hint sanatı], *Gurando sekai bijutsu*'nun 4. cildi [Büyük dünya sanatı; Tokyo: Kodansha, 1976], no. 32). Nara Vilayetindeki Horyu-ji Büyük Hazine Dairesi'nde bulunan 15. yüzyıla ait çileci Şakyamuni heykelinin kaburgaları dışarı fırlamış olduğu halde, o kadar korku hissi uyandırmaz; Şakyamuni, sağ bacağı yukarıda durarak ve dümdüz ileriye bakarak, sakin bir biçimde oturur, bir içtenlik duygusu yayar (Shotoku, no. 74 [25 Ekim, 1977], alınlık; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 106).

108 *Cataka*, 1. cilt, s. 67.

109 *Uru*, "geniş" demektir, ama çoğul hali olan *uru*, "kum taneleri" ya da "toprak" anlamına gelir. *Vela*, "sahil" demektir. *Uruvela ti mahavela, mahavalikarasi'ti attho. Atha va uru ti valika vuccati, velati maryada. velatikkamanahetu ahata uru Uruvela ti evam ettha attho datthabbo* (ed. Hermann Kopp, *Manorathapurani*, 3. cilt [Londra: Luzac & Co., 1966], s. 23). Akanuma, *Shakuson*, s. 160'ta ismin kökenini tartışır. *Vela*'nın başka bir olası kökeni de *vilva* "hint

ayvası"dır (*Aegle marmelos*). Lalitavistara, Uruvela'yı "hint ayvası bol olan yer" diye yorumlar. Bölge, bugün bile hint ayvası ağaçlarının bolluğuyla dikkat çeker. *Lalitavistara*, Uruvela'yı Uruvilva olarak, *Mahavamsa* da Uruvelaya olarak yazar. Modern Urel köyünde, ismin farklı bir şekli devam eder. Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, düzeltilmiş baskı (Varanasi: Bhartiya Publishing House, 1975), 457; Cunningham, *Mahabodhi or the Great Temple* (Londra: W.H. Allen, 1892), Oldenberg, *Budda: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [Berlin: W. Hertz, 1881], s. 125, n. 2).

110 "Filbaşı Tepesi" çevirisi, büyük olasılıkla, Magadhalıların, diğer Prakritler gibi, Sanskrit *y*'yi *c*'ye çevirmelerine dayanıyordu (Heinrich Lüders, Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urcanons [Berlin: Akademie-Verlag, 1954], bölüm 148, s. 115). Sanskritte *gaca* "fil" demektir; bu nedenle çeviri Magadhi adının Sanskrite uymasını amaçlamış olabilir. Geç dönem yorum/tefsirlerine göre, dağın şekli fil başına (*gacasirşa*) benzediği için bu isim verilmiştir.

111 Rhys Davids ve Stede, *Visuddhimagga*, 58, 79, 342 (*Pali-English Dictionary* [Londra: Pali Text Society, 1921-25], s. 297)'de *tapovana*'nın geçtiği yerlerden alıntı yaparlar. R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*'de [Londra: Trübner and Co., 1875], s. 497) *Attanagaluwamsa*, 213 ve *Dhp*., 411'de (ed. Fausböll) geçtiği yerleri alıntılar.

112 *Cataka*, 1. cilt, s. 67.

113 Bu bölümdeki *Nidanakatha* alıntıları *Cataka*, 1. cilt, s. 67-70'tendir.

114 Beş arkadaşın gidiş efsanesi: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 108; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:121c).

115 *Rig Veda*'da, *sucata* "soylu biri" ya da "iyi aileden biri" demektir. *Rig Veda*'ya (I, 72, 3) göre, *Vedalar*'ı öğrenenler, ateş tanrısına kaynamış sütler (*ghrta*) sunarak arınmış (*sucata*) olanlardır. H. Grassmann bunu "*wohl (edel) geboren, von edler Abkunft, von Menschen*" olarak yorumlar (*Wörterbuch zum Rigveda* [Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1976], süt. 1531). K.F. Geldner, *sucatah*'ı "*die Edlgeborenen*" olarak çevirir (*Der Rigveda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen.* Harvard Oriental Series'in 33-36. ciltleri [Cambridge: Harvard University Press, 1951-57], 1. cilt, s. 95).

Köylü kadının bağışıyla ilgili efsaneler: *Cataka*, 1. cilt, s. 68, 1. 5; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 107-8; *Lalitavistara*, s. 331; *Buddhaçarita*, XII, 106-10; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:103b-c); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:786a-b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:121c-22b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül (*T.* 3:770b-71a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:583b-c); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:512a-b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24a).

Sanattaki temsilleri: "Sucata'nın bağışı," 8. yüzyıl, Borobudur (*WOB*, levha II-64; *ZIM*, 2. cilt, levha 484; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 107-8). "Budha ve ruhban dışı bağışçılar," 2. yüzyıl sonu, Taxila'daki Arkeoloji Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 36).

116 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül (*T.* 3:770b-71c).

117 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:583a-b).

118 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 32. fasikül (*T.* 3:804b).

119 Hajime Nakamura'nın *Gotama Budda* adlı kitabının eleştirisi; Yusho Miyasaka, *Koyasan Daigaku gakuho 2* (Temmuz 1959): Miyasaka tarafından alıntılanan mite göre, Pracapati dünyayı yaratmıştı, ama her şey ölmüştü. Derin düşünceye daldığında bunun beslenme yetersizliğinden olduğunu fark etti, bu yüzden bir ineğin memesinden süt sağdı. Sonuç olarak, yarattığı dünya hayatta kalabildi (*Sat. Br.*, II, 5, 1, 1.). Karş. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte de Philosophie* (Leipzig: F.A. Brockhaus, 1894), I, 1, s. 187 d.

120 Nerancara Nehri'nde yıkanmakla ilgili efsaneler: *Cataka*, 1. cilt, s. 70, 1. 3; *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:781a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:639a-b); *T'ai-tzu jui-ying pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:479a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:583c-84a); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:512a-c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24c).

Sanattaki temsilleri: MÖ 1. yüzyıl, Amaravati'den, Boston Güzel Sanatlar Müzesi (*WOB*, levha II-65); Borobudur (*ZIM*, 2. cilt, levha 485; *WOB*, levha II-66).

121 Ni-lien-ch'an. Cunningham, *Ancient Geography*, s. 386. *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'nin Shinjo Mizutani tarafından yapılan Japonca çevirisine (*Chugoku koten bungaku taikei*'nin 22. cildi *Daito saiiki ki* [Tokyo: Heibonsha, 1971], s. 261) bu bölgenin güvenilir bir haritası eklenmiştir.

122 Naga kralın övgü efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 70, 1. 13; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 111-13; *Divyav.*, s. 392; *Mahavastu*, 2. cilt, s. 400; *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24c-25a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:586b-87a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:639b-c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:479a-80a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:470a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül (*T.* 3:772a-c); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:514b-c).

Sanattaki temsili: "Naga Kalika'nın Budha'yı övmesi" (*Sehrai Peshawar*, no. 27).

123 *MN*, no. 12, *Mahasihanada-sutta* (1. cilt, s. 77-83), s. 81-82'den alıntı.

124 *MN*, no. 36, *Mahasaccaka-sutta* (1. cilt, s. 274).

125 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül (*T.* 51:915a-b). Ayrıca bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 114-15. Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 511, Pragbodhi Dağı'nın kaynağı için sadece *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'den alıntı yapar. Akanuma dağın adını Pali dilinde "Pabodhi" olarak verir, ama bu Malalasekera'nın *Dictionary of Pali Proper Names* (Londra: Luzac & Co., 1960) adlı sözlüğünde geçmez.

126 Pragbodhi Dağı'na bugün Mora Pahar (Cunningham, *Ancient Geography*, s. 386) denir.

127 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül (*T.* 51:915a-b). Ayrıca bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 113.

128 *Cataka*, 1. cilt, s. 56. Karş. *Cataka*, 1. cilt, s. 67, 1. 2 d.

129 Bu bölümdeki alıntılar *Cataka*, 1. cilt, s. 70-74'tendir.

130 Ot biçicinin efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 70, 1. 29; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 113; *Mahavastu*, 2. cilt, s. 264; *Buddhaçarita*, XII, 116; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:102c); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:786b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:122c); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:470a-b); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:514c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:639c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:587b-c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:25a).

Sanattaki temsilleri: "Ot biçicinin sunusu," miladi 1. yüzyıl sonları, Gandhara (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 312); Kuşana hanedanı, Gandhara'dan, Peşaver Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 67); 2. yüzyıl başı, Peşaver Müzesi (Takata, Butsuzo no kigen, levha 22); 2. yüzyıl başları Sikri Stupa'sından, Lahor Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 24). "Yemek bağışında bulunan tüccarlar, Tapussa ve Bhallika," 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha 3; *Sehrai Peshawar*, no. 34). "Dört bağış kâsesi sunusu yapan dört ilahi koruyucu kral," 2-4. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi (*WOB*, levha 4; *Sehrai Peshawar*, no. 33), 2. yüzyıl başı, Sikri Stupası'ndan, Lahor Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 25). "Çamur sunusu yapan genç," Peşaver Müzesi (*Sehrai Peshawar*, no. 52; Nagarj, s. 150, levha XXI); "Ot biçicinin sunusu," 2. yüzyıl, Gandhara'dan, Lahor Müzesi (Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979], levha 36). "Ot biçicinin sunusu," 2-3. yüzyıl Sikri'den, Lahor Müzesi (Banri Namikawa, *Namikawa Banri Shashinshu-Gandara* [Banri Namikawa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 45). "Oduncu Svastika'nın ot sunusu," 8. yüzyıl ortası ile 9. yüzyıl ortası arası (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 111).

131 *Bodhi* ağacının altındaki yemin efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 71, 1. 1; *Lalitavistara*, s. 362; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 113; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:122c-23a).

Sanattaki temsilleri: "Gotama'nın *bodhi* ağacına yaklaşması," 2-4. yüzyıl, Gandhara'dan, Hint Müzesi, Kalküta (WOB, levha II-68); Peşaver'den, Peşaver Müzesi (*Sehrai Peshawar*, no. 29); 2-3. yüzyıl, Kabil Müzesi (Namikawa, *Gandara*, 46 ve 47. levhalar). "Elmas koltukta oturan

Gotama," 10. yüzyıl, Bihar'dan, Britanya Müzesi (*WOB*, levha II-69); 8. yüzyıl ortası ile 9. yüzyıl ortası arası, Borobudur (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 113).

132 *Assattha* ile *pipphala* aynı ağaçtır (*Kogetsu zenshu* [Kaigyoku Watanabe'nin eserlerinin tam koleksiyonu], 1. cilt [Tokyo: Kogetsu Zenshu Kankokai, 1933], s. 410 vd.). Ayrıca bkz. Akira Yuyama, *Pratidanam: Indian, Iranian, and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on His Sixtieth Birthday* (Lahey/Paris: Mouton, 1968), s. 488-92'deki "*Mahavastu-Avadana*'da *bodhi* ağacı." Assattha ağacı için, bkz. M.B. Emeneau, "Sanskrit Edebiyatta Boğan İncirler", *University of California Publications in Classical Philology* 13, no. 10 (1949): 345 d. Karş. *Kath. Up.*

133 Mara'nın ayartmaları: *Sn.*, 424-48; *SN*, 1. cilt, s. 124; *AN*, 1. cilt, s. 3; *CPS*, s. 92-117; *Cataka*, 1. cilt, s. 71, 1. 27; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s 113-16; *Lalitavistara*, s. 490; *Mahavastu*, 1. cilt, s. 16, 2. cilt, s. 314; *Buddhaçarita*, XIII, 3, XV, 13; *Tseng-i a-han-ching*, 39. fasikül (*T.* 2:760b-61b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:123b-24b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:639c-41a); *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 2. fasikül (*T.* 3:470c-71a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 28. fasikül (*T.* 3:782a-86c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 9. fasikül (*T.* 3:590b-95a); *P'u-yao-ching*, 5. fasikül (*T.* 3:516c-21c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:25a-26c). Ayrıca bkz. P. Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama* (Yangon: American Mission Press, 1866), s. 77.

Sanattaki temsilleri: "Mara'yı yenmek ve aydınlanmaya ulaşmak," MÖ 1. yüzyıl, Stupa 1, Sançi (ed. Taijun Inokuchi, Seizan Yanagida ve Chikusa Masaaki, *Zusetsu Nihon Bukkyo no genzo* [Resimlerde Japon Budizminin ilk örnekleri; Kyoto: Hozokan, 1982], alınlık 1); MÖ 1. yüzyıl Sançi (*WOB*, levha II-70). "Maravicaya'yı betimleyen taş parçalar," Mathura'daki Arkeoloji Müzesi (N.P. Joshi, Mathura Sculptures [Mathura: Arkeoloji Müzesi, 1969], levha 86). "Ayartmalar," Peşaver Müzesi (*Sehrai Peshawar*, no. 30). "Mara'nın saldırısı," Peşaver Müzesi (*Sehrai Peshawar*, no. 31-32); 2. yüzyıl dolayları, Lahor Müzesi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, levha II-10); 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 1. cilt, levha 175; *WOB*, levha II-71; *Nagarc.*, s. 64, levha IX; *Archaeological Remains*, levha 87); 2-3. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi (Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, 1971], levha 85); 3-4. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi (*WOB*, levha II-72); Kuşana hanedanı, Gandhara'dan, Peşaver Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, 68-69. levhalar); 2-3. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi (Namikawa, *Gandara*, 48-49. levhalar); 3-4. yüzyıl dolayları, Swat bölgesinden, Swat Müzesi (Namikawa, Gandhara, levha 50); 7. yüzyıl Acanta, Mağara 1 (*WOB*, II-III, 68, 73. levhalar; Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* [Şakyamuni biyografisi, genişletilmiş baskı; Tokyo: Maekawa Bun'eikaku, 1911], resim 1); Pala hanedanı, 10-11. yüzyıl Sarnath (ed. Koichi Machida, *Nyuderi bijutsukan* [Ulusal Müze, Yeni Delhi] *Sekai no bijutsukan* [Dünya müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1968], 9. cilt, no. 87); 8. yüzyıl Borobudur (*WOB*, levha II-74; *ZIM*, 2. cilt, levha 486a). Ayrıca, Bodhgaya'daki arkeolojik kalıntıların bulunduğu yerleşim yerinin haritası için, bkz. Shoko Watanabe, *Shin Shakuson den* (Yeni bir Budha biyografisi; Tokyo: Daihorinkaku, 1966), 485.

134 *Lalitavistara* ile *Divyavadana*, *naga* kralına Kalika adını verir. Karş. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven: Yale University Press, 1953), s. 181. Sanattaki temsilleri: "Naga kralın kehaneti," 2. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 35); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 27).

135 Bodhgaya: Bkz. Benimadhab Barua, *Gaya and Buddha-Gaya*, 2 cilt, Hint Tarihi Dizisi no. 1 ve Güzel Sanatlar Dizisi, no. 4 (Kalküta: Indian Research Institute, 1934; Ananda K. Coomaraswamy tarafından gözden geçirilmiş, *JAOS* 57 [1937], 191-93); Tarapada Bhattacharya, *The Buddhagaya Temple* (Kalküta: K.L. Mukhopadhyay, 1966).

Elmas taht: Bkz. Kentoku Sasaki, "Butsuza ko" (Budha koltuğuna dair notlar), *Kikan shukyo kenkyu* 2, no. 1 (1940), 149-77.

136 Bu bölüm, daha önceki bir Sanskrit eser olan Lalitavistara'da bulunur, Adhy. XVIII (ed. Raj. Mitra, *Lalita Vistrara, or, Memoirs of the Early Life of Şakya Sinha*, Hint Kitaplığı 15 [Kalküta: Asiatic Society of Bengal, 1853-77], s. 327). Windisch, *Mara und Buddha*, 1-32'de iki bölümün ayrıntılı bir karşılaştırması bulunur). Bu bölümün ilk kısmındaki alıntılar *Sn.*, 425-49'dandır.

137 "Nerancara": *Mam.* Windisch'in de işaret ettiği gibi, ölçü, bunun bir geç dönem eklemesi olduğunu gösterir. *Karuna* (merhametli), üzüntüden çok acıma çağrışımı yapar. *Karunan ti anuddayayuttam* (*Pc.*, s. 386) "merhamet dolu sözler" olarak çevrilmiştir (*Fausböll Sn.*, 69), "şefkat sözleri" (*Chalmers Sn.*, s. 101), ve "*mit mildem Worte*" (*Neumann Sn.*, 147).

138 İfrit, Şakyamuniyle konuşurken Sanskrit *te*'yi ("senin") de kullanır (*Mahaparinirvana-sutra*, 16, 9, s. 210).

139 "Binde bir": Windisch, *Lalitavistara*'ya dayanarak orijinal metinde şöyle yazdığını iddia eder; *sahassabhage maranam, ekamse tava civitam.* Bunun, "Bin yerinde ölüm var, bir yerinde hayat var" diye çevrilmesi gerekir. *Civam punnani kahasi* ("değerli işler yapabilirsin") de "çeşitli değerler biriktirebilirsin" şeklinde çevrilebilir. Dindar kişi için, değerli işler yapmak, değer biriktirmekle aynıdır.

140 Orijinalinde *yenatthena* geçer, ki bu *Lalitavistara*'da *svenarthena*'dır. Sri Lanka alfabesinde *s* ile *y* birbirine benzediğinden, Windisch bunun *senatthena* diye yazılması gerektiğini söyler. Bu yazılışa sadık kalınırsa, çevirisi, "Sen buraya kendi çıkarını aramaya gelmişsin" olmalıdır.

141 *Saddha* ("inanç"), fanatizmin inancı değil, sağduyudan kaynaklanan inançtır.

142 Burada "hayat," 427. dizede geçtiği şekliyle ilgili olarak dile getirilir.

143 "Perhiz uygulamasıyla düzene giren, tat alma dışındaki bütün duyuları köreltebilir. Nihayet Yüce Kişi'yi gördüğünde ise, tat bile kaybolur" (*Bhag. G.*, II, 59).

144 "En büyük acı"yla Gotama'mn çilecilik uygulamaları kastedilir. *Vedana*, "duygu, tesirler," demektir, ama burada özellikle "acı" anlamına geldiği için, bazen Çinceye *t'ung* olarak çevrilir. "Artık çeşitli duygusal arzuların cazibesine kapılmıyor": *Kamesu napekkhate.* Bu ifade, "çeşitli duygusal arzulara karşı hiçbir ilgi duymamak" ya da "çeşitli duygusal arzulara hiç güvenmemek" anlamına gelir. "Zihin ve beden saflığıma bak": Orijinal Pali metinde *passa sattassa suddhatam* (*Lalitavistara*'da *pasya sattvasya suddhatam*) diye geçer. Yorum/tefsirde *satta* yerine *attan* bulunur. Bu da *Upanişadlar*'ın etkisini gösterir. "Besin saf olduğunda öz [beden ve zihin] de saf olur [*sattvasuddhi*]. Öz saf olduğunda dikkatlilik [*smrti*] sağlam olur. [Sağlam] dikkatlilik kazanıldığında, [kişi] bütün engellerden kurtulmuş olur" (*Chand. Up.*, VII, 26, 2). Burada da (*Sn.*, 434) (oruç dahil) çilecilik uygulamaları yoluyla "dikkatlilik tesis edilir" (*sati... titthati*). Öteki *Upanişadlar*'da da benzer açıklamalar yapılır (*cnana-prasadena visuddha-sattvas; Mund. Up.*, III, 2, 8). Karş., *sattasamcuta* (*İsibhasiyaim*, 11). "Duygulardan [hislerden] arınma" anlamına gelen benzer bir ifade de *bhava-suddhi*'dir (*MBh.*, XII, 161, 5) ve *sattvasuddhi*'nin karşılığıdır. "Beden ve zihin saflığı" ifadesi (*sattassa suddhata*), Brahmanizmde yaygındır. Öyleyse *sattva*, Budist kutsal kitaplarında "duygulu varlık" anlamına gelen, Pali dilinde eril bir isim olan *satta*'dan (Skr., *sattva*) farklı olan bir cinssiz isimdir, büyük olasılıkla. Ciddi bir suç işleyen insanın, zihnini bir noktada toplarsa ve bağış kâsesini (*bhaikşahara*) eline alırsa, kötülükten arınacağı düşüncesi *Manu-smrti*'de (XI, 257) görülür.

145 Orijinalinde "nefret" için *arati* sözcüğü geçer, fakat burada metin, Pali Metin Derneği'nin *Pali-English Dictionary*'deki yorumuna sadık kalır. Yorum/tefsir *adhikusalesu dhammesu arati= abhirati* der. *Rig Veda*'da geçen benzer bir kelime olan *arati* "kin" olarak çevrilir (T. Burrow, "Sanskrit kşam- "yeryüzü", rkşa- "kin gütme" ve likşa- "sirke"nin Ses bilimsel Tarihi Üstüne, *JAOS* 79 [1959], 85-90). "Özlem": *Tanha*'nın (özlem) ilk anlamı "susuzluk"tu. Burada, üçüncü orduya "açlık ve susuzluk" (*khuppipasa*) dendiği için, *tanha* ile *pipasa* (susuzluk) farklı kavramlardır. *Tanha*, insan bilinçaltına derinlemesine yerleşmiş bir dürtü iken, *pipasa* biyolojik bir olguya işaret eder.

146 Sahtekârlık (*makkha*) riyakârlığa varır. *Thambha* ("inatçılık") "dikkafalılık" olarak da çevrilebilir.

147 "Kendisiyle övünmek ile başkalarını küçük görmek" (*attanam samukkamse pare ca avacanati*) burada bir kötü alışkanlık olarak dile getirilir; Budizm, daha sonraları, ne kendisiyle övünmek ne de başkalarını küçük görmek ilkesini benimsemiştir.

148 Kara İfrit, ifrit Namuci'dir (*kanhadhamma-samannagatatta Kanhassa Namucino*"; *Pc.*, s. 390).

149 Bu cümleyi yorumlamak çok zordur. Neumann (*Neumann Sn.*, s. 469), *muncam* yazılışını onaylamada Birmanya dilindeki metne sadık kalır. Diğer yandan, bütün öteki elyazmalarında neden *muncam* geçtiğini açıklamaz. (Windisch, *muncam*'ın *muncam* [= Skr., *mrtyum*] yazıldığını öne sürer, ama *munca* diye bir isim olmadığından bunu kabul etmek güçtür.) *Orijinal* metinde *muncam parihare* geçer, yorum/tefsir bunu şöyle açıklar: "Savaşa giden askerler asla geri çekilmezler ve hiçbir zaman geri çekilmeyeceklerini göstermek için başlarına, bayraklarına ya da silahlarına *munca* otu takarlar." Yorum/tefsirde, önceki dizedeki *labhate sukham*'a yanıt olarak verilen sözler şunlardır: *yasma ca labhate sukham, tasma tam sukham patthayamano aham pi esa muncam parihareyyam, sangamavacara anivattino purisa attano anivattanakabhavam napanattham sise va dhace va avudhe va muncatinam bandhanti* (*Pc.*, s. 390). Bir yoruma göre, eski Hindistan'da *munca* otunu ağızda tutmak, teslim olmaya işaret ederdi (M. Winternitz, *Geschihte der indischen Literatur*, 3. cilt, s. 531). Ayrıca bkz. Neumann'ın notu. Buna rağmen, bu ifade açık bir biçimde "teslim olmamak" anlamına gelir.

Oldenberg bunu Vedik bir ifade olarak görür (*ZDMG* 62 [1908]: s. 593-94; Oldernberg, *Kleine Schriften*, ed. Klus Ludwig Janert, 2. cilt [Wiesbaden: F. Steiner, 1967], s. 971-72). Vedik yazında *muncam pariharati* ifadesi "kişinin beline *munca* otundan bir kuşak sarması" anlamına gelir. *Pariharati*, "kaldırmak" ya da "kurtulmak" değil, "etrafına [bir kuşak] sarmak" demektir. Oldenberg'in verdiği örneklere göre (ed. Sri Mukunda Jha Bakshi, *Gobhilagrhyasutra*, Kashi SS, no. 118 [Varanasi: The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1936], II, 10, 37: *trih pradakşinam munjamekhalam pariharan; Katyayana SrS.*, II, 7, 1: *munjayoktrena trvrta pariharati; Sat. Br.*, III, 2, 1, 10: *atha mekhalam pariharate*), kişinin beline *munca* otundan kuşak sarmasının kişiye sihirli güç vereceğine inanılırdı. Bu yüzden Oldenberg bu ifadeyi, "Savaşı kazanmak için, ifritler kendilerini *munca* otuyla sarmalıdırlar" (*Möge er* [*Mara*] *immer seinen Munjagürtel umnehmen, der im bevorstehenden Kampf ihm Sieg bringen soll*) olarak yorumlar. Oldenberg'in yorumu, büyük olasılıkla, orijinal anlama yaklaşır. Budistler genellikle *Vedalar*'la olan ilişkiyi görmediklerinden, buradaki ifadeyi Güneyli Budistlerin geleneksel yorumuna göre çevirdim.

Munca otu, *Gramineae* (çimen) familyasından, fil otuna benzeyen bir ot olarak tanımlanır (Kogen Mizuno, *Parigo jiten* [Pali dili sözlüğü; Tokyo: Shunjusha, 1968], s. 225). *Pawa shojiten*'de (Pali el sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1955-60, s. 252), Shozen Kumoi sadece Vedik *munca*'yı çevirmeden verir. Pali Metin Derneği'nin Pali-İngilizce Sözlük'ünde (s. 536) şöyle geçer: "[Vedik munca, karş. Zimmer, *Altindisches Leben* 72] 1. bir tür ot (saz) *Saccharum munca Roxb. Sn.* 440." Takamaro Maku'ya göre bu, "Hindistan'ın her yerinde, ovalarda yetişen şekerkamışıyla aynı türden yabani bir ottur. Çin'e kadar yayılmıştır ve boyu yedi metreye ulaşır. Körpe taneleri yenebilir, sapları da Brahmanların sembolü olan kutsal ip, sepet ve kaliteli kâğıt yapımında kullanılır... Eski Hindistan'da ağızda *munca* otu tutmanın ya teslim olma niyetini ya da tam tersine, asla geri çekilmeme kararlılığını ifade ettiği söylenir" (Butten no shokubutsu [Budist kutsal kitaplarında bitkiler; Tokyo: Yasaka Shobo, 1977], s. 191). Vinayalar'daki anlatımlar *munca* otunun giysi ve hasır yapımında kullanıldığını gösterir.

150 Burada *dhir*, ismin -i halini alır (*Dhp.*, 389; *Therag.*, 1134; Oskar von Hinüber, *Studien zur Kasussyntax des Pali, besonders des Vinaya-pitaka* [Münih: L. Kitzinger, 1968], s. 78).

151 "Görülemezler": *pagalha ettha na dissanti*. Na sözcüğü, bu bölümün Sanskrit karşılığında yoktur, zaten veznin ahengi için silinmelidir.

152 Orijinal metinde, "bilgeliğin gücüyle... yenmek" için *pannaya gaççhami* geçer, ama diğer çevirileri ve içeriği hesaba katmak, *gaççhami = bhecchami* yorumuna olanak verir. Metnin Sanskrit karşılığında *bhetsyami* vardır. "Taş": Orijinal metinde *amhana* geçer. Sanskrit metnin göz önünde tutulması, bunun belki de *ambuna* olarak düzeltilmesi gerektiği fikrini verir, fakat *amha* (Skr., *asma*) "taş" demektir (V. Trenckner, *A Critical Pali Dictionary*, 1. cilt [Kopenhag: Danimarka Kraliyet Fen ve Edebiyat Yüksek Okulu, 124-48], s. 405).

153 "Bulamamak": *nadhigacchissam* (= *nadhigamim*; *Pc.*, s. 393). Ancak, *adhigacchisa* yazılışı kabul edilirse, çeviri "elde etmiş olurdu" haline gelir (Manfred Mayrhofer, *Handbuch des Pali*, 1. bölüm, *Grammatik* [Heidelberg: Carlwinter, 1951], s. 95 vd.). "Gafil an": *otara*. eril. tesadüf; hata (Mayrhofer, Handbuch des Pali, s. 95 vd.)= *randham vivaram* (*Pc.*, s. 393).

154 *Yakkha* burada "ifrit" anlamına gelir. Cinssiz isim olarak *yakşa*, *Rig Veda*'da ve diğer Vedik yazında "doğaüstü canlı, ruhsal görünüm, hayalet ya da ruh" anlamında geçer (*MW*); "*ein lebendes oder übernatürliche Wesen; eine unkörperliche, geisterhafte Erscheinung, Ding, Spukgestalt. Sg. coll. die Wesen usw.*" Eril bir isim olarak (*Upanişadlar*'da ve *Mahabharata*'da daha önce görülen) tanrı Kubera'nın maiyetindeki bir yarı tanrıyı belirtir. Bazı eski Budist kutsal kitapları Mara'dan *yakkha* olarak bahseder (*SN*, I, 4, 3, 13, 22. dize [1. cilt, s. 122, 1. 24]). Yakşa Çinceye *yeh-ch'a*, *yao-ch'a* ve *yüeh-ch'a* olarak çevrilmiştir. Şifa Ustası Budha; *Bhaişacya-guru-vaidurya-prabha*'nın çevirisi olan *yao-shih*'le karıştırılmamalıdır. Dişil hali *yakşi* ve *yakşini*, *Mahabharata*'da, *Ramayana*'da ve geç dönem edebiyatında görülür.

155 *MBh.*, IX, 42, 29-31.

156 *Sn.*, 429-30. Mara ayrıca şurada da görülür: *SN*, I, 4, 1, 1 vd. (1. cilt, s. 103 vd.). Mara sözünün anlamı, "benlik âleminin ötesine geçenleri öldüren" (*attano visayam atikkamitum patipanne satte marati ti Maro; Spk.*, 1. cilt, s. 169). Buddhaghoşa'ya göre, Mara'nın birçok ismi vardır, ama burada sadece Mara ile Papimant geçer (*annani pi' ssa Kanho, Adhipati, Vasavatti, Antako, Namuci, Pamatta-bandhu ti adini bahuni namani. Idha pana nama-dvayam [= Maro Papima] eva gahitam* [*Spk.*, s. 169]). Hem bu yorum/tefsirden hem de orijinal metinden belli olduğu gibi, Mara tekildir ve özel bir varlığa aittir. Budha'nın hayatında Mara ayartmasından bahseden birçok efsane sonradan gelişmiştir, en eski metinlerde yoktur. Mara için bkz. ed. B.C. Law, *Buddhist Studies* (Kalküta: Thacker & Spink, 1931), s. 257 vd.; Alex Wayman, "Yama ve Mara konusunda araştırmalar", *Indo-Iranian Journal* 3, no. 1 (1959): 44-73; *Indo-Iranian Journal* 3, no. 2 (1959): 112-31; Oldenberg, *Kleine Schriften*, 2. cilt, s. 102-3, 353-58.

157 Papimant'ın ilk geçtiği yer için bkz. *SN*, I, 4, 1, 1 vd. (1. cilt, s. 103 vd.). Bu terim "kötü kişi" (*Rhys Davids SN*, s. 128) ve "der Böse" (*Geiger SN*, s. 161) olarak çevrilmiştir. Sözcük Çince çevirilerde genellikle *Po-hsün* olarak yazılmıştır, fakat Ryusho Hikata'nın araştırması bunun *Po-mien*'in yanlış yazılışı olduğunu göstermiştir ("Bon Kan zasso [1]" [Sanskrit ve Çince terimler üzerine notlar], *Chisan gakuho* 12-13 [Kasım 1964]: 12-14). Terim, "başkalarının kötülüğe bağlanmasına neden olmak ya da kendisi kötülüğe bağlanmak" (*Pape niyoceti, sayam va pape niyutto ti Papima; Spk.*, 1. cilt, s. 169) anlamına gelir. Pali, her zaman *Pāpimant* şeklini kullanır, ama Sanskrit Budist edebiyatında P p mant geçer.

158 *Papma vai Namucih* (*RV*, VIII, 14, 13).

159 *Sat. Br.*, XII, 7, 3, 4.

160 Oldenberg, *Buddha*, s. 62.

161 *Yü-ch'ieh shih-ti-lun*, 29. fasikül (*T.* 30:447c vd.) dört şekli ayrıntıyla verir: *yün-mo* (*skandhamara*), *fan-nao-mo* (*klesamara*), *ssu-mo* (*maranamara*) ve *t'ien-mo* (*devaputramara*) (Wayman'in "Yama ve Mara konusunda araştırmalar" kitabında ayrıntılı olarak ele alınır. Dört Mara, *Ta-chih-tu-lun*'un 5. fasikülünde de görülür, ama burada *devaputramara* (*t'ien-mo*), *t'a-chia-tzu-tsai t'ien-tzu-mo* olarak verilir. Erken Budist edebiyatında Mara'ya çeşitli isimler verilir; hepsi de insan duygularını ve arzularını ifade eder (ayrıntılar için bkz. Akanuma, *Shakuson*, s. 191 vd.). Geç dönem Budist metinlerde bunlara Mara'nın "orduları" denir.

162 "Çaba yolu": *maggo padhanaya* (*Sn.*, 429).

163 *Chand. Up.*, VII, 26, 2. Karş. *cnanaprasadena visuddha-sattvas* (*Mund. Up.*, III, 2, 8).

164 Caina edebiyatında da benzer bir ifade görülür: *sattasamcuta* (*İsibhasiyaim*, 11).

165 *Bhiyyo sati ça panna ça samadhi mama titthati* (*Sn.*, 434). *sthitapracnasya ka bhaşa samadhisthasya keşava / sthitadhih kim prabhaşeta kim asita vraceta kim //* (*Bhag. G.*, II, 54, 55); *sthitapracna sthitadhi* (*Bhag. G.*, II, 56).

166 *MN*, no. 84, *Madhura-sutta* (2. cilt, s. 85).

167 "Magadha'nın sahte Brahmanları": *Magadhadesiya brahmabandhu* (*Katyayana SrS.*, XXII, 4, 22; VIII, 6, 28; A.F. Weber, *Indische Studien*, 10. cilt [Berlin: F. Dummler, 1850-63; Leipzig: F.A. Brockhous, 1865-98], 99). Karş. Richard Fick, *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit* (Kiel: C.F. Haeseler, 1897), s. 140, n. 1. Weber bu ifadeyi, Budizmin doğuşuna gönderme olarak yorumlar.

168 *Sn.*, 683.

169 "Yağıyordu": *phusayati*. Phusa'nın isimden türemiş fiil hali (Skr., *prşa*). "Aralıksız": *ekamekam*, "sürekli" (*PW*); "ununterbrochen" (*Geiger SN*, s. 162).

170 "Kara bir kaya parçası": *aritthako mani* (= *kalako pasano*; *Spk.*, 1. cilt, s. 170).

171 *SN*, I, 4, 1, 2, 1-5 (1. cilt, s. 103-4). *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1092) (*T.* 2:287c). Burada ifritin adı geçer, ama filden bahsedilmez. Bu da, düzyazı bölümünün geç dönem eki olduğunu gösterir. Pali metinde bu bölümün başlığı "Nago"dur ("Mucize Fil," *Rhys Davids SN*, s. 130; "der Elefant," *Geiger SN*, s. 163). Mara göründüğünde aralıksız yağmur yağdığı için, belki de bir ejderha şekli zihinde canlanmıştı.

172 "Çirkin": *asubha*. "Ugly" (*Rhys Davids SN*, s. 130); "hasslich" (*Geiger SN*, s. 163).

173 "Tam hâkim olmak": *susamvuta*. "Well controlled" (*Rhys Davids SN*, s. 130); "*gut beherrscht*" (*Geiger SN*, s. 163). "İzdeşçiler": *paççagu*. Metne bağlı olarak, *sace*, *saççagu* ve *baddhagu* gibi çeşitli yazılışları vardır. Woodward (*Spk.*, 1. cilt, s. 171), *paddhagu* olarak yazar. Yorum/tefsir bunu *paddhacara* olarak yorumlar, farklı bir baskısında da *bandhaçara*; D. *bandhavara* olarak geçer. Karş. *SN*, 1. cilt, s. 144; *Pj.*, s. 597 (= *paddhacara*, *pariçaraka*, *sissa*); Pali Metin Derneği, *Pali-English Dictionary*. Bu yorumlara dayanarak, sözcüğü "izdeşçiler" olarak çevirdim. *Rhys Davids*'te "öğrenciler" olarak geçer (*Rhys Davids SN*, s. 130).

174 *SN*, I, 4, 1, 3, 1-6 (1. cilt, s. 104). *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1092) (*T.* 2:287c).

175 "Var olma arzusu": *bhava-lobha-cappa* (= *bhava-lobha-sankhata tanha; Spk.*, 1. cilt, s. 185).

176 "Ölümsüzlük hali": *amaccudheyyan ti, Maccuno anokasabhutam nibbanam* (*Spk.*, 1. cilt, s. 186). *Tsa a-han-ching*'te "ölümsüzlük hali", *nieh-p'an* (*nibbana*) olarak çevrilir.

177 *SN*, I, 4, 3, 4, 1-8 (1. cilt, s. 122-23). *Tsa a-han-ching*, 9. fasikül (246) (*T.* 2:59a).

178 Bu paragrafın Çince çevirisi olmadığı için, metne sonradan eklendiğini gösteriyor olmalıdır.

179 Bu dörtlük *Sn.*, 447-48'dekiyle hemen hemen aynıdır, ama son satırdaki *nibbiccapema Gotama*, *Sn.*'de *Gotamam*'dır.

180 Bkz. no. 178. *SN*, I, 4, 3, 4, 9-11 (1. cilt, s. 123-24).

181 *SN*, I, 4, 3, 5 (1. cilt, s. 124-27). Başlığın Çince çevirisi, *mo-nü*'dür ("kadın ifritler" [*T.* 2:287a]).

182 "Daha sonra": *atha kho*. Pali kutsal kitaplarında dördüncü ve beşinci bölümler ayrılmıştır, fakat *Tsa a-han-ching*'te tek bir sutrayı oluştururlar. "Arzu": *Tanha*. Çince çevirisi *ai-yü*'dür (tutku, arzu [*T.* 2:286c]). "*Craving*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*Durst*" (*Geiger SN*, s. 193). Bu terimin Çinceye *ai-yü t'ien-nü* ("tutkunun ilahi kızı" [*T.* 2:287a]) olarak da çevrilmiş olması ilginçtir. Kutsal kızlara iblisler de dahildi, kuşkusuz. "Kapris": *Arati*. "Discontent" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "Unlust" (*Geiger SN*, s. 193). Çincesi *ai-nien* ("aşkın anısı" [*T.* 2:286c]) olduğu için, terimin orijinali *Arati* olmuş olabilir. "Tutku": *Raga*. "*Passion*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*Leidenschaft*" (*Geiger SN*, s. 193). Çince çevirisi *ai-lo*'dur ("aşk ve zevk" [*T.* 2:286c]).

183 "Kederli": *dummano*. "*Depressed*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*traurig*" (*Geiger SN*, s. 193). Çince çeviride *ch'ou-ch*'i geçer ("kederli" [*T.* 2:286c]).

184 Çincesi *shih-fu-he-tsu-yu* [*T.* 2:286c] olduğundan, orijinal metinde *puriso kam nu soçasi* ("Sen bir erkeksin; neye üzülüp duruyorsun?") diye geçmiş olabilir.

185 "... şehvetle ayartmak kolay olmaz": *Araham sugato loke / na ragena suvanayo* // Oldenberg'in başvurduğu elyazmasında *na ragena sudharayo* (Oldenberg, *Kleine Schriften*, 2. cilt, s. 117) geçer. Çince çevirisi *fei-yü-suo-neng-chao*'dur [*T.* 2:286c]. Aynı bölümün Sanskrit karşılığı; *arhan sugato loke na ragasya vasam vracet / vişayam me hy atikrantas, tasmac chocamy aham bhrşam* // (*Lalitavistara*, 24. bölüm). "Tutku": raga. Aynı bölümün Çince karşılığında *en-ai* (cinsel aşk) geçer. "Benim ülkem": *maradheyya*. Çincesi *mo-ching* ("Mara'nın âlemi" [*T.* 2:286c]). "Keder": *soçami*. "*I grieve*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*ich bin bekümmert*" (*Geiger SN*, s. 193). Çincesi; *yu-ch'ou* ("keder" [*T.* 2:286c]).

186 "Hizmet ederiz": *pade te pariçarema*. Çincesi; *wo-chin-kuei shih-tsuen-tsu-hsia, chi-shih-shih-ling* [*T.* 2:287a].

187 "Onlara hiç aldırış etmedi": *na-manasakasi*. Çincesi; *pu-ku-shih* [*T.* 2:287a]. "*Heeded them not*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*beachtete sie gar nicht*" (*Geiger SN*, s. 193). Bu ifade Çinceye *pu-ku-nien* ya da *pu-ku-mien* [*T.* 2:287a] olarak da çevrilmiştir. Eğer, geleneksel Budist âlimlerince yapıldığı gibi, *pu-tsuo-i* (dikkat etmemek) olarak çevrilirse, muğlak olur.

188 "Zira": *yatha*.

189 "Düşündüler": *samançintesum*. "*Considered together*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*überlegten zusammen*" (*Geiger SN*, s. 193). Çincesi; *hsiang-wei-yen* ("beraber konuşmak" [*T.* 2:287a]).

190 "Hoşa giden şeyler": *adhippaya* (çoğul). "*Tastes*" (*Rhys Davids SN*, s. 156); "*Wünsche*" (*Geiger SN*, s. 193). Çincesi; *sui-hsing ai-yü*; "istek türüne göre" [*T.* 2:287a]).

191 "Henüz doğum yapmamış kadınların şekli": *avicatavanna*. Çinceye, *wei-ch'an-se* ("henüz bir beden dünyaya getirmemiş" [*T.* 2:287a]).

192 "Derin düşünceye dalıyorsun": *chayasi*. Çincesi; *ch'an-chi-mei* ("sessizce meditasyona oturmak" [*T.* 2:287a]).

193 Çincesi bunu, *she-su-ch'ien-ts'ai-pao* ("Dünyevi paranı, mal varlığını ve servetini boşa mı harcadın?" [*T.* 2:287a]) olarak verir.

194 "Amacıma ulaşma": *atthassa patti*. Çincesi bunu *chih-tsu* ("kararı yerine getirme" [*T.* 2:287a]) olarak çevirir. *Attha*'yı çevirmek güçtür; Çince çevirisi olan *chih* ("karar") çok ilginçtir. "İç huzuru": *santi*. Çincesi; *an-chi-mieh* ("huzur ve sükûnet" [*T.* 2: 287a]).

195 "Beş taşan nehir" gözlerin, kulakların, burnun, dilin ve bedenin kirlilikleridir, yani beş duyu organından kaynaklanan kirlilikler (*Panç' oghatinno ti, pançadvarikam kiles' ogham tinno; Spk.*, 1. cilt, s. 187). Çincesi; *wu-yü* ("beş arzu"dur [*T.* 2:287b]). Ayrıca bkz. *Yü-ch'ieh shih-ti-lun*, 17. fasikül (*T.* 30:372c). "Altıncı": *chattha* (*mano-dvarikam pi chattam kiles' ogham; Spk.*, 1. cilt, s. 187). Bununla, altıncı organ olan zihinden kaynaklanan kirlilikler kastedilir.

196 "Beden sükûneti": *passaddhakayo*. "With body tranquillized" (*Rhys Davids SN*, s. 158); "beruhigten Körpers" (*Geiger SN*, s. 196). Buddhaghoşa bu ifadeyi, *dhyana*'mn dördüncü aşamasının pratiğiyle nefes alıp verişi sakinleştirmek anlamında yorumlar (*catuttha-jjhanena assasa-passasa-kayassa passaddhatta passaddhakayo; Spk.*, 1. cilt, s. 187). Bu, kuşkusuz, çok daha sonraki bir yorumdur. "Kandırılmış doğumdan ve hayattan hiçbir şey yaratmayarak": *asamkharonto* (= *tayo kammabhisankhare anabhisankharonto; Spk.*, 1. cilt, s. 187) . "Hiçbir şeye bağlı olmadan": *anoko* (= *analayo; Spk.*, 1. cilt, s. 187). Buddhaghoşa, "yorgun düşmez" ifadesini üç temel kirliliğe dayanarak yorumlar. Bir hiddet duygusundan kaynaklanan öfke ortaya çıkmaz. Geçmişte duygusal arzudan kaynaklanan zevklerin anısı ortaya çıkmaz. Dalgınlıktan kaynaklanan bıkkınlık yoktur. Bunlar, toplam bin beş yüz kirliliğin temel olanlarıdır (*dosena na kuppati, ragena na sarati, mohena na thino. Imesu tisu mula-kilesesu gahitesu diyaddha-kilesa-sahassam gahitam eva hoti; Spk.*, 1. cilt, s. 187).

197 *SN*, I, 4, 3, 5, 1-18 (1. cilt, s. 124-26). "Derin düşünceye dalmış": *chayam*. Çinceye, *hsiu-hsi-ch'an* ("meditasyon yapan" [*T.* 2:287b]) olarak çevrilmiştir.

198 "Kesmiş olarak": *aççhecca* (Skr, *aççhedya*). Çincesi *i-tuan-ch'u*; "kesmiş" [*T.* 2:287b]). "Arzu": *tanha*. Çincesi; *en-ai* ("cinsel tutku" [*T.* 2:287b]).

199 Rhys Davids şiirin son dört dizesini Mara'nın sözleri olarak yorumlar; diğer yandan Geiger, Muhterem Üstat'ın (Gotama) sözleri olarak yorumlar. Pali yorum/tefsiri bu konuda sessiz kalır.

200 "Dişlerle demiri ısırmak": *ayo dantehi khadatha*. Oldenberg'in başvurduğu elyazmasında *dantebhi* geçer; bu, *Rig Veda*'da kullanılan bir çekim ekidir (Oldenberg, *Kleine Schriften*, 2. cilt, s. 1, 165). Elyazmaları tekrar kopyalandıkça, eski çekim ekleri yenileriyle değiştirilmiştir.

201 "Gotama'ya kin gütmek." Karş. *Udv.*, XXI, 8.

202 "Işıltılar saçarak geldiler": *daddallamana*. *Spk.*'te; *daddalhamana*'dır (= *ativiya calamana sobhamana*).

203 *SN*, I, 4, 3, 5, 19-23 (1. cilt, s. 127).

204 Zenno İshigami, Mara'nın ayartmalarının, Gotama'nın aydınlanmasından sonra olduğunu düşünmemiz gerektiğini iddia eder ("Soobu ugehen ni arawareta Butsuden ni tsuite –toku ni juyo jiken ni gentei shite" [*Samyutta-Nikaya*'daki "Sagatthavagga"da, başlıca olaylarla sınırlı Budha biyografisi], *Sanko bunka kenkyujo nempo 3* [1970]: 48-54).

205 *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:639c-41b).

206 *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:780c-81a).

207 *Ay.*, II, 15, 25; *Kalpa-sutra*, 120-21.

208 *Ay.*, I, 3, 1; çev. Hermann Jacobi, *Caina Sutras*, SBE'nin 2. cildi (Oxford: The University Press, 1884; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), s. 29.

209 İzleyen parça, *Samyutta-Nikaya*'nın "Taş parçası" başlıklı bir bölümündendir (Pasano; *SN*, I, 4, 2, 1, 1-5 [1. cilt, s. 109]). Ayrıca bkz. *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1088) (*T.* 2:285b).

210 *Tsa a-han-ching* şöyle der: "Gökyüzü küçük damlalar halinde yağmur yağdırdı." Şakyamuni, o sıcak iklimde, hafif hafif atıştıran yağmurdan rahatsız olmadan, yağmurda, açık havada meditasyon yapıyordu.

211 "Arka arkaya": *mahante mahante pasane*. Mahante sözcüğünün tekrarlanması "arka arkaya"yı belirtir (*Pasana nirantaram annamannam abhihananta patanti; Spk.*, 1. cilt, s. 176).

212 *SN*, I, 4, 2, 9, 12-14 (1. cilt, s. 116). Çince çeviride bu bölümün hiçbir karşılığı olmadığından, efsanenin sonraki bir gelişimini gösteriyor olabilir; Mara'nın gerçek tabiatı hakkındaki teorinin bir sonucu olarak, böyle değiştirmeler yapılmış olabilir.

213 Zenno İshigami, Mara'nın ayartma girişimlerinin, aydınlanmadan sonra da görüldüğü konusundaki savımla hemfikirdir. Bkz. İshigami, "Soobu ugehen ni arawareta butsuden ni tsuite."

214 *Sn.*, 432 vd.

215 "Çilecilik" için Sanskrit terim, *duşkaraçarya*'dır. *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:580a); ed. S. Lefmann, *Lalitavistara: Leben und Lehre des Çakya-Buddha* (Halle a S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902-8), s. 244; *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül (*T.* 3:768c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:24b); *P'u-yao-ching*, 5. fasikülde (*T.* 3:511b-c) *ch'in-k'u-hsing* (gayretli çilecilik uygulamaları) ve *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 3. fasikül (*T.* 4:75a)'de *ching-hsing* (saflık çalışması) ifadesi vardır.

216 Örneğin, *Cataka*, 1. cilt, s. 67 vd. Akanuma, *Shakuson*'daki yazıtlardan çok sayıda kaynak verir (s. 205-10). Budist metinlerin çoğu çileciliğin altı yıl sürdüğünü söyler (*Fo-pen-hsing-chi-ching*, 3. fasikül [*T.* 4:75a]; *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül [*T.* 4:24b]; *P'u-yao-ching*, 5. fasikül [*T.* 3:511b]. Ayrıca "altı yıllık çilecilik" ifadesi de vardır (*Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikül [*T.* 3:581c]; *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül [*T.* 3:638b]; *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 25. fasikül [*T.* 3:769b]).

217 "Çilecilik uyguladı": *Sn.*, 446; *AN*, 4. cilt, s. 88G. "Merhamet hali uyguladı": *Mettacittam vibhavetva* (*AN*, 4. cilt, s. 89G). *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'teki (*T.* 1:204a) şu dizelerde Gotama'nın neredeyse sekiz yıl eğitim gördüğü söylenir: **"Yirmi dokuz yaşındayken, Subhadda, evden ayrıldım ve Yol'u çalıştım; / Otuz altı yaşındayken de, *bodhi* ağacının altında, / Sekiz Aşamalı Asil Yol'un yüce hakikatini kavradım / Tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaştım."**

218 *SN*, I, 4, 3, 4 (1. cilt, s. 122-24).

219 *Pan-ni-yüan-ching* (*T*:187c): "Geçmişte evden ayrıldım / On iki yıl yolu çalıştım / Ve budhalığa eriştim. / Dharma'yı öğretmeye başladığımdan bu yana, / elli yıl geçti." Bu, Gotama'nın on dokuz yaşında evden ayrıldığı, on iki yıl eğitim gördüğü ve *parinirvana*ya girmeden önce elli yıl ders verdiği anlamına gelir.

220 Bkz. Hajime Nakamura, *Jihi* (Merhamet; Kyoto: Heirakuji Shoten, 1956), s. 55 vd.

221 Örneğin, *Sn.*, 77, 655; *Dhp.*, 395; *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, III, 28 (2. cilt, s. 49G). Nüfuz sahibi Brahmanlar da çilecilik uygulamalarını övmüşlerdir (*Sn.*, 284, 292), ancak kuşkunun ötesine geçememiş birinin çileciliği kabul edilmez (*Sn.*, 249). Bkz. *Genshi Bukkyo no seiritsu* (Erken Budizmin oluşumu), *Nakamura Hajime senshu*'nun 14. cildi (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1992).

222 *SN*, I, 2, 3, 10 (1. cilt, s. 66G).

223 *Tsa a-han-ching*, 44. fasikül (*T*. 2:359c).

224 *DN*, no. 2, *Samannaphala-suttanta*, 29-30 (1. cilt, s. 57-58).

225 *MN*, no. 12, *Mahasihananda-sutta* (1. cilt, s. 77-79). Çileci uygulamadan (*dukkarakarika*) *Cataka*'da da bahsedilir, 1. cilt, s. 67 vd. Ayrıca bkz. *DN*, no. 8, *Kassapasihanada-suttanta* ve no. 14, *Mahapadana-suttanta*.

226 Bu, Devadatta'nın desteklediği söylenen beş uygulamadan biridir.

227 *Antaratthaka*, "sekizinciler arasında." Hint ayı, her biri on beş günlük iki bölüme ayrılır, ilk yarısı dolunay gününden sonra bir ayın sonuna kadar uzar, ikinci yarısı da yeni aydan dolunaya kadar sürer. "Sekizinciler arasında" ifadesiyle, bu iki dönemin sekizinci günleri arasındaki süre kastedilir. Çin ve Japon ay takvimine göre bu, bir ayın yirmi üçü ile bir sonraki ayın sekizi arası gibidir.

228 *MN*, no. 12, *Mahasihanada-sutta* (1. cilt, s. 77-79).

229 "Kutsal yerler": *Çetiya*. Başlangıçta, ağaçlar ve tanrıların bulunduğu düşünülen yerler anlamına gelirdi, ama sonradan tapınaklar kastedilmiştir. Bu konuyu 2. ciltte daha fazla ele alıyorum.

230 *MN*, no. 4, *Bhayabherava-sutta* (1. cilt, s. 17-21). Çince çeviride görülmediği ve bir geç dönem eki olduğu düşünüldüğü için, bir sonraki bölümü çıkarttım.

231 "Sena köyü": *Sena-nigama*. *Wu-fen-lü* bunu Sena adlı bir Brahman olarak kabul eder. "Budha manzum halde konuştuktan sonra ayağa kalktı ve Uruvela'daki Sena köyüne yiyecek dilenmeye gitti. Daha sonra Brahman Sena'nın evine gitti. Kapının dışında sessizce durdu" (*T*. 22:103b). Diğer yandan, *Ssu-fen-lü*'ye göre, orijinal Hint versiyonunda *senani-g[r]ama*, "Uruvela'daki generalin köyünde" (*T*. 22:780c) der gibidir, bu da "general Uruvela'nın köyünü ziyaret etmek" olarak yorumlanır.

232 "Nerancara", Çince çeviriden eklenmiştir.

233 *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 166-67). *MN*, no. 36, *Mahasaccaka-sutta*'nın (1. cilt, s. 240) içeriği aynıdır.

234 Lilacan Nehri, Bodhgaya'dan bir kilometreden biraz daha sonra Mohana'yla birleşir, Mohana da, daha sonra Falgu'yla birleşir.

235 Bkz. not 109.

236 *MN*, no. 36, *Mahasaccaka-sutta* (1. cilt, s. 242-46). Ayrıca bkz. *MN*, no. 85, *Bodhirajakumara-sutta*, 2. cilt, s. 93; *Tsa a-han-ching*, 5. fasikül (110) (*T*. 2:35a-37b); *Tseng-i a-han-ching*, 23. fasikül (8) (*T*. 2:670c-72b).

237 *MN*, no. 12, *Mahasihanada-sutta* (1. cilt, s. 80 vd.) ve *MN*, no. 36, *Mahasaccaka-sutta* (1. cilt, s. 245).

238 Bir sarmaşık türü ya da kamış olabilir.

239 Bu bölümün başlığı "Çilecilik ve Dini Tören Uygulaması"dır (*Tapo kamman ca.*). *SN*, I, 4, 1 (1. cilt, s. 103); *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1094) (*T*. 2:287c-88a). "Penance and Work" (*Rhys Davids SN*, s. 128); "Kasteiung und rituelles Tun" (*Geiger SN*, s. 160). Derleyicinin iki konuyu ele aldığı fikrini veren başlığa rağmen, sadece çilecilik uygulamaları (*tapo-kamma*) işlenir.

240 Şakyamuni'nin altında oturduğu incir ağacına Acapala, "Keçi çobanı" deniyordu. Bu isim, ağacın verdiği gölgeden kaynaklanmış olabilir. Bazı kültürlerde ev kedilerine ve köpeklerine özel isimler verildiği gibi, Hindistan'da da özel ağaçlara isim verilir.

241 *Tapokamma*: Orijinal bölüm olan *Tapokamma apakkamma // yena sucihanti manava //*'daki *yena, ye na* olarak yazılırsa, bu satır, "Çileci uygulamalar dışında, erkekler arınamazlar" olarak çevrilebilir. Benim yazışım, anlamı daha açık biçimde ifade ettiğini düşündüğüm Çince çeviriye dayanıyor. "Bu uygulamaları bıraktı": *tapokamma apakkamma* (= *tapo-kammato apakkamitva; Spk.*, s. 168). Bu da, çileci uygulamalar hakkında tek bir sorunun yöneltildiğine işaret eder.

242 "Çilecilikler": klasik metinde *aparam tapam* bulunur; başkalarında ve yorum/tefsirde (*Spk.*, s. 169) *amaram tapam* diye geçer, ben de onları kabul ediyorum. Yorum/tefsirde şöyle geçer; *amarana-tapam amara-bhav' atthaya katam, lukham tapam, attakilamath' anuyogo*. Bkz. *akasim amaram tapam* (*Therag.*, 219).

243 "Karaya [oturmuş]": *piyarittam va dhammanim* (1. dize., *dhammani*). Geiger *dhammani*'nin Sanskrit *dhanvani* ("kuru bir yerde") olduğunu düşünür, ben de bunun tamamen uygun olduğu kanısındayım. Woodward (*Spk.*, s. 169) bunu *ghammani* olarak değiştirir, ama elyazmasında bu yönde bir kanıt yoktur ve bu değişiklik, anlamı aydınlığa kavuşturmaz.

244 *SN*, I, 4, 1, 1, 1-5 (1. cilt, s. 103).

245 Bu tür ifadeler için, bkz. s. 170-75.

246 *MN*, no. 36, *Mahasaccaka-sutta* (1. cilt, s. 246-47). Bu bölümün hiçbir Çince çevirisi günümüze kalmamıştır.

4. BÖLÜM HAKİKAT'İ KAVRAYIŞ (Sayfa 165-193)

1 "Bodhgaya": *Buddhagaya*, Sanskrit ve Pali söyleyişine dayanır. Yöredeki yazılış şekli, Cunningham tarafından *Bodhgaya* olarak yazılır. Buddhagaya, ne eski sutralarda ne de Sanskrit literatürde geçer. Hindistan'a seyahat eden Çinli keşişler, sadece "*bodhi* ağacının yeri" diye bahsetmişler ama bu ismi kullanmamışlardır. *Gaya* yer adı, ilk belgelerde Hinduizmde kutsal bir yer olarak geçer; *Bodhgaya*, Budha'nın aydınlandığı yeri ayırt etmek için, nispeten daha yakın zamanlarda Gaya'dan uydurulmuş bir isme benzer.

Aydınlanmayla ilgili efsaneler: *DN*, 2. cilt, s. 52; *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1, 1-7; *Cataka*, 1. cilt, s. 75, 1. 1; ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu*, 1. bölüm (Roma: IsMEO, 1977), 117-19; *CPS*, s. 432-34; *Dhammasangani*, s. 17; *Visuddhimagga*, XVII; *Ch'ang a-han-ching*, 1. fasikül: *Ta-pen-ching* (*T.* 1:7b-8b); *Chung a-han-ching*, 24. fasikül: *Ta-yin-ching* (*T.* 1:578b-82b); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül, 3 (*T.* 22:102c-3a); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül, 1 (*T.* 22:781a-c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:124c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 9. fasikül (*T.* 3:595a-97a); *P'u-yao-ching*, 6. fasikül (*T.* 3:521c-24c); *Tai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching* (*T.* 3:480a-c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:642a-b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 30. fasikül (*T.* 3:792c-96b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:26c-28a). Sanatsal temsilleri şunlardır: "*Bodhi* ağacına gidiş," 2-4. yüzyıl Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha II-68); "*Bodhi* ağacının altında aydınlanmaya ulaşma," MÖ 1. yüzyıl Sançi (Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Hindistan Sanatı], 2. cilt [Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], levha 298; *WOB*, levha II-75, 76; Sotaro Sato, *Kodai Indo no sekicho* [Eski Hindistan'ın taş heykelleri; Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1970], levha 21); "*Bodhi* ağacının altında aydınlanmaya ulaşma," Gandhara, Britanya Müzesi (Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* [Şakyamuni'nin Yaşamöyküsü, genişletilmiş baskı; Tokyo: Mae-

kawa Bun'eikaku, 1911], 96); "*Bodhi* ağacının altında aydınlanmaya ulaşma," Borobudur (Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Borobudur uyanıyor; Nagoya: Ajia Bunka Koryu Senta, 1987], s. 114); "Aydınlandıktan sonra Şakyamuni'yi öven tanrılar" (*Nagarc.*, s. 44, levha IV). "*Abhisambuddha*": Benimadhab Barua, *Gaya and Buddha-Gaya*, 2 cilt., Hint Tarihi Dizisi no.1 ve Güzel Sanatlar Dizisi no. 4 (Kalküta: Hindistan Araştırma Enstitüsü, 1934), A.K. Coomaraswamy tarafından gözden geçirilmiş (*JAOS* 57 [1937]: 191-93).

Görsel tanıtımlar: Bodhgaya (*WOB*, levha 2); Bodhgaya'daki tarihi kalıntıların haritası (Shoko Watanabe, *Shin Shakuson den* [Yeni Budha biyografisi; Tokyo: Daihorinkaku, 1966], s. 485); "Bodhgaya'yı ziyaret eden Kral Aşoka ve eşi," Sançi, Stupa 1, Doğu Kapısı (ed. Hajime Nakamura, Yasuaki Nara ve Ryojun Sato, *Budda no sekai* [Budha'nın Dünyası; Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980], levha 3-47); "*Bodhi* ağacının altında aydınlanmaya ulaşma," MÖ 1. yüzyıl Sançi (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 298; *WOB*, levha 75, 76; Sato, *Kodai Indo no sekicho*, levha 30); "Şakyamuni'nin aydınlanmaya ulaşması," Gandhara, Britanya Müzesi (Inoue ve Hori, *Zotei Shakamuniden*, s. 96).

İncir ağacı: Emeneau, "Sanskrit literatürde boğan incirler", *University of California Publications in Classical Philology* 13, no. 10 (1949): 345 vd. Karş. *Kath. Up.* Unrai Ogihara, *Bonwa daijiten*'e (Sanskrit-Japonca sözlük; Tokyo: Kodansha, 1986) göre, *aşvattha*, bilimsel adı *Ficus religiosa* olan *bodhi* ağacıdır. Çince çeviride (*Buddhaçarita*), *chi-hsiang-shu* ve *chi-an(lin)* olarak, *Lalitavistara*'da ise *a-shuo-t'a* olarak geçer. *A Sanskrit-English Dictionary*'de Williams, bunu "kutsal incir ağacı, Ficus Religiosa" olarak tanımlar. Kaynakları arasında şunlar yer alır: *AV, Sat. Br.* Vaman Shivram Apte bunu *The Student's Sanskrit-English Dictionary*'de (Delhi: Motilal Banarsidass, 1968); 1) kutsal incir ağacı (Marathi, *pimpal*); 2) bir *aşvattha* ağacı türü (*nandivrkşa*; Marathi, *namdurakhi*) ve 3) *gardabhanda* (Marathi, *lakhi pimpari*) diye başka bir ağacın ismi olarak tanımlar. *PW*, oldukça uzun bir açıklama verir: Kutsal sayılan bir ağacın adı; *Ficus religiosa* ve Şakyamuni böyle bir ağacın altında oturduğu ve orada bütün dünyevi kaygılardan kurtulduğu için özellikle Budistler tarafından hürmet edilen bir nesne. Köklerini başka ağaçlara uzatıp saçaklandırır, duvarları deler, evleri yarar ve yıkılmalarına neden olur. Böthlingk tarafından alıntılanan bir kaynak da *Rig Veda*, 10. 97. 5'tir. Pali Metin Derneği'nin sözlüğü *assattha*'yı "kutsal incir ağacı, *Ficus religiosa*; Budha'nın, altında aydınlanmaya ulaştığı ağaç, yani *Bo* ağacı" olarak tanımlar. Diğer kaynaklar: *Vinaya*, IV, 35; *DN*, II, 4 (*samma-sambuddho assatthassa mule abhisambuddho*) ve *SN*, V, 96. Birçok sözlük *assattha*'nın "atın durduğu yer"den geldiğini kabul eder, fakat Pali Metin Derneği sözlüğü bundan kuşkuludur ve yerel bir lehçeden alındığını söyler ki bu, benim de hemfikir olduğum bir öneridir.

2 *DN*, 2. cilt, s. 52.

3 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1-24 (1. cilt, s. 1-44); İngilizce çeviri, I. çev. B. Horner, *The Book of the Discipline*, 4. cilt, Budistlerin Kutsal Kitaplarının 14. cildi (Londra: Luzac & Co., 1970), s. 1-57.

4 *Cataka*, 1. cilt, s. 68 vd. Şu kitapta bir İngilizce çevirisi bulunur; Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard Oriental Series, 3. cilt (Cambridge: Harvard University Press, 1896), s. 71-83.

5 Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin: W. Hertz, 1881), 1, 2.

6 Modern Hintlilerin çoğu *bodhi* ağacının *pippala* olduğunu söyler, bilim insanlarının çoğu da ikisinin aynı olduğunda hemfikirdir. Bu, önceden Marathi dilinden alınmış olan örneklerle doğrulanabilir. Bkz. *Kogetsu zenshu* (Kaigyoku Watanabe'nin Eserlerinin tam koleksiyonu; Tokyo: Daito Shuppansha, 1933), s. 10 vd.

7 *AV*, V, 4; VI, 95; XIX, 39. Karş. Hermann Beckh, *Buddhismus*, 3. baskı, 1. cilt (Berlin ve Leipzig: Sammlung Göschen, 1928), s. 86; Oldenberg, *Buddha*, s. 127, no. 1.

8 Ayrıntılar için, bkz. Emeneau, "Boğan İncirler."

9 Aryendra Sharma ve Hans J. Vermeer'in *Hindi-Deutsches Wörterbuch* (Heidelberg: J. Groos, 1983) adlı eserinde *aşvattha* için bir madde yoktur, fakat *pipal* maddesi bunu şöyle açıklar: "Indischer Feigenbaum, Götzenbaum, Asvatha, Bo, Bodhi, Pipal, Pappelfeigenbaum (*Ficus religiosa*)" Sharma ile Vermeer *vat*'ın "Banyanbaum (*Ficus bengalensis / indica*)" olduğunu düşünürler. Ed. R.C. Pathak, *Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi Language* (Banaras: Shree Ganga Pustakalaya, 1946), *aşvattha*'yı "*pipal* ağacı, kutsal incir (*Ficus religiosa*)" olarak, *pipar* ya da *pipal*'i de "kutsal incir ağacı, uzun biber" olarak açıklar.

10 Ed. Hajime Nakamura'nın *Bukkyo shokubutsu sansaku* ([Budist bitkilerinin arasında dolaşmak; Tokyo: Tokyo Shoseki, 1986], s. 55.) adlı eserinde Naoki Nishioka tarafından yapılan tanımlamadan alıntılanmıştır.

11 *Mahavamsa*, I, 12.

12 *Mahavamsa*, III, 2.

13 "O zaman, Bodhisattva, ikinci ayın yedinci gününün gecesinde, merhametinin gücüyle, iblisi yendikten sonra, büyük bir ışık yaydı" (*Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül [*T.* 3: 641b]).

14 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül (*T.* 51:916b).

15 Bu bölümdeki alıntılar *Cataka*, 1. cilt, s. 78-80'dendir.

16 Bkz. s. 145-148.

17 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:863a-b). Ayrıca bkz. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), 87-90.

18 Elmas koltuk için, bkz. Kentoku Sasaki, "Butsuzako" (Budha Koltuğu'na dair Notlar), Kikan *shukyo kenkyu* 2, no. 1 (1940): 149 vd.

19 Bu bölümdeki Hsüan-tsang alıntıları *T.* 51:915b-c'dendir. Ayrıca bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 115-19.

20 Bodhgaya'daki *bodhi* ağacım hem yazın hem de kışın gördüm; parlak yaprakları yıl boyunca yeşil kalır.

21 *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, 3. fasikül (*T.* 50:236b-c).

22 Ed. Jiro Sugiyama, *Indo no bijutsu* (Hint sanatı), *Gurando sekai bijutsu* (Büyük dünya sanatı; Tokyo: Kodansha, 1976), no. 18'in 4. cildi.

23 Taş Fermanlar'ın sekizinci bölümünde *ayaya sambodhim* geçer. Buradaki *sambodhi*nin tam anlamı konusunda âlimler arasında büyük anlaşmazlık vardır. Budist eserlerdeki genel kullanım şekli "Budha'nın aydınlanması"dır (Örneğin, T.W. Rhys Davids ve C.A.F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Budistlerin Kutsal Kitapları, 2. ve 4. ciltler [Londra: Luzac, 1971-73], 1. cilt, s. 190-92). Rhys Davids, Mahayana yorumuna sadık kalmış görünür. Diğer yandan, "Aşoka aydınlanmaya ulaştı" ifadesi fermanın içeriğine hiç uymaz. *Sambodhi* burada, "Gotama'nın tam ve aşılmaz aydınlanmaya ulaştığı yer," yani Bodhgaya'daki *bodhi* ağacı anlamına gelir (karş. D.R. Bhandarkar, *Asoka* [Kalküta: University of Calcutta, 1969], 71). İlk Budist eserlerde benzer örnekler bulunur (*mahayitvana sambodhim*; *Cataka*, 4. cilt, s. 236, 1. 2; *racna bodhau satasahasram dattam; Divyav.*, s. 393). Ayrıca, Bodhgaya'nın Bodhi olarak adlandırıldığı örnekler de vardır (*Divyav.*, s. 397; ed. P.L. Vaidya, *Divyavadana*, Budist Sanskrit Metinler'in 20. cildi [Darbhanga: Mithila Institute, 1959], s. 254, 1, 26). Aşoka'nın *bodhi* ağacını ziyareti için, ayrıca bkz. *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül (*T.* 51:915c) ve ed. Anton Schiefner, *Taranathas Geschihte des Buddhismus in Indien* (St. Petersburg: Commissionaire der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1869), 36. *Bodhi* ağacını kutsal saymak, *Mahavamsa* XVII, 17'de de görülür.

24 *A-yü-wang-ching*, 2. fasikül (*T.* 50:137c).

25 *Divyav.*, s. 397-98.

26 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:863c).

27 *Mahavamsa*, XV, 21-22; XVIII, 4-15; XIX.

28 R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language* (Londra: Trübner & Co., 1875), s. 93.

29 Gupta döneminin sonlarında (6. yüzyıl, dolayları), granit kullanılırken, onarımlar yapılmış ve orijinal desenler aslına uygun olarak yinelenmişti. Granit kullanılarak onarımların yapıldığı zamanlarda, Bodhgaya'daki Mahavihara'nın yapıldığı söylenir. Bir yazıt, bu tapınağın 450'de Kral Sado (Birmanya kitabesine göre, Thado Meng) tarafından tamir ettirildiğini söyler. 7. yüzyılda Sasanka tarafından yıktırılmış, ama, 1079 tarihli bir yazıta göre, 1035-1079 tarihleri arasında Birmanyalı birisi tarafından restore ettirilmiştir. 1157'ye ait bir yazıt, onarımların, 1198 Müslüman istilasından hemen önce, Savalakh ya da Shivalik (bugünkü Kumaon bölgesi) kralı Asokaballa tarafından yapıldığını gösterir. Mahavihara, Müslüman istilasından çok daha önceleri, bir Hindu tapınağı haline gelmişti. Kayıtlar, Kral Dharmapala'nın "Mahabodhililer için" 850'de dört başlı bir Mahadeva heykelini oraya sakladığını gösterir. Budist adı Mahabodhi'nin bir yer adı olarak kullanılmaya devam edilmesi ilginçtir.

30 Son araştırmalar parmaklığın Şunga dönemine ait olduğu fikrini verir (MÖ 180-68 dolayları; Osamu Takata, *Indo nankai no Bukkyo bijutsu* [Güney Hindistan'ın Budist sanatı; Tokyo: Sogeisha, 1943], 19; Vincent A. Smith, *Rulers of India: Asoka, the Buddhist Emperor of India* [Oxford: Clarendon Press, 1901], 114).

31 *Divyav.*, s. 404; *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül (T. 51:915c).

32 *vara* (*Divyav.*, s. 403).

33 Alexander Cunningham, *The Mahabodhi or the Great Temple* (Londra: W.H. Allen, 1892), s. 15.

34 Bodh-Gaya yazıtları, no. 10.

35 Aşağıda, modern Bodhgaya ziyaretlerim sırasında yapılan bazı gözlemler bulunuyor. Oraya ilk olarak 1951 sonbaharında gittim, aralıkta ve ondan sonra birkaç kez daha ziyaret ettim. 1956'da, bir grupla birlikte, Gaya istasyonundan otobüsle seyahat ettim. Otobüslerden birinde, Nagari alfabesiyle Hintçe ve İngilizce karışımı "Racya Taşımacılık" yazıyordu. Oradan Bodhgaya'nın uzaklığı yaklaşık 15 kilometredir (bazıları 11 kilometre olduğunu söyler; eski yolu mu yeni yolu mu kullandığına bağlı olarak mesafe değişir). Bodhgaya, Varanasi'nin yaklaşık 220 kilometre güneydoğusundadır. Gaya'dan çıktıktan sonra, hurma, *cambu* ve büyük hindistancevizi ağaçlarıyla kaplı, sol tarafta küçük tepeleri, sağda da geniş bir ovası olan yollardan geçtik. Bodhgaya'ya yaklaşırken, üstüne nilüfer çiçekleri resimleri yapılmış ve Sanskrit *dharmam şaranam gaççhami* ("Dharma'ya sığınırım") yazan, yüksek bir karşılama kemerine geldik. Burada çelenklerle karşılandık.

Biraz daha ileride otlakları geçtik ve *şala* ağaçları ile hintkenevirlerini görebildik. Küçük tepeler ahşap çitler ve tellerle çevriliydi. Bu bana Amerika'yı anımsattı. Sol tarafta Pragbodhi Dağı göründü. İleride bir keçi çobanı, sürüsünü güdüyordu. Başlarında sepet taşıyan beş kadın yolda yürüyor, tarlalar alabildiğine uzanıyordu. Üç çocuk ineklere binmişti, bir sığırtmaç elindeki değnekle sürüsünü güdüyordu. Yol güzel yapılmıştı ve trafik kolay ilerliyordu. İki tarafta da tarlalar uzanıyordu. Derken, önümüze, varış noktamız olan Mahavihara'nın yüksek kulesi çıktı.

Üstünde, Sanskrit, *sangham şaranam gaççhami* ("Örgüte sığınırım") yazan ikinci bir kemere geldik. Önceki ziyaretimde hemen görünen Nerancara Nehri'ni bu sefer göremediğime şaşırdım, nehre paralel giden eski yolun yerine, yeni yoldan gittiğimizi söylediler. Yol boyunca yapılan ağaç dikimlerinin yeni başladığı anlaşılıyordu, her bir fidan, sığırlardan korunsun diye, tuğlalarla çevrilmişti.

Üç kilometre kadar ilerisi Bodhgaya idi. Chung-hua Ta-chio-ssu (Çin Büyük Aydınlanma Tapınağı) adlı bir Çin tapınağından geçtikten sonra otobüs durdu. Ben ve arkadaşlarım çok sıcak karşılandık, o kadar kalabalıktı ki kıpırdamak olanaksızdı. İnsanların çoğu yöre sakinleriydi. İçlerinde kız öğrenciler ile birkaç Batılı da vardı. Batılı bir rahibenin karşılamaya birkaç kız getirdiğini gördüğüme şaşırmıştım. Bu, Budizme ilgi ve hayranlığın bir işareti ya da Budizmin kutsal yerlerine kadar giren Katolik etkisinin bir kanıtı olarak yorumlanabilirdi. Boyunlarımıza yasemin çelenkleri geçirildi.

Kule şeklindeki Mahavihara manzaraya hâkimdir. Yüzyıllar boyunca birçok kez onarılmış olduğu için, ilk ne zaman inşa edildiğini kesin olarak bilmek güçtür. Hsüan-tsang 7. yüzyılda ziyaret ettiğinde bugünkü şekliyle durduğu anlaşıldığı için, ondan daha önceki bir zamanda inşa edilmiş olmalıdır. Yanındaki taş binanın Aşoka tarafından yaptırılmış olduğu düşünülür. Çoğu Hindu tapınağı gibi tombul olmadığından, uzmanlar kuleye "narin piramit" derler. Kulenin etrafını taş döşeli bir yol çevirir, onun da etrafı, üstünde geç Maurya (MÖ 2. yüzyıl) alfabesiyle bağışçıların adı yazan taş bir parmaklıkla çevrilidir. Parmaklığın çok az bir kısmı, Gupta döneminin başlarına (miladi 4. yüzyıl) aittir.

Bir zamanlar kulenin terasa kadar toprağa gömüldüğünü ve etrafının kazılarla ortaya çıkarıldığını duydum. Kule elli dört metre yüksekliğindedir ve karanlık iç mekânında büyük bir Budha heykeli oturur. Dış yüzeyi alabildiğine oyulmuştur. İkinci kata tırmanmak mümkündür. (Birkaç yıl sonra Tibetli keşişlerin ikinci kat terasında sutraları ilahiler şeklinde okuduklarını gördüm.) Büyük Kulenin her köşesindeki küçük kuleler mimari denge sağlar. Renkli fotoğraflar binanın yeşil olduğu izlenimini uyandırsa da, aslında sarı ve kırmızımsı kahverengidir. Yeşilin yosundan dolayı olduğunu, tapınak, 1956'da kutlanan Budha'nın 2.500. doğum yıldönümü için temizlendiğinde yosunun çıkarıldığını duymuştum.

Bodhi ağacı Mahavihara'nın batısındadır ve küçük, renkli bayraklarla süslenmiştir. Ağaç ile Mahavihara'nın batı duvarı arasında büyük, dikdörtgen bir platform yer alır. Platformun üstünde, kırmızı kum taşından büyük bir levha vardır. Bu, aydınlanmanın meydana geldiği yeri işaret eden elmas koltuktur. Platformun yüzeyi oyulmuş ve hacılar tarafından adak olarak sunulan kokulu yağlar yüzünden koyu renk leke olmuştur. Tapınağın bulunduğu alan, uzun zaman önce Budistlerce bağışlanan stupalarla doludur.

Mahavihara'nın doğu tarafında Şricannath Tapınağı bulunur. Tapınağın sağında kaldırım taşlarıyla kaplı bir yürüyüş yolu (*cankrama*) vardır. Nilüfer çiçeği oymalı bir dizi taş, Budha'nın yürüdüğü yerlerden nilüfer çiçeklerinin çıktığı efsanesini abideleştirir. Taşların Aşoka'nın buyruğuyla dizildiği söylenir. Birkaç yerde, Budha'nın ayak izinin olduğu taşlar bulunur ve Aşoka'nın bağışladığı söylenen bir sütun vardır. Bir yöre sakininden duyduğuma göre, sütun, Ocak 1958'de, Sucata'ya bağlı yakın bir bölgeden Bodhgaya Gölü'nün yanındaki bugünkü yerine taşınmıştır. Başlangıçta bir kitabesi vardı, ama Müslümanlar tarafından tahrip edildi.

Mahavihara'nın iç avlusunda, Budizm hayranlarınca bağışlanan birçok stupa bulunur. Bu stupalarda kemikler, sutralar ya da özel günlerin anıları vardır. 1956'da Bodhgaya Tapınağı'nın müdürü Munindra Prasad Barua idi. Bir Budist keşişi değil, beyaz elbise giyen ve dini eğitim gören, ruhban dışı, bekâr bir Hindu (*acariya*) idi. (1961'de, Kalküta'daki bir Budist tapınağında onunla tekrar karşılaştım.)

Mahavihara'nın uzaklarında altı küçük kule görünür. Bu kuleler bir Shivaite tapınağına aittir, bu tapınakta yaşayan rahiplere *mahanta* denir. Vaktiyle bu rahipler bütün Bodhgaya'yı yönetiyorlardı. Bugün bile, otokratik güçlerini kaybetmiş olsalar da, önceki *mahanta* nesillerinin *samadhi* (ölü yakma alanı) yeri olan tapınakta yaşamayı sürdürürler.

Mahavihara'nın yanıda, Gotama'nın banyo yaptığı söylenen bir nilüfer (lotus) havuzu bulunur. Kırmızı çiçek açan nilüferler çok güzeldir. (1981'de Bodhgaya'yı tekrar ziyaret ettiğimde, nilüfer yapraklarının uçlarının kırmızı, göbeklerinin beyaz olduğunu fark ettim.) Artık yöre iyi korunmaktadır ve havuzu çevreleyen beyaz kemerli gezinti yolu muhteşemdir. Havuzun yanında, Tibet'ten, Bhutan'dan ve başka yerlerden gelen hacıların kaldığını öğrendiğim, Mahabodhi Derneği'ne ait bir bina bulunur. Arkasında kırmızı kum taşından bir Caina tapmağı vardır. Bütün Budist yerleşim yerlerinde Caina tapınakları görülür. Cainacıların güçleri ve azimleri şaşırtıcıdır. Ayrıca, son yıllarda yeniden boyanan bir Tibet tapınağı da vardır.

Yüzyıllardır birçok ülkeden gelen seyyahlar Bodhgaya'yı ziyaret ederler. Mahavihara'nın kuzeyinde, dörtgen bir merkez avluya bakan ve birçok odadan oluşan bir manastır vardır. Bir Sri Lanka kralı tarafından, o ülkeden gelen hacıları barındırmak için yaptırılmıştır. Bir de, Hindis-

tan'ın en büyük sanayicilerinden biri olan J.K. Birla'nın Hindu seyyahlar için yaptırdığı bedava pansiyon vardır. Bodhgaya'da Çinli gezgin keşişlere ait bazı yazıtlar bulunduğunu duymuştum. Japon rahip Kitabatake Doryu'nun 1883'te burayı ziyaret edişinden bahseden bir yazıt vardır. Şöyle der: "Japonya'nın kuruluşundan beri, Şakyamuni'nin aydınladığı yeri ziyaret eden ilk [Japon]. 4 Aralık 1883. Doryu." Bugünkü gezginler de o zamankinden az değildir. Güney Asya ülkelerinden gelen sarı elbiseli keşişler, *bodhi* ağacının altında bağdaş kurarak oturur, sutraları okurlar (ed. Hajime Nakamura, *Indo no busseki to Hindu jiin* [Hindistan'ın Budist yerleşimleri ve Hindu tapınakları], *Sekai no bunka shiseki* [Dünyadaki tarihi kültür yerleri; Tokyo: Kodansha, 1968], 5. cilt, levha 5).

Bodhgaya'da bir Tayland tapmağı, bir Tibet tapınağı, bir Çin tapınağı ve bir Japon tapınağı vardır. Ayrıca oldukça büyük bir Budist üniversitesi bulunur. 1951'de Bodhgaya'ya ilk gittiğimde, 1920'lerde Han-k'o bölgesinden Hindistan'a gitmiş olan Ch'u-yüan adında yaşlı bir rahibe, Çin tapınağında yaşıyordu. Amerikalı bir Budist rahip, Japon tapınağının yanındaki rahipler pansiyonunda, Batılı bir kadın da tapınakta yaşamaktadır. Tapınak 6 Aralık 1973'te tamamlandı. Ben de, Japon tapınağının kuruluşunu desteklemek için elinden geleni yapan bir dini lider olan Soji-ji'nin o zamanki başkanı İvamoto Shoshun'un isteği üzerine, tapınağın Japonca olarak özetlenen amaçlarını Sanskrit diline çevirdim. Bronz levha üzerinde kabartma ile şöyle yazar: *Anuvaditah sri-Hajime / Nakamura iti mahacaryena / Tokyo-visvavidyalayasya* (Tokyo Üniversitesi'nden Profesör Hajime Nakamura tarafından çevrilmiştir). Çeviride, o zamanlar Hint Büyükelçiliği'nde müsteşarlık yapan bir Brahman olan P.J. Rao, bana çok yardım etti. Japon tapınağı, Japonya'yla ilgili çeşitli konularda ders vermektedir. Bodhgaya'da geniş bir koleksiyonu olan bir arkeoloji müzesi de vardır. Eski bir güneş tapımına ait bulgular özel ilgi çeker.

Ocak 1976 ve Şubat 1981'de Bodhgaya'yı tekrar ziyaret ettiğimde, tamamen bir turist merkezi haline geldiğini gördüm. Bir sürü yerde Hintçe "hoş geldiniz" tabelaları asılıydı. 1981'de Batılılar ve Ladakh'tan ziyaretçiler, hatta Tibetli keşişlerin arasında Batılı olanlarını bile gördüm. Hindistan Devlet Bankası'nın bir şubesi ile Daito Shoji Mağazası adında, Japon turistlere hitap eden büyük bir hediyelik eşya dükkânı vardı. 1951'de orada tek bir Japon görmemiştim. Ama Mahavihara'da secdeye kapanan kadın gibileri, sadece turist değillerdi, elbette.

Bodhgaya büyük ölçüde güzelleştirilmiş ve kutsal yerleri büyük bir parkın içine alınmıştır. Bu iş için Bihar hükümeti 10 milyon rupi vermiş, merkezi yönetim de bol miktarda bağışta bulunmuştur. Ayrıca, Çin Halk Cumhuriyeti, 2.500. yıldönümü kutlamaları zamanında Bodhgaya'nın tarihi yerlerinin korunması için 10.000 rupi bağışlamıştır.

Hint zevkine uygun olarak 1986'da tamamlanan restorasyon çalışmalarıyla Bodhgaya, son yıllarda daha da fazla değişmiştir. Çok sayıda gezgin vardır ve gelişen turizm endüstrisine rağmen, bölge Hindistan'daki Budist faaliyetlerin en önemli merkezi olmayı sürdürür.

36 Aydınlanmanın doğası hakkında araştırma için, bkz. Ryujo Kambayashi, "Shakuson no jobutsu ni tsuite" (Şakyamuni'nin budhalığa erişmesi üzerine), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 2, no. 2 (Mart 1954): 352-56 ve Shoson Miyamoto, *Chudo shiso oyobi sono hattatsu* (Orta Yol düşüncesi ve gelişimi; Kyoto: Hozokan, 1944), 114-52. Pali kutsal kitaplarında Gotama'nın aydınlanmasını anlatan bölümlere denk gelen Sanskrit parçalar konusundaki tartışma için, bkz. Ernst Waldschmidt, "Die Erleuchtung des Buddha", *Festschrift Krause* (1960), s. 214-29 ile *Von Ceylon bis Turfan* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 396-411.

37 "Mahavagga", I, 1, 1-7. Ayrıca, *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:102c-103a) de Budha'nın dördüncü *dhyana*'ya ulaştığını, Üç Bilgi'yi elde ettiğini ve bağımlı köken ilkesine uyduğunu, böylece de aydınlanmaya eriştiğini söyler. Ayrıca bkz. *SN*, XII, 65 (2. cilt, s. 104 vd.); *Tsa a-han-ching*, 12. fasikül (*T.* 2:80b-81a); *Tseng-i a-han-ching*, 31. fasikül (4) (*T.* 2:718a-c); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching* (*T.* 3:477a).

38 Hindistan'da gece üç bölüme ayrılırdı, Çinliler bunu "akşam" (*Ch'u-yeh*), "gece yarısı" (*chung-yeh*) ve "sabaha karşı" (*hou-yeh*) olarak yorumlamışlardır. İlk bölüm, günbatımından sonra-

ki ilk üç saatti. Palice: *rattiya pathamam yamam* ("gecenin ilk *yama*'sında"). *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:102c); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:781b); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1, 2. İkinci bölüm, gece yarısındaki üç saatti. Palice: *rattiya macchimam yamam* ("gecenin orta *yama*'sında"). *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:781b); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1, 4. Üçüncü bölüm de, gün doğmadan önceki üç saatti. Palice: *rattiya pacchimam yamam* ("gecenin son *yama*'sında"). *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22:781c); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1, 6. *Yama*, *prahara*'nın eşanlamlısıdır. Her gün, üç saatlik sekiz bölüme ayrılıyordu (karş. *Amara*, I, 3, 6). Çincede bunun yerini tutan bir sözcük yoktur, bu yüzden yukarıda verildiği gibi çevrilmiştir. Çincede *yama*'ya en yakın kelime *ching* ya da *k'e* (iki saat) idi. Böylece *triyama* dokuz saatti ve bütün bir geceyi tanımlıyordu (Kalidasa, *Meghaduta*, dize 105). *Yamamatram* terimi "sadece bir bölüm," *kşanamatram* (Vallabhadeva'nın *Meghaduta* üstüne yorumu, 94) anlamına gelir.

39 *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:130b, 1. 14); 7. fasikül (*T.* 24:137b). Sanskrit metinde "*bodhimule'cirabhisambuddho vimuktipritisukha-pratisamvedi*"yle (*CPS*, s. 80) başlayan paragraf esas itibarıyla Tibetçe ve Çince çevirilere dayanır. M 476 (karş. *CPS*, s. 102, n.1) olarak bilinen elyazması parçanın da, yeniden oluşturma için önemli bir kaynak olduğu anlaşılır.

40 *SN*, XII, 10 (*Maha Şakyamuni Gotamo*), I-II (2. cilt, s. 10-11); *Tsa a-han-ching*, 12. fasikül (285) (*T.* 2:79c-80b).

41 *SN*, XII, 65 (2. cilt, s. 104).

42 *Genshi Bukkyo no shiso* [Erken Budizm Felsefesi] adlı kitabımda bu meseleyi çok daha ayrıntılı olarak ele alıyorum. *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçilmiş eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1993, 1994) 15. ve 16. cilt.

43 Bkz. Hajime Nakamura, "Engisetsu no genkei" [Bağımlı köken prensibinin ilk örneği], *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 5, no. 1 (1957): 59-68. Bu meseleyi 2. ciltte daha ayrıntılı olarak ele alıyorum.

44 *Cataka*, 1. cilt, s. 75.

45 *Cataka*, 1. cilt, s. 76, 1.21.

46 *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s. 167) (bkz. s. 96, bu cilt).

47 *SN*, XXXV, 13 (1), 4. cilt, s. 6-7.

48 *SN*, XXXV, 14 (2), 4. cilt, s. 8

49 *SN*, XII, 26, "Assado" (1), "Assado" (3. cilt, s. 27-28).

50 *SN*, XLVIII, 28, "Nabbhavo" (5. cilt, s. 206). Bu sutranın Çince çevirisi yoktur.

51 SN, XLVIII, 21, "Nabbhavo" (5. cilt, s. 203-204); *Tsa a-han-ching*, 26. fasikül (650) (T. 2: 182c-183a).

52 *SN*, LI, 11, "Pubbe" (5. cilt, s. 263-66).

53 *RV*, IV, 26, 1.

54 *Kalpa-sutra*, 120-21 (Çev. Hermann Jacobi, *Jaina Sutras*, SBE'nin 22. cildi [Oxford: The University Press, 1884; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964], s. 263-64).

55 *SN*, LI, 21, "Maggo" (5. cilt, s.281-82). Beş harika yaratma gücü, bir geç dönem eseri olan Buddhaghoşa'nın *Visuddhimagga*'sı (Arınma Yolu) gibi metinlerde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

56 *Bhayabherava-sutta*, *MN*, no. 4 (1. cilt, s. 21).

57 *Dvedha-vitakka-sutta*, *MN*, no. 19 (1. cilt, s. 114).

58 *Mahasaccaka-sutta*, *MN*, no. 36 (1. cilt, s. 247-49).

59 *Cataka*, 1. cilt, s. 75. "Geçmiş hayatlar": Budha'nın başka hayatları da bildiği söylenir: *ayum annam pi canasi* (*Cataka*, no. 405, 8. dize [3. cilt, s. 363, II. 3-4]).

60 *Ariyapariyesana-sutta*, *MN*, no. 26 (1. cilt, s.160).

61 *Chung a-han-ching*, 56. fasikül: *Lo-mo-ching* (*T.* 1: 775c-78c).

62 *Tsa a-han-ching*, 44. fasikül (1188) (T. 2:321-322); *Pieh-i Tsa a-han-ching*, 5. fasikül (101) (T. 2: 410). Karş. *Vinaya*, "Mahavagga" (Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* [Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1896], s. 83-87).

63 "Acı": *dukkham*. "III" (*Rhys Davids SN*, s. 175); "*übel*" (*Geiger SN*, s. 217). Büyük olasılıkla, bazı ahlaki değerlendirmeleri birleştiren hassas bir yorumdur bu.

64 "Ahlaki ilke": *silakkhandha*. "Ahlaki ilke" (*Rhys Davids SN*, s. 175); "*die sittliche Zucht*" (*Geiger SN*, s. 217). Çinceye genellikle *chieh-yün* "kurallar bütünü" olarak çevrilir. "Henüz tamamlamamışsam... bir samana ya da Brahman." Budizmin bakış açısından kişinin hocasının *samana* ya da Brahman olmasının önemi yoktur.

65 "Kurtuluş bilgeliği ve içgörüsü": *vimuttinnana-dassana*. *Tsa a-han-ching, chieh-t'uo-chih-chien*'de "kurtuluşun bilgeliği ve içgörüsü."

66 "Dhamma'ya saygı gösterip ona boyun eğsem ve ona bağlı yaşasam nasıl olur?": *yam nunaham yvayam dhammo maya abhisambuddho tam eva dhammam sakkatva garukatva upanissaya vihareyyam*. Budizmin bakış açısını gösterdiği için son derece önemli bir cümledir bu. "*Wie ware es, wenn ich jetzt an die Wahrheit, die von mir durch Erleuchtung erkannt worden ist, mich anschiösse, ihr dienend und sie verehrend?*" (*Geiger SN*, s. 218). Rhys Davids *dharma*'yı kişileştirir ve onu bir tanrı sayar. "O halde bu İlke, mükemmel biçimde aydınlandığım yerdir – onu şereflendirip hürmet ederek, Ona bağlı yaşasam?" (*Rhys Davids SN*, s. 175). Burada, bir mutlak ilkenin kişileştirilmiş bir tanrı olması gerektiğinde ısrar eden batının Hıristiyan bakış açısını buluruz. Sanskrit destanlarında ve *Purana*larda *dharma* bazen kişileştirilir. (Edward W. Hopkins, *The Religions of India* [Boston ve Londra: Ginn, 1895-1908], s. 249, 358; Karş. *Manusmrti*, XII, 50.) Budizmi etkilemiştir bu, öyle ki *Sukhavati-vyuna*'da "Dharma Budha ile karşılaşırız. *Sat. Br.*"de *dharma*, İndra'yla aynı sayılır (PW, *dharma*, [9]). *Samyutta-Nikaya*'da Dharma, Budha'nm üzerine yerleştirilmiş, en yüksek ilke olarak görülür. (Dhamma için bkz. *Vinaya*, 1. cilt, s. 91; *MN*, 1. cilt, s. 171.) Budizm başlangıçta Dhamma'ya dayanıyordu; Budha'yı ilahlaştırmanın geç dönem eki olduğu burada açıktır.

67 "Dünyanın efendisi": *sahampati*. Bkz. *Ogihara Unrai bunshu* (Collection of Unrai Ogihara's essays; Tokyo: Taisho Daigaku Bukkyogaku Ogihara Unrai Kinen Kenkyukai, 1938), s. 852. Buddhaghoşa'ya göre (*Spk.*, s. 199), Kassapa Budha zamanında, dini eğitiminin sonucu olarak Brahman olan Sahaka adında bir yaşlı (*thera*) vardı (*Pc.*, s. 476). Dogmatik âlimlerin bu kadar popüler bir köken kullanması, *sahampati*'nin anlamının önceden de belirsiz olduğunu gösterir. Çinli çevirmenler, sözcüğü çevirmekte zorlandıklarını belli ederek *suo-p'o* olarak yazmışlardır.

68 *Arahant* ("saygıdeğer kişi"): Bu kelime kullanılmaya başlandığında, birçok budhanın şimdiki dünyanın yanı sıra, geçmişin ve geleceğin dünyalarını da kapladığı düşünülürdü. Şu anda sadece Gotama Budha vardır. Böylece, Mahayana Budizmi birçok budha fikrini geliştirmiştir.

69 "Bu, bütün budhaların yasasıdır [*dhammata*]." Karş. *Udv.*, XXI, 11.

70 *SN*, VI, 1, 2 (1. cilt, s. 138-40), "hürmet etmek." Karş. *Udv.*, XXI, 13. Bu bölüm Budizmin temel bakış açısını anlatır.

Bu bölüm için bilgi topladıktan sonra, önerecek yararlı bir yayın öğrendim: Dipak K. Barua, *Buddha Gaya Temple, It's History*, ikinci baskı (Buddha Gaya: Buddhagaya Temple Management Committee, 1981).

5. BÖLÜM HAKİKAT'İ ÖĞRETMEK (Sayfa 195-278)

1 *Naga* kralı tarafından Gotama'ya verilen koruma: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 3, 1-3; *Cataka*, 1. cilt, s. 80, 1. 1; ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sanghabhedavastu* (Roma: IsMEO, 1977), 1. Bölüm, s. 126; *CPS*, s. 438-39; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:103a-b); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22: 781c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24: 125c-126a).

Sanattaki temsilleri: Nagarcunakonda, 3. yüzyıl (*WOB*, levha 1); Borobudur (Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Borobudur doğuyor; Nagoya: Ajita Bunka Koryu Senta, 1987], s. 106.); Ulusal Müze, Bangkok (*WOB*, levha 2); Angkor, 13. yüzyıl, Ayutthaya Müzesi (Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New Nork: Harry N. Abrams, 1971], levha 203).

2 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 2, 1-1, 4, 1.

3 Örneğin, *Lalitavistara*'nın ilk Çince çevirisi, *P'u-yao-ching*, 6. fasikül (T. 3:523f.).

4 *CPS*, s. 96'da Waldschmidt "Mucalinda"yı verir, ama Pali kelimesini ekler, elyazması da belirsizdir.

5 *CPS*, *1. cilt*, *s. 5*; *2. cilt*, *s. 102*, *n. 1*. Mitsuyoshi Saegusa, bağımlı kökenin on iki halkalı zincirini anlatan bölümün eksik olduğuna dikkat çekmiştir Ayrıca bkz. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24: 126a) ve 7. fasikül (*T.* 24: 126b).

6 Bu bölümdeki alıntılar *Cataka*'dandır. 1. cilt, s. 77-78.

7 Bir yerden ötekine dolaşıp duran dindar rahip kavramı, Schopenhauer tarafından biliniyordu: "Ve bunun bir Hint karşılığı olarak, Fo'nun [Budha anlamındaki bir Çin ideogramı] ilkelerinde, evi ve hiçbir malı mülkü olmaması gereken Saniassi'nin öteki ağaçlar üzerine bir meyli ya da tercih hakkı olmasın diye, hep aynı ağacın altında kalmasının yasaklandığını görürüz." (*The World as Will and Idea*, 1. cilt, çev. R.B. Haldane ve J. Kemp [London: Kegan Paul, Trench, Trübner& Co., Ltd., 1909], s. 503).

8 *Udana*, I-4 (s. 3); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 2, I-3 (1. cilt, s. 2-3).

9 *SN*, IV, *Marasamyutta*, 3, 4 (Sattavassani), 1. cilt, s. 122-24.

10 *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1092) (T. 2: 286b-c); *Pieh-i Tsa a-han-ching*, 2. fasikül (31) (T. 2: 383a-b).

11 *Tsa a-han-ching*, 9. fasikül (246) (T. 2: 59a-b).

12 Tibet versiyonu (s. 97) ile Çince *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (T. 24: 125-26) bu bölümü, iki tüccarın din değiştirmelerinden sonra anlatır. Sanskrit *Çatuşparişatsutra* da büyük olasılıkla buna sadık kalır.

13 *Udana*, II-1 (s. 10); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 3, 1-4 (1. cilt, s.3).

14 Sanskrit ve Tibet (s. 96-97) versiyonlarında, "*Naga* kralı Mucalinda'nın yaşadığı yere doğru ilerledi. Oraya vardıktan sonra bir ağacın altına oturdu" diye geçer.

15 *Cataka*, 1. cilt, s. 80.

16 Egaku Maeda, "Indo no butten ni arawareta ryu to ryugu" (*Naga*lar ve Hintli Budist metinlerdeki sarayları), *Tokai Bukkyo*, no. 5 (Haziran 1959): 29-35. Budha biyografilerinde *naga* için, bkz. Yusho Miyasaka, "Butsuden ni mieru naga ni tsuite: Indo kodaishi no ichidanmen" (Budist metinlerdeki *naga*'lar üzerine: Eski Hint tarihinin bir yönü), *Chisan gakuho*, no. 12, 13 (1964): 145-63.

17 *Cataka*, 1. cilt, s. 80.

18 İki tüccarın bağış efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 4, 1-5 (1. cilt, s. 3f); *Cataka*, 1. cilt, s. 80, 1. 16; *CPS*, s. 81-86, *435-37*; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, *1. bölüm*, *s. 122-25*; *Wu-fen-lü*, *15.* fasikül (T. 22: 103a); *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22: 781c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:125a-b); *T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching* (*T.* 3: 479a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:643b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 32. fasikül (*T.* 3:801a-c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 10. fasikül (*T.* 3:601c); *P'u-yao-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:526b-c).
Sanattaki temsilleri: "Tapussa ile Bhallika'nın yemek bağışları," 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-3) ve Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 34); "Kâse bağışlayan dört tanrısal kral," 2. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979], levha 47; Osamu Takata, *Butsuzo no kigen* [Budist heykellerin kökeni; Tokyo: Iwanami Shoten, 1967], levha 25; *WOB*, levha III-4) ve Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 33); "Çamur bağışlayan genç," Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 52) ve Nagarcunakonda (*Nagarc.*, *s. 150*, **levha XXI**).

Gelişmiş efsane, bu iki tüccarın birçok taşıtı olduğunu ve büyük bir tüccarlar topluluğuna eşlik ettiklerini söyler. "[Budha] kurtuluşun keyfini sürerek yedi gün bağdaş kurarak oturdu. Yedi günün sonunda meditasyondan kalktı ve insanların arasında dolaştı. Beş yüz taşıtta giden beş yüz tüccar vardı. [Tüccarlardan] ikisi özellikle muhteşemdi; Tapussa ve Bhallika'ydı adları" (*Wu-fen-lü*, 15. fasikül [*T.* 22:103a]). "Budha, aydınlanmaya ulaştıktan sonra, Tapussa ile Ballika'yı ve [diğer] beş yüz tüccarı eğitmek isteyerek arabaları ve atları durdurdu, tüccarları ve arkadaşlarını ve öteki insanları yola devam ettirmedi. Herkes bunun nedenini merak etti" (*Ta-pao-chi-ching*, 11. fasikül [*T.* 11:64c]). İki tüccar Tapassu ile Bhallika'nın isimleri *AN*, I, 14, 6'da da (1. cilt, s. 26) görülür. Sanskritte bu isimler Tripusa ve Bhallika olarak okunur (*CPS*, II, 5. s. 80). *Udana-atthakatha*'da da Tapassu diye geçer (s. 54; Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* [Hintli Budist özel isimleri sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967], s. 681).

19 *Wu-fen-lü*'ye göre, 15. fasikül. Mucalinda'yla karşılaşma, Budha'nın iki tüccardan bağış almasından sonra olmuştur.

20 Sanskrit *Çatuşparişatsutra* (2, 6) şöyle der: "Budha yedi gün yemek almadı. Gidin ve ona çörekler [*pindaka*] sunun" (*CPS*, s. 82).

21 Sanskrit ve Tibet versiyonlarına göre, "Başka bir öğretinin [*tirthika*] yandaşıymış gibi, ellerimle yemek almam benim için uygun olmaz. Sıradan insanların yararı için yapılan yemek bağışlarını geçmişteki budhaların nasıl kabul ettiklerini bir düşüneyim" (*CPS*, s. 84-85).

22 Sanskrit ve Tibet versiyonlarında (*CPS*, s. 88), Çincede olmayan kısa bir cümle vardır: "İkimiz, aynı zamanda geleceğin Sangha'sına da sığınırız." Sangha'nın kuruluşunu önceden haber veren bu cümle, kuşkusuz bir geç dönem ekidir; Pali çevirisi büyük olasılıkla çok daha güvenilirdir.

23 *AN*, I, 14, 6 (1. cilt, s. 25-26). *Tseng-i a-han-ching* (*T.* 2: 559).

24 *Cataka*, 1. cilt, s. 80-81.

25 Bkz. Hajime Nakamura, "Genshi Bukkyo seiten seiritsushi kenkyu no kijun ni tsuite" [İlk Budist kutsal kitabının biçimlenişinin tarihi üstüne araştırma kıstası hakkında], *Nihon Bukkyo gakkai nempo*, no. 21 (1955): 70-72.

26 *ye keci Buddham saranam gatase / na te gamissanti apayabhumim //* (*SN*, I, 4, 7, 7 [1. cilt, s. 27, 2. cilt s. 8-9]).

27 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22: 103b-c).

28 *Ssu-fen-lü*, 31. fasikül (*T.* 22: 786a-b).

29 Brahma'nın desteği efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 5, 1-13; *MN*, 1. cilt, s. 167; *SN*, 1. cilt, s. 136; *Cataka*, 1. cilt, s. 81, 1. 4; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 129-30; *CPS*, s. 118, 434, 442.; *Lalitavistara*, s. 514; *Buddhaçarita*, XV, 79-85; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:103c-104a); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:786c-87b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. ve 6. fasikül (*T.* 24:126b ve devamı); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 10. fasikül (*T.* 3:602c-5a); *P'u-yao-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:528a-c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3: 642c-43a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 33. fasikül (*T.* 3:805a-7a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:28b-c). Budha'nın vaaz verme kararsızlığının öyküsü *Mahavastu*'da da geçer; bkz. Tsusho Byodo, "Budda no shoki dendo seikatsu ni okeru sansengenbun ni tsuite: Toku ni *Mahavastu* ni ryui shite" (Budha'nın rahiplere ders verme yaşamının başındaki üç açıklama üstüne – *Mahavastu*'ya özel göndermeyle), *Shukyo kenkyu*, no. 8, no. 2 (1931): 121-32. Minoru Hara, benzer bir efsanenin *Ramayana*'da (I, 2) bulunduğunu belirtir. Budizmdeki efsaneyle ilgili olarak bkz. Hakuju Ui, "Agon ni arawaretaru Bonten" (Agamalarda Brahma), *Indo Tetsugaku Kenkyu 3* (tekrar baskı; Tokyo: Iwanami Shoten, *1965*), *63-202* ve Zenno İşigami, "Soobu ugehen ni arawareta Butsuden ni tsuite – toku ni juyo jiken ni gentei shite" (*Samyutta-Nikaya*'nın "Sagatthavagga"sındaki Budha biyografisi, *Sanko bunka kenkyujo nempo* 3 (1970): 41-48.
Sanattaki temsilleri: 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha 5; *Nagarc.*, s. 58, levha VIII); 3. yüzyıl Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha III-6); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, no. 35-36); Borobudur (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 119).

30 *CPS*, s. 108-10.

31 *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 5. fasikül (*T.* 24:126).

32 *SN*, I, 6, 1, 1: *Ayacanam* (1. cilt, s. 136-38). *Ayacanam*: "Rica" (*Rhys Davids SN*, s. 171); "*die Bitte*" (*Geiger SN*, s. 213). *Tseng-i a-han-ching*, 10. fasikül (*T.* 2:593a-b), hangi ağaç olduğunu belirtmeden söyler: "Bir keresinde Budha, bir ağacın altında oturdu."

33 "Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı": *pathamabhisambuddho*. *Tseng-i a-han-ching*'in 10. fasikülünde (*T.* 2:593a) *te-tao-wei-chiu* ("aydınlanmaya ulaştıktan çok sonra değil") olarak çevrilmiştir. Aynı anlama gelen ifadeler şu eserlerde de görülür: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 5, 12 (1. cilt, s. 7); *DN*, xiv, 3, 7 (2. cilt, s. 39); *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 169).

34 "Huzurlu": *santo*. *Tseng-i a-han-ching*'teki aynı bölümde *hsiu-hsi* ("rahat") olarak geçer. "Mantığın ötesinde": *atakkavacaro*. *Tseng-i a-han-ching*'in 10. fasikülünde (*T.* 2:593a) *pu-k'e-ssu wei* ("düşünülemeyecek") olarak geçer.

35 "Bağlılığa düşkün": *alaya-rama*. "Bağlandığı şeylere kendisini adamak" (*Rhys Davids SN*, s. 171); "*verharrt bei seinen Neigungen*" (*Geiger SN*, s. 213). Buddhaghoşa'ya göre bunun anlamı şudur: Canlılar beş arzu nesnesine bağımlıdırlar: *satta panca-kama-gunesu alliyati, tasma te alaya ti vuccati* (*Spk.*, s. 195).

36 "Bunun yüzünden şu olur": *idappaccayata*. *İdappaccaya* sözü, "şu çeşitli nedenler" (*imesam paccaya*) anlamına gelir. *İdappaccayata* ve *paticcasamuppada* kelimeleri eşanlamlıdır (*Spk.*, s. 196): "Bu şuna bağlıdır" (*Rhys Davids SN*, s. 171-72); "*diese ursachliche Aufeinanderfolge*" (*Geiger SN*, s. 213). Tam çevirisi "buna bağımlı olmak" olabilir. "Bağımlı köken": *paticcasamuppada*. "Olan her şey, neden yüzündendir" (*Rhys Davids SN*, s. 172); "*das Gesetz ursachlicher Enstehung*" (*Geiger SN*, s. 213).

37 "*Nibbana*" (= *nirvana*). Geiger bunu "*das Erlöschen*" anlamında yorumlar. Rhys Davids ise tercüme etmez.

38 "Muhteşem": *acchariya*. *Spk.*'da *anu-acchariya* anlamına gelen *anacchariya* bulunur (s. 196). İzleyen şiir bölümü Tibet *Vinaya*'nın sonuna konmuştur (s. 115), *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'in 6. fasikülünde "Kirlenmemiş kişinin Dhamma'sını dinleyin" sözlerinden sonra yer alır. (*T.* 24:126b) *Vinaya* metninde ifade edilişinde ufak farklılıklar vardır. Özü aynı olan şiirlere başka yerlerde de rastlanır, örneğin, *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 167); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:103c); *Ssu-fen-lü* (*T.* 22:786c).

39 "Başkalarına mı öğretmeliyim şimdi?": *halandani* (= *ha* + *alam* + *idani*; *Spk.*, s. 197); *ha* çekimsizdir (*nipata*). *Tseng-i a-han-ching*'te şöyle geçer; *he-hsü-shuo-fa* (Dhamma'yı nasıl öğretmeliyim?") 10. fasikül (*T.* 2:593b).

40 "Açgözlülüğe ve nefrete sımsıkı tutunanlar": *raga-dosa-paretehi* (= *raga-dosa-phuttehi* = *raga-dosanuyatehi*; *Spk.*, s. 197).

41 "Anlaşılamaz": *na dakkhinti* (= *na passanti*; *Spk.*, s. 127).

42 *SN*, 1. cilt, s. 136G; *DN*, 2. cilt, s. 36G; *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 168G); *Vinaya*, 1. cilt, s. 5G.

43 "İçinden bir şey yapmak gelmiyordu": *appossukkataya ti* (= *nirussukka-bhavena adesetu-kamataya ti*; *Spk.*, s. 197).

44 "Kirli insanlar": *samala*. Bununla, yanlış görüşlere sahip öğretmenler kastedilir (*miccha-ditthi-dhamma*; *Spk.*, s. 199).

45 "Ardına kadar açmak": *apapura* (= *vivara*; *Spk.*, s. 199). "Ölümsüzlüğün kapısı": *amatassa dvaram* (= *amatassa nibbanassa dvarabhutam ariyamaggam*; *Spk.*, s. 199; karş. s. 203). *Tseng-i a-han-ching*, bunu *fa-men* ("Dharma kapısı") olarak çevirir, 10. fasikül (*T.* 2:593b).

46 Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da (*CPS*, s. 114) "Kirlilikten arınmış olanın elde ettiği Dhamma'yı öğret" (*vadasva dharmam virajanubuddham*) olarak geçer. Tibet Vinaya'da da aynıdır (*dri-ma med-pas rtogs-pas bsad-pa mdsod*). Pali çevirisindeki şiir, bağımsız olarak nakledilmiş, Brahma'nın yüreklendirmesiyle ilgili bölümün bir parçası olarak sonradan eklenmiş eski şekli ola-

bilir. Bu yüzden, Pali versiyonu düzeltmeden önceki şekli korurken, Sanskrit versiyon fiili, emir kipi olarak düzeltmiştir.

47 "Çevir bakışlarını": *Udv.*, XXI, 18.

48 "Ortaya çık": Bu ifade sadece *SN*, Myanmar elyazmasında bulunur. *SN*, 1. cilt, s. 137G; *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 168-69G); *DN*, 2. cilt, s. 39G. *Vinaya*, 1. cilt, s. 5-6G. "Sen, borcu olmayan kişi": Budha'ya bu ticari sözcüklerle hitap etmek, tüccarların toplum içinde Budizmin yayılmasında önemli rol oynadıkları tahminini doğrular.

49 *CPS*, I, 4-7'ye (s. 75-76)'ye göre, iki *brahmakayika devata* ("Brahma'yla ilgili olan yarı tanrılar") bunu anlatmışlardır. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'in 5. fasikülünde (*T.* 24:125a) iki tanrısal varlık bunu anlatmıştır. Buradaki şiir şekli daha eskidir; düzyazı açıklaması geç dönem yorum/tefsir yazarlarınca eklenmiştir. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'teki aynı bölüm şöyle çevrilmiştir: *ch'i-ch'i ta-tz'u-pei yüan-tsei t'uei-san* ("Ortaya çık, ortaya çık, büyük merhamet; artık şu korkak eşkıyaları bozguna uğrat"). "Büyük merhamet" çevirmen tarafından mı eklenmişti yoksa orijinal metinde var mıydı, belli değildir. Sarvastivada metinleri merhameti, Güneyli Budist metinlerinden daha fazla vurgulamış gibidirler.

50 "Rica": *acchesanam* (= *yacanam*; *Spk.*, s. 200). "Rica" (*Rhys Davids SN*, s. 173); "*die Aufforderung*" (*Geiger SN*, s. 216). "Bütün canlılara merhamet duymak": *sattesu ca karunnatam paticca*. "Herkese karşı duyduğu şefkat yüzünden" (*Rhys Davids SN*, s. 173); "*in seiner Barmherzigkeit gegenüber den Wesen*" (*Geiger SN*, s. 216); *tz'u-min-i-ch'ieh chung-sheng-ku* ("bütün canlılara duyduğu merhamet yüzünden"; *Tseng-i a-han-ching*, 10. fasikül [*T.* 2:593b]).

51 "Şekli güzel": *svakare*. Buddhaghoşa'ya göre, *yesam te eva saddhadayo akara sundara, te svakara* (*Spk.*, s. 200). Kelime, fiziksel yapısı değil de ruhsal yapısı güzel anlamına gelir, yani iyi yaradılışta ve karakterde birisi demektir. "Yapısı çirkin": *dvakare*. Kötü yaradılışta ve karakterde birisi demektir.

52 "Abı hayat": *amrta*. *Rig Veda*'da bu ölümsüzlük içeceğinden bahsedilir. "*n. Der Unsterblichkeitstrank*, ambrosia, *haufig auf die ins Feuer gegossene Opferbutter(havis), oder auf der Somatrank bezogen, mit den Beiwörtern* "caru, madhu" (H. Grassmann, *Wörterbuch Zum Rig-Veda* [Wiesbaden Otto Harrassowitz, 1976], süt. 94. Burada *nibbana* kastedilir (*Pj.*, s. 185).

53 "[Öteki] inançlarını bıraksınlar [onlar]": Bu dizenin aslı şöyledir: *aparuta tesam amatassa dvara ye sotavanto pamuccantu saddham / vihimsasanni pagunam na bhasim dhammam panitam manucesu brahma //* (*SN*, 1. cilt, s. 138). *Vinaya*'da da neredeyse aynı metin vardır, I, 5, 12 (1. cilt, s. 7). Buddhaghoşa'ya göre, *sabbe attano saddham pamuncantu, vissaccantu* (*Spk.*, s. 203). İnsanlara zamanın öteki dinlerine olan inançlarından sıyrılmalarını söylediği anlaşılır, oysa Çince çeviri (büyük olasılıkla Pali versiyonundan daha geç olan Çince temel metin) tam tersini söyler; ("dinleyenler doğru inanca ulaşır"; *Tseng-i a-han-ching*, 10. fasikül [*T.* 2:593b]). Sonraki zamanlarda Budist birliği kurulduğunda inancı vurgulamak gerekmişti, muhtemelen. Sanskrit metinlerle yapılan karşılaştırma da böyle bir değişimi gösterir (Fumio Enomoto, "Higashi Torukisutan shutsudo bonbun agon no keifu" [Orta Asyalı sutra parçalarının birleştirilmesi], *Kacho Tanki Daigaku kenkyu kiyo*, no. 29 [Aralık 1984]: 17-18). Eski Sanskrit metni *Mahavastu*'da "öteki inançları bırakın" diye geçer: *apavrtam me amrtasya dvaram brahmeti bhagavantam ye şrotukama şraddham pramumcantu vihethasamcnam / vihethasamcno praguno abhuşi dharmo asuddho magadheşu purvam //* (*Mahavastu*, 3. cilt, s. 319). Oysa, sonraki metinlerde bu, "inançlı olanlar sevinsin"diye geçer: *dvaram ye şrotuka[mah]pram[od]amtu şraddhah / vi[he-]... //* (*Çatuşparişatsutra*, MS katalog no. 400); *avavariyse amrtasya dvaram ye şrotukama pramodantu şraddhah / vihithaprekşe pracura na bhaşe dharmam pranitam manuceşu brahman //* (*Catuşparişatsutra*, MS katalog no.584); *apavarisye amrtasya dvaram ye şrotukamah pranudantu kankşah / vihethaprekşi pracuram ne bhaşe dharmam manuceşu brahman //* (Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. Bölüm [Roma IsMEO, 1977; *SOR*, XLIX, 1, 2], 130); *apavrtas teşam amrtasya dvara brahman ti satatam ye şrotuvantah / pravisanti şraddha na*

vihethasamjnah śrnvanti dharmam magadheşu sattvah // (ed. Salomon Lefmann, *Lalitavistara: Leben und Lehre des Çakya-Buddha*, 1. cilt (Halle a S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1902], s. 400); "Şimdi abı hayat kapısını açıyorum, inancı olanlar sevinsin: İnsanlar arasındaki muhteşem Yasa'yı öğretiyorum. Başkalarının kendilerine eziyet etmelerini önlemek içindir o. Bu yüzden, vaaz veriyorum ben" (*Ta-chih-tu-lun*, 1. fasikül [*T.* 25:63b]). "Öteki inançları bırakın" anlamına gelen *SN* cümlesinin yorumu, kuşkusuz, erken Budizme ait görüşleri yansıtır.

Pamuncassu saddham'ın anlamına gelince, bazı âlimler bunun "inanç uyandırmak" demek olduğuna inanırlar. Bu iddia Pali yorum/tefsirlerine ve Çince çevirilerde görülen yoruma dayanır, ama bunu kabul etmek zordur. Öncelikle, Sanskrit literatürde görülen *pramuncati*, *Rig Veda* zamanından beri "bırakmak" anlamına gelmiştir. Biraz daha geç dönem metinlerinde "gevşetmek" ya da "özgür bırakmak," edilgeni ise (*pramucyate*) "yok olmak" anlamına gelir. Böhtlingk ve Roth, Williams ve Apte'nin sözlüklerinin hepsi de bunda hemfikirdir. İkinci olarak, "inanç uyandırmak" geç dönem Budizminin bir kavramıdır. *Pamuncassu saddham* da Sanskrit karşılığı *pramuncasva śraddham* da bilinen Budist metinlerde ya da bilinen Sanskrit metinlerde yoktur. Tuhaf bir ifadedir bu. Üçüncü olarak, Brahma'nın Gotama'yla böyle konuştuğu zaman, Budha'nın ilk vaazından önceydi; Budizm henüz kurulmamıştı. Bu yüzden "öteki inançları bırakın" ifadesi, bağlama daha çok uyar. Dördüncü olarak, geç dönem dogmatik âlimlerinin tarihsel farkındalıkları yoktu. Bu ifadeyle kafaları karışarak yapmacık bir yorumda bulunmuşlardır. Beşinci olarak, bugün bile metni tutarlı kılmaya çalışan yazarlara rastlarız. Birkaç Japon çevirmen Budist âlimlerine öncülük ederek orijinal metinden ayrılırlar. Bu nedenlerle, ben Hakuju Ui ve diğerlerinin aslına uygun çevirilerini onaylıyorum.

54 "Mükemmel": *paguna* (= *suppavatti*; *Spk.*, s. 203). "Yüce" (*Rhys Davids SN*, s. 174). *Paguna* aynı zamanda "çok bilgili" anlamını da içerir: "*die mir vertraute [Wahrheit]*" (*Geiger SN*, s. 217). "Mükemmel": *panita*. "Mükemmel" (*Rhys Davids SN*, s. 174); "*erhaben*" (*Geiger SN*, s. 217). "Hakikat": Çince karşılığında *shen-fa-yao* ("derin gerçeğin özü") olarak geçer.

55 "Ortadan kayboldu": Parçanın ilk bölümü Budha'nın öğretme kararsızlığını gösterir; ikinci bölümü ise öğretme kararını sergiler. Benzer bir metin, Vipassin Budha'ya atfedilmiş ve biraz genişletilmiş olarak *DN*'da görülür, no. 14, *Mahapadana-sutta* (2. cilt, s. 35-39). Bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 1. fasikül'deki *Ta-pen-ching* [*T.* 1:1b-10c].

56 *Therag.*, 1257.

57 *Therag.*, 1258.

58 *SN*, I, 4, 3, 4. Bkz. s. 221.

59 *MPS*, III, 34 (*DN*, 2. cilt, s.112-13).

60 "Hürmet etmek": *garava* (= Skr., *gaurava*). "Hürmet etmek" (*Rhys Davids SN*, s. 174); "Verehrung" (*Geiger SN*, s. 217). *SN*, I, 6, 1, 2; *Tsa a-han-ching*, 44. fasikül (1188) (*T.* 2:321c-22a) Karş. *AN*, 2. cilt, s. 20-21.

61 "Henüz aydınlanmaya ulaşmıştı": *pathamabhisambuddho*. "Henüz tam aydınlanmıştı" (*Rhys Davids SN*, s. 174); "*Eben erst zur vollkommenen Erleuchtung gelangt*" (*Geiger SN*, s. 217); "Aydınlanmaya ulaşalı çok olmamıştı" (*Tsa a-han-ching* [*T.* 2:321c]. Buddhaghoşa'ya göre bu, aydınlanmadan sonraki beşinci haftada (*pançame sattahe*) oldu (*Spk.*, s. 203).

62 *SN*, VI, 1, 2 (1. cilt, s. 138-40).

63 *Cataka*, 1. cilt, s. 81.

64 Karş. Yacnavalkya (*Brhad. Up.*, IV, 3, 33); Satyakama (*Chand. Up.*, IV, 10); Raikva (*Chand. Up.*, IV, 2, 3); Pracapati (*Chand. Up.*, VIII, 7 f.); Yama (*Kath. Up.*, I, 21 f.).

65 *MN*, no. 26, *Ariyapariyesana-sutta* (1. cilt, s. 169 f.). Ayrıca bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 1 (1. cilt, s. 7 f.); *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204); *Lo-mo-ching* (*T.* 1:777a); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104).

66 Bkz. bu kitap, s. 126-40.

67 "Bilgi ve sezgi": *Vinaya*, "Mahavagga"da sadece "bilgi" (*nana*) geçer. "Önceki gece": *abhidosakalamkata*. *Wu-fen-lü*'de "dün gece" diye geçer; *ssu-fen-lü*'de ise "dün" diye geçer.

68 Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da (*CPS*, s. 126) (*pancaka*) (*bhikşa*)*vo baranasyam viharanty rşivadane mr(gadape)* diye geçer / Tibetçe metinde de şöyle geçer; *Ina-sdehi dge-slon-rnams ba-rana-se-na dran-sron smra-la ri-dags kyi nags-na hkhod-pa gzigs-so* / Anlamı: "geyik parkında yaşayan *rishi*'lerin sohbeti." Waldschmidt, *mrgadapa*'nın sık sık göründüğünü bildirir. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'in 6. fasikülünde, "ve beş adamın Varanasi'de, geyik korusunda, *rşi*'lerin [*rşipatana*] yerinde olduğunu gördü" diye geçer (*T.* 24:127a).

69 Pali *Vinaya*, 1. cilt, s. 7-8'de "Ben" yerine "Kutlu Kişi" (*bhagava*) dışında, aynı metin yer alır. Ayrıca bkz. *Chung a-han-ching* (204); *Lo-mo-ching*.

70 Bir geç dönem Budha biyografisine göre, (*Mahavastu*, 3. cilt, s. 325-28) Budha Uruvela'dan Gaya'ya, sonra da Aparagaya, Sudarsana, Vasala, Çunda-dvipa, Saratthi-pura ve Lohitavastuka üzerinden, Ganj'ı geçtikten sonra, Geyik Parkı'na gitti.

71 Acivika Upaka hakkında hiçbir şey bilinmez. Upaka ismi, Budist kutsal kitaplarında yedi kişilik bir keşiş grubundan birisi olarak geçer; öldükten sonra tanrısal bir âleme gitmiş olduğu söylenir, ama bunun Acivika Upaka'yla aynı kişi olup olmadığı bilinmez (*SN*, I, 1, 5, 10 (1. cilt, s. 35 G); *Tsa a-han-ching*, 22. fasikül [*T.* 2:159b]; *Pieh-i Tsa a-han-ching*, 9. fasikül [*T.* 2:442c]. Upaka'yla karşılaşma efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 5-9; *MN*, 1. cilt, s. 169; *CPS*, s. 126-32, 443 (Upaga olarak geçer); Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, 131-32 (Upagu olarak geçer); *Lalitavistara*, s. 525; *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787b ve devamı); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:127a), Upagu'yu *Chin-chin* olarak çevirir; *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 11. fasikül (*T.* 3:605b-6a); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:643a-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 33. fasikül (*T.* 3:807c-8c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:28c-29a). Muhtemelen insanların ilgisini çekmeyen bir konu olduğundan, efsanenin sanattaki tasvirleri oldukça azdır. Borobudur'dan 8. yüzyıla ait bir tasvir, nadir bir örnektir (*WOB*, levha III-7; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 121).

72 *SN*, I, 2, 3, 10, 4 (1. cilt, s. 66G).

73 Hindu kutsal kitabı Purana'ya göre, bir büyük *kalpa* (*mahakalpa*) 311.040.000.000.000 yıl uzunluğundadır. (F.O. Schrader, *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahaviras und Buddhas*, 35.)

74 *DN*, II, 20-21 (1. cilt, s. 53-54).

75 "Upaka": Sanskrit metninde (s. 126) "Upaga" olarak geçer. Tibet metnindeki, *Ner-hgro* ismiyle şekil olarak aynıdır.

76 Pali *Vinaya*'da "Ben" yerine "Kutlu Kişi" (*bhagava*) dışında aynı metin vardır. (1. cilt, s. 8) Ayrıca bkz. *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104); *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204); *Lo-mo-ching* (*T.* 1:777).

77 *MN*, 1. cilt, s. 170-71.

78 *Tsa a-han-ching*'te şöyle yazar: "Orada, Tathagata Varanasi'ye giderken, bir Acivika ona bir şey sordu", 23. fasikül (*T.* 2:167b).

79 *Cataka*, 1. cilt, s. 81.

80 *Pc.*, s. 258-60. Chizen Akanuma, *Shakuson* (Şakyamuni; Kyoto: Hozokan, 1934), 236.

81 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching* (Bir *Lalitavistara* versiyonu), 11. fasikül (*T.* 3:606a).

82 "İnsanlar çoktur, ama pek azı [aydınlanmanın] öteki kıyısına ulaşır. Çoğu [yanılgının] bu kıyısında bir aşağı bir yukarı dolaşıp durur" (*Dhp.*, 85).

83 Bkz. not 81. Ganj'ı geçmenin sanattaki örnekleri: "Ganj'ı geçmek için doğaüstü güçleri kullanmak": MÖ 1. yüzyıl, Sançi (Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Hindistan Sanatı], 2. cilt [Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], s. 295; Baiei Hemmi, *Koten Indo Mon'yo* [Klasik Hint Örnekleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu, 1976], s. 9); MÖ 1. yüzyıl, Gaya (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, s. 290); miladi 2. yüzyıl, Amaravati (*ZIM*, 2. cilt, levha 94); 600-650, Kizil, mağara duvarı resmi (*Batı Berlin*, levha 26).

84 *Manu-smrti*, VIII, 407.

85 "Bana göre, *Vinaya*, tünellerde, gemilerde ve köy girişlerinde geçiş parası alındığını ve geçmek isteyenlerden beş *masaka* ya da daha fazla bir ücret alındığını gösterir. *Manu-smrti*, dindar kişilerin ve diğerlerinin böyle bir yol parası vermek zorunda olmadıklarını söyler. *Dhammapada*'nın 85. dizesi o zamanlar Ganj'ı geçmenin ne kadar zor olduğunu göz önüne serer. Budha'nın Ganj'ı geçme serüveni, kuralların ve yasaların düzenlendiği ve gelişmiş bir para ekonomisinin olduğu bir zamanda yazılmış olmalıdır" (Yusho Miyasaka, *Koyasan Daigaku gakuho* 2 [Temmuz 1959]: 3).

86 *dhammacakka-pavattana* (*DN*, 2. cilt, s. 52). İlk vaaz için bkz. Benkyo Shiio, *Bukkyo kyoten gaisetsu* (Budist kutsal kitaplarının özeti; Tokyo: Koshisha Shobo, 1933), 491 ve devamı. Beş keşişe verilen vaaz, *Bhag. G* (8:11) ve *Kath. Up.* (2:15; L. de la Vallee Poussin, MCB [Louvain: Marcel Istas, 1932], 1. cilt, s. 377) bazı benzerlikler taşır. Bu vaaza dayanarak, bazı âlimler Budizmin Brahmanizmden doğduğuna inanırlar. Bkz. Nakamura, *Genshi Bukkyo no shiso I* (Erken Budizmin felsefesi, 1. cilt), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura, Seçilmiş Eserler; Tokyo: Shunjusha, 1993), 15. cilt.

87 Varanasi civarında Geyik Parkı denilen bir yer bugün de vardır. Bir zamanlar geyiklerin otlamış olabileceği geniş bir çayırlıktan oluşur. Mahabodhi Derneği tarafından, Japon sanatçı Kosetsu Nousu'ya yaptırılan, içinde Budha'nın hayatına ait duvar resmi olan bir tapmak vardır. Kannakatthala'da da bir *migadaya* vardı ve Gotama orada da kalmıştı (*DN*, no. 8, *Kassapasihanada-suttanta* [1. cilt, s. 161]). *Chang a-han-ching*, 16. fasikül: *Luo-hsing fan-chih-ching*'te *lu-yeh-lin* ("geyik korusu") olarak geçer [*T.* 1:102c]. (*Migadaya*'nın *daya*'sı "ağaçlık, balta girmemiş orman, orman, koruluk" anlamına gelir.)

88 İlk Vaaz (beş keşişle sohbet efsanesi): *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 10; *Cataka*, 1. cilt, s. 81, 1. 25; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 133-39; *CPS*, s. 132-71, 444-51; ed., Racendralal Mitra, *Lalita Vistara, or, Memoirs of the early life of Sakys Sinha*, İndica Kütüphanesi 15 (Kalküta: Bengal Asya Cemiyeti, 1853-77), s. 540; Lefmann, *Lalitavistara*, 1. cilt, s. 420; *Mahavastu*, 3. cilt, s. 331, 1. 17; *Tsa a-han-ching*, 2. fasikül (*T.* 2:7c-8a); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104b-5a); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787c-89b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:127b-28c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 11. fasikül (*T.* 3:606b-11b); *P'u-yao-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:530b-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 34. fasikül (*T* 3:810c-14b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:644a-45a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 3. fasikül (*T.* 4:29b-30b). Sanattaki temsilleri: Geyik Parkı (*WOB*, s. 124, levha 3; Hajime Nakamura ve Takashi Koezuka, *Ganjisu no seichi* [Ganj Nehri boyunca kutsal yerler], *Sekai no seiiki*, 6. cilt [Dünyanın mabedleri; Tokyo: Kodansha, 1979], levha 36, 37); Dhamekh Stupa (ed. Hajime Nakamura, *Indo no busseki to Hindu jiin* [Hindistan'ın Budist yerleşim yerleri ve Hindu tapınakları], *Sekai no bunka shiseki*, 5. cilt [Dünyada tarihi kültür yerleri; Tokyo: Kodansha, 1968], no. 59; Arkeolojik Kalıntılar, levha XX); beş keşişle buluşma, 2-4. yüzyıl, Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha 8); dağınık saçlarla betimlenmiş beş keşiş, Borobudur (*ZIM*, 2. cilt, levha 486; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 125); 1. yüzyıla ait Stupa 1, Sançi, batı kapısı, ön cephe (ed. Hajime Nakamura, Yasuaki Nara ve Ryojun Sato, *Budda no sekai* [Budha'nın dünyası; Tokyo: Gakushu Kenkyusha, 1980], levha 0-6; ed. Taijun Inokuchi, Seizan Yanagida ve Chikusa Masaaki, *Zusetsu Nihon Bukkyo no genzo* [Resimlerde Japon Budizminin ilk örnekleri; Kyoto: Hozokan, 1982], alınlık 2; *WOB*, levha III-9); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, no. 37, 38); Ahicchatra (N.P. Joshi, *Mathura Sculptures* [Mathura: Arkeoloji Müzesi, 1966], levha 52); 5. yüzyıl, Sarnath Arkeoloji Müzesi, Sarnath (*WOB*, levha III-10; *Indo, Nishi Ajia* [Hindistan ve Batı Asya], *Genshoku sekai no bijutsu* [Resimli Dünya Sanatı; Tokyo: Shogakukan, 1970], 1. 54; Sotaro Sato, *Kodai Indo no sekicho* [Eski Hindistan'ın taş heykelleri; Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1970], levha 46, 47); Hint Müzesi, Kalküta (Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* [Şakyamuni biyografisi, genişletilmiş baskı; Tok

yo: Maekawa Bun'eikaku, 1911], s. 150-74; K.S. Subramanian, *Buddhist Remains in South India and Early Andhra History* [Yeni Delhi: Cosmo Yayınları, 1981], s. 7; Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 00); Borobudur (*ZIM*, 2. cilt, levha 486c; Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 125-26).

89 Bu bölümde *Ariyapariyesana-sutta*'dan yapılan alıntılar *MN*'dandır, no. 26, 1. cilt, s. 171 f. Ayrıca bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 10-11 (1. cilt, s. 8-9); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787-89); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104-5).

90 Karş. Colette Caillat, "Isipatana Migadaya," *JA* (1968): 177-83.

91 Cümlenin devamı "Mahavagga", I, 6, **11**'de biraz farklıdır.

92 Bir keşişle kavuşmayı betimleyen bir kabartma, sağda Gotama'yı, solda beş keşişi, tepede de uçan iki tanrısal varlığı gösterir. Öndeki üç keşişin ellerinde yelpaze, Gotama'nın ayaklarını yıkamak için ibrik ve sinek kovma süpürgesi vardır (Gandhara, Peşaver Müzesi [Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 45]).

93 *Cataka*, 1. cilt, s. 81-82.

94 *mahakulappasuto kho pan' esa asanabhiharam arahati, ten' assa asanamattam pannapessama.*

95 *Cataka*, 1. cilt, s. 81-82.

96 Bu bölüm *Çatuşparişatsutra*'da, *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'te ve Tibet çevirisinde yoktur. Bir geç dönem eki olduğu anlaşılır.

97 Bkz. Hajime Nakamura, "Genshi Bukkyo seiten seiritsushi kenkyu no kijun ni tsuite", s. 58 ve devamı.

98 *Sn.*, s. 21 (I.7) ve s. 13 (I.4).

99 *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:789a).

100 Örneğin, "Budha, Varanasi'de, *rşi*'lerin buluşma yeri olan Geyik Parkı'nda kalıyordu. Dünyaca saygın kişi, yemek zamanı geldiğinde elbisesini giyiyor, bağış kâsesini eline alıp dilenmek için kentin yolunu tutuyordu. Yorulduğunda ise, keşişler dilenmeye gidiyordu" (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 35. fasikül [*T.* 24:380c]).

101 *CPS*, 11. 17 (s. 142).

102 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 1, 6, 16 (1. cilt, s. 10).

103 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 35 (1. cilt, s. 13). *Catuşparişatsutra* da aşağı yukarı aynıdır.

104 *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 34. fasikül (*T.* 3:812c).

105 *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (*T.* 1:778a). *Tseng-i a-han-ching*'te de aşağı yukarı aynı metin vardır. 14. fasikül (*T.* 2:619b).

106 *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:789a).

107 *Tseng-i a-han-ching*, 14. fasikül (*T.* 2:619b).

108 *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:645a).

109 *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:105a).

110 *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (*T.* 1:777c).

111 *SN*, XXII, 59 (3. cilt, s. 66).

112 *SN*, LVI, 11 (5. cilt, s. 420 f). Ayrıca bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", I, 7-8.

113 *SN*, XXXV, 114. Ayrıca bkz. *Marapasa*, 1, 2 (4. cilt, s. 91-93); *Tsa a-han-ching*, 9. fasikül (244) (*T.* 2:8c).

114 *SN*, XXXV, 117: *Lokakamaguna* (4. cilt, s. 97-101); *Tsa a-han-ching*, 8. fasikül (244) (*T.* 2:53a-c).

115 *Tsa a-han-ching*, 15. fasikül (*T.* 2:104b).

116 *SN*, LVI, 24 (5. cilt, s. 433). Sadece iki Birmanyaca metinde bunun Savatthi'de öğretildiği yazdığı için, bir geç dönem eki olabilir. *Tsa a-han-ching*'te, "Varanasi Geyik Parkı'nda, *rşi*'lerin toplanma yerinde"diye geçer. 15. fasikül (*T.* 2:107c).

117 Sarnath'taki (2-3. yüzyıl) bir stupanın güneşliğinin bir parçasında Palice Dört Soylu Gerçek yazılıdır (Nakamura ve diğerleri, *Budda no sekai*, levha 0-8).

118 *SN*, LVI, 11 (5. cilt, s. 420-24); *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 17f. (1. cilt, s. 10f.). Çincede: *Fo-shou chuan-fa-lun-ching* (*T.* 2:503b-c); *Tsa a-han-ching*, 15. fasikül (379) (*T.* 2:103c-4a); *Chung a-han-ching*, 56. fasikül: *Lo-mo-ching* (*T.* 1:777b-78c); *Tseng-i a-han-ching*, 14. fasikül (*T.* 2:618c-19b); *San-chuan-fa-lun-ching* (*T.* 2:504a-b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 33-34. fasikül (*T.* 3:807b-14c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 10-12. fasikül (*T.* 3:605b-16a); *P'u-yao-ching*, 7. fasikül (*T.* 3:528a-30c); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:644-45a); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104b-5b); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787c-89b), vs.

119 Kyosui Oka, "Bongo no Agongyo to kan'yaku gempon no kosatsu" (Sanskrit Agamaların tetkiki ve Çince çevirilerin orijinal metinleri), *Tetsugaku zasshi* 42, no. 482 (Nisan 1927): 334-40. Çincedeki en yakın örneği, An Shih-kao'nun *Fo-shou chuan-fa-lun-ching*'idir (*T.* 2:503).

120 Sanskrit metninde şöyle geçer; "*madhyamayaiva pratipada tathagato dharmmam desayati*" (Tathagata Orta Yol'a göre Dharma'yı anlattı").

121 Bu bölüm "Mahavagga"da eksiktir.

122 Tek yıldız ile çift yıldız arasındaki bölüm, *SN*, LVI, 12'dekiyle aynıdır, bir tek, "içimde" yerine ikincisinde "bütün tathagatalara" (*tathagatanam*) diye geçer.

123 Sanskritte, "*cirna me catir usitam brahmaçaryam krtam karuniyam / naparam asmad bhavam pracanami*" olarak geçer. Metin epeyce bozuktur.

124 Bu sutranın bir sonraki bölümü Sanskritte eksiktir.

125 Diğer çevirilerde "yeryüzünün *yakşa*'ları" diye geçer. *Bhauma yakşa(h), sa-bladi gnod-sbyin rnams* (s. 154-55), *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*'te de *yao-ch'a* (*yakşa*) olarak geçer, 6. fasikül (*T.* 24: 128a)

126 Bkz. Shoson Miyamoto, "Budda saisho seppo ni tsuite" (Budha'nın ilk vaazı hakkında) *Bukkyogaku no shomondai*, ed. Buttan Nisangohyakunen Kinen Gakkai (Tokyo: Iwanami Shoten, 1935), 325-44. Ayrıca bkz. Miyamoto, "Budha'nın İlk Vaazı ve Orta Yol'un İlk Örnekleri," *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 13, no. 2 (Mart 1965): 845-55. *Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası*'yla ilgili olarak bkz. Kogen Mizuno, "Temporinkyo ni tsuite" (Dhamma Çarkını Döndürme Sutrası Hakkında), *Bukkyo kenkyu*, no. 1 (Aralık 1970): 114-92.

127 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 32f. (1. cilt, s. 12-13).

128 *Cataka*, 1. cilt, s. 82.

129 *Cataka*, 1. cilt, s. 82.

130 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 36-37 (1. cilt, s. 13).

131 *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:786c vd.); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104b vd.); *CPS*, s. 162 f; Tibet *Vinaya* (*CPS*, s. 163f.).

132 *Chung a-han-ching*, 56. fasikül (204) (*T.* 1:777b vd.).

133 *Tsa a-han-ching*, 15. fasikül. *San-chuan-fa-lun-ching*, I-ching tarafından çevrilmiştir (*T.* 2:504).

134 *Fo-shou chuan-fa-lun-ching* (*T.* 2:503).

135 Karş. *SN*, 5. cilt, s. 421.

136 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 38f. (1. cilt, s. 13 ve devamı) ve *Samyutta-Nikaya*, XXII, 59 (3. cilt, s. 66-68). Çince çeviride de aynı metinler görülebilir: *Tsa a-han-ching*, 2. fasikül (34) (*T.* 2:7c-8a); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:105a); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:789a); *Wu-yün-chi-eh-k'ung-ching* (*T.* 2:499c).

137 *CPS*, s. 170-71. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikülde (*T.* 24:129b) şöyle der: "O sıralarda dünyada yedi *arahant* vardı. Budha bunların ilkiydi." Bu, Budha'yı geleneksel "altı *arahant*" usulüne dahil etmek istememekten ileri gelmiş olabilir.

138 *Cataka*, 1. cilt, s. 82.

139 *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching* (*T.* 3:607b-8c).

140 *esa so bhagava buddho esa siho anuttaro / sadevakassa lokassa brahmacakkam pavattayi* // (*Itiv.*, 122 G.; *AN*, 1. cilt, s. 24 G).

141 *Şvet. Up.*, I, 6; VI, 1. Budizmin ortaya çıkışından sonra yazılmış olmasına rağmen, *Şvetasvatara Upanişad*'ın hem içerikte hem de terminolojide daha eski biçimleri koruduğuna hiç şüphe yoktur. Günümüze kadar gelen Pali kutsal kitaplarından büyük olasılıkla daha eskidir.

142 *cakkanuvattaka; Therag.*, 1014.

143 *dhammacakkapavattana*; *SN*, 5. cilt, s. 420 ve diğer yerler.

144 İlk sutranın (*SN*, I, 4, 1, 4) yağmur mevsimi inzivasında (*vassa*) okunduğu, ikincisinin de (*SN*, I, 4, 1, 5) inzivanın sonundaki günah çıkarma töreninde (*pavarana*) okunduğu söylenir (*Spk.*, s. 171).

145 "Muhterem Kişi": *bhadante*. Bu sözcüğü çevirmek zordur. "Evet, efendim" (*Rhys Davids SN*, s. 131; "Ja, Herr" (*Geiger SN*, s. 163).

146 "Kusursuz dikkat": *yoniso manasikara*. "Sistematik düşünce" (*Rhys Davids SN*, s. 131); "*reifliche Erwagung*" (*Geiger SN*, s. 163). Çinli Budistler bu ifadeyi (*cheng-ssu-wei*; "doğru düşünce") olarak çevirme eğilimindeydiler, fakat "doğru" sözcüğü, *pu-cheng*; "doğru olmayan" ya da *hsieh*; "dine aykırı" olan bir şeyleri akla getirir. *Yoni*, "köken" ya da "kaynak" anlamına geldiği için, *yoniso manasikara*, "kaynaktan gelen dikkat"tir. Batılı ve Konfüçyüsçü düşüncede "doğru"nun karşıtı "doğru olmayan" ya da "dine aykırı" anlamına gelirken Budist metinlerin Çince çevirilerinde "tam" ya da "kusursuz" anlamına gelecek şekilde kullanıldığı anlaşılır. Bu bakımdan Rhys Davids'in "sistematik" çevirisi kesinlikle yanlış değildir. Burada, kaynaktan ortaya çıkan ve kanıtlanan bir şeydir, Geiger'in "*reiflich*" sözcüğü de doğrudur. "Kusursuz çaba": *yoniso sammappadhana*. "Sistematik doğru çaba" (*Rhys Davids SN*, s. 131); "*reifliche ernste Anstrengung*" (*Geiger SN*, s. 163).

147 "*Samana*, benden kurtulamadın daha": *na me samana mokkhasi*. Burada *ben*, konuşmacının ve dinleyicinin tek bir kültürel yapıya dahil olduklarının hissedildiği, *genitivus ethicus*, iyelik halidir. "(*Mara spricht zu Buddha:*) *Nicht wirst du mir, Asket, Erlosung erlangen*" (Oskar von Hinüber, *Studien zur Kasussyntax des Pali, besonders des Vinaya-pitaka* [Münih: L. Kitzinger, 1968], 244. bölüm, s. 246).

148 *SN*, I, 4, 1, 4, 1-5 (1. cilt, s. 105). *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1095) (*T.* 2:288a).

149 *Rşi*'lerin toplandığı yer: İsipatana; *hsien-jen-chu-ch'u* ("münzevilerin yaşadığı yer"; *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül [*T.* 2:288a-b]). *Patana* "toplanma yeri" demektir. Bu kelime Hindistan'da hâlâ aynı anlamda kullanılır. Örneğin, Sanskritte ve Hintçede "havaalanı", "uçakların toplandığı yer" anlamına gelen *vimana patana*'dır. Çince çeviride İsipatana'nın *hsien-jen-tuo-ch'u*; ("münzevilerin düştüğü yer" olarak yanlış tercüme edildiği durumlar vardır; örneğin, *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 11. fasikül [*T.* 3:606c]; *Ta-p'i-p'o-sha-lun*, 83. fasikül [*T.* 27:429c]). Aynı zamanda doğru da çevrilmiştir: *hsien-jen-chu-suo* (*Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 3. fasikül [*T.* 3:643b]); *hsien-jen-chu-ch'u* (*Tsa a-han-ching*, 39. fasikül [*T.* 2:288a]). "Toplanmak" sözcüğünün anlamı, *hsien-che-fei-chü*; "münzevilerin uçar gibi toplandığı yer" ifadesinde korunmuştur; Yüeh-nan-ching [*T.* 14:820b]. Hatalar, Sanskritin nüanslarını anlayamamaktan kaynaklanır.

150 *SN*, I, 4, 1, 5, 1-2 (1. cilt, s. 105).

151 "Evden ayrılmak": *çarika*. Bu, "usulüne göre evden ayrılmak" demektir (*anupubba-gamana-carika*). *divasam yocana-paramam gaççhanta çaratha ti vadati* (*Spk.*, s. 171-72).

152 "İçinizden iki kişi aynı yola çıkmasın": *ma ekena dve agamettha*. Bu cümle birkaç şekilde tercüme edilebilir. Paris, Bibliotheque Nationale'deki bir elyazmasında *agamattha* geçerken, *Vinaya*'da ("Mahavagga", I, 11) *agamittha* geçer. Anlamı hiç belirli değildir. "İki kişi aynı yöne gitmesin" (*Rhys Davids SN*, s. 132); "*geht nicht zu zweien auf gleichem Wege*" (*Geiger SN*, s. 165). Öğretileri yaymak çok önemli olduğu için, Budist âlimler genellikle bunu, iki kişi aynı yolda seyahat ederse, yayılmanın o derecede sınırlı olacağı anlamında yorumlarlar. Bu yüzden, öğretmenler farklı yollara gitmelidirler. İkinci bir yorum da, eğer iki kişi aynı yola çıkarsa, aralarında konuşma, fikir ayrılığı ve gürültü olacağı şeklindedir. Bu yüzden, hocalar tek başına gitmelidirler; böylece hiçbir sıkıntı çıkmaz. Bana göre, ikinci yorum doğrudur. Buddhaghoşa da bu fikirdeydi. Rhys Davids şöyle yorumlar (s. 132): Tam karş: "Bir yolda iki kişi değil." Buddhaghoşa bu kısaltılmış ifadeyi, *ekamaggena dve cana ma agamattha, evam hi gatesu ekasmim*

dhammam desente, ekena tunhibhutena thatabbam hoti (*Spk.*, s. 172) yani "İki kişi aynı yöntemi benimsemesin, böylece, gidişlerinde, biri öğretirken diğerinin sessiz kalması ayarlanmalıdır" şeklinde açıklar, bu bize Paul ve Barnabas'ın ilk misyonerliklerini anımsatır." 1977'nin (s. 172) düzeltilmiş baskısında; *ekena tunhibhutena na thatabbam hoti* ("eğer bu şekilde [beraber] giderseniz, biri öğretiyi anlatırken [diğeri] sessiz kalmalıdır") şeklinde geçer. *Tsa a-han-ching*'te şöyle geçer: *Pu-hsü-pan-hsing, i-i-erh-ch'ü;* "Beraber gitmemelisiniz, teker teker yola çıkmalısınız" ve *Ju-teng-ke-pieh-jen-hsien-chiao-hua;* "Hepiniz öğretiyi insanlara ayrı ayrı anlatmalısınız." Bunlar, kuşkusuz, eğitim faaliyetleriyle ilgili öğütlerdir. Erken Budizm, iki insanın beraber sohbet etmemesini, zihinlerinin sakin kalması gerektiğini, böylece başkalarının istek duymalarına neden olarak onlara eğitim vermeleri gerektiğini savunuyordu. Bunlar birbirini dışlayan iki yorum değildir. Budist tarzı din propogandası ile Batı Asyalı ve Avrupalı din propogandası arasındaki farkların anlatıldığı bir örnektir.

153 "İyi": *kalyana.* "Hayırlı" (*Rhys Davids SN*, s. 132; "*schön*" (*Geiger SN*, s. 165).

154 "Saflık çalışması": *brahmaçariya.* Brahmanizmde, bekârlığın emredildiği Veda öğrencisinin hayatı kastedilir. Buddhaghoşa bunu üç öğretiyi uygulama eğitimi (*sikkha-ttya-sangaham sasana-brahmacariyam*; *Spk.*, s. 172) olarak yorumlar.

155 "Geri kalmış": *parihayanti.* Asıl anlamı, "tamamen çıkarılmış"tır. Vedik dönemden gelen bu ifade "gecikmiş" anlamında kullanılır.

156 "Ordu köyü": Senanigama. "Sena'nın kazası" (*Rhys Davids SN*, s. 132; "*der Marktflecken Sena*" (*Geiger SN*, s. 165). Yorum/tefsir yazarları bunun neden "ordu köyü" olması gerektiğinden emin değildirler. Bir açıklamaya göre, bir zamanlar burada bir ordu kamp kurmuştu, sonradan da yerleşim yerine bir köy kurulmuştu (*pathamakappikanam senaya nivitth okase patitthita-gamo; Spk.*, s. 172). Öteki Pali yorumcuları bunun Sena adında bir köy olduğunu düşünürler ve ona "Senaninigamo" derler. İkinci yoruma bir örnek; "Genç kız Sucata'nın babasının köyüne Sena denirdi" (*Sucataya va pitu Senani nama nigamo*; *Spk.*, s. 172). *Nidanakatha* da bunu hemen hemen aynı şekilde yorumlar ve Sucata'nın bir komutanın kızı olduğunu söyler (*Senaninigame Senanikutimbikassa gehe nibbatta Sucata nama darika*; *Cataka*, 1. cilt, s. 68). Ben burada *Samyutta-Nikaya* metnine göre çevirdim.

157 *SN*, I, 4, 1, 5, 2-5 (1. cilt, s. 105-6). *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1096) (*T.* 2:288a).

158 Ejderha Elapattra: Çincede *I-luo-po-lung*'tur. *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 21. fasikül (*T.* 24:301c-7a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 37-38. fasikül (*T.* 3:824a-33b), vs.

159 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:864a). Ayrıca bkz. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), s. 93-94.

160 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 7. fasikül. Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 45-46.

161 *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, 3. fasikül (*T.* 50:235b-c).

162 Nakamura, *Indo no busseki*, no. 59.

163 Shinjo Mizutani, Japonca çev. *Daito saiikiki* (Batı bölgelerinin kayıtları), *Chugoku koten bungaku taikei* (Çin klasik edebiyatı koleksiyonu; Tokyo: Heibonsha, 1971), s. 218.

164 Duvar resimlerinin yapılışıyla ilgili ayrıntılar için, bkz. Hajime Nakamura, vd., *Nousu Kosetsu: Butsuga no sekai* (Kosetsu Nousu: Budist resimlerinin dünyası; Nagano: Shinano Mainichi Shimbunsha, 1987).

165 Gotama'nın aydınlandıktan sonraki kırk beş yıl boyunca yağmur mevsimi inzivasını geçirdiği bütün yerlerin anlatıldığı bir çalışma vardır. Bkz. Shinko Mochizuki, "Budda jodo shijugonenkan ni okeru ango no chiten" [Budha'nın kırk beş yıllık aydınlanması sırasındaki *vassa* yerleri], *Bukkyo kenkyu* 1, no. 2 (Temmuz-Ağustos 1937): 1-10.

166 *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 23. fasikül (*T.* 22:421b).

167 *Shih-sung-lü*, 21. fasikül (*T.* 23:148a).

168 Ayrıntılar için bkz. Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 519.

169 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 87-88.

170 Çanna'nın adı, başka alfabeyle Ch'an-t'uo, Ch'an-na ya da Ch'e-ni olarak yazılır. Gotama'nın dünyadan el çektiği zamanlardaki arabacısı Çanna, birçok kuralı bozan altı keşişlik grubun bir üyesiydi. Bkz. çev. Ryusen Nishimoto, Vinaya bölümünün 8. cildi, *Kokuyaku issaikyo* (Japonca Tripitaka; Tokyo: Daito Shuppansha, 1930), not 147, s. 196.

171 *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 23. fasikül (*T.* 22:412c).

172 *Wu-fen-lü*, 15-16. fasiküller (*T.* 22:101a-110c). *Ssu-fen-lü*, 31-33. fasiküller (*T.* 22:779a-799b).

173 Bimbisara, metinde P'i-sha; Skr., [Bim]bisa[ra] olarak kısaltılmıştır. Bkz. Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 99. *Mahaparinibbana-suttanta*, Gotama'nın Magadha'daki bir korulukta kaldığını da söyler.

174 *Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching* (*T.* 32:773b). Bkz. Hajime Nakamura, *Indianisme et Bouddhisme: Melanges offerts a Mgr Etienne Lamotte*'deki "*Aştamahasthanacaityastotra* ve ona benzeyen bir metnin Çince ve Tibetçe çevirileri" (Louvain-la-Neuve: Universite Catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1982), 259-65.

175 *Seng-ch'ieh-lo-ch'a so-ch'i-ching* (*T.* 4:144b).

176 E. Obermiller, çev. *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston*, 2. bölüm, *The History of Buddhism in India and Tibet* (Leipzig: In kommission bei O. Harrassowitz, 1932), 70.

177 Bkz. Paul Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese* (Rangoon: American Mission Press, 1866), 1. cilt, s. 169, 2. cilt, s. 8.

178 Racagaha (Racagrha) için bkz. s. 311-25. Budizmin yayılmasında Savatthi'nin (Sravasti) önemi ve Vesali (Vaisali) için bkz. İkinci Kısım.

179 H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Strassbourg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896), s. 38.

180 Çince aslında Chü-yeh-ni-kuo olarak geçer, ama ikinci harf *hsieh* olabilir.

181 *Fo-shou shih-erh-yu-ching* (*T.* 4:146a-47b).

182 Sanskritteki doğru şekli Yasas'tır, ama genellikle bozulmuş şekli olan Yasa görülür. Çince Yeh-she olarak yazılmıştır.

183 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 7, 1-8, 4 (1. cilt, s. 15-18); *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:105a-b); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:789b-790a); *Nidanakatha* (*Cataka*, 1. cilt, s. 82); *Nanden Daizokyo* (Güneyli Tripitaka), 28. cilt, (Tokyo: Daizo Shuppan, 1935), s. 175.

184 Yasa efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 7-8; *Cataka*, 1. cilt, s. 82, 1. 18; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 139-46; *CPS*, s. 172-85, 400-402, 451-54. Sanattaki temsilleri: "Yasa'nın din değiştirmesi", duvar resmi, mağara 10, Acanta (*WOB*, levha III-12). Oysa, bu resmin Yasa'ya ait olup olamayacağı konusunda anlaşmazlık vardır.

185 *samukkamsika dhammadesana* (*Vinaya*, "Mahavagga", I, 7, 6 [1. cilt, s. 16]). Vinayasamukkasse (Bhabra bildirisi).

186 *Sn.*, s. 15, 86, 123 ve diğer yerler. Hajime Nakamura, Japonca çev. *Budda no kotoba* (Budha'nın sözleri; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984), s. 25-26, 99, 141-42.

187 *sekhena nanena dassanena* (Palice); *asaikşena cnanenaşaikşena darşanena* (Skr.).

188 *Therag.*, no 117.

189 *Cataka*, 1. cilt, s. 82.

190 Sanskrit metinde (*Çatuşparişatsutra*) *muditacitta* ("keyifli zihin") geçer.

191 Bkz. s. 125-32.

192 Yasa'nın dört arkadaşının efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 9; *Cataka*, 1. cilt, s. 82, 1. 22; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 146-48; *CPS*, s. 186-213, 454-57; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:104b-107b); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:790c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:130a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:645c-46a); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 36. fasikül (*T.* 3:819b-20b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:31a-b).

193 Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da (*CPS*, s. 202): Purno Vimalo Gavampatih Subahuh.

194 Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'ya, Çince çeviriye ve Tibetçe çeviriye göre (s. 204), Yasa bu dört kişiyi Budha'ya götürmemiş, onlar kendi başlarına gitmişlerdir.

195 Altmış bir *arahat* efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 10; *Cataka*, 1. cilt, s. 82, 1. 15; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 149; *CPS*, s. 212; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:107a); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:790c-91a); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:130a-b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:646a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:31a-b).

196 *Cataka*, 1. cilt, s. 82, II. 22-26.

197 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 11, 1-2 (2. cilt, s. 20-21). *SN*, I, 4, 1, 5 (1. cilt, s. 105-6); *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (*T.* 2:288a-b).

198 *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:793a).

199 *SN*, I, 4, 2, 4 (1. cilt, s. 111).

200 *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (1097) (*T.* 2:288a-b).

201 *SN*, I, 4, 2, 2: "Siho" (1. cilt, s. 109-10); *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (*T.* 2:289-90).

202 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 12, 1-4 (1. cilt, s. 21-22).

203 *SN*, I, 4, 1, 4-5 (1. cilt, s. 105-6); *Tsa a-han-ching*, 39. fasikül (16) (*T.* 2:288).

204 İzleyen metin, *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:793a-b) ve *Wu-fen-lü*, 15. fasikülde (*T.* 22:107a-b) geçen öyküye dayanır.

205 Koruluktaki otuz arkadaşın efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 14; *Cataka*, 1. cilt, s. 82, 1. 26; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 149-51; *CPS*, s. 222-29; *Mahavastu*, 3. cilt, s. 375-76; *Wu-fen-lü*, 15. fasikül (*T.* 22:107a-b); *Ssu-fen-lü*, 32 (*T.* 22:793a-b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6. fasikül (*T.* 24:130b-c). *Çatuşparişatsutra* (s. 222-23) ile Tibetçe ve Çince karşılıklarında otuz yerine altmış arkadaş vardır.

206 Sanskrit *Çatuşparişatsutra*'da (*CPS*, s. 222) ve Tibetçe metinde şöyle geçer: "Kendi kendilerine eğlenip cümbüş yaparlarken ve şakalaşarak dolaşırlarken, bir kadın [*strî*] güveni kötüye kullanıp kaçtı."

207 *Cataka*, 1. cilt, s. 82, II. 26-30.

208 Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 15-20 (*Vinaya*, "Mahavagga", I, 22, 4-5'teki [1. cilt, s. 36] öykünün ayrıntılı incelemesi için, bkz. Yusho Miyasaka, "Urubilva-pratiharya no geju no densho keitai" [*Urubilva-pratiharya*'nın aktarılmış biçimi], *Indo koten ron* [Hint Klasikleri Üzerine], 1. cilt [Tokyo: Chikuma Shobo, 1983], s. 43-71; bu onun eski aktarımını gösterir); *Cataka*, 1.cilt, s. 82, 1. 30; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 155-58, 217-30, 413-14; *CPS*, s. 240-315, 347 vd.; *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:108a-9b); *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:793b-94c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 6-7. fasikül (*T.* 24:131a-36a); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:611b-13a); *P'u-yao-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:530c-32b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 41. fasikül (*T.* 3:843a-47b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:646a-50a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:31b-32a).

Sanattaki temsilleri: "Nerancara Nehri'ndeki Mucize" (Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru*, s. 124); 2. yüzyıl, Amaravati (*ZIM*, 2. cilt, levha 94); MÖ 1. yüzyıl, Bodhgaya (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 290); mağara duvarı resmi, Kizil, MS 600-650 (*Batı Berlin*, levha 26); 1. yüzyılın ilk yarısı, Stupa 1'in doğu kapısının güney sütunu, Sanchi (Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha 2-133; Koe-zuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 54; Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 12; Sugiyama, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 296; Hemmi, *Kodai Indo Mon'yo*, levha 9; WOB, levha III-14; ed. Hajime Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten* [Resimli Budist Terimleri Ansiklopedisi; Tokyo: Tokyo Shoseki, 1988], s. 601, resim 22). "Zehirli *naga*'yı yenmek, Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi," 2-3. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, 23. figür). "Uruvela'daki Mucize," 2-4. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (*WOB*, levha III-13). "Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi," MÖ 2. yüzyıl, Amaravati, Madras Müzesi (*WOB*, levha III-15); 3-4. yüzyıl, Kapisi Sotarak (Banri Namikawa, *Namikawa Banri shashinshu-Gandara* [Banri Namikwa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 53). "Gotama yılanı Kassapa'ya sunarken," Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 43). "Şakyamuni Uruvela'daki ateş konağında" (*Sehrai Peshawar*, levha 42).

209 *Buddhavamşa* hakkında bir yorum/tefsir, Gotama'nın aydınlandıktan sonraki ilk yılın son çeyreğinde, Uruvela'da, Kassapa kardeşlerin dinlerini değiştirdiğini, ertesi yıl da Magha (ocak-şubat) ayında Racagaha'ya gittiğini yazar. *Fo-shou shih-erh-yu-ching*'e (*T.* 4:147a) göre, ilk vaaz ikinci yılda verilmişti, Kassapa kardeşlerin din değiştirmesi üçüncü yılda, Sariputta ile Moggallana'nınki de beşinci yılda gerçekleşmişti. Beşinci yılda ayrıca bin izdeşçiye Ateş Vaazı'nı verdi. Bu da Gotama'nın Gaya bölgesinde en az iki yıl geçirdiği fikrini verir.

210 Uruvela Kassapa'nın Sanskriti; *Urubilva-Kaşyapa*.

211 *Cataka*, 1. cilt, s. 82.

212 Uruvela Kassapa için, bkz. C.S. Upasak, *Studies in Pali and Buddhism: A memorial volume in honor of Bhikkhu Jagadish Kashyap*, "Erken Budizmin Yayılmasında Uruvela Kassapa'nın Rolü", ed. A.K. Narain (Delhi: B.R. Pub. Corp., 1979), s. 369-74. İzdeşçilerin sayısı Pali *Vinaya*'da ve *Ssu-fen-lü*'de verilir.

213 İlk kardeşe Uruvelavasin Kassapa (*Vinaya*, 1. cilt, s. 36 G) diye hitap ediliyordu. *Theragatha*'ya göre (no. 340) Budha, Nerancara Nehri kıyılarında eğitim verdiğinde, Nadi Kassapa Thera, Budha'ya inanmaya başlamıştır.

214 "Ateş, bütün dinsel törenlerin ana ögesiydi" (*P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 12. fasikül [*T.* 24:158b]).

215 *Therig.*, no. 306f.

216 *Therag.*, no. 287.

217 *CPS*, s. 238f.

218 Palice: *agyagare* ("kutsal ateş odasında"); Sanskrit: *asramapade* ("inziva bölgesi içinde").

219 *Mahasamana*. Sanskrit metinde, *upadhyaya*.

220 Eğer Sanskrit ve Tibet metinlerine uyacaksa Palice, *nage* (= *nago*?) *na vihethissati* (*CPS*, s. 242) yazılmalıdır. Çincesi bilinmiyor.

221 Sanskrit metinde, *api tv aham ary arhan* ("Oysa, ben de bir *arhat*'ım"; *CPS*, s. 244) diye geçer.

222 Gotama'dan Angirasa olarak söz etmek (*Vinaya*, 1. cilt, s. 25), bu bölümün eski bir geleneğe dayandığının işaretlerinden biridir. *Angirasa*'nın kökeni için, bkz. bu kitabın 2. cildi.

223 *CPS*, s. 284.

224 *CPS*, s. 292.

225 *CPS*, s. 292.

226 *CPS*, s. 294.

227 *CPS*, s. 288.

228 *CPS*, s. 294.

229 *CPS*, s. 290.

230 *CPS*, s. 296, 298.

231 *CPS*, s. 274.

232 *Cambu*: *Eugenia jambos*, rose apple: Hindistan'da çok yaygın olan tropikal bir ağaç. Çince *yen-fu* olarak yazılır.

233 *CPS*, s. 276.

234 "Sekiz-gün şenliği": Ay takviminde, tahminen, ayın yirmi üçüncü gününden bir sonraki ayın sekizinci gününe kadar.

235 *CPS*, s. 304.

236 "Saflık çalışması": *içcham' aham* (= *Uruvelakassapo*) *mahasamane* (= *bhagavati*) *brahmaçariyam çaritum* (*Vinaya*, "Mahavagga", I, 20, 18 [1. cilt, s. 32-33]). Bu, *Upanişadlar*'dan bir cümleye dayanır: *Maghavan Pracapatau brahmaçaryam uvasa* (*Chand. Up.*, VIII, 11, 3). Sakka'nın bir izdeşçi olma kararına *abhipravavraca* denir.

237 "Eşyalar": Orijinal metinde, anlamı belli olmayan *kharikaca* geçer. Orijinal metindeki bir not bunu *kharibbara* (bir *khari*) olarak yorumlar. Bir *khari* yaklaşık 108 litredir. Pali Metin Der-

neği'nin Pali sözlüğü, *Sv.*, 1. cilt, s. 269'daki *arani-kamandalu-sucadayo tapasa-parikkbara* sözünü alıntılar. Aynı metnin *Ssu-fen-lü*'deki (33. fasikül) karşılığında *ching-i* ("temiz giysi") ve *tsao-p'ing* ("su matarası") geçer. Bu ifadeyle açıkça ateş yakmaya yarayan şeyler, su matarala-rı ve iğneler gibi kişisel eşyalar kastedilir. "Nehre": Sanskrit, *Nairancanayam prakşipya* ("Ne-rancara Nehri'ne atılmış"); Tibetçe, *Chu-klun ne-ran-dsa-nabi nan-du bor-nas* (*CPS*, s. 307).

238 *AN*, 1. cilt, s. 375.

239 *Cataka*, 483, giriş.

240 Gayasisa Dağı'ndaki vaazın efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 21; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 230-31 (Tibetçe metinden yeniden oluşturulmuş); *CPS*, s. 316-23; *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:109b-c); *Ssu-fen-lü*, 33. fasikül (*T.* 22:796b-97c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 7. fasikül (*T.* 24:134b vd.).

241 Bkz. Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 199-200.

242 *SN*, XXXV, 28 (4. cilt, s. 19), aynı vaazı içerir.

243 Sanskrit ve Tibetçe (*CPS*, s. 316) metinlerde, "Gaya'nın yolunu tuttu" diye geçer, ama Çince çeviride (s. 134b) *Ch'ieh-yeh-shan*, "Gaya Dağı" yazar.

244 Sanskrit ve Tibet (*CPS*, s. 324f.) metinler, Kral Bimbisara'nın Şakyamuni'yi Racagaha'ya davet ettiğini yazar, ama sadece Gotama'nın Racagaha'ya gittiğini söyleyen Pali metinde bu yoktur.

6. BÖLÜM NÜFUZ SAHİBİ İZDEŞÇİLERİN DİN DEĞİŞTİRMELERİ... (Sayfa 279-350)

1 Kral Bimbisara'nın din değiştirme efsanesi: *Vinaya*, "Mahavagga", I, 22; *Cataka*, 1. cilt, s. 82-85; ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sangha-bhedavastu* (Roma: IsMEO, 1977), Böl. 1, s. 159-61; CPS, 3. cilt, s. 330-71, 409-10; *Tseng-i a-han-ching*, 26. fasikül (*T.* 2:694a-c); *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:109c); *Ssu-fen-lü*, 33. fasikül (*T.* 22:797c-98c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 7. fasikül (*T.* 24:134c-37b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 44-45. fasikül (*T.* 3:857a-61c); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:32a-c); *P'ing-sha-wang wu-yüan-ching* (*T.* 14:779a-81a). Sanattaki temsilleri: "Racagaha'ya Giriş", 2-3. yüzyıl Gandhara, Lahor Müzesi (Takashi Koe-zuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979], levha 58; ed. Hajime Nakamura, Zusetsu Bukkyogo daijiten (Resimli Budist terimleri ansiklopedisi; Tokyo: Tokyo Shoseki, 1988), s. 583, levha 24); "Kral Bimbisara'nın Budha'yı ziyareti", Sançi'deki Stupa 1, doğu kapısının güney sütunu, 1. yüzyıl başı (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, fig. 31; Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, levha 27).

2 Racagaha'daki Veluvana *vihara*'nın kuruluşu, Magadha'dan Kosala'ya yolculuk ve Savatthi'deki Cetavana *vihara*'nın kuruluşu aşağıdaki metinlerde bulunur; olaylar *vihara*'larda geçerli olan kurallar, uyku donanımı, vb. ile ilgili olarak anlatılır: *Vinaya*, "Çullavagga", VI, 1-9 (2. cilt, s. 146-64); *Ssu-fen-lü*, 50. fasikül (*T.* 22:936-41); *Wu-fen-lü*, 25. fasikül (*T.* 22:166-67); *Shih-sung-lü*, 34. fasikül (*T.* 23:242-44). *CPS*, 3. cilt, s. 350-412'de aynı metnin Sanskrit karşılığı ve Tibetçe çevirisi görülebilir. Ayrıca bkz. *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 7. fasikül (*T.* 24:135a-36c). *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:613b), Chia-lan-t'uo (Kalanda) adlı bir adamın onu bağışladığını, çünkü hiçbir manastır olmadığını yazar.

3 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 22. Ernst Windisch, *Mara und Buddha* (Leipzig: S. Hirzel, 1895), s. 234-44'te bu bölüm tercüme edilmiş ve irdelenmiştir.

4 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:920a). Ayrıca bkz. Samuel Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World* (1884; Delhi: Orient Books Reprint Corporation, 1969), 2. cilt, s. 145-46.

5 Ayrıntılı bir tartışma için bkz. İkinci Kısım.
6 Windisch, *kevalaparipunnam parisuddham*'ı *brahmaçariyam*'a değil de, *dhammam*'a bağlamakta Buddhaghoşa'ya sadık kalır (Windisch, *Mara und Buddha*, s. 236, n. 3).
7 Sanskrit, *Racagrhan niryati* (*CPS*, s. 338); Tibetçe, *Rgyal-pohi khab-nas byun-ste* (*CPS*, s. 339). 120.000 rakamı, Sanskrit, Tibet ve Çin metinlerinde geçmez.
8 Sanskrit ve Çince metinlerden eklenmiştir.
9 Sanskrit, Tibet ve Çin metinlerine göre, Uruvela Kassapa *samadhi*'ye girmiştir.
10 Bu, başka yerlerde de görülen kalıplaşmış bir bölümdür. Bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", I, 7, 4ff.; 8, 2ff.; 10, 3ff.; 14, 4ff.
11 Bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 29; 33; 7, 6; 8, 2; 9, 3; 10, 3; 14, 4.
12 Aynı kalıplaşmış bölüm *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 34; 8, 3; 9, 4; 10, 4; 14, 5'te görülür.
13 Bkz. "Mahavagga", I, 7, 10; 8, 3.
14 Aynı kalıp *Vinaya*, "Mahavagga", I, 7, 10; 8, 3'te ve *Assalayana-sutta*, *MN*, no. 93'te görülür.
15 Bu bölümün geri kalanı başka metinlerde geçmez, ama başka yerlerde geçen kalıplaşmış ifadeler içerir; bu yüzden de geç dönem eki olduğu düşünülür.
16 Bkz. not 15.
17 Karş. *ariyavaso*.
18 On erdem, çaba ve elde etmenin, *nirvana*'mn ve kutsal öğretinin sekiz aşamasıdır. Bkz. R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language* (Londra: Trübner, 1875), *asekho*.
19 Bu, bu dizenin düzyazı şeklidir; kalıplaşmış ifadeler içerdiği ve başka metinlerde geçmediği için, geç dönem eki olarak düşünülebilir.
20 *Vinaya*, "Mahavagga", 22, 17-18 (1. cilt, s. 39).
21 *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 8. fasikül (*T.* 24:138a); *Pj.*, s. 419.
22 Sanattaki temsilleri: "Venuvana bağışı," MÖ 1. yüzyıl, Sançi (*WOB*, levha 16); "Venuvana vihara," MÖ 1. yüzyıl Sançi (Osamu Takata ve Teruo Ueno, *Indo bijutsu* [Art of India], 2. cilt, [Tokyo: Nihon Keizai Shimbunsha, 1965], levha 297); "Cetavana bağışı," 1. yüzyıl Peşaver, Peşaver Müzesi (Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 70; *Sehrai Peshawar*, levha 61; Osamu Takata, Butsuzo no *kigen* [Origin of Buddhist images; Tokyo: Iwanami Shoten, 1967], levha 17, 18). Venuvana *vihara* sonraki zamanlarda da vardı. Bkz. *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:863a); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:922a).
23 *Vinaya*, "Mahavagga", V, 1, 1f. (karş. H. Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [Berlin: W. Hertz, 1881], 9. baskı, s. 208-11).
24 *manavakavannam abhinimmitva* (*Cataka*, 1. cilt, s. 84, 1. 14).
25 H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Strassbourg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896), s. 38.
26 *Ta-chih-tu-lun*, 3. fasikül (*T.* 25:77b-c).
27 *Mahaparinibbana-suttanta*, *DN*, no. 16, III, 42-43 (2. cilt, s. 116-17).
28 Windisch, *Mara und Buddha*, s. 81, n. 1'de ayrıntılı bir açıklama görülebilir.
29 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 23 (c.1, s. 39f.). *Vinaya*'nın İngilizce çevirisine ek olarak, bu bölüm şu kitapta da bulunur; Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge: Harvard University Press, 1896), s. 87-91. Çince çevirileri bu bölümün 2 no.'lu notunda alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. *P'i-nai-yeh ch'u-cha-shih*, 2. fasikül (*T.* 23:1026a-28c).
30 *Vinaya*, 1. cilt, s. 40-41. Bu dizenin Çince çevirisi birkaç Budist metinde bulunur, örneğin: "Tathagata *dharma*ların nedenler ve koşullar yüzünden ortaya çıktığını öğretir / Nedenler ve koşullar yüzünden de bittiklerini öğretir. / *Dharma*lar bir nedenle var olurlar / Ve Tathagata nedeni öğretir. / *Dharma*lar bir nedenle biterler / Ve yüce *samana* o nedeni öğretir. / Üstadımın öğrettiği budur" (*Ssu-fen-lü*, 33. fasikül [*T.* 22:798c]). Ayrıca bkz. *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:110b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:652b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 48. fasikül (*T.* 3:876c); *Ta-chih-tu-lun*, 18. fasikül (*T.* 25:192b).
Aşağıdaki dize orijinal olana çok yakındır: "Bütün *dharma*'lar bağımlı kökeni izler. / Tathagata o nedeni açıklar. / O dharmalar nedenler ve koşullar yüzünden yok olur. / Yüce *samana*'nın

öğrettiği budur." *P'i-nai-yeh ch'u-chia-shih*, 2. fasikül (*T.* 23:1027b-c) ve *Nan-hai chi-kuei-chuan*, 4. fasikül (*T.* 54:226c).

31 *Wu-yu-chu*: *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:110b). *Wu-chu*: *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 3:652b).

32 *savvannu-bhasiya vani nanavatthodayantare* (*İsibhasiyaim*, 38, 11).

33 Sariputta ile Moggallana'nın din değiştirme efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 85, 1. 14; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 171-78; *CPS*, s. 373-93, 411-12; *Wu-fen-lü*, 16. fasikül (*T.* 22:110b-c); *Ssu-fen-lü*, 33. fasikül (*T.* 22:798c-99b); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 8. fasikül (*T.* 24:140a-41c); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:613c-14a); *P'u-yao-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:533a-34b); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 48. fasikül (*T.* 3:875b-78b); *Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching*, 4. fasikül (*T.* 4:652a-53a); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:33a-c).
Sanattaki temsili: "Sariputta ve Moggallana'yla Buluşma," Tibet *thang-ka*'sı (resimli parşömen tomarı; WOB, levha III-17).

34 *Vinaya*, 1. cilt, s. 39, 44.

35 *Cataka*, 1. cilt, s. 85.

36 Sanskrit çeviriye göre, Sancaya çoktan ölmüştü: *tena khalu samayena Racagrhe Sancayi-nama tirthyayatanam açirotpannam abhut / teşam şasta açirakalagato'bhut* (s. 372).

37 Sanskrit çeviriye göre, *teşam dvau sahayakau gana-pariharakau gana-parikarşakav upatisyas ça Kolitas ça yau tam ganam parikarşatah* (s. 372).

38 *Ssu-fen-lü*, 33. fasikül (*T.* 22:798c-99b).

39 "Upatissa dedi ki: 'Üstadımızın ölümüyle iki yüz elli müridi kabul ettik'" (*Wu-fen-lü*, 16. fasikül [*T.* 22:110b-c]).

40 Bu Devadatta için de söylenmişti, örneğin (*Vinaya*, "Çullavagga", VIII, 4, 3 [2. cilt, s. 200]). *Ssu-fen-lü*, 46. fasikülündeki aynı bölümde şöyle yazar: "Öyle tepesi attı ki burnundan sıcak kan aktı" (*T.* 22:910a).

41 *Çatuşparişatsutram samaptam* (s. 398).

42 *İsibhasiyaim*, 39.

43 *DN*, II, 32 (1. cilt, s. 58-59). Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*'da (Hint felsefesi Araştırmaları) bunu ele alır, 2. cilt (Tokyo: Koshisha, 1924-30; tekrar baskı, Tokyo: Iwanami Shoten, 1982).

44 1250'nin bozulmasıyla ilgili olarak bkz. *P'u-yao-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:534b).

45 Bkz. Hajime Nakamura, "Sariputta ni daihyo sareta saishoki no Bukkyo" (Budizmin Sariputta tarafından temsil edilen ilk dönemi), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 14, no. 2 (Mart 1966): 455-65; Nakamura, *Genshi Bukkyo no seiritsu* (Erken Budizmin Kuruluşu), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçilmiş eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1992), 14. cilt.

46 Bkz. Pali *Vinaya*, *Ssu-fen-lü* ve *Wu-fen-lü*.

47 *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 23. fasikül (*T.* 22:227a-549a).

48 *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:33c). Ayrıca bkz. Nakamura, *Genshi Bukkyo no seiritsu*.

49 Udayin'in Şakyamuni'yi eve dönmeye zorlaması efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 85, 1. 24; *Mahavastu*, 3. cilt, s. 114; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 185-87; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 9. fasikül (*T.* 24:143a vd.); *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 12. fasikül (*T.* 3:614a-15c); *P'u-yao-ching*, 8. fasikül (*T.* 3:534b-36c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 51. fasikül (*T.* 3:889c-91a).

50 *Nidanakatha*'ya (*Cataka*, 1. cilt, s. 82, 85) göre, Şakyamuni aydınlanmaya ulaştıktan sonraki ilk yağmur mevsimini Sarnath'ta geçirdi. Ondan sonra Uruvela'ya gitti, orada üç ay kaldı, sonra da Racagaha'ya ilerledi, orada da iki ay kaldı. Oradan, yolda geçen iki aydan sonra ulaştığı Kapilavatthu'ya gitti. Diğer yandan *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 7. fasikülde, çilecilik uygulamalarıyla altı yıl geçirdikten sonra (*T.* 3:582a), Şakyamuni'nin aydınlanmaya ulaştığı, ondan altı yıl sonra da tekrar babasıyla buluştuğu yazar: "İki yıllık ayrılıktan sonra yeniden buluştular" (*T.* 3:614a, 616a). *Fo-shou shih-erh-yu-ching*'e (*T.* 4:146c vd.) göre Şakyamuni yirmi dokuz yaşında evden ayrıldı, otuz beş yaşında aydınlanmaya ulaştı ve ondan on iki yıl sonra babasıyla tekrar buluştu.

51 Bkz. Kögen Mizuno, *Shakuson no shogai* (Şakyamuni'nin Hayatı; Tokyo: Shunjusha, 1960), s. 203.

52 Budha'nın eski evine dönüş efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 88, 1. 4; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 187f.; *The Gilgit Manuscript of the Sayanasanavastu and the Adhikaranavastu*'daki *Adhikaranavastu*, ed. Raniero Gnoli (Rome: IsMEO, 1978), s. 59-63; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 9. fasikül (*T.* 24:144a-45c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, fasikül 52-53 (*T.* 3:893a-99c).

53 Rahula'nın yüzyıllarca yaşadığına dair bir efsane vardır: *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:905a); Beal, 2. cilt, s. 42-43. Rahula ile Nanda'nın keşişliğe atanmaları efsanesi: *Cataka*, 1. cilt, s. 91, 1. 10; karş. *Dhp.*, ed. Fausböll, 1855, s. 334; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 12. fasikül (*T.* 24:158c-60c).

54 *Nidanakatha* (*Cataka*, 1. cilt, s. 91).

55 *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:37c).

56 "Keşiş Nanda'nın nadir ve güzel bir yüzü olduğu söylenir. Keşiş Nanda'ya duyularını sakinleştirmek kolay gelmiyordu" (*Tseng-i a-han-ching*, 3. fasikül [*T.* 2:557c]); *indriyesu gutta-dvaranam* (*AN*, I, 14 [1. cilt, s. 25]). *AN*, VIII, 9, 4 (4. fasikül, s. 358-63) iyi ahlaklı Keşiş Nandaka'dan bahseder.

57 Bkz. Mizuno, *Shakuson no shogai*, s. 205, 211.

58 Bir Çince çeviride meclis salonuna *chiang-t'ang* denir (*Tsa a-han-ching*, 43. fasikül [*T.* 2:316a-b]).

59 *MN*, 1. cilt, s. 353-54.

60 Bir Çinli çevirmen zemini topraktan yapılmış olarak yorumlar: "Yere bir yer örtüsü yaydı ve yumuşak otlar serdi" (*Tsa a-han-ching*, 43. fasikül [*T.* 2:316a-b]).

61 "O vakit, Budha Kapilavatthu'ya döndüğünde, bütün Şakyalar onun vaazını dinledi" (*Tsa a-han-ching*, 43. fasikül [*T.* 2:316b]).

62 Çince çeviriye göre Budha, Maha-Moggallana'ya hitap etmiştir (*Tsa a-han-ching*, 43. fasikül [*T.* 2:316b]).

63 *DN*, no. 33 (3. cilt, s. 207-9). Oysa Çince çeviride meclis salonu hiç geçmez (*Ch'ang a-han-ching*, 8. fasikül: *Chung-chi-ching* [*T.* 1:49b-c]).

64 *SN*, I, 7, 2, 12 (1. cilt, s. 184).

65 *SN*, I, 7, 2, 12 (1. cilt, s. 184); *Tsa a-han-ching*, 44. fasikül (1180) (*T.* 2:319a-b). Diğer yandan Çince çeviri Şakyaları belirtmez, sadece şöyle der: "Budha bir keresinde Sala ormanındaki Brahman köyünde kalıyordu."

66 *Vinaya*, "Çullavagga", VII, 1, 3 (2. cilt, s. 181-82).

67 Bu bölümün geçtiği yerler; *Vinaya*, "Çullavagga", VII, 1, 3 (2. cilt, s. 183f.) ve *Udana*, II, 10, s. 18f.

68 *Ayasma*. Tam karşılığı, "hayat dolu." Oysa bu, kelimenin anlamını vermiyor. Genç bir keşişe *ayasma* dendiği için "yaşlı" buraya uygun bir çeviri değildir. Sanskritte küçüklere genellikle *ayuşmat* denirdi. Hindistan'da *ayasma* daha çok "Bay" yerine kullanılırdı.

69 *Vinaya*, "Çullavagga", VII, 1, 4 (2. cilt, s. 182-83).

70 Budha Kapilavatthu'dan ayrıldıktan sonra ve Racagaha'ya dönmeden önce, Malla ülkesindeki Anupiya'da kalmaya gitti. Kern'e göre, Budha oradayken Anuruddha, Mahanama, Bhaddiya, Ananda, Bhagu, Kimbila ve Devadatta onun gözetiminde keşişliğe atanmak için Kapilavatthu'dan yola çıktılar (Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 28). Bu tarihi, olaya atfetmek için kesin bir kanıt yoktur.

71 Şakya gençlerinin keşişliğe atanma efsanesi: *Vinaya*, "Çullavagga", VII, 1; Gnoli; *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 194-95; *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 9. fasikül (*T.* 24:145a-c); *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 53. fasikül (*T.* 3:899c-901a); William Rockhill, *The Life of the Buddha* (Londra: Trübner, 1884), s. 52-53.

Sanattaki temsilleri: 3-4. yüzyıl Nagarcunakonda, Arkeoloji Müzesi, Nagarcunakonda (ed. Hajime Nakamura, Yasuaki Nara ve Ryojun Sato, *Budda no sekai* [Budha'nın dünyası; Tokyo: Ga-

kushu Kenkyusha, 1980], levha 2-65; *Nagarc.*, levha V; *WOB*, levha 27; Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 602, resim 26); "Şakyamuni'ye hürmet eden Kral Şuddhodana", MÖ 1. yüzyıl, Sançi (*WOB*, levha III-19; *ZIM*, 2. cilt, levha 11b); "Yasodhara'yı Ziyaret," Goli'de bulunmuş bir duvar süsü, 3. yüzyıl Madras Müzesi (*WOB*, levha 20); "Nanda'nın başarısız firarı," Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 57); "Cenneti ziyaret eden Şakyamuni ve Nanda," 3. yüzyıl Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-22; *Nagarc.*, s. 54, levha VII); "Nanda'nın sığınması ve keşişliğe atanması" (Budha'nın üvey kardeşi Nanda, Şakyamuni ile Rahula'nın tesadüfen buluşmasını canlandırarak, Amaravati korkuluk direğinin üstündeki kenar süsünün alt kısmında üç yerde görülür), 3. yüzyıl British Museum (ed. Jiro Sugiyama, *Indo no bijutsu* [Hint sanatı], *Gurando sekai bijutsu* [Büyük dünya sanatı; Tokyo: Kodansha, 1976], 4. cilt, levha 40; A.L. Basham, *The Wonder that Was India* [New York: Grove Press, 1954], levha XXXIII); 2. yüzyıl, Amaravati, Madras Müzesi (*WOB*, levha III-21); "Kapilavatthu'da Rahula'nın önünde vaaz" (Budha bir platform ve bir ayakizi ile betimlenmiştir), 2. yüzyıl civarı, Amaravati (Nakamura, vd., *Budda no sekai*, levha 2-134; Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 1. cilt, levha 168; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 61); MÖ 1. yüzyıl Sançi (*WOB*, levha III-18, 19); "Rahula'nın keşişliğe atanması," 7. yüzyıl Nalanda (*WOB*, levha III-26); 2. yüzyıl Amaravati, British Museum (*WOB*, levha III-24); 2. yüzyıl Amaravati, Madras Müzesi (*WOB*, levha III-23); 6. yüzyıl Acanta, Mağara 19 (*WOB*, levha III-25); Acanta, Mağara 17 (ed. Hajime Nakamura, *Indo no busseki to Hindu jiin* [Hindistan'ın Budist yerleşim yerleri ve Hindu tapınakları], *Sekai no bunka shiseki* [Dünyadaki tarihi kültür yerleri; Tokyo: Kodansha, 1968], levha 31).

72 Chizen Akanuma, *Shakuson* (Şakyamuni; Kyoto: Hozokan, 1934), s. 15-21.

73 *Tsa a-han-ching*, 41. fasikül (*T.* 2:297b-c); *AN*, X, 46 (*5.* cilt, s. 83-86).

74 *Cataka*, 1. cilt, s. 85, 1. 24f.

75 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 54.

76 *Sn.*, 422, 423.

77 Kral Pasenadi hakkında, bkz. D.D. Kosambi, "Eski Kosala ve Magadha", *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society* 27, 2. bölüm: 184-87. Pasenadi'nin din değiştirme öyküsü: Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 181-82; *Chung a-han-ching*, 59. fasikül (*T.* 1:792c-95b); *Tsa a-han-ching*, 42. fasikül (*T.* 2:304b-5b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:38c-39a). *Nidanakatha*'daki öyküden hiç söz edilmemiştir.
Sanattaki temsilleri: "Kral Prasenacit'in ziyareti," MÖ 2. yüzyıl, Bharhut, Kalküta Ulusal Müzesi (*WOB*, levha III-31; Takata ve Ueno, *Indo bijutsu*, 2. cilt, levha 281); "Şakyamuni ve kral," miladi 2. yüzyıl başı, Kankali-Tila, Lucknov Devlet Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 56).

78 *DN*, no 27, *Aganna-suttanta*, 8 (3. cilt, s. 83-84); *Ch'ang a-han-ching*, 6. fasikül: *Hsiao-yüan-ching* (*T.* 1:37b).

79 *DN*, no. 27, s. 84; *Ch'ang a-han-ching*, 6. fasikül.

80 *MN*, no. 87, *Piycatika-sutta* (2. cilt, s. 110).

81 *MN*, 2. cilt, s. 124. *Chung a-han-ching*, 59. fasikül (*T.* 1: 797b).

82 *Bhaddasala-cataka* (no. 465), *Cataka*, 4. cilt, s. 151-52.

83 *SN*, III, 2, 3 (1. cilt, s. 81-82); *Tsa a-han-ching*, 42. fasikül (*T.* 2:306c).

84 *SN*, III, 1, 1 (1. cilt, s. 68-69).

85 *Vinaya*, "Çullavagga", VI, 1-2 (2. cilt, s. 146-51); *Ssu-fen-lü*, 50. fasikül (*T.* 22:936-41).

86 Sanskritte Sahat-Mahat olarak da okunur. Kazı bilimi, bugünkü Saheth-Maheth'in Savatthi'deki eski Cetavana Manastırı'mn yerleşim yeri olduğunu ortaya çıkarmıştır. Burada Gupta hanedanı öncesine ait en az dört Budist yazıt bulunmuştur. İkisi bodhisattva heykellerinin kaidelerinde, bir tanesi bir güneşlikte (*çattravali*), öbürü de bir oturan Budha heykelinin kaidesindedir. Bkz. Masao Shizutani, *Indo Bukkyo himei mokuroku* (Hintli Budist yazıt katalogları), 2. bölüm, no. 759-62 (1964); Akanuma, *Shakuson*, s. 305-11. Saheth-Maheth, Oudh'un (eski Ayodhya ya da Saketa) yaklaşık elli sekiz mil kuzeyinde, Nepal sınırının yakınında, Rapti Nch-

ri'nin güney kıyısındadır. Yerleşim yeri Alexander Cunningham tarafından saptanmıştır. Bkz. Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten* (Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1932-63), s. 2115-17; Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* (Hintli Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1986), s. 608, Vogel, *JRAS* (1908), s. 971 (Vincent A. Smith, *The Oxford History of India: From the Earliest Times to the End of 1911* adlı eserde bahsedilir. [Oxford: Clarendon Press, 1923], 41).

87 *etad aggam... dayakanam yad idam Sudatto gahapati Anathapindiko* (*AN*, I, 14 [1. cilt, s. 24-26]). "Müritlerim arasında... zengin adam Sudatta büyük bağışçıydı" (*Tseng-i a-han-ching*, 3. fasikül [*T.* 2: 559c]).

88 Sudatta hakkındaki en eski kaynak; *SN*, X, 8 (1. cilt, s. 210-12). *Vinaya*, "Çullavagga", VI, 4, 1-4, onunla ilgili oldukça ayrıntılı bir açıklama verir. Daha sonraki kaynaklar için, bkz. not 90 (*Cataka*'ya başvurma dışında).

89 Cetavana adı için Sanskrit şunlar kayıtlıdır: *anatha-pindadena grhapatina buddhapramukhaya bhikşusanghaya Cetavanam niryatitam* (*AvS.*, 1. cilt, s. 313, II. 6-7); *buddho bhagavan... viharati Cetavane'nathapindadasyarame* / (*AvS.*, 1. cilt, s. 13, II. 4-6; 1. cilt, s. 223, II. 4-6). Franklin Edgerton'un *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven: Yale University, 1953) adlı eserinde şöyle geçer: "Ceta Korusu'nda Anathapindika tarafından bağışlanan keşişlerin parkında;" kaynaklar bunun yerine şöyle olması gerektiğini önerir; "Ceta Korusu'nda, yani Anathapindika tarafından [bağışlanan] keşişler parkı." *Anatha-pindadasyaramah* (*Mahavyutp.*, 4111); *Cetavanam* (*Mahavyutp.*, 4112); *viharati* (*sma*) *Cetavane'nathapindadasya-arame* (*Lalitavistara*, s. 1. 1. 5; *Divyav.*, s. 1, 1. 2; s. 35, 1. 11; s. 80, 1. 12); *anathapindado grhapatih* (*Divyav.*, s. 77, 1. 27; s. 172, 1. 27; s. 466, 1. 23, karş. S. 168, 1. 5; s. 429, 1. 8; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, s. 180-81). Geleneksel isim olan *Cetavanam anathapindadasyaramah* uygun görünür (Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 181, 1. 11).

90 *Cataka*, 1. cilt, s. 92f. Sudatta'nın Budist olması ve Cetavana Manastırı'nı bağışlaması efsanesi: *SN*, 1. cilt, s. 33, 53; *Vinaya*, "Çullavagga", IV, 4 (2. cilt, s. 74-80); VI, 1-2 (2. cilt, s. 146-51); *Cataka*, 1. cilt, s. 92, 1. 27; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 1. bölüm, s. 180-81; *Sayanasanavastu*, ed. Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Sayanasanavastu and the Adhikaranavastu* (Roma: IsMEO, 1978), 10-31 (Sudatta'nın ayrıntılı bir tasviri de verilmiştir); ed. Turnour, *Mahavamsa*, s. 44; *Chung a-han-ching*, 6. fasikül (*T.* 1:458b-61b); *Tseng-i a-han-ching*, 3. fasikül (*T.* 2:559c), 49. fasikül (*T.* 2:814a-21b); *Ssu-fen-lü*, 50. fasikül (*T.* 22:936b-41c); *Chung-hsü-mo-ho-ti-ching*, fasikül 11-12 (*T.* 3:966a; 967-69b); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 3:34 vd.); *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:860b-c); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:899b); Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* (Londra: 1853, 1880), 2; Bigandet, *The Life or Legend of the Gaudama, the Buddha of the Burmese* (Yangon: American Mission Press, 1866), 1. cilt, s. 194; Alexander Cunningham, *The Stupa of Bharhut* (Londra: W.H. Allen, 1879), levha 57.

Sanattaki temsilleri: MÖ 1. yüzyılın ilk yarısı, Bharhut, Hint Müzesi, Kalküta Ulusal Müzesi (Nakamura, vd., *Budda no sekai*, levha 2-59; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 63; ed. Teruo Ueno, *Karukatta bijutsukan* [Hint Müzesi, Kalküta], *Sekai no bijutsukan* [Dünyanın müzeleri: Tokyo: Kodansha, 1970] 32. cilt, levha 81; Sugiyama, *Indo no bijutsu*, kapak; *WOB*, levha III-28; *ZIM*, 2. cilt, levha 31e; Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 583, resim 28.

91 *SN*, 1. cilt, s. 33G, 55G. "kâhinler"le keşişler kastedilir.

92 Akanuma, Budha zamanında Cetavana Manastırı'nın yüzölçümünün 13.000 ya da 14.000 *tsubo* olduğunu söyler (*Shakuson*, s. 358-62).

93 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 32-35, 245-48.

94 Akanuma, *Shakuson*, s. 328.

95 *Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching*'e (*T.* 32:773) göre, yirmi üç yıl; *Seng-ch'ieh-lo-ch'a so-ch'i-ching*'e (*T.* 4:144b) göre, yirmi yıl; *Fen-pieh kung-te-lun*'a (*T.* 25:33b) ile *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.*

51:860c) göre, yirmi beş yıl; *Dhammapada Commentary*'ye (1. cilt, s. 2) göre, Cetavana Manastırı'nda on dokuz yıl, Doğu Korusu Manastırı'nda altı yıl ve Savatthi'de (Akanuma, Shakuson, s. 313) yirmi beş yıl. Sadece *Ta-chih-tu-lun*, Racagaha'da oldukça uzun zaman geçirdiğini yazar.

96 Shozen Kumoi, "Shoki Bukkyo kyodan to Shaejo" (İlk Budist cemaati ve Sravasti), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 18, no. 2 (Mart 1970): 33-40.

97 Akanuma, *Shakuson*, s. 336-38.

98 *Vinaya*, "Çullavagga", VI, 4, 1f. (2. cilt, s. 154f.).

99 *SN*, 1. cilt, s. 211'de *sivathika* diye geçer. Kentlerin dışında ölü kemiklerinin bırakıldığı yerlere verilen genel bir isimdi bu. Ölülerin ruhları orada teselli bulur diye, meditasyon için mükemmel yerler olduğuna inanılırdı. Bugün bile böyle yerlerde yaşayan bazı Hintli dindarlar vardır.

100 "Mükemmel Kişi, Tam Aydınlanmış Olan" sözleri *SN*, 1. cilt, s. 211'de yoktur.

101 *SN*, 1. cilt, s. 212'de altı çizili bölüm yoktur.

102 *SN*, 1. cilt, s. 139 G.

103 *Sn.*, 547. Ayrıca bkz. *Sn.*, 573 ve düzyazı bölümünün yorumu.

104 Bunun en kısa örneği, *SN*, I, 10, 8'de (1. cilt, s. 210-12) bulunur. Ayrıca bkz. *Tsa a-han-ching*, 22. fasikül (592) (*T.* 2:157b-58b).

105 *SN*, 4. cilt, s. 210.

106 Bu bölümde *Nidanakatha*'dan yapılan alıntılar *Cataka*, 1. cilt, s. 92-93'tendir.

107 "Oda," *gandhakuti'dir*, tam karşılığı, "ıtırlı oda"dır ve uzun süre Budha'nın kendi odasını belirtmek için kullanılmıştır.

108 Visakha'nın bağışı, Hajime Nakamura, *Butsudeshi no shogai* (Budha'nın müritlerinin yaşamları), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1991), 13. ciltte incelenmiştir.

109 "Harabeler bugünkü Nepal yakınında, Rapti Nehri'nin güney kıyısındaki Saheth ve Maheth köylerinin Bahraich ve Gonda kazalarının sınırlarındadır. Geçen yüzyılda Cunningham ve John Marshall tarafından yapılan arkeolojik kazılarda bina kalıntıları, (en çok Budist, biraz da Caina ve Brahman) heykeller ve yazıtlar (Shizutani, *Indo Bukkyo himei mokuroku*, 2. bölüm, no. 759-62) ortaya çıkmıştır. Kazıdan çıkan parçaların çoğu Lucknow Müzesi'ndedir. Yerleşim, önemli bir din ve kültür merkeziydi ve eski ticaret yolları üzerindeki önemli bir kentti (Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India* [Londra: Trübner & Co., 1871], s. 467; Bimala Churn Law, *Historical Geography of Ancient India* [Paris: Societe Asiatique de Paris, 1954], s. 124-26; V. Pathak, *History of Kosala up to the Rise of the Mauryas* [Delhi: Motilal Banarsidass, 1963], s. 345). Eski Budist sutralarının yüzde yetmiş ila sekseni buraya konmuştur." Shinjo Mizutani'nin Japonca *Daito saiiki ki* (Batı bölgelerinin kayıtları) çevirisine yazdığı not, *Chugoku koten bungaku taikei* (Çin klasik edebiyatı koleksiyonu, 22. cilt; Tokyo: Heibonsha, 1971), s. 183, n.1.

110 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül. Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, 1-2.

111 "Eski zamanlarda önemli, Fa-hsien ziyaret ettiğinde de hâlâ gelişmekte olan bir Budist merkezi, 'Sravasti civarında rahiplerin yaşadığı 98 (Koguryo baskısına göre 18) samgharama vardır, sadece biri boştur'" diye geçer. Mizutani, *Daito saiiki ki*, s. 183, n. 2.

112 "Fa-hsien bu Aşoka tarzı taş sütundan bahsetmiştir. "'Kentin güney kapısından çıkıp bin iki yüz adım yürüyünce, yolun batı tarafında zengin tüccar Sudatta tarafından yaptırılan bir *vihara* bulunur. İki yanı taş sütunlu, doğuya bakan bir kapı vardır. Soldaki sütuna bir çark, sağdakine de bir öküz figürü oyulmuştur.' Bu anlatımı takiben şöyle yazar: 'Havuz temiz, ağaçlar hâlâ bol ve değişik renklerde türlü çiçekler var; yoğun görünüyorlar. Burası Cetavana *vihara* olarak bilinen yerdir.' Ayrıca onun ziyareti sırasında yerleşimin onarıldığından da söz eder" (Mizutani, *Daito saiiki-ki*, s. 185-86, n. 2).

113 *Tseng-i a-han-ching*, 28. fasikülde (*T.* 2:706a) Kral Udayana'nın heykel yaptırdığını duyduktan sonra Kral Prasenacit'in bir altın heykel yaptırdığını yazar.

114 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül. Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, 4-5.

115 Bu, Yoshinori Aboshi'nin "Gion shoja no hakkutsu chosa ooete"ye (Cetavana Manastırı kazısının tamamlanması üzerine) dayanır, *Honganji shimpo* (10 Haziran 1989), 2. Daha ayrıntılı bir rapor için, bkz. Aboshi, "Gion shoja no hakkutsu" (Cetavana Manastırı kazısı), *Bukkyoshigaku kenkyu* 34, no. 1 (Temmuz 1991): 130-47.

116 *Sv.*, 1. cilt, s. 45f. *Digha-Nikaya* üstüne Buddhaghoşa'nın yorumudur bu. Warren, *Buddhism in Translations*, s. 91-95.

117 Buradaki *kâhinler* ile Budist keşişleri kastedilir.

118 *SN*, I, 5, 8 (1. cilt, s. 33).

119 *SN*, I, 2, 2, 10 (1. cilt, s. 55); *MN*, no. 143, *Anathapindikovada-sutta* (3. cilt, s. 262); *Tsa a-han-ching*, 22. fasikül (*T.* 2:158).

120 *AN*, IX, 20 (4. cilt, s. 392).

121 Ed. H.C. Norman, *Dhammapadatthakatha*, 3. cilt (Londra: Luzac, 1970), s. 9.

122 *Heike monogatari*'nin (Heike'nin Öyküsü) ilk satırından alınan Gion'un çanı Japonya'da iyi bilinen bir simgedir: "Gion tapınağının çanı, her şeyin geçiciliğinin sesiyle yankılanır. İkiz *şala* ağaçlarının rengi, her gönencin bozulması gerektiğini açığa vurur. Kibir uzun sürmez: Onlar bir ilkbahar gecesindeki rüyaya benzer. Cesaret de çok geçmeden ölür, rüzgârın önündeki toz gibi." Gion çanı ile geçiciliğin ilişkilendirilmesi, Cetavana Manastırı'nda Misafir Salonu denen bir revir olduğunu, keşişlerin, onun çan sesini duyarlarsa, akıllarını kaçırmadan doğru Yol'a ulaşabileceklerini anlatan *Chung-t'ien-chu She-wei-kuo ch'i-yüan-ssu t'u-ching*'den (*T.* 45:882 vd., özellikle 893c, 895b) alınmış olabilir, kısmen. Ama geçiciliğin daha sağlam bir anlamı, Japon rahip Genshin'in (942-1017) düşkünler evi sistemini anlattığı *Ojo yoshu*'nun (Arık Ülke tekrar doğumunun esasları) bir bölümüyle ifade edilir. Cetavana Manastırı'nın kuzeybatısında hastaların ölünceye dek bakıldıkları Mujo-in (Fanilik Salonu) denen bir tesis vardı. (Bkz. modern Japoncaya çev. Mizumaro Ishida, *Ojo yoshu*, 2. cilt [Tokyo: Heinbonsha, 1964], 133-34.) Ancak çandan hiç söz edilmez. Shoko Watanabe, Cetavana Manastırı'nda çan olmadığına işaret eder (*Bukkyo* [Buddhism; Tokyo: Iwanami, 1956], s. 6-9). Bununla beraber, Japonya'da, Cetavana'daki çan sesinin *ojiki* tonunda olduğuna inanılır. Kyoto'daki Myoshin-ji'de, bir milli hazine olarak gösterilen bu tonda bir çan vardır.

123 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül. Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, 5-6.

124 *Vinaya*, "Mahavagga", VIII, 26, 3 (1. cilt, s. 302). Hasta konusundaki diğer anlatımlar için, bkz. *Suttavibhanga*, V, 4 (*Vinaya*, 3. cilt, s. 143); "Mahavagga", VIII, 15, 7 (*Vinaya*, 1. cilt, s. 29); 15, 13 (*Vinaya*, 1. cilt, s. 293-94); VIII, 26, 1-6 (*Vinaya*, 1. cilt, s. 294, 302-3).

125 *yo bhikkhave mam upatthaheyya so gilanam upatthaheyya.*

126 *Sheng-ching*, 3. fasikül (*T.* 3:89b-90a).

127 Ed. Norman, *Dhammapadatthakatha*, 1. cilt, s. 319-20.

128 *Tseng-i a-han-ching*, 40. fasikül (*T.* 2:766b-67b).

129 *AN*, VII, 59 (4. cilt, s. 91f.); *Tseng-i a-han-ching*, 49. Fasikül (9) (*T.* 2:820c).

130 *Cataka*, 2. cilt, s. 347, 349, 351; G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt (Londra: J. Murray, 1937-38), 1187.

131 *Fo-shou Yü-yeh-ching* (*T.* 2:863c); *Yü-yeh-ching* (*T.* 2:865c-67a); *Yü-yeh-nü-ching* (*T.* 2:864c-65c).

132 Akanuma, *Shakuson*, s. 352-55; Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 772-74.

133 Tablolar Akanuma, *Shakuson*, s. 314-26'daki bilgiye dayanır.

134 Yukarı Ganj'ın Brahmanların kalesi oluşu Kurukşetra efsanesinden bellidir. Budist sutraları da ondan söz eder. Bkz. Richard Fick, *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha'a Zeit* (Kiel: C.F. Haeseler, 1897).

135 *MN*, no. 96, *Esukari-sutta*. Kastların eşitliği konusunu şu kitabımda ele alıyorum; *Genshi Bukkyo no seikatsu rinri* (Erken Budizmde gündelik hayat kuralları), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1995), 17. cilt.

136 *MN*, no. 93, *Assalayana-sutta*.

137 *MN*, no. 13, *Mahadukkhakkhandha-sutta* (1. cilt, s. 83f.).

138 Aynı metnin Çince karşılığı (*Tsa a-han-ching*, 42. fasikül [1158] [*T.* 2:308b-c]) Brahman kadını P'o-ssu-cha olarak adlandırır ki bu, Vasishtha soyadını akla getirir.

139 *SN*, I, 7, 1 (1. cilt, s. 160-61).

140 *DN*, no. 5, *Kutadanta-suttanta* (1. cilt, s. 148).

141 *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta* (1. cilt, s. 87-110); *Ch'ang a-han-ching*, 13. fasikül (20): *A-mo-chou-ching* (*T.* 1:82a-88b) Çince karşılığıdır. *Fo-k'ai-chiai fan-chih a-p'o-ching* (*T.* 1:259c-64a) de aynı metnin bir karşılığıdır, ama içeriği oldukça farklıdır.

142 *DN*, 1. cilt, s. 84. *Fo-k'ai-chiai fan-chih a-p'o-ching* (*T.* 1:259c) şöyle başlar: "Bir zamanlar Budha beş yüz müridiyle birlikte Vacci, Licchavi'nin [?] dışında, ağaçlar altında kalıyordu." Bu da Pokkharasadi'nin Vacci'de yaşadığı anlamına gelebilir. Oysa *Ch'ang a-han-ching*, 13. fasikül: *A-mo-chou-ching* (*T.* 1:82a), onu Kosala'ya yerleştirir.

143 *SN*, I, 7, 2 (1. cilt, s. 161-62).

144 *DN*, no. 25, *Udumbarika-sihanada-suttanta* (3. cilt, s. 36-57); *Ch'ang a-han-ching*, 8. fasikül (8): *San-t'o-na-ching* (*T.* 1:47a-49b); *Chung a-han-ching*, 26. fasikül (104): *Yu-t'an-p'o-lo-ching* (*T.* 1:591b-95c).

145 *MN*, no. 77, *Mahasakuludayi-sutta* (2. cilt, s. 1-22).

146 *MN*, no. 79, *Culasakuludayi-sutta* (2. cilt, s. 29-39); *Chung a-han-ching*, 57. fasikül (207, 208): *Chien-mao-ching* (*T.* 1:781b-86b).

147 *MN*, no. 58, *Abhayaracakumara-sutta* (1. cilt, s. 392-96).

148 Savatthi'deki mucize efsaneleri: *Dhp.*, ed. Fausböll, s. 338; *Divyav.*, XII; *Mahavastu*, III, 115; Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 216; Rockhill, *Life of the Buddha*, s. 79; *Wu-fen-lü*, 25. fasikül (*T.* 22:166c, 67b-c); *Ssu-fen-lü*, 50. fasikül (*T.* 22:938b vd.); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 8. fasikül (*T.* 24:141a-42b); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül, "Shi-lo-fu-shi-ti" (Sravasti). Bununla beraber, bazı mucizeler adlandırılmamıştır. Bu yüzden sahnelerin sanattaki temsillerini saptarken, Savatthi hakkındaki birçok efsaneyle olan bağlantılarını da incelemek gerekir.

Sanattaki temsilleri: "Sravasti'deki Mucize", 3. yüzyıl civarı, Gandhara, Lahor Müzesi (Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha 2-73; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 65; Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 39; Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu* [Budist sanatın kökenleri; Tokyo: Tokyo Bijutsu, 1981], levha 71; *WOB*, levha III-29; Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 603, resim 30); "Sravasti'deki Mucize," K.S. Subramanian, *Buddhist Remains in South India and Early Andhra History* (Yeni Delhi: Cosmo Publications, 1981), s. 62; Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 39-41; Banri Namikawa, *Namikawa Banri shashinshu-Gandara* [Banri Namikawa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 69); Kuşana dönemi, 3-4. yüzyıl Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (*Indo, Nishi Ajia* [Hindistan ve Batı Asya], *Genshoku sekai no bijutsu*, 13. cilt [Resimli dünya sanatı; Tokyo: Shogakukan, 1973], levha 27); 3-4. yüzyıl Karaçi Ulusal Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 66; Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, 1971], levha 91; Namikawa, *Gandara*, levha 68); "Su ve Ateş Mucizesi": (Namikawa, *Gandara*, levha 66); Sarnath, 5. yüzyıl Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha III-30); 10-11. yüzyıl Bengal ya da Bihar (*ZIM*, 2. cilt, levha 383; Subramanian, *Buddhist Remains in India*).

149 Sirigutta'nın geçtiği yerler: *Theragatha-atthakatha*, 2. cilt, s. 211; *Dhammapadattha-katha*, 1. cilt, s. 434f.; *Tseng-i a-han-ching*, 41. fasikül (7) (*T.* 2:773c); *Ta-chih-tu-lun*, 3. fasikül (*T.* 25:77c); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:921a); *I-ch'ieh-ching yin-i*, 26. fasikül (*T.* 54:475c). Bu örnekler Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 621'dendir; ayrıca bkz. Ta-p'i-p'o-sha-lun, 6. fasikül (*T.* 27:30c). Peşaver Müzesi'nde Şrigupta'nın Şakyamuni'yi davet ederken be-

timlenen Gandhara tarzında bir kabartması vardır (*Sehrai Peshawar*, no. 44, s. 422-43). Sehrai, Şrigupta'nın Purana'nın müridi olduğunu söyler, ama bu savın kaynağı saptanmamıştır.

150 *Cataka*, no. 472, s. 187-89; *Dhp.*, ed. Fausböll, 1885, s. 338. Kadınların attığı iftiralarla ilgili diğer efsaneler: *Sheng-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:70 vd.); *P'i-nai-yeh yao-shih*, 16. fasikül (*T.* 24:76); *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:860c); Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 275; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 33-34.

151 *Udana*, IV, 8, s. 43-46. Kern'e göre, Cinca olayı sekizinci yağmur mevsimi inzivasından önce, Sundari olayı da yirminci yağmur mevsimi inzivasından öncedir; ikisi arasında on iki yıllık bir ara vardır (Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s.33-37). Bir fahişenin kâfirler tarafından öldürülmesi efsanesinin geçtiği yerler: *Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching*, 1. fasikül (*T.* 3:461a-66b); *Liu-tu-chi-ching* (*T.* 3:1a-52b); *Cataka*, 2. cilt, s. 415, 1. 14, no. 285; çev. E.B. Cowell, *The Jataka or Stories of the Buddha's Former Births*, 2. cilt (Cambridge University Press, 1895-1913; Repring, Londra: Luzac, 1969), s. 283. Yedi gün sonra eleştirilerin kesilmesi konusu için ayrıca bkz. elinizdeki kitap, 1. cilt. s. 292.

152 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:899c). Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 9.

153 *Ta-T'ang hsi-yü-chi* (*T.* 51:899c). Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 7-8.

154 *DN*, no. 2, *Samannaphala-suttanta* (1. cilt, s. 47f.) ve no. 16, *Mahaparinibbana-suttanta* (2. cilt, s. 72ff.); Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 38-40. *Butsudeshi no shogai* adlı kitabımda Civaka'yı ele alıyorum.

155 *Chung-pen-ch'i-ching* (*T.* 4:157 vd.); *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:38 vd.).

156 Kosambi yerleşimi için bkz. Nakamura vd., *Budda no sekai*, levha I-82. Kosambi'de Ghositarama'nın varlığını kanıtlayan bir yazıt bulunmuştur (*WOB*, levha III-35).

157 *Sehrai Peshawar*, no. 49.

158 *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 14. fasikül (*T.* 22:342a); *Kokuyaku issaikyo*, *Vinaya*, 9. cilt, s. 430.

159 *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 19. fasikül (*T.* 22:383c-84b).

160 Ananda Budha'nın, "Onları serbest bırakın" sözlerini tekrarlamadı. Büyük olasılıkla siyasi düşüncelerle güdülenmişti.

161 Kral, haydutların Budha'yla doğrudan ilişki kuracaklarından emin olmak istemiş olabilir.

162 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:900c). Bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 2. cilt, s. 12. "Görü-Kazanma Ormanı": *te-yen-lin*; Skr., *andhavana*. *Tseng-i a-han-ching*'de (*T.* 2:734b) *chou-an-yüan* olarak geçer.

163 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül.

164 Fu-t'u.

165 Sarvastivadacı *Vinaya* (*P'i-nai-yeh*, 42. fasikül [*T.* 23:857a-58a]).

166 Sonadanda: *DN*, no. 4, *Sonadanta-sutta*, 6 (1. cilt, s. 116). Çince metin (*Ch'ang a-han-ching*, 15. fasikül [22]: *Chung-te-ching* [*T.* 1:95a]) diğer birkaç Brahmanın daha adını verir: "Kral Pasenadi ve Kral Bimbisara, *sramana* Gautama'ya hürmet etti... Brahman Pokkharasadi... [ve] Brahmayu, Tarukkha, Sonadanda ve Subha-Todeyyaputta da ona hürmet ettiler."
Kutadanta: *DN*, no. 5, *Kutadanta-suttanta* (1. cilt, s. 132-33). Metnin Çince karşılığı (*Ch'ang a-han-ching*, 15. fasikül [23]: *Chiu-luo-t'an-t'ou-ching* [*T.* 1:97c]) ona inanan Brahmanların isimlerini verir: Pokkharasati, Brahmayu, Tarukkha, Sonadanda ve Subha-Todeyyaputta.

167 *Sonadanta-sutta*, *DN*, no. 4.

168 *Fo-suo-hsing-tsan*, 4. fasikül (*T.* 4:40b-c).

169 *Sn.*, 18. Mahi Nehri'nin, Himalayalar'ın eteklerinden güneye akan ve Patna'nın kuzeyinde Ganj'la birleşen Gandak Nehri olduğu anlaşılır. Bkz. Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten*, s. 1877c.

170 *Sn.*, 20.

171 *Therig.*, 317. Karş. Fihrist.

172 "Altı büyük kent": *Shih-sung-lü*, 40. fasikül (*T.* 23:288b-c); *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 25. fasikül (*T.* 24:328c). "Sekiz büyük kent": *Mo-ho seng-ch'i-lü*, 33. Fasikül (*T.* 22:497a).

173 Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 30-40.

174 Şuddhodana'nın ölümü *Ching-fan-wang pan-nieh-p'an-ching*, 2. fasikülde (*T.* 14:781 vd.) geçer.

175 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, 2. fasikül, s. 303a'da Khema oldukça ayrıntılı biçimde ele alınır, ama kesin bir tarihleme yoktur.

176 Bu öykü Agama sutralarında görülür: *Tsa a-han-ching*, 19. fasikül (506) (*T.* 2:134a-c); *Tseng-i a-han-ching*, 28. fasikül (5) (*T.* 2:703b-8c). Samkasya başka alfabede iki şekilde yazılır: Seng-chia-she-ch'eng (s. 134c) ve Seng-chia-shih (s. 707a).

177 Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 234.

178 *Sn.*, 76-82.

179 *Dhammapadatthakatha*, 3. cilt, s. 325-26'da Soreyya'nın Taxila'ya yakın olduğu söylenir.

180 *Samantapasadika*, 1. cilt, s. 201.

181 Hsü-li, *Shan-chien-lü p'i-p'o-sha*, 6. fasikül (*T.* 24:710c).

182 Suprabuddha'yla (Palice, Suppabuddha) ilgili olay, *Dhammapadatthakatha*, 3. cilt, s. 44 vd.'da geçer. Daha eski metinlerde hiç söz edilmez. Bkz. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 36. Suprabuddha'nın müdahalesi için, bkz. Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 339; Kentoku Hori, *Bijutsujo no Shaka* (Sanatta Şakyamuni; Tokyo: Hakubunkan, 1910), s. 208-10; *Dhammapadatthakatha*, 3. cilt, s. 44 vd.; Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 664-65.

183 Bu öykü için, bkz. *SN*, I, 10, 12 (1. cilt, s. 213-15). Ayrıca, Hajime Nakamura, *Akuma to no taiwa* (İfritlerle diyaloglar; Tokyo: Iwanami Shoten, 1986), 241-46'da da geçer. *Yakşa*'nın dininin değiştirilmesi, bölgede yaşayan yerli halkın dininin değiştirildiği gerçeğini ima ediyor olabilir.

184 *Sn.*, 455-56. Elbise (*samghati*), iç ve dış elbiselerin üzerine sarılırdı, toplam üç bez olurdu. Keşişlerin sahip olduğu tüm giysi buydu.

185 *Sn.*, 487.

186 Bkz. elinizdeki kitap, 2. cilt.

187 Birçok âlim bu ismi Bāvarî olarak verir, öteki isimler için *Suttanipata*'daki kök hallerini kullanırlar. Oysa, eril bir isimin - ile bitmesi çok tuhaftır. Birkaç elyazması ve yorum/tefsir (*Pc.*, s. 580) Bāvarî şeklini verir. Yalın halin neden Bāvarî olarak kullanıldığı belli değildir. *Bavara*, *Bāvari* ya da *Bāvarin* gibi hiçbir kelime Vedik metinlerde yoktur. Hare, kelimenin kökünün *-in* ile bittiğini söyler ve ismi *Bavara* + *in*'den oluşmuş olarak yorumlar. Bunun yalın halde *Bāvarî* olduğunu açıklar. Dilbilimsel olarak, bu yorum geçerlidir, ama cins isim *Bāvara* kullanılmadığı için *Bāvara*'nın sonuna neden *-in* eklenmesi gerektiği belli değildir. Bu yüzden ben, ismi, vezne uygun olarak sonuna sesli harfin eklendiği Bāvari olarak düşünen Buddhaghoşa'ya sadık kaldım. Buddhaghoşa, Bāvari'nin, Pasenadi'nin özel hocasının (*purohita*) oğlu olduğunu söyler (*Pc.*, s. 580).

188 *devata* (*assame adhivattha-devata eva*; *Pc.*, s. 582).

189 *Sn.*, 991 vd. İzleyen dizeler "Parayana-vagga"nın (Öteki kıyıya gidiş üzerine olan bölüm) girişine benzer ve sonradan eklenmiş olabilirler. *Culla-Niddesa*'da yoktur, Çinceye çevrilen metinlerde de yoktur. Ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Kogen Mizuno'nun modern Japonca çevirisi (*Nanden Daizokyo* [Güneyli Tripitaka], 24. cilt [Tokyo: Daizo Shuppan, 1939], n. 2, s. 386-88). İfade açısından, bu dizelerin, ilk Budist kutsal kitaplarının düzyazı bölümlerinden daha eski bir dile sahip olduğu görülür.

190 "Normal üstünün bilgisi": *abhinna*.

191 "Bütün yanılgıları ortadan kaldırmış": *upadhisamkhaye*. Neumann bunu, bütün yanılgılardan ya da bağlılıklardan kurtulmak olarak yorumlar. ("Unhaftbar weilt er"; *Neumann Sn.*, s. 343.) Upadhi'yi "hayatın unsurları" olarak çevirmek de mümkündür ("Hayatın şeyleri"; *Chalmers Sn.*, s. 237). Fausböll orijinalini İngilizceye çevirmedi. Eskisi muhtemelen asıl anlamıdır, "hayat unsurlarının ortadan kaldırılması" yorumu ise öğretisel gelişimin ileri bir aşamasını gösterir.

192 "Azaldı": *asi* (Skr., *asit*. Üçüncü tekil şahıs). Bu sözcük *SN*, 1. cilt, s. 30, 1. 3'te de görülür.
193 *Brhad. Up.*, III, 6, 1; karş. *Brhad. Up.*, III, 7, 2; *Chand. Up.*, V, 12, 2.
194 *Brhad. Up.*, III, 9, 27; karş. *Chand. Up.*, I, 3, 26.
195 *Chand. Up.*, V, 12, 2.
196 "[Vedik] mantralarda ustalık kazanmış": *mantaparaga*, "ilahide yetkin."
197 Bununla evrensel hükümdar (çark döndüren kral) kavramı kastedilir.
198 "Doğum": *cati*. Bu genellikle iyi ya da kötü doğum anlamına gelir; oysa yorum/tefsir (*Pc.*, 583) bunu doğum tarihi veya yaş anlamına gelecek şekilde yorumlar: "*kivaciram cato"ti. mante... ti maya pathitavede* (*Pc.*, s. 583).
200 Bkz. Hajime Nakamura, *Budda no kotoba* (Budha'nın sözleri; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984), s. 429. Bunu, *Genshi Bukkyo no seiritsu* (Erken Budizmin Oluşumu) adlı kitabımda daha fazla ele alıyorum. *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın Seçme Eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1992), 14. cilt.
201 *Sn.*, 1007, 1077.
202 "Sağa doğru ...döndüler": *padakkhina*. Bir kişinin sağ omzu karşısındaki kişiye bakacak şekilde sağından (saat yönünde) dönmek, bugün Japonya'da da bazı Budist törenlerinde uygulanan bir saygı gösterme biçimiydi. Bu âdet, Brahman geleneğinden Budizme girmiştir. Mahabharata, bir kuşun üç kez ateşin etrafında döndükten sonra (*tam agnim trih parikramya*) kendini öldürdüğünü anlatır (*MBh.*, XII, 146, 23).
203 Gonaddha: Yorum/tefsire göre (*Pc.*, s. 583), bu Godhapura'dır. Gonaddha, Sanskrit Gonarda'nın karşılığıdır. Sançi yakınlarında olduğu anlaşılır (*Memorial Sylvain Levi* [Paris: Paul Hartmann, 1937], s. 306-13). Vedisa: Orta Hindistan'daki Avanti'nin başkenti. "Vanasa denen yere": *Vanasavhayan ti Tumbavanagaram vaccati, Vanasavatthin ti eke* (*Pc.*, s. 583).
204 "Kentlerin en iyisi": *puruttama*. Bu sıfat, Savatthi'nin Budha zamanında çok zengin olduğunu kuvvetle akla getirir, bu da zengin tüccar Sudatta'nın orada yaşamış olmasından, Cetavana Manastırı'nın da o bölgenin civarında yapılmış olmasından kaynaklanır.
205 On altı kişi, Budha'nın Savatthi'de olduğunu duymuştu, bu yüzden güneyden çıkıp batı yolu üzerinden oraya gittiler. Oysa Budha çoktan kentten ayrılmış ve başka bir yere gitmişti, onlar da peşinden gidip güneydoğudaki Racagaha'ya vardılar.
206 Pava: Skr., Papa. Burası modern Padrauna olabilir. Pasanaka tapınağı: *Pasanaka cetiyam* (= *Pasanaka-cetiya*; *Pc.*, s. 583). Yorum/tefsire (*Pc.*, s. 584) göre, orada büyük bir kaya vardı, üzerine de Gotama zamanında *vihara* (manastır) olan bir tapınak (*devatthana*) yapılmıştı. Aslına bakılırsa orada, büyük olasılıkla, altında insanların dinlendiği, üstünde büyük bir ağaç olan bir kaya vardı. Olsa olsa küçük bir mabet olabilirdi. Hiç ağaç olmasaydı, insanlar sıcağa dayanamazlardı.
207 Bundan böyle "aslan kükremesi" ifadesi ile karşılaşırız.
208 [Üstat'ım Bavari'nin] yaşını söyleyin bana: *Tattha adissa ti "kativasso" ti evam uddissa; cammanan ti amhakam acariyassa catim bruhi ti pucchati* (*Pc.*, s. 584). *Cati*'yi burada "rütbe" ya da "konum" olarak çevirmek güçtür, zira soru soran da yanıtlayan da Bavari'nin bir Brahman olduğunu biliyordu.
209 "Mantralarda ustalık": *mantesu paramim*. Buradaki *parami*, geç dönemlerin teknik terimi olan *paramita* değildir, aksine *Vollkommenheit* (Ludwig Alsdorf, *Kleine Schriften*, ed. Albrecht Wezler [Wiesbaden: Steiner, 1974], s. 316) gibi bir şey anlamına geliyordu. *Parami = nitthagamana* (*Pc.*, s. 584). En yükseğe ulaşmak demektir.
210 Bunlar temel Brahman kutsal kitapları olan *Rig Veda*, *Samaveda* ve *Yacurveda*'dır. *Atharvaveda*'nın dahil edilmemesine dikkat edin.
211 "Kendi öğretisi": *sadhamme ti sake brahmanadhamme. teviccake pavacane ti vuttam hoti*. Bununla, Brahman öğretisi kastedilir.
212 "Diliyle yüzünü örtebilir": Bu, sonradan uzun ve geniş dil fikrine dönüşmüştür. Dilin ucunun kulağa erişebildiği söylenirdi.

213 Bu, tek bir kıvrık beyaz kıldır.

214 Daha sonraki Budist metinlerde "bir atın penisi gibi gizlenmiş" olarak geçer.

215 *Digha-nikaya*'da bahsedilen gizlenmiş penis ve altın ten (*kancanasannibhattaco*) orijinal şiirden düzyazıya çevrilmiş gibi görünür (R. Otto Franke, *Dighanikaya: Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl Übersetzt* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913], s. 88, not 4). Ayrıca bkz. İkinci ve Üçüncü Kısım.

216 "Sorulan soruları duymadan": orijinali, *puccham hi kinci asunanto* diye geçer, ama yorum/tefsir (*Pc.*, s. 585) bunu *puccham hi ti pucchamanam* olarak yorumlar. Eski Doğu Hindi dilinin böyle bir yoruma olanak verip vermeyeceğini bilmiyorum, ama bu yorum anlamı, özünde kesinlikle açıklığa kavuşur.

217 "Cehalet": *avicca*.

218 "Konsantrasyon": *samadhi*, genellikle Çinceye *ting* olarak çevrilir.

219 *SN*, "Sagathavagga," II, 1, 9, 6 (1. cilt, s. 50).

220 *Dhp.*, s. 72.

221 "Öğrenci": *manava*. Bu, genellikle genç bir Brahman öğrencisi anlamına gelir, ama sadece bu anlamla sınırlı değildir. Genç bir eşkıyaya da bu şekilde hitap edilir (*Therag.*, 720).

222 "Geyik postunu bir omzuna attı": Bu çoğunlukla Hintli çilecilerin yaptığı bir selamlamaydı. Sonradan, Ortaçağlarda Batı'yı da etkisi altına almıştır. Vatikan Müzesi'nde bu şekilde resmedilmiş bir Katolik azizi görmüştüm. Benzer bir figür Güney Almanya'daki Bamberg Katedrali'ne yapılmıştır. Oradakiler figürün Yunus peygamber olduğunu söyler.

223 "Ayaklarına kapandı": *sirasa pati* (= *tam muddhanam adhipateti*; *Pc.*, s. 585).

224 Göğe çıkıp Otuz Üç Tanrı Göğü'nden iniş efsanesi: *Tsa a-han-ching*, 19. fasikül (*T.* 2:134a-b); *Tseng-i a-han-ching*, 28. fasikül (*T.* 2:703b vd.); *Fo-shuo Fa-hsien-chuan*, "Seng-chia-shih Ülkesi) (*T.* 51:859c); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 4. fasikül, "Chieh-pi-t'a Ülkesi" (*T.* 51:893a-b); Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 221; Rockhill, *Life of the Buddha*, s. 84; Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 298; Cunningham, *Stupa of Bharhut*, resim 17.

225 Sanattaki temsilleri: "Otuz Üç Tanrı Göğü'nden İniş": MÖ 1. yüzyıl Bharhut, Hint Müzesi, Kalküta (Nakamura, vd., *Budda no sekai*, levha 2-75; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 68; Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 8; Sotaro Sato, Kodai Indo no sekicho [Eski Hindistan'ın taş heykelleri; Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1970], levha 13; *WOB*, levha III-32; *ZIM*, 2. cilt, levha 32b; Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 603, levha 32); Mathura Müzesi (N.P. Joshi, *Mathura Sculptures* [Mathura: Arkeoloji Müzesi, 1966], levha 28); duvar resmi, Acanta, Mağara 17 (Osamu Takata, *Ajanta-sekkutsu jiin to hekiga* [Acanta: Mağara tapınakları ve duvar resimleri; Tokyo: Heibonsha, 1971], levha 38); 9-10. yüzyıl Lucckesarai, Bihar, Patna Müzesi (*WOB*, levha III-33); 11. yüzyıl Tibet *thang-ka*, Guimet Müzesi (*WOB*, levha III-34). "İndra'ya vaaz": 1. yüzyıl başları, Sançi, Stupa 1, kuzey kapısı, doğu sütunu (Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 601, levha 25); 2-3. yüzyıl Gandhara, Peşaver Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 59); 2. yüzyıl Gandhara, Lahor Müzesi (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 60); 2. yüzyıl Mathura, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha III-48); 3. yüzyıl Nagarcunakonda (Sehrai Peshawar, levha 47); 2. yüzyılın ilk yarısı, Mathura Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 57); 2. yüzyılın ikinci yarısı, Camalpur, Hint Müzesi, Kalküta (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 58); 2. yüzyıl civarı, Taxila, Taxila Müzesi (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 62); Kuşana hanedanı, Gandhara (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 70); Sikri Stupa'sı, 2-3. yüzyıl, Lahor Müzesi (Namikawa, *Gandara*, levha 58); 3-4. yüzyıl Mamane Dheri, Peşaver Müzesi (Namikawa, *Gandara*, levha 59).

226 *Yakkha* Alavaka'nın (Skr., Atavaka) din değiştirme efsanesi: *Sn.*, I, 10; SN, X, 12; Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 261; Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 246.
Sanattaki temsilleri: Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-37, 38); 3-4. yüzyıl Gandhara, Peşaver Müzesi (*WOB*, levha III-39; *Sehrai Peshawar*, levha 53).

227 Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 115. Öteki olaylar Budha'nın hayatındaki belirli zamanlara kesin olarak yerleştirilemez. Burada sadece önemli olaylar, sanattaki temsilleri ve yazılı kaynaklarıyla birlikte listelenmiştir.

Ejderha kral Apalala'nın kalbinin fethedilmesi ve dininin değiştirilmesi: 3. yüzyıl, Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-53); 3. yüzyıl Sahri Bahlol, Peşaver Müzesi (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 40); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 48); 2-3. yüzyıl civarı, Gandhara, Kabil Müzesi (Namikawa, *Gandara*, levha 54).

Budha'ya hürmet eden ejderha kral Elapattra: MÖ 2. yüzyıl ortası, parmaklık, Bharhut, Hint Müzesi, Kalküta (Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 7); 2-4. yüzyıl, Gandhara, Peşaver Müzesi (*WOB*, levha 52, 53); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 50). Parileyyaka'da Şakyamuni: 11. yüzyıl, Ananda Tapınağı, Burma (*WOB*, levha III-36). Bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", X, 5; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 35.

Savatthi'deki beyaz köpek efsanesi: 4. yüzyıl, Gandhara, Lahor Müzesi (*WOB*, levha III-51; s. 103-303).

Hakkından gelinen sarhoş fil: 2. yüzyılın ikinci yarısı, Amaravati, Madras Müzesi (Nakamura, vd., *Budda no sekai*, levha 2-72; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 71; *Indo, Nishi Ajia*, levha 56; *WOB*, levha III-57; *ZIM*, 2. cilt, levha 87); Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten*, s. 603, levha 29) 2. yüzyıl Mathura, Hint Müzesi, Kalküta (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 6); 2. yüzyılın ikinci yarısı, Bhutesar (Ueno, *Karukatta bijutsukan*; Takata, *Butsuzo no kigen*, levha 74); 9-10. yüzyıl Bihar, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha III-58); Peşaver (*Sehrai Peshawar*, levha 60).

Devadatta'nın kötü hareketleri: Gandhara, Hint Müzesi, Kalküta (WOB, levha III-56); Yünkang Mağarası 10 (WOB, levha III-59). Devadatta tarafından gönderilen katiller: Peşaver (Sehrai Peshawar, levha 59). (Devadatta'nın Gotama'ya gerçekten zarar verip vermediği tartışmaya açıktır. *Genshi Bukkyo no seiritsu*'da bunu ele alıyorum.)

Kral Acatasattu'nun pişmanlığı ve din değiştirmesi: MÖ 2. yüzyıl Bharhut, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, levha III-60); 2. yüzyıl Amaravati, Madras Müzesi (*WOB*, levha III-61); 2. yüzyıl Amaravati, British Museum (*WOB*, levha III-62). Bkz. Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 2. bölüm (Roma: IsMEO, 1978), s. 135-36, 154-63, 251 f.; *Ch'ang a-han-ching*, 17. fasikül (*T.* 1:107a-9c); *P'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, 17. fasikül (*T.* 24:187c); Rockhill, *Life of the Buddha*, s. 90. Şrigupta'nın daveti ve din değiştirmesi: 2-3. yüzyıl Gandhara, Ulusal Müze, Kalküta (*WOB*, levha III-46); 3. yüzyıl Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-45).

Cyotişka'nın öyküsü: 3. yüzyıl Gandhara, Ulusal Müze, Kalküta (*WOB*, levha III-47). Bkz. *Vinaya*, "Çullavagga", V, 8; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 32, n. 4.

Kral Kappina'nın din değiştirmesi: 3. yüzyıl Nagarcunakonda (*WOB*, levha III-50; *Nagarc.*, s. 53, levha VI). Bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", II, 5-9; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 82.

Örgütteki bölünme: *Vinaya*, "Mahavagga", X, 1, 1: 2, 2-10; *Cataka*, 3. cilt, s. 486; Cowell, *Cataka*, 3. cilt, s. 280; *Dhp.*, s. 103; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 2. bölüm, s. 204-5; *Wu-fen-lü*, 24. fasikül (*T.* 22:158c-60a).

Bölünmenin üstesinden gelmek: *Vinaya*, "Mahavagga", X, 4-5; *Dhp.*, s. 107; Gnoli, *Sanghabhedavastu*, 2. bölüm, s. 205-10; Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 236; *Wu-fen-lü*, 24. fasikül (*T.* 22:160a-b).

Toprak sahibi Bharadvaca'nın din değiştirmesi: *Sn.*, I, 4; *SN*, VII, 2, 1; Hardy, *Manual of Buddhism*, s. 214; Bigandet, *Life or Legend of Gaudama*, 1. cilt, s. 226.

Bharga köyünde sekizinci yağmur mevsimi inzivası: *Vinaya*, "Çullavagga", V, 21.

228 *MN*, no. 89, *Dhammacetiya-sutta* (2. cilt, s. 118-25); *Chung a-han-ching*, 59. fasikül (213): *Fa-chuang-yen-ching* (*T.* 1:795b-97c).

229 Çince çeviri (*T.* 1:797b), "Ben bir ülkenin kralıyım; Şakyamuni de Dharma'nın kralıdır" satırını ekler.

230 Vidudabha'nın Sanskrit versiyonu karışıktır. Biçim olarak Prasenacit'in komutanı Virudhaka'ya yakındır (*Divyav.*, s. 77, 1. 27; s. 466, 1. 23). Edgerton sözlüğü, *Mulasarvastivadavinaya* (Gilgit elyazmaları), 4. bölüm, s. 63, 1. 7'de geçtiğini söyler. *Tseng-i a-han-ching*, 26. fasiküldeki (*T.* 2:690b) harf çevirileri Bi-liu-le ve Bi-liu-li, Virudhaka'yla uyumludur. Vidudabha'nın ele geçirilme efsanesi: *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 8. fasikül (*T.* 24:238b-40c); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (Sravasti bölümü).

Şakyaların yok ediliş efsanesi: *Wu-fen-lü*, 21. fasikül (*T.* 22:140c-41c); *Ssu-fen-lü*, 41. fasikül (*T.* 22:860b-61a).

231 *MN*, no. 87, *Piyacatika-sutta* (2. cilt, s. 110-11); *MN*, no. 90, *Kannakatthala-sutta* (2. cilt, s. 127-30).

232 Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 767-68.

233 *Tseng-i a-han-ching*, 26. fasikül (*T.* 2:690a-93c).

234 *Bhaddasala-cataka* (no. 465), *Cataka*, 4. cilt, s. 144-53.

235 *Nidanakatha* üçüncü seferden söz ederken, *Tseng-i a-han-ching* (26. fasikül) bundan bahsetmez.

236 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:900b-c).

237 *Genshi Bukkyo no shakai shiso* (Erken Budizmin sosyal düşüncesi), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1993), 18. ciltte bu konuyu ele alıyorum.

7. BÖLÜM EVE DÖNÜŞ
(Sayfa 353-427)

1 Modern Hintçe ve Nepalcede, yöre sakinlerinin kullandığı bu isim Kusinagar'dır. Sanskrit metinde, ismin süslü dişil hali olan Kusinagari geçer. Birçok âlim onu Kusinagara olarak yazar, ama bu şekli sadece bir varsayımdır. Pali dilinde Kusinārā'dır.

2 Bu çeviri, *SBE*'nin 11. cildinde geçen sutranın yeniden gözden geçirilmiş bir şeklidir (Oxford: The University Press, 1881; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 1-136. Kısaltılmış bir İngilizce çevirisi şurada bulunur; H.C. Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge: Harvard University Press, 1915), s. 95-110.

Almanca çevirileri arasında şunlar vardır: Julius Dutoit, *Das Leben des Buddha* (München-Neubiberg: Oskar Schloss Verlag, 1906), s. 221-22. Karl Eugen Neumann, *Die letzten Tage Gotamo Buddho's: Aus dem grossen Verhör über die Erlöschung Mahaparinibbanasuttam des Pali-Kanons* (Münih: R. Piper, 1911, 1924). *Franke DN*, s. 179-255'te belirgin bilimsel ilerlemelerde bulunulmuş ve ilgili konular açıkça belirtilmiştir. Hermann Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Stuttgart: J.G. Cotta, 1959), s. 208-14'te kısaltılmış bir çeviri bulunur.

Sutra'nın Japonca çevirisi; Hajime Nakamura, *Budda saigo no tabi – Daiparinibbana-kyo* (Buddha'nın son yolculuğu: *Mahaparinibbana-suttanta*), İvanami Bunko (Klasikler Kütüphanesi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1980). Çeviride mümkün olduğunca az hata yapma uğraşım sırasında, Profesör Makoto Nagai'nin Pali metni kullanarak konu hakkında verdiği derslerde tuttuğum ve öğrencilik yıllarımdan beri sakladığım notları başvuru kaynağı olarak kullandım. Başka bir çeviri de şudur: Hajime Nakamura, *Yugyo-kyo. Butten koza*'nın 1. ve 2. ciltleri (Budist yazılar üstüne dersler; Tokyo: Daizo Shuppan, 1984, 1985). İkincisinde hem *Mahaparinibbana-suttanta*'nın hem de Sanskritinin tamamının Japonca çevirisi bulunur. Karşılaştırma için, Çince çevirilerden şunlar vardır; *Pan-ni-yüan-ching*, 2 fasikül (çevirmeni bilinmez [*T.* 1:176a-91a]) ve *Yu-hsing-ching*, 3 fasikül (*T.* 1:11a-30b). Sutra'nın en eski Japonca çevirisi büyük olasılık

la şudur: Tsusho Byodo, *Chobu Kyoten* (Uzun Konuşmalar Birikimi), Nanden Taizokyo (Güneyli Üç Sepet; Tokyo: Daizo Shuppan, 1935), 2. cilt, 7. cilt, s. 27-164; çevirmen bunu, *Bonshi hoyaku: Budda no shi* (Sanskrit şiirlerin Japonca çevirisi: Budha'nın ölümü; Yokohama: Indogaku Kenkyujo, 1961) olarak, ayrıntılı bir yorumla birlikte daha çok konuşma dilinde yayımlamıştır. Onun bu yorumu, sonraki âlimler için çok değerli olmuştur.

3 Karş. Franklin Edgerton'ın eleştirisi, *JAOS* 72 (1952), 190-93. Waldschmidt'in baskısındaki metnin tamamı *Yugyo-kyo* adlı kitabımda Japoncaya çevrilmiştir. Metnin büyük bölümü, *Bukkyo seiten sen* (Seçme Budist Kutsal Kitapları), 2. cilt (Tokyo: Yomiuri Shimbunsha, 1974), s. 35-152'de Dr. Yutaka İvamoto tarafından çevrilmiştir, ancak tekrarlamalar ve geç dönem ekleri olduğu düşünülen bölümler çıkartılmıştır. Ben tam çeviri için uğraştığım için, gereken yerlere notlar ve açıklamalar ekledim. Waldschmidt'in yeniden yapılandırmasıyla sorun çıktığı yerlerde basılı örneği değiştirdim. Beni asıl ilgilendiren, orijinal metni aslına sadık kalarak çevirmekti; bir bölümün anlamı, orijinalinin bölük pörçük yapısı yüzünden belirsiz ise, orayı çıkarttım. Karşılaştırma için gerekli olduğu zamanlar dışında Dr. İvamoto'nun çevirisine başvurmadım, zira farklı çevirilerin her birinin ayrı değerinin daha kolay anlaşılır olmasını istedim.

4 Ernst Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), s. 57.

5 Hakuju Ui, "Hatsunaiongyo nikan no yakusha wa Shiken ka" (iki fasikülük *Pan-ni-yüan-ching*'in çevirmeni Chih Ch'ien midir?). *Yakkyoshi kenkyu* (Budist kutsal kitapları çevirilerinin tarihinin araştırması; Tokyo: Iwanami Shoten, 1971), s. 517-23.

6 Çince çevirinin Chih Ch'ien'e atfedilmesi, Profesör Zenno İşigami tarafından da desteklenir. Profesörden yazara giden özel bir mesaj şöyle der: "Pan-ni-yüan-ching'in çevirmeni konusunda Dr. Hakuju Ui'yle aynı fikirdeyim. Öncelikle, geleneksel kataloglar ve biyografiler onu *Pan-ni-yüan-ching'in* çevirmeni olarak listeleme eğiliminde olmuşlardır [bende bir liste var, ama şu anda kesin olarak belirleyemiyorum]; ikinci olarak, çevirileri *Chih Ch'ien*'e atfedilen *Ch'i-chih-ching* [*T.* 1:810a-b; no 27] ve *Ssu-a-mei-ching*'le [*T.* 14:809c-14a; no 532] karşılaştırıldığında, *Pan-ni-yüan-ching*'te kayıtlı olan öğretilerin sınıflandırılmış on iki bölümünün adlarının çevirisi, *Ch'i-chih-ching*'tekiyle hemen hemen aynıdır, oysa *Ssu-a-mei-ching*, farklı bir bakış açısıyla çevrilmiş olabilir; ve üçüncü olarak, Dr. Koyo Sakaino [1871-1933], *Shina Bukkyo seishi* [Çin Budizmi'nin Kesin Tarihi; Tokyo: Sakaino Koyo Hakushi Iko Kankokai, 1935; tekrar baskı, Tokyo: Kokusho Kankokai, 1972] adlı eserinde, başka çeviri örnekleri vererek, bu atfı savunur. *Pan-ni-yüan-ching*'i Chih Ch'ien'in çevirmiş olmasının doğal bir sonuç olduğunu düşünüyorum." Sutranın bir Japonca çevirisi *Butten koza*'da görülür.

7 Asao İvamatsu, "Nehangyo shohon no hon'yakusha" (Küçük Mahaparinirvana sutralarının çevirmenleri), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 25, no. 1 (Aralık 1976): 244-47.

8 Hodo, *Kusharon Keiko*, 2. fasikül (*T.* 64:440c; no 2251).

9 Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu* (Hint felsefesi çalışmaları), 2. cilt (Tokyo: Iwanami Shoten, 1965; tekrar baskı, 1982), s. 135.

10 Kaijo İşikava, *Agonkyo Seiritsu no Kenkyu* (Agamaların oluşumlarının incelenmesi; Tokyo: Gendaisha, 1982), s. 193-213, 170-75. *Yugyo-kyo* adlı kitabımda *Yu-hsing-ching*'i Japoncaya çevirdim. Kaijo Ishikawa tarafından yapılan öteki yorum, kutsal kitabın modern Japonca çevirisinde bulunur (*Kokuyaku issaikyo* [Japoncada Üç Sepet], Agamalar hakkındaki bölüm, 7. cilt [Tokyo: Daito Shuppan, 1933]). Benim yorumum, paragraflar ve sıfatlar eklenmesiyle daha okunmaya değer hale getirildi, ayrıca notlarıma olabildiğince çok yeni bilgi ekledim. Bir konferans dizisine dayanan, gözden geçirilmiş, daha çok konuşma dilindeki bir yorum da şudur: Mitsuyoshi Saigusa, *Agaonkyo o yomu* (Agama sutralarını okumak), 2 Cilt (Tokyo: Seidosha, 1989).

11 İvamatsu ("Nehangyo shohon no hon'yakusha"), çevirmeninin Batı Chin hanedanı (265-317) zamanında yaşamış bilinmeyen bir kişi olduğuna inanır.

12 Asao İvamatsu ("Daihatsu nehangyo ni okeru ichi ni no mondaiten – Nehangyo shohon no honden o megutte" (*Ta-pan-nieh-p'an-ching* çevirileri geleneği üzerine *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'teki birkaç konu), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 24, no. 2 (Mart 1976): 154-55.

13 *Sv.*, 2. cilt, s. 573-74.

14 *Ch'ang a-han-ching*, 4. fasikül: *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:30b).

15 Karş. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names* (Londra: Luzac, 1960), s.v. *upavattana*. Başka yerlerde, anayurdu "Budha'nın aslen doğduğu yer" olarak belirten Upavattanam Mallanam Salavanam (*Sv.*, 2. cilt, s. 572) sözlerine rastlarız.

16 *MN*, no. 24, *Rathavinita-sutta* (1. cilt, s. 150).

17 Nalaka: G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt, s. 1108. Nalanda: Nalandagramaka (*Mahavastu*, 3. cilt, s. 56, *l.* 6). Na-lo-t'o: *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 47. fasikül [*T.* 3:873c vd.]. Na-lo: *P'i-nai-yeh ch'u-chia-shih*, 1. fasikül (*T.* 23:1022b).

18 *AN*, X, 65 (5. cilt, s. 120-21).

19 *MPS*, I, 16 (*DN*, no. 16 (2. cilt, s. 82).

20 *Sampasadaniya-suttanta*, *DN*, no. 28 (3. cilt, s. 99 vd.); "Satipatthana-samyutta" (*SN*, 5. cilt, s. 159). Karş. Nakamura, *Budda saigo no tabi*, s. 204.

21 *Tseng-i a-han-ching*, 18. fasikül (9) (*T.* 2:639a vd.).

22 *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 18. fasikül (*T.* 24:288a vd.).

23 *SN*, XLVII, 14 (5. cilt, s. 163-64); *Tsa a-han-ching*, 24. fasikül (638) (*T.* 2:177a).

24 *Yüeh-kuang-p'o-sa-ching* (*T.* 3:406c vd., no. 166).

25 *SN*, XLVII, 13 (5. cilt, s. 161, 163-64).

26 Karş. *Therag.*, 1034.

27 *Spk.*, 3. cilt, s. 172 vd.; *Sv.*, 2. cilt, s. 549-50., vs. *Cataka*, 1. cilt, s. 391'de de Sariputta'nın ölümünden bahsedilir. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper* Names, 2. cilt, s. 1115-16'ya bu bilgi için teşekkür borçluyum.

28 *Dhammasangani-atthakatha, Atthasalini* (PTS) 16-17, Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt, s. 1116-17.

29 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*'nin dipnotlu Japonca çevirisi olan *Daito saiiki ki* (Batı bölgelerinin kayıtları), *Chugoku koten bungaku taikei*'de (Çin klasik edebiyatı koleksiyonu; Tokyo: Heibonsha, 1971, s. 304 n. 1) Shinjo Mizutani şöyle yazar: "*Chia-lo-pi-na-chia; ka-la-pji-na-ka*. Diğerleri şunlardır: Kalapinaka (Julien, Beal, Watters), Kalapinaka (Cunningham) ve Kalapinaka (Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* [Hindu Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967]). Hsüan-tsang'ın harf çevirisi haritasına göre, ben Kalapinaka'yı öneririm. *Kao-seng Fa-hsien-chuan*'da [*T.* 51:864a] şöyle geçer: 'Nala köyü Sariputra'nın doğum yeriydi.' (Kentoku Hori, *Kaisetsu saiikiki* [*Ta-T'ang hsi-yü-chi* üzerine eleştiri; Tokyo: Kokusho Kankokai, 1971], s. 744 ve Akanuma, a.g.e., s. 438.)"

30 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:924c); Samuel Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*, 2. kitap (1884; Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1969), s. 177.

31 *Dhammapada-atthakatha*, 1. cilt, s. 88-89.

32 Chü-li-chia. Chü-li-tuo (*Fo-pen-hsing-chi-ching*, 47. fasikül [*T.* 3:874 vd.]).

33 *Therag.*, 1158-61.

34 *Spk.*, 3. cilt, s. 181.

35 *Cataka*, 5. cilt, s. 125 vd. Bu konu hakkında, bkz. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, s. 546-47.

36 *Buddhavamşa* (ed. PTS), I, 58. Bkz. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, s. 1115-16.

37 Kolika köyü: Shinjo Mizutani, *Daito saiiki ki*, s. 302, n. 1'de şöyle yazar: "Chü-li-chia; kiu lji-ka; Skr., Kolika. Ayrıca Chü-li-chia. *Fo-pen-hsing-chi-ching*, 47. fasikülde (*T.* 3:874a) şöyle geçer: "Maudgalyayana, Rajagaha yakınlarındaki Chü-li-chia (Kolika) köyünden bir Brah

man"ın oğluydu ve adı Chü-li-tuo (Kolita) idi.' *I-ch'ieh-ching yin-i* [Tripitaka'daki kelimelerin ve deyimlerin telaffuzları ve anlamları sözlüğü], 6. fasikül'de [*T.* 54:340b] şöyle geçer: "Mahamaudgalyayana bir tür çilecidir. Aynı zamanda Chü-li-chia ya da Chü-li-tuo veya Chü-lüt"uo olarak da adlandırılır. Bunlar aynı kişinin isimleridir."Köyün adıyla Maudgalyayana"nınki aynı mıydı?"

38 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:924b); Beal, *Si-yu-ki*, 9. kitap, s. 175.

39 *Pen-sheng ku-li.*

40 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:27a).

41 *MPS*, V, 8; *DN* (2. cilt, s. 140-41).

42 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:15b-c). Bkz. Nakamura, *Yugyo-kyo*, 1. cilt, s. 308-10.

43 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:21a). Bkz. Nakamura, *Yugyo-kyo*, 2. cilt, s. 533.

44 *Canmabhumi* ve karşılıkları çeşitli sözlüklerde bulunur:
Canmabhu – dişil. anayurt, Bhavaprakaşa, ii, 317 [MW].
Canmabhumi – dişil. anayurt, Harivamşa, 5747; Pançatantra; Prabodhaçandrodaya; Racatarangini; Hitopadeşa [MW].
Canmabhumi – memleket, anayurt [Vaman Shivram Apte, *The Student's Sanskrit-English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1968)].
Canmabhumi – dişil. Geburtsland, Heimat, AK, 3, 4, 18, 110; Harivamşa, 5747; Pançatantra, V, 25; Hitopadeşa, II, 4; Prabodhaçandrodaya, 25, 11; *Racatarangini*, 6. 20 H. 948.
Canmabhuti (eril, dişil fiil) anayurdu olmak, *Kadambari*, iv, 324 [MW]. Bu, *canmabhumi* ismini hissettiren türdeş kullanımdır.

45 *Pen-kuo*. Kumaraciva'nın çevirisi, *Miao-fa lien-hua-ching*, 2. fasikül (*T.* 9:16b). Ayrıca bkz. İngilizce çev. Bunno Kato, Yoshiro Tamura ve Kojiro Miyasaka, *The Threefold Lotus Sutra: The Sutra of Innumerable Meanings, The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law, and The Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue* (Tokyo: Kosei Publishing Company, 1975), s. 117.

46 *Yatrasav puruşo... tasyaiva pita vasati tan nagaram anoprapto bhavet* (*Saddharmapundarikasutram*, ed. Unrai Wogihara ve C. Tsuchida [Tokyo: Seigo-Kenkyukai, 1934, s. 96]).

47 *MPS*, I, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 72).

48 Budist kutsal kitaplarında Racagaha (Racagrha) Çinceye Wang-she-ch'eng olarak çevrilir.

49 Gicchakuta (Grdhrakuta), Çinceye, kısaltılmış haliyle, Ling-chiu-shan ya da Ling-shan olarak çevrilmiştir.

50 *Sv.*, 2. cilt, s. 516.

51 Akbaba Tepesi'nin fotoğrafı için, bkz. Hajime Nakamura ve Takashi Koezuka, *Ganjisu no seichi* (Ganj Nehri kıyısındaki kutsal yerler). *Sekai no seiiki* (Dünya mabedleri; Tokyo: Kodansha, 1979), 6. cilt, levha 34.

52 Devadatta'nın dağdan aşağı bir taş yuvarlayıp Şakyamuni'nin ayağını yaralama efsanesi için, bkz. *Ta-chih-tu-lun*, 41. fasikül; *Ssu-fen-lü*, 4. fasikül; *Tseng-i a-han-ching*, 47. fasikül; ve *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül.

53 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:862c). Ayrıca, James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), s. 82-84.

54 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 9. fasikül (*T.* 51:921a-b).

55 *MPS*, I, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 72). "O zaman": *tena kho pana samayena*, belirli bir eylemin belirli bir süre içinde olduğu anlaşılan bir zaman göstergesi. Özellikle, "o süre boyunca", "o zaman zarfında" anlamına gelir ("*wahrend dieser Zeit*" *SKP*, § 132, § 134, s. 141-44). "Başarılı": *mahiddhika*. Buddhaghoşa, *mahiddhika*'nın anlamını açıklar: Köy halkı müttefiktir (*samaggabhava* [*Sv.*, s. 516]). "Güçlü": *mahanubhava*. *Mahanubhava*'yla savaşta fil kullanmak ve teknolojide üstün olmak kastedilir (*sippa*; *Sv.*, s. 516). Bu nedenle kelimenin, askeri güçle ilgili olduğu anlaşılır.

56 *Rhys Davids DN*'de (s. 78 n. 1) "kendisine karşı (dengi olmaya layık) hiçbir düşmanı olmayan" diye geçer.

57 Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976), süt. 21.

58 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:176a).

59 Göreceğimiz gibi, bu sutrada tekrarlanan birçok ifade vardır. Budizmin ilk döneminde metinler sözlü olarak aktarılırken, ezberlemeye yardımcı olsun diye tekrarlamalar kullanılırdı. Her bir kısaltmayı duruma göre belirledim.

60 "Vassakāra": "yağmur yağdıran." Profesör D.D. Kosambi, kelimenin Sanskrit orijinalinin Vasyakara olduğu görüşündedir ("İki Pali Sözcüğün Sanskrit Karşılıkları," *ABORI* 32 [1951]: 55-60). Ancak, Orta Asya'da bulunan düzeltilmiş Sanskrit metinde Varşakara diye geçer. Belki de en eski Doğu Hint lehçesinde (Magadhi) Vassagara olarak telaffuz ediliyordu ve o düzeltilmiş metinde Varşakara olarak Sanskritleştirilmişti. Fakat, *Yu-hsing-ching*'in orijinal metninde Varşagara olarak Sanskritleştirildiği için, çevirmen büyük olasılıkla Yü-she olarak uyarlamışa benzer. Diğer bir deyişle, Yü-she, Varşa'nın harf çevirisi olabilir ya da *she* belki *agara*'nın serbest çevirisidir. *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:176a) ve *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:60b) kullanılan Çince şekli olan Yü-she'nin *varşa*'yı temsil eden ilk kelimesi "yağmur" serbest bir çeviridir, kuşkusuz. *P'i-nai-yeh tsa-shih*'teki şekli, orijinalinin Varşakara olduğu fikrini veren ve çevirmenin "yağmur yağmasına yol açan" olarak yorumladığı Hsing-yü'dür. *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te görülüğü gibi, Yü-she'nin ilk şekli, Varşagara ya da Prakrit şekli Vassagara olabilirdi. Bu yüzden orijinal metinde büyük olasılıkla Vassagara ya da başka bir yakın Prakrit şekli kullanılmıştı, çeviri de ondan yapılmıştı. Bununla birlikte, metinler sonradan Sanskritleşmeye başladıkça: 1) Bir metinde Vassagara yerine Varşagara'nın kullanıldığını görürüz. Çince çeviride Yü-she olmuştur bu. 2) İki sesli harfin *k* ile birleştiği Magadhi ile diğer eski Doğu Hint dillerinde bu sessiz harf, sesli *g* olmuştur. Böylece kelime, Waldschmidt'in baskısında gördüğümüz yazılışı olan Varşakara olarak Sanskritleştirilmiştir. 3) Bu şekil daha çok değiştikçe Varşakara yazılışı ortaya çıkmıştır ve Hsing-yü olarak Çinceye çevrilmiştir. Tibetçesi kelimeyi, "yaz olmasına yol açan" anlamında *Dbyar byed* olarak çevirdiği için, Sanskrit orijinali Varşakara olmalıydı. 4) Bazıları Vassagara'yı, Vasyagara anlamında yorumlamış olabilir. Eğer ikinci kelime *vasin* + *agara* olarak bölünürse, "hükümdarın evi," anlamına gelir ki bu, *Ch'ang a-han-ching*'teki bir kutsal kitap olan *Yu-hsing-ching*'teki Yü-she çevirisini üretmiştir. Böylece Vassakara adı birçok şekilde yorumlanmıştır. Bir Brahman ve Acatasattu'nun nazırı olarak, Pataliputra kentini kurmuş ve etrafını duvarlarla çevirmiştir.

"Gel": *ehi* ("gelmek"), fiilin emir kipinin ikinci tekil şahsı. Genellikle sadece giriş kelimesi olarak kullanılırdı.

61 *MPS*, I, 2 (*DN*, 2. cilt, s. 72-73).

62 William Woodville Rockhill, *The Life of the Buddha and the Early History of His Order* (Londra: Trübner, 1884), s. 63.

63 Hitap şekilleri için, bkz. *Rhys Davids DN*, s. 193-96.

64 Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt, s. 923-24.

65 *Indo kodaishi I* (Eski Hindistan Tarihi, 1. cilt), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri [Tokyo: Shunjusha, 1963]), 5. cilt, s. 271-72.

66 *MPS*, I, 3 (*DN*, 2. cilt, s. 73).

67 "Genç": *ayasmant*. Sanskrit karşılığı *ayuşmat*. Çeşitli metinlerdeki şekilleri şunlardır; *ayasma Anando, ayuşman Anandah* ve *tshe-dan-ldan-pa kun-dgah-bo*. Çince çevirilerde bu sözcük bazen çıkartılır. Çince (örneğin, Hsüan-tsang tarafından yapılan) çevirideki karşılığı, "yıllanmış" anlamına gelen *chü-shou*'dur, ama en çok bilinen ifadesi *chang-lao*'dur ("muhterem"). Bu anlam, onu "muhterem Ananda" olarak çeviren Rhys Davids tarafından (*Rhys Davids DN*, s. 79) ve "*der ehrwürdige Ananda*" olarak çeviren Franke tarafından (*Franke DN*, s. 18) kulla-

nılır. Ancak, "muhterem" sözcüğü çoğu durumda uygun değildir. Örneğin, Sanskrit normal karşılıklı konuşmada, yaşça daha büyük olan kişiler gençlere *ayuşmat* diye hitap ederler. Günümüzdeki "bey" sözcüğüne yakın bir anlamda kullanılır. Bugün bile yaşça daha büyük olanların gençlere, "*ayuşman agacchatu*" ("gel buraya") dediklerini duyarız. Modern Sanskritte ve Hintçede damada *ayuşmat*, geline de *ayuşmati* denir. Bunlarda kesinlikle "yaşlı" ya da "muhterem" anlamı yoktur, böyle bir şey ima etmek düğünün tadını kaçırırdı.

Sözcük aslen "uzun ömürlü" veya "yaşamla dolu" anlamına geliyordu. Örneğin, *Manu Kanunları* (II, 125) şöyle belirtir: "Bir Brahman şöyle karşılık vermelidir: 'Erdemli çocuklarınla, uzun bir hayatın olsun'" (*ayuşman bhave saumyeti vacyo vipro'bhivadane*). Bu ifadenin anlamı "çok neşeli ol"a yakındır (*Laws of Manu*, III, 263). "Kendine iyi bak" tabiri "hayat dolu ol" şeklinde ifade edilir (*ayuşman edhi*). Panini'nin Sanskrit gramer çalışması, birinin selamına karşılık verirken bu ifadenin kullanıldığını söyler, bir *sudra*'nın selamına bile (*Paniniya*, 8, 2, 83); verilen örnek şudur: *bho ayuşman edhi Tuşacaka* (Otto Böhtlingk, *Panini's Grammatik* [Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1887], s. 448-49). Bu ifade modern Sri Lanka dilinde devam eder. Genç birisine *ayuşman* denmesinin örnekleri çok eski kaynaklarda görülebilir. Örneğin, *Şatapatha-Brahmana*'da (12, 2, 1, 9), Brahman bir baba oğluna bu şekilde hitap eder. *Mahabharata*'da da, arkadaşlar arasında *ayuşmat* kullanılır. Vasudeva'nın arabacısı ona şöyle der: "*Ayuşmans tvam maya nityam rakşitavyas tvayapy aham*" (ed. V.S. Sukthankar ve S.K. Belvalkar, *The Mahabharata* [Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927], III, 19, 9) Vasudeva da ona şöyle der: "*Ayuşmann upadesas tu sarathye vartatam smrtah*" (*Mahabharata*, III, 20, 3).

Sanskrit tiyatro oyunlarında da, yaşça daha büyük olan arabacılar genç soylulara *ayuşman* diye hitap ederler. Mesela, 4. ya da 5. yüzyıl şairi ve oyun yazarı Kalidasa'nın *Şakuntala* adlı oyunundaki arabacı, krala (*raca*) *ayuşmat* diye hitap eder. (Bkz. ed. Richard Pischel, *Kalidasa's Sakuntala: An Ancient Hindu Drama*, Harvard Doğu Dizisi, 16. cilt [Cambridge: Harvard University Press, 1922], s. 3, sat. 4; s. 93, sat. 4; s. 94, 1. ve 16. satırlar; s. 95, 6. ve 10. satırlar.) Bu temel göz önünde tutulursa, modern kullanım şeklini anlamak kolaydır. Budist metinlerde aynı tarz fark edilebilir. Modern Güney Asya Budizminde, genç keşişlere *ayasma* diye hitap edilir ki bu oldukça eski tarihlere dayandırılabilen bir âdettir. *Vinaya*, genç keşişlere *ayuşman* diye hitap edilmesini şart koşar: "İki hitap şekli vardır. Biri *ta-te*, diğeri de *chü-shou*'dur. Genç keşişler yaşlılara *ta-te*, yaşlı keşişler de gençlere *chü-shou* diye hitap etmelidirler (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 19. fasikül [*T.* 24:292c]). Buradaki *ta-te*, büyük olasılıkla Palice *bhante*'dir. *Suttanipata*'nın tümünün en eskisi olduğu düşünülen son bölümü olan "Parayana-vagga"da, Brahmanın on altı müridine (*sissa solasa brahmana; Sn.*, no. 1006), yani genç Brahmanların (Palice, *manava*; Skr., *manava*; *Sn.*, no. 997) hepsine, Sanskrit literatürde alışılageldiği gibi, *ayasma* denir. *Suttanipata*'da (no. 1120) görülen *ayasma* Pingiyo tabiri kesinlikle yaşlı bir adama aittir, fakat ona *manava* ya da *ayasmant* diye hitap edilir, çünkü henüz öğrenciliğe başlamaktadır. Bu aşamada kelime, geç dönem Budistlerince yüklenen "muhterem" anlamını içermez. Böylece, *Mahaparinibbana-suttanta*'da Budha'nın Ananda'ya "*ayasma* Anando" diye hitap etmesi şaşırtıcı değildir. Ananda sonradan yaşlandığı için, kelimeyi burada "muhterem" anlamında yorumlamak mümkündür, fakat onu Sanskrit ve Pali dillerindeki yaşayan geleneğin ışığında anlamak daha iyi olur. Aynı metindeki (4. bölüm, 39. kısım) bir başka örnek olan *ayasma* Cundako hitabı, belli ki ruhbandan olmayan bir gence aittir. *Ayuşmat* kullanım şekli zamanla ve sosyal koşullarla bir ölçüye kadar değişmiştir. Ancak, Çinli çevirmenlerin yaptığı gibi, sadece *ayuşmat* sözcüğü düzeltilmiş Sanskrit metinlerde olmadığı için, onu geç dönemlerin kullanım şekillerine uyarak çevirmek, "sözcüğü kullanmak" demektir, "çevirmek" değil. *Pan-ni-yüan-ching*'in Çinli çevirmeni *hsien-che* ("bilge") sözcüğünü kullanmıştır; bu çeviri, erken dönem Budist metinlerin yorumundaki Çin düşüncesinin etkisini yansıtır. Aslında, *sthavira* ("yaşça büyük") kullanıldığında, kesinlikle *madhya* veya *navaka*'yla çelişir (Raniero Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saiyanasanavastu and the Adhikaranavastu* [Roma: IsMEO, 1978], s. 9-10). Bu yüzden

ben, kolaylık için, esas metni çevirirken, Pali yazarlarının öyle yapmadıklarını sandığım halde, iki farklı çeviriyi, "genç" ve "muhterem"i kullanacağım. (Bu konu, Hint dillerindeki, örneğin *büyük* ve *küçük* kardeş arasında fark gözetmeyen genel kullanım şeklini yansıtır. Hintçede *dün* ve *yarın* aynı kelimedir. Elbette, bir çevirmen içinde geçtiği cümleden hangisinin söylenmek istendiğini saptamalıdır.)

68 "Ananda": tam karşılığı "neşe." Ananda bir Şakya prensiydi ve Budha'nın küçük kuzeniydi. Budha Kapilavatthu'ya döndüğünde, öteki Şakya gençleriyle birlikte keşişliğe atandıktan sonra Budha'nın müridi oldu. Budha'nın hayatının son yirmi beş yılında, onun özel bakıcısı, bir tür özel sekreteri olarak görev yaptı. Sıcak, şefkatli ve bilge birisiydi. Sutralarda Şakyamuni'nin en sevdiği müridi olarak geçer.

69 *MPS*, I, 4 (*DN*, 2. cilt, s. 73).

70 Budha'nın Vassakara'ya yaptığı açıklama konusunda, bkz. *MPS*, I, 4-5; çev. T.W. Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, SBE'nin 11. cildi (Oxford: The University Press, 1881; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 1-5; *Fo-pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:160b-c); *Ch'ang a-han*-ching'teki *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:11a-12a).

71 "Vacciler sık sık... meclislere devam ederler": *abhinham sannipatia*. Günde üç kez ya da şartlara göre toplanırlardı (*Sv.*, s. 517). "Çok katılımlı meclisler": *sannipata-bahula*. "*Diese Versammlungen gut besucht sind*" (*Franke DN*, s. 181). "'Dün toplandık. Ondan önceki gün toplandık. Niye bugün de toplanıyoruz?' diye homurdanmadan ve gitmek için hiç duraksamadan, kalabalık halinde toplandılar" (*Sv.*, s. 517). Orijinalinde şöyle geçer: "Vaccilerin meclis topladıklarını duydun mu?" Ananda şöyle yanıtlar: "Öyle olduğunu duydum." "Duydun mu?": *kinti... sutam*. Sanskrit *kim* sözcüğünde, Latin harfleriyle yazıldığında, konuşma dilindeki anlamına dair hiçbir ipucu bulunmaz. Karşılıklı konuşmada, "Ne?" anlamına gelecek şekilde kullanıldığında, düz bir tonda telaffuz edilir, abartılı bir ünlem olarak kullanıldığında ise, *kim(ü)* gibi, sonu uzayan bir sesle telaffuz edilir. Hintliler bu iki anlamı çok net bir biçimde ayırt ederler. Konuyu incelemediğim halde, Pali dilinde de benzer bir ayrımın olduğunu tahmin ediyorum.

72 "Zorla kaçırmak": *okkassa*. Elyazmasında *okassa* şekli de görülebilir. İkisi de doğrudur. Genellikle *okkassa pasayha* birleşik kelimesine rastlarız (*AN*, 4. cilt, s. 16; *Milindapanha*, s. 210, dize 3). Bkz. *BSBU*, § 163, s. 124. "Onlarla birlikte yaşamak": *vasenti*; "*Sich Frauen und Madchen von guter Familie zum Zusammenleben verschaffen*" (*Franke DN*, s. 181).

73 "Vacciler": *Vaccinam... gutti susamvihita*. Bir kelimenin genitif hali, geçmiş zaman ortacından önce geldiğinde, o kelime araç durumuyla aynı işlevi görür ve eylemin öznesini gösterir. Hinüber bu şekli, "*Das participium conjanctum im Genetiv*" (*SKP*, § 255, s. 256) olarak yorumlar. Oysa ben bunu Sanskrittekiyle aynı şekilde yorumlamayı yeğliyorum. "*Arahantlar*": *arahanto* ya da *arahant* (Palice, Skr., *arhat*); "hürmet edilmeye ve bağışlar almaya değer kişi", "kusursuz bir dindar" Budizmin ve Cainizmin ilk dönemlerinde *buddha*'yla aynı anlama geliyordu. Şakyamuni de böyle bir *arahant*'tı. Geç dönem Budizminde (*a-lo-han* olarak Çinceleştirilen) *arhat*, Hinayana aydınlanmasına ulaşmış olan kişi anlamına gelmeye başladı. Cainizmde ise, *arhat* "tanrısal varlık" demekti.

74 *MPS*, I, 4 (*DN*, 2. cilt, s. 73-75).

75 "Sarandada Tapınağı": *Sarandada cetiya*. Tibetçe çevirinin kaynağında büyük olasılıkla *capala çetiya* geçiyordu. Pali yorum/tefsiri (*Sv.*, s. 521) bu tapınağın, Sarandada adındaki *yakkha*'nın yaşadığı yerde yapılmış olan manastır (*vihara*) olduğunu söyler. Budha'nın zamanında orada bir manastır bulunması pek mümkün değildir.

76 "Asla zorbalıkla ele geçirmez": *akaraniya*; tam karşılığı, "yapamaz." Rhys Davids "hakkından gelmek"i kullanır; "hakkından gelmek"in tam olarak "işini bitirmek" anlamına geldiğini söyler, ama kelimenin İngilizce konuşma dilindeki "sona ermek"e benzer bir manası vardır, açıkça. Kelimeler konuşma dilinin parçaları olduğu için, bu mümkündür. "Siyasi ustalık": *upala pana*; "hile", "tatlı sözlerle kandırma", "diplomasi." Fiil hali olan *upalapeti* bu anlamı içerir

(*SN*, 1. cilt, s. 102; *Vinaya*, 2. cilt, s. 119; 4. cilt, s. 139; *Cataka*, 2. cilt, s. 266, 267; 4. cilt, s. 56). Rhys Davids kökünün *li* olduğuna inanır, fakat Franke'nin de önerdiği gibi (*Franke DN*, s. 182 n. 1) kelimenin *lap* ("konuşmak") fiilinden geldiği çok daha akla yakındır. *Sumangalavilasini*'de geçen "filler, atlar, altınlar ve güzel şeyler verin ve kazanın" (s. 522), Truva atı dizeleri boyunca bir entrikayı ima ediyor olabilir.

77 "[Gitmek için] çekilme: *yassa dani tvam kalam mannasi*; tam karşılığı, "gitme zamanı olduğunu düşünüyorsan, hemen git." Bu, "git istiyorsan" anlamındaki alışılmış bir ifadedir ve "yola çıkabilirsin" düşüncesini de içerir. Dolambaçlı ve kibar bir tonu vardır. Rhys Davids'in, "sence en uygunu nasılsa" çevirisi geçerli değildir. Franke'deki şöyledir: "*Ganz, wie du es für angezeight haltst*" (*Franke DN*, s. 182).

78 *MPS*, I, 5 (*DN*, 2. cilt, s. 75-76).

79 *AN*, "Sattakavagga", XX-XXI (4. cilt, s. 16-17). *Tseng-i a-han-ching*, 34. fasikülde (*T.* 2:738a-c) öykü daha yalın bir biçimde anlatılır. *Yu-hsing-ching*'te bu bölümün karşılığı yoktur. (*Fo-pan-ni-yüan-ching* ve *Anguttara-Nikaya*, ülkelerinin düşmemesini sağlamak için, yedi ilkenin Licchavilere öğretildiğini yazar. Licchaviler Vesali'nin ileri gelen bir ailesiydi.)

80 Düzeltilmiş Sanskrit metinde, *ye te vrcinam çaturdikşu vrcicaityas tan satkurvanti gurukurvanti manayanti pucayanti* (I, 33 ve 34; *Waldschmidt Skt.*, s. 114).

81 "Ruhların yeri": *ling-yü* veya *ling-ti*.

82 *Sv.*, s. 521.

83 "*Yeh-ch'a.*"

84 *Fo-pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:162c); *Pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:177c); *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 2. fasikül (*T.* 1:196a).

85 "Türbe": *miao*; *tz'u-t'ang*.

86 E.J. Rapson, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 3. cilt, ed. J. Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1910), s. 335b, "Chaitya."

87 *Vaccinam Vacci-cetiyani ti Vacci-racunam Vacciratthe citti-katatthena cetiyani ti, laddhanamani yakkha-tthanani* (*Sv.*, s. 520).

88 *Utt.*, IX, 9; çev. Hermann Jacobi, *Jaina Sutras*, 2. bölüm, SBE, 45. cilt (Oxford: The University Press, 1895), s. 36, n. 2.

89 *Utt.*, XX, 2-3; Jacobi, *Jaina Sutras*, SBE, 45. cilt, s. 100, n. 3.

90 *Franke DN*, çeşitli yerlerde.

91 Jacobi, *Jaina Sutras*, s. 242, n. 3.

92 Ernst Windisch, *Mara and Buddha* (Leipzig: S. Hirzel, 1895), s. 68, n. 4.

93 *Divyav.*, s. 201.

94 "Kutsal yer": *shen-ti* (*Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:180b]). "Kutsal ağacın altında": *shen-shu-hsia* (*Fo-pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:164c]). "Che-p'o-lo höyüğü": *che-p'o-lo-t'a* (*Yu-hsing-ching* [*T.* 1:15b]). "Che-po-lo *caitya*": *che-po-lo chih-t'i* (*Ta-pan-nieh-p'an-ching* [*T.* 1:191b]). "Chü-kung *çaitya* ağacının altında": *chü-kung chih-ti shu-hsia* (*P'i-nai-yeh tsa-shih* [*T.* 24:387c]).

95 "*Tsung-miao.*"

96 "*Bhikkhu*" (Palice, Skr., *bhikşu*). Brahmanizmde bu kelime, sadakayla yaşayan yalnız gezgin çileciler anlamına gelir. Oysa Budizme uygulandığında, bir grubun üyelerini ima eder. (Erken Budist şiiri, Budist dindarlara *isi* ("peygamberler") der, fakat düzyazı yorumlar ve geç dönem metinleri *isi* yerine *bhikkhus*'u kullanır. "Buluşma yeri": *upatthanasala*. Rhys Davids bu terimi "Ayin Yeri" (*Rhys Davids DN*, s. 81) olarak çevirir. Orası insanların bir araya toplandığı bir yer olduğu için, Franke bunun "Kult-Halle" olarak çevrilmemesi gerektiğini söyler ("Empfangs-Saale," muhtemelen "Versammlungshalle"). *Jataka*, no. 382'de (3. cilt, s. 257) bir tüccarın evindeki bir salon olarak geçer. Sanskrit *upasthana*, "*aufwartung*" (*Franke DN*, s. 182, n. 3) anlamına gelir. Sonradan, manastırların içinde meditasyon ve konferanslar için böyle salonlar yapıldığında, *upatthanasala*, "konferans salonu" anlamını kazandı.

97 "Öyle üstadım": *evam bhante*. İngilizcede olduğu gibi, Pali ve Sanskritte de, karşılıklı konuşmada nezaket düzeyi, öbür konuşmacıya hitap ederken kullanılan tabirle belirlenir. Bu yüzden, çeviride, bazen hitap edilenin adını söylemek yersiz olabilmektedir ve dilin daha akıcı olması için az kullanmak daha iyidir.

98 "Orman evlerinde yaşamak": Bu durumdan hiç bahsedilmemesi, o zamanlar ormanda yaşamaktan hoşlanılmadığım ima ediyor olabilir.

99 *MPS*, I, 6 (*DN*, 2. cilt, s. 76-77).

100 "Kötü arzular barındırmamak": Bu bölüm, Budizmin doğal istekleri ve arzuları (*iccha*) bastırmayı değil, zarar veren kötü arzuları (*papiccha*) kontrol etmeyi savunduğu fikrini verir.

101 "*Nibbana*": Skr, *nirvana*. Çince, *nieh-p'an*. *Nibbana*, yanılgı alevlerinin söndürüldüğü durumdur; hiçbir yanılgının kalmadığı mükemmel haldir.

102 *MPS*, I, 7 (*DN*, 2. cilt, s. 77-78).

103 "Mahcubiyet, yanlış yapma korkusu": *hirimana bhavissanti, ottapi bhavissanti*. Bu tabirler Çinceye, sırasıyla *ts'an* ve *k'uei* olarak çevrilmiştir. Birçok âlim bu iki ifade arasındaki farkın doğasını tartışmıştır. Buddhaghoşa ilkine "kötülükten nefret etmek," ikincisine de "haksızlık etmenin insanın başına kötü bir şey getireceği korkusu" der (hiri-mana *ti-papa-cugucchanalakkhanaya hiriya yutta-citta*, ottapino *ti papato bhayana-lakkha-nena ottappena samannagata* [*Sv*., s. 529]). *Hiri* yalın hal, *ottappa* ise nesne gibi görünür (*Cataka*, 1. cilt, s. 297). Rhys Davids *ahirika*'yı "utanmazlık", *anottappam*'ı da "küstahlık" olarak çevirir (*Rhys Davids DN*, s. 83 n. 3). "Dikkatlilik": *sati* (Palice, Skr., *smrti*); "unutmamak", "dikkat etmek", "zihinsel dinginlik." Örneğin, Sri Lanka'da genç bir rahip adayı, zihni dalgın diye bir kâseyi elinden düşürse, hocası, "*Sati! Sati!*" ("Sakin ol!") diyerek onu azarlar. Heinrich Lüders bunu "*vollbewusst*" (*BSBU*, § 226, s. 157-58) olarak çevirir. Sözcük Çinceye geleneksel olarak, *nien* şeklinde çevrilmiştir.

104 *MPS*, I, 8 (*DN*, 2. cilt, s. 78-79).

105 Bu yedi durum genellikle "aydınlanmanın yedi unsuru ya da bölümü" olarak bilinir (Skr., *sapta bodhyangani*; Palice, *satta bojjhanga*). Çincede çeşitli şekillerde bilinir: *ch'i-chüen-fen, ch'i-p'u-ti-fen* ve *ch'i-teng-chüeh-chih*. Bu unsurlar Çincede tek tek şunlardır: *nien* ("dikkatlilik"), *tse-fa* ("Dhamma incelemesi"), *ching-chin* ("çaba"), *hsi* ("sevinç"), *ch'ing-an* ("huzur"), *san-mi* ("konsantrasyon") ve *hsing-she* ("ölçülülük"). Ayrıca bkz. düzeltilmiş Sanskrit metin, 30, 21.

106 *MPS*, I, 9 (*DN*, 2. cilt, s. 79).

107 *MPS*, I, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 79-80).

108 *AN*, VII, 20; *Tseng-i a-han-ching*, 34. fasikülde (*T*. 2:738) yedi şart Vassakara'ya, şartın başka hiçbir şekline atıfta bulunmadan, bağımsız bir öğe olarak anlatılır.

109 "Bedensel faaliyet": *kayakammam*, Çincesi; *shen-yeh*.

110 "Konuşma tarzı": *vacikammam*, Çincesi; *k'ou-yeh*.

111 "Zihinsel faaliyet": *manokammam*, Çincesi; *i-yeh*.

112 *Samadhisamvattakani tatharupesu silesu silasamanna-gata viharissanti*. Bu ifade net değildir. "Kardeşler, hem herkesin içinde hem de yalnızken, ahlaki mükemmellik eğitiminde ermişler içinde yaşadıkları sürece..." (*Rhys Davids DN*, s. 85); "*Solonge die Bhikkhu's... auf Konzentration abzielenden Prinzipien der sittlichen Zucht verfahren werden*" (*Franke DN*, s. 185). Buddhaghoşa bunu "temel ilkeler konusunda, ülkenin diğer yerlerindeki keşişlerle ortak bir seviyeye ulaşmak" olarak yorumlar (*Sv*., s. 537). *AN*, IV, 52'de (2. cilt, s. 56, satır 2- s. 57, satır 2) benzer bir bölüm görülür.

113 "Sağlam... konsantrasyona neden olan." Bu kurallar anlatımı, bu sutrada (II, 9) tekrarlanır. "Özgürlüğe yol açan": *bhucissani*. *Rhys Davids DN*'da "özgürlük yaratan" (s. 85) olarak geçer. *Sumangala-vilasini*'de şöyle geçer: Cehaletin esaretinden, bağlılıktan, arzu ve isteklerden kurtulmak (*tanha-dasavyato mocetva*) ve özgür olmak (s. 537). Franke "dostça davranmak" ifadesini kullanır (*Franke DN*, s. 185).

114 "Onu uygulayanlar": *takkara* (= *tathakarin*; *Sv.*, s. 537). "Mükemmel": *ariya* (= *niddosa*, "lekesiz"; *Sv.*, s. 537).

115 "Bu altı": Dördüncü madde dışında, aynı beşlik liste, *Anguttara-Nikaya*, "Pancaka-Nipata", 105'te (3. cilt, s. 132) "mutlu bir hayatın beş koşulu" (*panca phasuvihara*) olarak geçer. *Mahaparinibbana-suttanta*'da bu beşli, sadakaları paylaşmakla ilgili daha fazla düzyazı niteliğinde bir maddeyle birlikte yer alır. Bu, keşişler ortak bir yaşam sürmeye başladıktan sonra eklenmiştir. Böylece bu sutra, *Anguttara-Nikaya*'dan sonrasına ait öğretiler içerir.

116 *MPS*, I, 11 (*DN*, 2. cilt, s. 80-81).

117 Ahlaklılık (*adhisila-sikkha*), konsantrasyon (*addhicitta*-sikkha) ve bilgelikten (*adhipanna-sikkha*) oluşan üçlü uygulama (*tisso sikkha*) için, bkz. *AN*, 1. cilt, s. 232-34; *Itiv.*, no. 59, s. 50-51.

118 "Tamamlanmış": *paribhavitani*. Anne kuş tarafından yuvada ısıtıldıktan sonra civciv çıkaran yumurtaya *paribhavita* denir (*MN*, 1. cilt, s. 104; *SN*, 3. cilt, s. 153). Tıpta *paribhavita* "yüklü", "gebe" anlamına gelir. Karş. *Cataka*, 1. cilt, s. 380, satır 19-20 (*osadhaparibhavitam*); 4. cilt, s. 407; *Milindapanha*, s. 361, 382, 394 (*Rhys Davids DN*, s. 86 n. 1).

119 "Leke": *asava*, Çince; *lou*, "sızıntı."

120 "Yanlış düşüncelerin lekesi": *ditthasava* (= *ditthi* + *asava*).

121 *MPS*, I, 12 (*DN*, 2. cilt, s. 81).

122 Gotama'nın geçtiği yerlerin isimleri ve sırası, düzeltilmiş Sanskrit metinde, Tibet ve Çin çevirilerinde biraz farklıdır. Şematik formda ayrıntılı bir karşılaştırma için, bkz. Kaijo İşikava, *Indo tetsugaku to Bukkyo no shomondai-Ui Hakuju Hakushi kanreki kinen ronbunshu* (Hint düşüncesi ve Budizmdeki çeşitli sorunlar: Dr. Hakuju Ui'nin altmışıncı doğum günü anısına bir denemeler koleksiyonu; Tokyo: Iwanami Shoten, 1951), s. 47-70. "*Daihatsu nehangyo sankanbon no arikata ni tsuite*" (üç fasiküllük *Ta-pan-nieh-p'an-ching* üzerine). Düzeltilmiş Pali metin Vesali ile Kusinara arasındaki bazı kentlerin ve köylerin adlarını verir, ama bunların aynı yerler olup olmadığı saptanamamaktadır.

123 "Ambalatthika": Racagaha ile Nalanda arasındaki güzel bir park ve krala ait olan bir köşkün yerleşim yeri (bkz. *DN*, no. 1, *Brahmacala-suttanta*).

124 "Gel": *ayama*. Buddhaghoşa'ya göre, bu kelime *ehi yama*'dan ("gel, haydi gidelim") gelir. Bir başka metinde *gacchama* ("haydi gidelim"; *Sv.*, s. 537) anlamındaki *ayama* geçer.

125 *MPS*, I, 15 (*DN*, 2. cilt, s. 81).

126 Bu konu önceki paragrafta tartışılmıştır. 16. bölümdeki diyalog, *Sampasadaniya-suttanta* (*DN*, 3. cilt, s. 99-100)'da ve "Satipatthana-samyutta" (*SN*, 5. cilt, s. 159)'da daha ayrıntılı olarak geçer. Aşoka'nın Bhabra bildirisi,"Upatissa'nın Soruları" (yani "Sariputta'nın Soruları") adlı bir sutradan bahseder. İşte o sutra, bu diyaloğu aktarıyor olabilir.

127 *MPS*, I, 18 (*DN*, 2. cilt, s. 83-84).

128 Düzeltilmiş Sanskrit metinde *tatra bhagavan ayuşmantam Anandam amantrayate, agamayananda yena Pataligramakah* diye geçer. Pali'deki *ayama*'nın ("gidelim") aksine, Sanskrit metin *agamaya*'yı ("beni götür") kullanarak Gotama'nın yaşlı adam haline geldiğini açıkça ifade eder. Sanskrit metin, düzeltilmiş Pali ve Sarvastivadacı metinleri gibi büyük bir keşiş topluluğunun (*mahata bhikkhusamghena*) ona eşlik ettiğinden bahsetmediği için, bu ifade geç dönem renklendirmesi olabilir.

129 Patna.

130 *MPS*, I, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 84).

131 "Hasırlar sermek": *yatha sabbam santhatam hoti evam-santhari*.

132 *MPS*, I, 21 (*DN*, 2. cilt, s. 84).

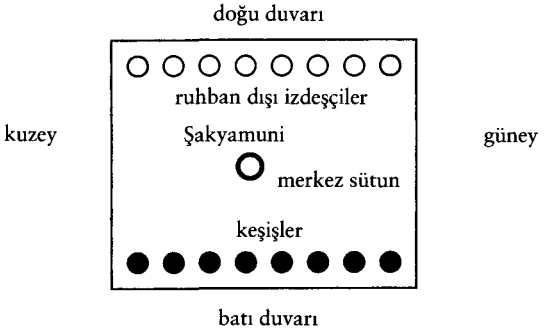
133 *Sv.*, s. 447.

134 *Ch'ang a-han*-ching, 2. fasiküldeki (*T.* 1:12a-b) *Yu-hsing-ching*.

135 *MPS*, I, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 84).

136 *Avasathagaram ti agantukanam avasathageham* (*Sv.*, s. 538).

137 "Üst elbisesi ile bağış kâsesini eline aldı": *patta-çivaram adaya*. Buradaki *çivara* ("elbise") üst ya da dış elbise demektir. "Yüzü doğuya dönük," yüzü kapıya dönük demektir (*Franke DN*, s. 188). Aşağıda, oturma düzenine ait basit bir plan görülür.



138 Gotama "önlerinde oturuyordu" demek, izdeşçilerin onun arkasında oldukları anlamına gelir (*Franke DN*, s. 188).

139 "Yüzleri batıya dönük" demek, kapının olduğu duvara sırtlarını verip odanın sonundaki batı duvarına bakacak şekilde oturdukları anlamına gelir (*Franke DN*, s. 188).

140 *MPS*, I, 22 (*DN*, 2. cilt, s. 85). Ayrıca bkz. *Waldschmidt Skt.*, I, 19-34.

141 *MPS*, I, 25 (*DN*, 2. cilt, s. 86).

142 *MPS*, I, 23-25 (*DN*, 2. cilt, s. 85-86).

143 "Kuralları çiğneyerek kötülük yapan kişi": *dussilassa silavipattiya*. Düzeltilmiş Sanskrit metinde *pramattah pramadadhikarana-hetor...* diye geçer (*Waldschmidt Skt.*, s. 139). Tibetçe çeviri de bununla hemfikirdir: *bad med pa dan Idan shin / bag med pa la gnas pahi rgyus* (*Waldschmidt Skt.*, s. 139). *Dussila* sözcüğü "davranışları kötü olan kişi", "kötü huylu" anlamına gelir. *Sila* burada "kurallar" değil de, daha genel bir şekilde "âdet" anlamında kullanılır.

144 "Kötü bir durumda, acılı bir konumda, geri seviyeli bir âlemde, bir cehennemde tekrar doğmak": *apayam duggatim vinipatam nirayam uppaccati*. Rhys Davids bu dört ifadenin hepsini çevirmez, bir dipnotta *apaya*, *duggati* ve *vinipata*'mn eşanlamlı sözcükler olduğunu belirterek, başka şekilde açıklar: "Şanssız bir acı ya da keder âleminde tekrar doğar" (*Rhys Davids DN*, s. 91). Franke bunu, "*er kommt... in Leid, Qual, an die Orte der Pein, in die Hölle*" (*Franke DN*, s. 189) olarak çevirir, ama bu başka bir kelime yerine geçen kelime olmaktan öteye gitmez. *Niraya* kelimesinin Batılı anlamda "cehennem" yani sonsuz bir düşüş ve ceza âlemi olarak çevrilmesi iyi bir çeviri değildir. Budizm, cehennemi, bütün günahlar temizlendikten sonra kurtulunabilecek bir yer olarak düşünür.

145 "Ölüm konusunda tedirgin olmamak": Bu, geç dönemin Arık Ülke Budizminde vurgulanan "ölüm üzerine doğru düşünceler" kavramıdır.

146 "Gecenin ilerleyen saatleri": *bahud eva rattim*, bir birleşik kelime.

147 "Boş bir odaya girdi": bkz. *Vinaya*, 3. cilt, s. 93.

148 Çince çeviriler arasında, *Yu-hsing-ching*'te (*T.* 1:12a) *chu ch'ing-hsin-shih* (*upasaka*; "ruhban dışı izdeşçiler"), *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:162b) *shih-hsin* (*brahmana*) ve *li-chia* (*grhapati*; "aile reisleri") ve *Pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:177c) *fan-chih* (*brahmana*) ve *chü-shih* ("aile reisleri") geçer.

149 *Waldschmidt Skt.*, V, 1, s. 144-46.

150 *Ch'ang a-han-ching*, 2. fasiküldeki (*T.* 1:12b) *Yu-hsing-ching*.

151 *MPS*, I, 26 (*DN*, 2. cilt, s. 86); *Vinaya*, "Mahavagga", VI, 28, 8 (1. cilt, s. 228-29). Pataliputra'mn geleceğiyle ilgili kehanet için, bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 2. fasikül'deki (T. 1:12a-c) *Yu-hsing-ching* ve *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:177c-78a).

152 "Sunidha": Vassakara gibi bir Brahman'dı (*Sv.*, s. 540). "Vassakara": Öteki düzeltilmiş metinlerde sadece Magadhalı nazırın adı, Varşakara, geçer. "Nazırlar": *mahamatta* (= *maha-amacca; Sv.*, s. 540). Bu tabir sadece Budist metinlerde, Maurya hanedanına ve hemen öncesi ile sonrasına ait yazıtlarda ve Hesychius'un Yunanca sözlüğünde geçer. Sonraki dönemlerde kullanılmamıştır. *Indoshi I* (Hindistan Tarihi, 1. cilt), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1997) adlı kitabımda bunu ele alıyorum.

153 "Kale" (*Rhys Davids DN*, s. 92); "*eine (befestigte) Stadt*" (*Franke DN*, s. 190).

154 Çev. H. Jacobi, *Parisistaparvan*, s. 42 (*Jaina Sutras*, 1. bölüm, SBE'nin 22. cildi [Oxford: The University Press, 1884; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964], s. xiv n. 1).

155 "Kusumapura ya da Pupphapura": Hsüan-tsang şöyle yazar: "Chü-su-mo-pu-lo kenti, saraydaki bir sürü çiçekten dolayı [Çinceye "mis kokulu ve çiçekli saray" olarak çevrilmiştir (*Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 8. fasikül [*T.* 51:910c]). Bkz. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt, s. 179 ve ed. Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten*, s. 496-97. Ayrıca bkz. *Vinaya*, "Mahavagga", VI, 28, 8 (1. cilt, s. 228-29).

156 "Binlerce": tam karşılığı, "binlerle saymak" (*sahassass' eva*), "birkaç bin." "Tanrılar": *devatayo*. *Deva*, yani büyük tanrıların aksine *devata*, ikinci derecede tanrılar ya da cinler için kullanılan bir terimdir. "Periler" (*Rhys Davids DN*, s. 92); "*Gottheiten*" (*Franke DN*, s. 190). Terim, ağaç tanrıları, vs.'ye aittir. "Bölgeler": *vatthuni ti ghara-vatthuni* (*Sv.*, s. 540); genellikle üstünde bir evin bulunduğu arazi. "Yerler": Yarı tanrıların ve *yakkhalar*'ın tercih ettikleri yerlerde, büyük olasılıkla, bol ağaç örtüsü vardı ve sessizdi. Bu tür tanrılar sessiz yerlerdeki ağaçlarda yaşarlardı. "Oturmak için seçtiği yerlerde": Birisi ev yapmaya karar verdiğinde yer bilgisini kullanırdı (*vatthu-vicca*, "yer bilgisine sahip olmak"), uğurlu yere karar vermek için astrolojiyi kullanmak gibi. Buddhaghoşa bunu ayrıntılı biçimde anlatır (*Sv.*, s. 540). Bkz. *Rhys Davids DN*, 1. cilt, s. 18n. Yerleşim yeri çalışması, insanların kafalarını karıştırdığı gerekçesiyle ilk Budistlerce reddedilen bir kehanet türüydü.

157 "Sabah erkenden": *rattiya paccusa-samayam*, "şafak vakti."

158 "Otuz Üç Tanrı Göğü'ndeki tanrılar": *deva Tavatimsa*. "Büyük Otuz Üçler Göğü'ndeki tanrılar" (*Rhys Davids DN*, s. 92). Bu, *Rig Veda*'nın otuz üç tanrısının Budizme girdiği şekildir. Daha sonra Abhidharma öğretisi bu göğü, Sumeru Dağı'nın üzerinde bulunan, arzu âleminin ikinci göğü olarak kabul etti. Bu göğün ortasında, dört yönün her birinde sekiz tanrıyla çevrili olarak, (*Rig Veda* tanrılarının en güçlüsü) İndra oturur. Karş. *AN*, 3. cilt, s. 339; *Sv.*, s. 310; *Mahavastu*, 1. cilt, s. 262.

159 *MPS*, I, 26-28 (*DN*, 2. cilt, s. 86-88).

160 *MPS*, I, 28 (*DN*, 2. cilt, s. 87-88). Aynı metin şuralarda da geçer; *Vinaya*, "Mahavagga", VI, 28, 8 (1. cilt, s. 228-29). "Büyük bir kent... olduğu sürece": *yavata... ariyam ayatanam*. "Ariler orada olduğu sürece" (*Rhys Davids DN*, s. 92); "*soweit Arier wohnen*" (*Franke DN*, s. 190). Bu çeviriler Buddhaghoşa'nın yorumuna dayanır (= *yattakam ariya-manussanam osarana-ttham; Sv.*, s. 540-41). Buddhaghoşa'nın burada sadece Arilerin bulunduğunu mu kastettiği tartışmaya açıktır. Sembolik ve gelişigüzel durumlar dışında, Budist metinlerde Arilere, halk olarak özel bir saygı gösterilmez. Bu yüzden Rhys Davids'in ve Franke'nin çevirilerinin uygun olmadığını düşünüyorum. Sekiz aşamalı Asil Yol'daki *aria* ("asil") "kutsal" anlamındadır ve Ari ırkla hiçbir bağlantısı yoktur. Çince çeviriler *aria*'yı genellikle bu şekilde ele alır. Diğer yandan, Pataliputra'nın "kutsal" olarak tanımlanmış olması pek mümkün değildir. *Ariya*, konuşma dilinde kullanılırken "güzel" ya da "muhteşem" anlamına gelir. "Tahsilat ve dağıtım merkezi": *putabhedana* (= *bhanda-puta bhedana-ttthanam* = *bhandabhandikanam moccanatthanam; Sv.*, s. 541). "Her tür malın değiştokuş merkezi" (*Rhys Davids DN*, s. 92); "*Zentralpunkt für den Transit-*

handel" (*Franke DN*, s. 190). Franke bu terimin anlamını ayrıntılı olarak araştırır (*Franke DN*, s. 190 n.). Terimle ilgili bütün sorunlar çözülmemiş olsa da, büyük olasılıkla burada bahsedilen anlamlarından birine geliyordu.

161 L.A. Waddell, *Discovery of the Exact Site of Asoka's Classic Capital of Pataliputra, the Palibothra of the Greeks, and Description of the Superficial Remains* (Kalküta: Bengal Secretariat Press, 1892); Waddell, *Report on the Excavations at Pataliputra (Patna), the Palibothra of the Greeks* (Kalküta: Bengal Secretariat Press, 1903); D.B. Spooner, "Hint Tarihinin Zerdüştçü Dönemi", *JRAS* (1915): 82.

162 Kaynak için; Jacobi, *Parisistaparvan*, s. 42. Pataliputra'daki değişimler ve kentin nihai yıkılışı hakkında ayrıntılı bir tartışma için, bkz. K.T. Telang, *Mudrarakşasa by Visakhadatta*, Bombay Sanskrit Dizisi, no. 27 (Bombay: Government Central Book Depot, 1884), giriş, s. 22 vd. S.V. Venkateswara, Telang'ın iddiasını çürüterek, Pataliputra'nın 9. yüzyılın sonunda hâlâ ayakta olduğuna dair kanıt bulunduğunu söyler (Venkateswara, "Sankaraçarya'mn Tarihi", *JRAS* [1916]: 153).

163 "Kharavela": Yazıt, Orissa'daki Bhuvanesvar yakınlarında bulunan Udayagiri Dağı'ndaki Hathigumpha Mağarası'ndandır. "Yunanlılar": *Gargi-samhita*'ya göre. Birçok âlim, Pataliputra'yı ele geçiren Yunan kralını Menandros olarak kabul eder. *Indoshi I*'de bunu daha fazla ele alıyorum.

164 Karş. çev. T.W. Rhys Davids ve Hermann Oldenberg, *Vinaya Texts*, 2. bölüm, SBE'nin 17. cildi (Oxford: The University Press, 1882; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 102 n. 1; *Rhys Davids DN*, s. 92 n. 3.

165 *MPS*, I, 29-30 (*DN*, 2. cilt, s. 88).

166 "Karşılıklı güzel sözler söylediler": *Suttanipata*, dize 419'da da aynı ifade geçer.

167 "Enfes bir yemek hazırladılar": *panitam khadaniyam bhocaniyam patiyadapetva. Khadaniya*, çiğnenmesi gereken katı yiyecekler; *bhocaniya* ise çiğnenmeden yutulabilecek yumuşak yemekler anlamına gelir.

168 "Ellerini ve kâsesini yıkadı": Budha zamanında Hintliler sağ elleriyle yemek yerlerdi, onun için yemekten sonra kâseleriyle birlikte ellerini de yıkarlardı.

169 "Saflık yolunu izleyen, erdemli ve kendine hâkim kişiler": *silavant' ettha bhocetva sannate brahmaçarayo* (*Vinaya*, 1. cilt, s. 299, satır 36; *Ud.*, s. 89, satır 21 ile neredeyse aynı). "*Dort speise er die tugendhaften, beherrschten, den heiligen Wandel lebenden*" (*SKP*, § 306, s. 305), *brahmaçarayo*'nun çoğul -i hali olduğunu gösterir. "Bu bağışın [değerini] devrederler": *tasam dakkhinam adise* (Karş. *Therig.*, 307, 311; *Milindapanha*, s. 294). "Onlara hürmet edenleri onurlandırırlar": "[Tanrılar] uygun bir zamanda hürmet edilip onurlandırıldıklarmda şöyle düşünürler: "Bu insanlar bizim akrabamız değiller, yine de dört ya da altı ay boyunca bize bağışlarda bulunuyorlar." Böyle düşünerek onları onurlandırırlar, onları tehdit eden her tehlikeyi ortadan kaldırırlar" (*Sv.*, s. 542). "Çocuğunu": *puttam orasam* (= *ure thapetva samvaddhitam*). Meme emen çocuk (*Sv.*, s. 542). "Mutlu": *bhadrani* (= *sundarani; Sv.*, s. 542).

170 *MPS*, I, 31 (*DN*, 2. cilt, s. 88-89).

171 "Evrensel sevgi": *chien-ai* (*Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:178a]).

172 "Nehir Geçidi": *tittha* (Palice, Skr., *tirtha*). Aynı zamanda, "iskele" "bir kayalıktan bir tekneye ya da yüzme yerine yürüyerek geçme" anlamlarına gelir. *Tirtha*, sonraları "hac yeri" anlamına gelmeye başlamıştır.

173 *MPS*, I, 32 (*DN*, 2. cilt, s. 89).

174 "Bir karga bile suyundan içebilirdi": *kakapeyya* (Palice, Skr., *kakapeya*). Aynı sembol, Sukhavati Arık Ülke'sinin ("yüce keyif") suyla dolu lotus havuzundan bahseden Arık Ülke kitaplarında görülür. "Sal": Büyük salın Palicesi *ulumpa*'dır ve bununla, birbirine bağlanmış kalaslar kastedilir, küçük sal ise *kulla*'dır ve asma kütüklerinden yapılır (*Sv.*, s. 542). Çinli çevirmenler ilkini *fa*, ikincisini de *fu* olarak çevirirler. Oysa *kulya* (Skr., Palice, *kulla*) bazen, örneğin Ku-

marajiva'nın *Chin-kang-ching* (Elmas Sutrası, *Vacracchedika-pracnaparamita-sutra*) çevirisinde, *fa* olarak çevrilir. "Güçlü bir adamın kıvrılmış bir kolu uzatışı ve uzatılmış bir kolu tekrar kıvırışı kadar çabuk": Budist metinlerde, son derece kısa bir süreyi belirten, gözde bir ifade.

175 "Özlü sözler": *udana*, bir olaya karşılık Budha'nın söylediği sözler. Ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Hajime Nakamura, *Budda no shinri no kotoba, kankyo no kotoba* (Budha'nın hakikat sözleri, özlü sözler), İvanami Bunko (Tokyo: Iwanami Shoten, 1978), s. 386 vd.

176 "Göl": *saram* (= *nadi*; *Sv.*, s. 542).

177 *MPS*, I, 33-34 (*DN*, 2. cilt, s. 89).

178 *Sv.*, s. 542.

179 "Ölümsüz varlık olmak": *sheng-hsien*.

180 *MPS*, II, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 90). "Kotigama": "[Kral] Mahapanada'nın sarayının yanma kurulan köy" (*Samantapasadika*, s. 542). *Koti*, "en uç" anlamına geldiği için bu yorum ortaya çıkmış olabilir. Sansktit çeviride "Kutigramaka" (VII, 2, s. 160) geçer, Tibet metinde *gron-kbyer spyil-po-can*, Çincede de "*Chü-lin-chü*" geçer (*Fo-pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:163a]); "Chü-li-i" (*Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:178b]); "Chü-li-ts'un" (*Yu-hsing-ching* [*T.* 1:13a]).

181 "Dört Soylu Gerçek": *çattari ariyasaççani. Ariya* terimi, "bir kutsallık hali yaratan gerçek [*ariya-bhava-kara*]" anlamına gelir (*Sv.*, s. 542). "Anlaşılmadı": *ananubodha* (= *abucchana* = *acananа*; *Sv.*, s. 542), yani ben ve siz öğrenmedik. "Bir hayattan ötekine": *sandhavita* (= *bhavato bhavamgamana-vasena samdhavitam*; *Sv.*, s. 542-43). Bu, "bir varoluş halinden öteki varoluş haline ruh göçü yapmak" anlamına gelir. "Doğum ve ölüm çemberi": *samsarita* (= *punapunna gaman'agamana-vasena samsaritam*; *Sv.*, s. 543) "bir hayattan ötekine geçerek, sürekli bir tekrardoğuş çemberi yaratmak."

182 "Var olma isteği": *bhava-tanha*, bireysel varoluşa bağlanma dürtüsü. Susuzluğa benzetilir bu. Franke'nin *der Durst nach Sein* çevirisi uygun değildir. *Bhava* "varoluş" demektir, oysa *bh va*, "olmak"tır: farklı kavramlar. "Gelecek hayat isteği" (*Rhys Davids DN*, s. 96) demek uygundur. Bu ve sonraki iki cümle Budist sutraların birçok yerinde görülen sabit bölümlerdir. Bkz. *Mahaparinibbana-suttanta*, IV, 2. "Varoluşa götüren [istek] ortadan kaldırıldı": *bhava-netti samuhata= bhavato bhavam nayana-samattha tanha-raccu sutthu hata chinna appavattikata*. "Bir hayattan diğerine geçirmeye muktedir olan gizli sevgi bağları tamamen kesilmiştir ve artık işe yaramazlar" (*Sv.*, s. 543).

183 *MPS*, II, 2 (*DN*, 2. cilt, s. 90). Bu bölüm sonradan *Mahaparinibbana-suttanta*'da (IV, 2) tekrar görülür.

184 "Sugata": iyi aydınlanmış, Budha'nın on sıfatından biri. Çinli çevirmenler *shan-shin*'i verirler.

185 "Geçen": *samsita* (= *samsarita*, "göç eden"; *Sv.*, s. 543).

186 *MPS*, II, 3 (*DN*, 2. cilt, s. 90-91).

187 *MPS*, II, 4 (*DN*, 2. cilt, s. 91).

188 *Waldschmidt Skt.*, VIII, 1-7, s. 160.

189 *MPS*, I, 12, 14, 18; II, 4, 10, 20 vs.

190 *MPS*, IV, 23 (*DN*, 2. cilt, s. 122-23).

191 Sanskrit metinde Nadika. Pali metnin izleyen bölümünde (II, 5) üç kez Nadika adı geçer, ilk ikisi bir klanın ya da kabilenin ismi olarak çoğul halde, üçüncüsü ise kökeni bir kabilenin adına dayanan bir yer adı olarak, tekil halde. Buddhaghoşa'ya göre (*Sv.*, s. 543) bir sarnıcın yanında iki köy vardı; Nadika'nın tekil kullanımı, bunlardan sadece birine işaret eder. "Tuğla Ev": *Gincakavasathe ti itthaka-maye avasathe* (*Sv.*, s. 543). Düzeltilmiş Sanskrit metinde *Kuncikavasatha* diye geçer. O dönem Hint evlerinin çoğu ahşaptandı ve çatıları kamışla kaplıydı. Arkeologlar, Maurya döneminden (İndus uygarlığına ait olanlardan başka) öncesine ait çok az tuğla yapı ortaya çıkarmışlardır.

192 "Kaldı": Ezberden okuma kalıbına göre, yolcu *A*'ya varır ve *B*'de kalır, *A* bir köy ya da kent, *B* de yolcunun kaldığı yerin adıdır. Sadece *A*'yı ya da sadece *B*'yi belirtecek bir konuşma şekli yoktur.

193 *MPS*, II, 5 (*DN*, 2. cilt, s. 91).

194 Tetsuro Watsuji, "Genshi Bukkyo no jissen tetsugaku" (Erken Budizmin Kılgılı Felsefesi), *Watsuji Tetsuro Zenshu* (Tetsuro Watsuji'nin Bütün Eserleri), 5. cilt (Tokyo: Iwanami Shoten, 1962), s. 109 vd.; *Waldschmidt Skt.*, s. 160-71. "*Dhammi kathu*": *MPS*, II, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 94).

195 "Dedi": bkz. bir sonraki bölüm (II, 7) ve onunla ilgili notlar.

196 "Ruhban dışı dindar erkek": *upasaka*. Çincesi *yu-p'o-se* olarak yazılır.

197 "Ruhban dışı dindar kadın": *upasika*. Çincesi *yu-p'o-i* olarak yazılır, bazen de *shan-hsin-ju* olarak çevrilir.

198 "İnsanları daha aşağı âleme [arzu âlemi] bağlayan beş engel": *pança orambhagiyani samyocanani*. Buddhaghoşa beş engelin, canlıların arzu âlemi içinde ruh göçünde bulunmalarına yol açtığını söyler (*hettha-bhagiyanam, kamabhaveyeva patisandhi-gahapakanam ti attho; Sv.*, s. 543). Hinayana Budizminin Abhidharma öğretisi bunlara beş alt (= arzu âlemi) bağ (*wu-hsia-fen-chieh*) der. Kirliliklerin diğer bir adı da "bağlar" ya da "köstekler"dir (*chieh*). Buradaki beş köstek, arzu âlemindeki açgözlülük, öfke, kalıcı bir benlik hakkında yanlış fikirler, heretik uygulamalara bağlanmak (yanlış ahlaki ilkeler ve kurallar ve bunların doğru olduğunu düşünmek) ve kuşku ya da kararsızlıktır.

199 "Üç bağ": *tini samyocanani*. Çinceye *san-chieh* olarak çevrilir. Bütün nehre-girenlerin (bkz. bu bölümdeki not 206) ortadan kaldırmaları gereken üç kirlilik şunlardır: 1) Kalıcı bir benlik konusunda yanlış fikirler (benliğin en büyük gerçek olduğunu düşünmek); 2) heretik uygulamalara bağlanmak (yanlış ahlaki ilkeler ve bunları uygulamanın özgürlüğe yol açacağını düşünmek); 3) kuşku ya da kararsızlık (doğru öğretiden kuşkulanmak). "Açgözlülüğü, öfkeyi ve yanılgıyı azaltarak": Aynı metin şuralarda da görülür; VI, 6, *Mahali-sutta, DN*, no. 6 (1. cilt, s. 156); *Canavasabha-suttanta, DN*, no. 18 (2. cilt, s. 201); *AN*, 2. cilt, s. 238, vs. Karş. *Divyav.*, s. 533-34. Daha ayrıntılı bir inceleme için, bkz. *Rhys Davids DN*, 1. cilt, s. 190-91. "Bir kez geri dönen": *sakadagamin*, Çinceye *i-lai* olarak çevrilir. "O bütün acılara son verecek": *dukkhass' antam karissati*. Bu, düzyazıya dönüştürülmüş eski bir şiir tarzıdır (*Franke DN*, s. 195 n. 9).

200 "Nehre-giren": *sotapanna*. Bkz. bu bölümdeki not 206. "Aydınlanmaya ulaşacağı kesin": *niyata sambodhiparayana*. Eski Hint yazısında, başka bir dil kullanılırken, zarf niteliğindeki ifadeler bazen sıfat olarak kabul edilirdi. *Niyata*, burada, yanındaki kelimeyi açıklayan bir sıfattır, ama zarf niteliğindedir (*dhammaniyamena; Sv.*, s. 544).

201 "[Bu dünyaya] bir daha hiç dönmemek": *anavatti*. Bu ifade, Abhidharma'nın "geri dönmeyen" (*anagamin*) kavramına denk gelir. Abhidharma ilmi, sonradan, çaba ve elde etmenin sekiz aşamasını öne sürdü: Nehre-giren, bir kez dönen, hiç dönmeyen ve *arhat* (bkz. bu bölümdeki not 206). Oysa bu bölümde, "bir kez dönen" ile "nehre-giren"i ters sırada görürüz, farklı ifadeler kullanılır ve "hiç dönmeyen" *anagamin* değil de, *anavatti* olarak kayda geçmiştir. *Arhat*'lık mertebesinden hiç söz edilmez. Metin, "hiç dönmeyen" olmanın doğrudan *nibbana*'ya girmek anlamına geldiğini söyler. Burada, Abhidharma Budist felsefesinden daha fazla Upanişad düşüncesine benzerlik vardır. *Çhandogya-Upanişad* (VIII, 15, 1) ile *Vasudeva Upanişad*, Hakikat'i kavrayanın, özgürlüğe kavuşmuş olanın artık bu dünyaya dönmeyeceğini (*na ça punar avartate*) söyler. Sutrada belirtilen düşüncenin Abhidharma ilminden bir yüzyıl öncesine ait oluşu ve hem fikir hem de ifade olarak (*anavatti*) *Upanişadlar*'a yakınlığı dikkate değerdir.

202 "Dhamma Aynası": *dhammadasa* (= *dhamma-mayam adasam; Sv.*, s. 544).

203 "Tertemiz bir inancı vardır": *aveccappasada*. "Aslında Budna'nın türlü muhteşem üstünlüklerini bildiğinden, içinde temiz [ve sağlam] olan, sarsılmaz ve sonsuz bir inanç uyandırmıştır." (*Buddha-gunanam yathabhutato natatta acalena accutena pasadena [samannagato]; Sv.*, s. 544.) Buddhagosa burada dini inancın, bilgililikle başladığını düşünür.

204 Budha'nın on sıfatı.

205 "Hemen zihinde canlandırılabilir": *sanditthika*, "hemen kavranabilir." Bu ifadenin başka örnekleri şuralarda görülür; *SN*, IV, 3, 1, 3 (1. cilt, s. 117) ve *Cataka*, no. 411, dize 3 (3. cilt, s. 394).

"Doğrudan etkili": *akalika*. *Akalika*, "doğrudan" demektir. A.K. Warder (*Introduction to Pali* [Londra: Routledge Kegan Paul, 1974], s. 386) *akalika*'yı, "sonsuz" olarak çevirir, ama bu kesin değildir. "Ölmemek" (*Rhys Davids DN*, s. 99), yoruma çok fazla Batı felsefesi katar. Bu örneğe daha yakın ve uygun olanlar; "gecikmeden, derhal" (R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language* [Londra: Trübner, 1875], s. 22) ile "*nicht erst in einer ungewissen Zukunft*" (*Franke DN*, s. 196). *Kalika* ile *sanditthika* karşılaştırıldığında kavram açıklık kazanır, örneğin; *kim sanditthikam hitva kalikam anudhavissama* (*MN*, no. 70, *Kitagiri-suttanta*, 1. cilt, s. 475). Burada *kalika*, Franke tarafından (*loco citato*) "*eine Sache, für die die Zeit erst noch kommen wird*" olarak çevrilir. "Kanıtlanabilir": *ehi-passika*. Bu ifade, Şakyamuni'nin izdeşçilere yaptığı çağrıdan türemiştir: "Gel, gör!" (*ehi passa*). Böylece tam karşılığı, "'Gel ve gör' denebilen"dir. Rhys Davids'in "herkesi hoş karşılama" çevirisinde (*Rhys Davids DN*, s. 99) daha çok batılı anlamda bir İncil kokusu vardır. Daha uygun olanları "kanıtlanabilir" (A.K. Warder, *Introduction to Pali*, s. 393) ve "*einen Wert haben, der offen vor Augen liegt*" (*Franke DN*, s. 196-97). "İdeale ulaştıran": *opanayika*. Karş. *MN*, no. 38, *Mahatanhasankhaya-sutta*, 1. cilt, s. 265, satır 29'daki *upanita*; *DN*, no. 3, *Ambattha-sutta*, II, 15'teki *upaniyya*; *Sv*., 1. cilt, s. 276.

206 "Çabanın ve elde etmenin sekiz evresi": *çattari purisayugani attha purisa-puggala*, hikmet sahibi kimsenin dört evresi, her biri iki alt evreye ayrılır, biri çabanın biri de elde etmenin evreleri. Evreler, nehre-giren (Skr., *srota-apanna*. Palice, *sotapanna*), bir kez dönen (Skr., *sakrd-agamin*; Palice, *sakadagamin*), hiç dönmeyen (Skr., Palice, *anagamin*) ve *arhat*'tır (Skr., Palice, *arahant*). Abhidharma Budizm, eğitim aşamalarının, amaca ve böylece elde edilmiş olan (*phala*, "meyve", "sonuç") mertebeye ulaşmayı hedefleyen eğitime ayrıldığını düşünüyordu. Nehre-girenin çaba aşamasında, uygulayıcı, on beş zihinsel aşamadan (*çitta*) geçerken, muhakemeye dayalı fikirlerin (üç âlemin –arzu, şekil ve şekilsizlik– yanılgıları) seksen sekiz kirliliğiyle başa çıkar. Sonunda muhakemeye dayanan bütün yanılgıları ortadan kaldırır ve "nehre-giren"in elde etme aşaması olan on altıncı zihinsel evreye girer. Bir kez dönenin çaba aşaması, arzu âlemindeki eğitimin dokuz kirliliğinden altısıyla başa çıkmaktan oluşur; bunu yaptıktan sonra kişi, bir kez dönen olmayı elde etme mertebesine ulaşır. Hiç dönmeyenin çaba aşaması sırasında, eğitimin dokuz kirliliğinin son üçü ortadan kaldırılır, bu noktada uygulayıcı, hiç dönmeyen olmayı elde etme mertebesine ulaşır. Bu da onun bir daha asla arzu âleminde tekrar doğmayacağı anlamına gelir. Bir *arhat*'ın çaba aşaması, *arhat*'lık mertebesine ulaşma eğitiminden oluşur, bu noktada uygulayıcı, yanılgının ve eğitimin bütün kirliliklerinin ve yanıltıcı âlemlerin ölümlerindeki ruh göçünün üstesinden gelir ve *arhat* nirvanaya girişi elde eder. Birkaç muğlak yorum daha vardır (bkz. *A-p'i-ta-mo chü-she-lun* [*Abhidharmakoşa-bhasya*], 23. fasikül [*T*. 29:121b vd.]).

207 "İlkeler": *silani*. Bu kelimeyle, akıllı biri (*ariya*-savaka) tarafından korunan beş ilke kastedilir, aynı zamanda keşişliğe atanmış dindarlar için konan kurallar (*samvara*) anlamına da gelebilir (*Sv*., s. 544).

208 Bu bölüm "bilgelerce sevilen" dışında, *Mahaparinibbana-suttanta* I, 11'dekiyle aynıdır.

209 *MPS*, II, 6-10 (*DN*, 2. cilt, s. 91-94). "Ahlaki ilkeler şunlardır... cehaletin lekesi": Bu bölüm, *Mahaparinibbana-suttanta*, I, 12'ye benzer (bkz. bu bölümdeki notlar 117-21).

210 Vesali (Palice, Skr., Vaisali). Yerleşim yeri, bugünkü Basarh köyünün içindedir. (Bkz. Tsusho Byodo, "Kabirajo oyobi Bisharijo ni tsuite" [Kapilavatthu ve Vesali], s. 33 vd.). Vesali üstüne savaş sonrası araştırmalar şunlardır; Krishna Deva ve Vicayakanta Mişra, *Vaisali Excavations: 1950* (Vaisali: Vaisali Sangha, 1961; A. Tambuello tarafından yeniden gözden geçirilmiş, *East and West* 13 (1962): 223-24). Bkz. *BSOAS* 25, 2. bölüm (1962), s. 417; Yogendra Mishra, *An Early History of Vaisali*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1962 (A.D. Pusalkar tarafından yeniden gözden geçirilmiş, *ABORI* 45 [1964]: 169-70) ve Alexander Cunningham, *The Ancient Geography of India*, yeni genişletilmiş baskı. (Varanasi: Bhartiya Publishing House, 1975), s. 373-76. Bölgede kazılar devam etmektedir ve bulguları içeren bir müze yapılmıştır. Vesalili Licchaviler, sonunda onları ele geçiren Magadhalı Acatasattu'nun güçlü rakipleriydiler (R. Choudhury,

"Acatasatru ve Vaisalili Licchaviler", *Journal of the Oriental Institute* (Baroda, The Oriental Institute) 13 [Aralık 1963]: 141-48).

211 Vaisali haritası için, bkz. *Budda no sekai*, s. 192.

212 *Ramayana*, I, i, 47, Schlegel'in metninde, 13. dörtlük (*PW*, 6. cilt, süt. 1211).

213 *Budda no sekai*, s. 120, levha 2-26.

214 Sütunun fotoğrafı için, bkz. *Budda no sekai*, s. 209, levha 3-31.

215 *Budda no sekai*, s. 132, levha 2-86.

216 Benim anlatımım hem kendi incelemelerime hem de Vincent A. Smith tarafından yapılan Vaisali anlatımına dayanır; ed. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12. cilt (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921), s. 567-68.

217 Bu bilgi, Smith, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12. cilt, s. 567-68'deki Vaisali anlatımına dayanır.

218 Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt, s. 266-67; "Bhaddasala Cataka" (*Cataka*, no. 465, 4. cilt, s. 144 vd.).

219 *Budda no sekai*, s. 193, levha 2-157'de "Maymun Gölü"nün bir fotoğrafı vardır.

220 *Budda no sekai*, s. 128, levha 2-74.

221 Ed. Hajime Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten* (Resimli Budist terimleri ansiklopedisi; Tokyo: Tokyo Shoseki, 1988), s. 603, resim 31. Şakyamuni *bodhi* ağacı ve solundaki platformla sembolize edilir. Stupa no 1'in kuzey kapısının batı sütunu, MÖ 1. yüzyıl (*Budda no sekai*, levha 2-74; Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979], levha 74; *WOB*, levha III-44; *ZIM*, 2. cilt, levha 11a).

222 *MPS*, II, 11 (*DN*, 2. cilt, s. 94).

223 Hem, Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, hem de Kogen Mizuno, *Nanden Taizokyo sosakuin* (Güneyli Tripitaka için dizin; Tokyo: Nihon Gakujujtsu Shinkokai, 1960), 1. cilt, ismin dişil şekli olan "Ambapali'yi verir. Eğer "mango korusunu koruyan kadın" olarak yorumlansaydı, bu şekli doğru olurdu. Monier-Williams "Amrapala"nın dişil hali olarak "Amrapali"yi verir (*MW*).

224 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:178c).

225 *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül (*T.* 24:385c).

226 "Tam farkında": *sampacano* (örneğin, *Sn.*, 931), Almanca *"vollbewusst," sato*'yla birlikte "*besonnen*" sözcüğü anlamında kullanılabilir (*DN*, 1. cilt, s. 37; 2. cilt, s. 94-95; 3. cilt, s. 49). Aynı zamanda *smr. Sampakano patissato* "bilinçli, düşünceli" kökünün bir türeviyle birlikte kullanılabilir (çev. V. Fausböll, *The Sutta-Nipata*, SBE, 10. cilt [Oxford: Clarendon Press, 1881], s. 68); *DN*, 3. cilt, s. 224; *Sn.*, 412; *Itiv.*, 10, 19; *atapi sampayjano satima, "eifrig, achtsam, geistesklar"* (Nyanatiloka, *Pali-Anthologie und Wörterbuch*, 2 cilt. [München-Neubiberg: O. Schloss, 1928]); *DN*, 3. cilt, s. 58, 221; *AN*, 4. cilt, s. 300-301. *Sampacano* sözcüğü, şimdiki zaman *sampacanam*'dan türetilen sıfat halidir (*BSBU*, § 226, s. 157-58).

227 "Üst elbisesi": *samghati*; tam karşılığı, "büyük bez," keşişlerin giydiği üç elbisenin en büyük olanı.

228 "Çiğnemek": Çiğnemek ve yemek, Pali dilinde *khadati* olarak ifade edilir. Eski şekli *khadita*'dır. Pali kutsal kitaplarında çok nadir olarak *khayita* şekli görülür; bu, eski Doğu Hint dilinden bir kalıntıdır. *Vinaya*, "Mahavagga", II, 12, 3; "Çullavagga", VI, 2, 1; *Cataka*, 547, dize 100; *Petavatthu*, 31, 13 (*BSBU*, § 112, s. 98-99). "Tadına bakmak": *asite pite khayite sayite*. Benzer bir ifade şuralarda da görülür; *DN*, 1. cilt, s. 70; 2. cilt, s. 292; *Puggalapannatti*, 59, 6; *Milindapanha*, s. 378, satır 13. *Sayati* ("tat"), Pali diline girmiş olan, Batı Hintçesindeki *svadati*'nin Doğu Hintçesindeki bir şeklidir. Eski Sanskrit "tat"ı genellikle *svadayati* ya da *asvadayati* olarak ifade eder (*BSBU*, § 111, s. 97-98).

229 "Bir keşiş böyle dikkatli ve tam farkında olmalıdır": Bu bölüm, *Milindapanha*, s. 378'de alıntılanır. "Bir birader, dikkatli ve kendine hâkim olsun" (*Rhys Davids DN*, s. 101). Bu öğreti, Pali kutsal kitaplarında sık sık geçer, özellikle *Maha-satipptthana-suttanta*'da (*DN*), *Satippatt-*

hana-sutta (*MN*)'da ve *Satippatthana*'da (*SN*). Bu konu, *Anguttara-Nikaya; Vinaya,* "Vibhanga"; *DN*, 1. cilt, s. 70 ve 2. cilt, s. 290'da ele alınır. Karş. *Rhys Davids DN*, 1. cilt, s. 80-81. "Farkında": "Muhterem Üstat, Ambapali'yi görünce keşişlerin dikkatli ve serinkanlı olmaları için 'farkındalığı ve dikkatliliği' öğretmeye başladı" (*Sv.*, s. 545). Aynı sutranın sonraki bölümünde, kadınlardan sakınmak gerektiği konusunda başka bir örnek daha görülür (V, 9; *DN*, 2. cilt, s. 141).

230 *MPS*, II, 12-13 (*DN*, 2. cilt, s. 94-95).

231 "Güzel süslenmiş birkaç fayton hazırlattı": Tam karşılığı, "son derece görkemli, bir sürü araba hazırladı" (*bhaddani bhaddani yanani yocapetva*). Bu betimsel bölüm Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinlerinde yoktur, bu nedenle çıkarılması gerekir. Akbaba Tepesi'nde Budha'yı ziyarete gittiğinde, Magadhalı Acatasattu için kullanılan cümlenin aynısı buraya eklenmiştir. Ne kadar zengin olursa olsun, bir hayat kadınının çok sayıda arabası olması pek mümkün değildir. 14. bölümden 19. bölüme kadar, *Vinaya*, 1. cilt, s. 231-33'teki bölümle hemen hemen aynıdır. *Mahaparinibbana-suttanta*, I, 34'te alıntılanan *Vinaya*'da şiirden hemen sonra görülür (*Vinaya*, 1. cilt, s. 231). *Mahaparinibbana-suttanta*'da (II, 14-19) Vesali'nin banliyölerinde olduğu söylenen şey *Vinaya*'da, Kotigama'da olmuş diye geçer.

232 *MPS*, II, 14 (*DN*, 2. cilt, s. 95).

233 Burada orijinalinde Ambapalika geçer.

234 *Vinaya*, "Mahavagga", VIII, 1, 1-3 (1. cilt, s. 268-69).

235 "Sağ omzunu ona çevirdi, Muhterem Üstat'ın etrafında dolaştı": *padakkhinam katva*; saygı göstermenin resmi ve kibar yolu. Bu ifade Çinceye, *yu-jao* olarak çevrilmiştir.

236 *MPS*, II, 14 (*DN*, 2. cilt, s. 95).

237 *Ekamsam çivaram krtva* (*Waldschmidt Skt.*, XI, 12, s. 182); *ekamsam uttarasangam karitva* (*AN*, 3. cilt, s. 239-40).

238 *Waldschmidt Skt.*, X, 4-15.

239 *Waldschmidt Skt.*, X, 10, s. 174; *DN*, XXII, 21.

240 R. Choudhury, "Acatasatru ve Vaisalili Licchaviler."

241 *MPS*, II, 15 (*DN*, 2. cilt, s. 95-96).

242 "Baksana": *ce*; bir hitap (*alapana*; *Sv.*, s. 545) – hatta aşağılayıcı bir hitap şekli.

243 "Bölge": *ahara* (= *canapada*; *Sv.*, s. 545).

244 "Parmaklarını şaklattılar": *anguli pothesum*; "*knipsten mit den Fingern*" (*Franke DN*, s. 200). Buddhaghoşa bunu "parmaklarını oynattılar" (*angulim* calesum) şeklinde yorumlar. Yazar, parmak şaklatmanın bir hata ifadesi olduğunu söyler. "Kadın": *ambaka*. Kadının adı Ambapali olduğundan, kelimeler üzerindeki bir oyundur bu, *-ka* son eki, bir küçültme sıfatıdır; "kız" (= *itthika; Sv.*, s. 545).

245 *MPS*, II, 16 (*DN*, 2. cilt, s. 96).

246 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:13c).

247 "Licchaviler": Çince, Li-ch'e olarak yazılır. "Beş renk": mavi (*nila-vanna*), sarı (*pita-vanna*), kırmızı (*lohita-vanna*), beyaz (*odata-vanna*) ve siyah (*kalaka-vanna*). Çeşitli renkler kullanılması, kişinin renk tercihiyle ilgilidir. Vesali sakinlerinin çeşitli ırklardan geldiği sonucuna varabiliriz. Çin geleneksel tıbbı, renkleri yönler ve unsurlarla ilişkilendirir (bunun, Budizm etkisini temsil edip etmediği belli değildir):

Yön	Unsur	Renk
merkez	toprak	sarı
doğu	ağaç	mavi
güney	ateş	kırmızı
batı	maden	beyaz
kuzey	su	siyah

248 "Mavi": *nila* (*MPS*, II, 15; *Waldschmidt Skt.*, s. 178); tam olarak lacivert ya da koyu mavi. "Tente": Skr., *chatra* (*Waldschmidt Skt.*, 178). Budist heykellerinin arkasındaki gölgelikler ya da "ışık halkaları" *chatra*'nın şekil değiştirişini simgeler. "Bayraklar": flamalar. "Maiyet": Skr., *parivara* (*Waldschmidt Skt.*, s. 178).

249 "Çarpıştı": Tekerlekler ve dingiller birbirine sürtünüyordu (Palice, *pativatteti*; *MPS*, II, 16).

250 "Soylu beyefendiler": Palice, *ayyaputta* (*MPS*, II, 16).

251 "Yüz bin altın para": Palice, *sata-sahassa* (*MPS*, II, 16). Yüz çarpı bin, yani yüz bin. "Para": *lakkha*; sözlüğe göre, *lakkha* yirmi dört *chu*'luk (yüz darı tanesine eşit) bir ağırlıktır. Burada, altın ağırlığına dayalı bir para birimi anlamına geldiği anlaşılır.

252 "Yarısı": Aynı ifade, "Hsiang-chi Kronolojisi"nde, Çinli tarihçi Ssu-ma Ch'ien'in (MÖ 145-85 dolayları) *Shih-chi* (Tarihi belgeler), 7. bölümde geçer.

253 "Parmaklarını şaklattılar": Elin aşağıya doğru hareketi, "elleri ovuşturma", "bir üzüntü ifadesi"; Palice, *angulim potheti* (*MPS*, II, 16).

254 "İçinizde henüz görmemiş olanlarınız": Orijinalinde "*yesam...*" geçer, ki bu, hareketin öznesini gösteren araç durumudur (*karana*) (*Sv.*, s. 545); *yehi*'yle aynı anlama gelir. "Otuz üç tanrı": bkz. bu bölümdeki not 158. "Şimdi baksın": "Otuz üç göğün tanrısı, ışıl ışıl mavi renkte, muhteşem ve şahanedir, vs. Bakın, zira Licchaviler tanrılar kadar muhteşemdir" (*Sv.*, s. 545).

255 "İyi bakın": *avaloketha* (= *punapunna passatha*; *Sv.*, s. 545).

256 *MPS*, II, 17 (*DN*, 2. cilt, s. 96-97).

257 "Karşılaştırın": *upasamharatha* (= *upanetha*; *Sv.*, s. 545).

258 Bkz. *MPS*, I'deki tartışma.

259 *Vesaliyam kira Licchaviracunam sattasahassani satta ça Licchavi visimsu* (*Cataka*, 3. cilt, s. 1). *Vesalinagare ganaracakulanam abhisekamangala-pokkharini* (*Cataka*, 4. cilt, s. 148). *Tattha niccakalam raccam karetva vasamtanam yeva racunam satta-sahassani satta satani satta ça racano homti* (*Cataka*, 1. cilt, s. 504). *Licchaviracaparisa* (*Sv.*, s. 310).

260 *Cataka*, 4. cilt, s. 148-49.

261 *Tesam nasti paraspararnyayavadit* nasti dharmaçaranam noccamadhyavrddha-cyesthanupalita / ekaika eva manyate / aham raca aham raceti / na ca kasyaçic chisyatvam abhyupagaççhati na dharmatvam** / tena sapy apratirupa //* (*Lalita Vistara*, ed. Salomon Lefmann, *Lalita Vistara: Leben und Lehre des Çakya-Buddha* [Halle, Almanya: Verlag der Buchhandlung des Waisen hauses, 1902-8), s. 21]). Bu sutranın Çince çevirisi olan *Fang-kuang ta-chuang-yen-ching*, 1. fasikülde (*T.* 3:542a) şöyle geçer: "Tanrılardan biri şöyle dedi: 'Vaisali kralı zengin ve itibarlı birisidir; kent güzel ve huzurludur, korkulacak hiçbir şey, hiçbir düşman yoktur ve nüfusu çoktur. Orada saraylar ve bahçeler, koruluklar, pınarlar, çiçekler ve meyveler vardır, hepsi de ilahi bir mekân kadar muhteşemdir. Bu yüzden, orada doğmalıdır.' Başka bir tanrı şöyle dedi: 'Bodhisattva orada doğmamalıdır, zira orada yaşayanlar kurallara uymazlar. Önce kendilerini sayarlar. Bu yüzden, bodhisattva orada doğmamalıdır.'"

262 "Mavi şapkalar": Skr., *nilosnişa*; Çinceye *ch'ing-mao* "mavi şapkalar" olarak çevrilir; *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül [*T.* 24:386a]). *Usnişa*, "türban" demektir. Türbana yabancı olan Çinliler kelimeyi, şapka olarak çevirmişlerdir.

263 "Refakatçiler": *parivara* (*P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül [*T.* 24:386a]). Bu sözcük, bir Çin yorumunu saptırarak, *kuang-shu* ("resmi görevliler") olarak çevrilmiştir.

264 Elyazmasında, bu dokuzuncu dizede çok eksiklik vardır. Tibet çevirisine ve Sarvastivada metnine başvurarak dizeyi yeniden oluşturdum.

---

* Orijinalinde *vadina* geçer, *vadita* için bir kopya hatası olabilir.

** Burada, R. Mitra, *Lalita-Vistara or Memoirs of the Early Life of Şakya Sunha*, Hint Kütüphanesi (Kalküta: Asiatic Society of Bengal, 1853-77), no. 15'te *dharmatvam*'ı "din eğitimi görmek" olarak çevirir.

265 "Nandana Korusu": Tibetçe; *cha-lugs hdis skyed mos tshal-gyi gnas su hgroho. P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül (*T.* 24:386b), "Nandana"yı *kuan-fang* olarak çevirir. Burası, otuz üç tanrının lideri İndra'nın korusudur.

266 *Waldschmidt Skt.*, XI, 1-9, s. 178.

267 *Waldschmidt Skt.*, XI, 3-4; XI, 5-7, s. 178, 180; *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül (*T.* 24:386a).

268 "Muhterem Kişi yarın bizim evimizde bir yemek yemeği kabul buyursunlar": *adhivasetu... bhattam.* Tam çevirisi şöyledir: "Lütfen yemek almayı kabul edin."

269 *MPS*, II, 18 (*DN*, 2. cilt, s. 97).

270 Bu manzara Güney Asya'nın Budist ülkelerinde yaygın olarak görülür. Oralarda insanlar yemek için çatal bıçak yerine ellerini kullanırlar, bu yüzden her yemekten sonra insanın ellerini yıkaması gereklidir. Japonya'daki modern Zen rahipleri gibi, keşişler de, kâselerini yıkamak için kullandıkları suyu içerler.

271 *MPS*, II, 19 (*DN*, 2. cilt, s. 97-98).

272 *MPS*, II, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 98). Bu bölüm daha önce de geçmiştir; bkz. *MPS*, I, 12.

273 Ambapali'nin eğitimi için, bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 2. fasiküldeki (*T.* 1:13b-14c) *Yu-hsing-ching*; *Vinaya*, "Mahavagga", VIII, 1; VI, 30; Rhys Davids ve Oldenberg, *Vinaya Texts*, s. 71, 105; Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, s. 30.

274 Budha'nın Vaisali'deki öğretim faaliyetleri için, ayrıca bkz. *Mahavastu*, 1. cilt, s. 253, 290; R. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* (Londra: Partridge and Oakey, 1853; 1880), s. 235. Düzeltilmiş Sanskrit metin, genç Paingika'nın açıklamasını kayıt altına alır, fakat bu Pali metinde geçmez.

275 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:13b-c). "Üç hürmet nesnesi": Budha, Dharma ve Sangha. *"Upasika"*: ruhban sınıfından olmayan kadın izdeşçi. "Yaşadığım sürece": Tam karşılığı, "hayatımın sonuna dek."

276 *Yin-ju.* (*Yu-hsing-ching* [*T.* 1:13]).

277 An-p'o-lo-p'o-li Fu-jen. (*P'i-nai-yeh yao-shih*, 6. fasikül [*T.* 24:26c]) ve An-lo Fu-jen (*T.* 24:28-29).

278 "Beş mücevher": *wu-pao*. Nakamura, *Yugyo-kyo*, s. 261.

279 Aynı temada bir heykel de vardır (Gandhara: Hint Müzesi, Kalküta [*WOB*, levha 63]).

280 Kosaku Maeda, "Yujo Ambapari o motomete" (Ambapali'yi Aramak), *Dobo*, no. 102 (Kasım 1986): 8-10.

8. BÖLÜM YOLCULUKTA HASTA DÜŞMEK (Sayfa 429-472)

1 Pali metindeki bu bölüm (II, 21-26) *SN*, 5. cilt, s. 152-54'te ("Satipatthana-samyutta," XLVII, 9) de bulunur.

2 Beluva-gamaka (Skr., Venugramaka). "Bambu korusu olan küçük köy." Küçültme sıfatı olan *-ka*'dan köyün çok küçük olduğu anlaşılır. *Vinaya*'ya (1. cilt, s. 233) göre, Vesali yakınlarındaki "Büyük Orman"a (Mahavana) gidiyorlardı. Buddhaghoşa, buranın "Vesali yakınlarında, bağımsız bir köy" (Beluva-gamako *ti Vesaliya samipe pada-gamo* [*Sv.*, s. 546]) olduğunu söyler. *Beluva* "papaya ya da at kestanesi" anlamına gelir (Kogen Mizuno, *Parigo jiten* [Pali dili sözlüğü; Tokyo: Shunjusha, 1968], s. 206). *Pada-grama* (Skr.), "Vorort" ("banliyö") (*Franke DN*, s. 201) olarak yorumlanabilir. Rhys Davids'in "tepenin dibinde" çevirisi uygun değildir. *Pada*, "Viertel-Dorf" ("çeyrek köy") olarak yorumlanırsa, *grama-pada* olarak yazmak normal olur. Bana göre, *kaya*'ya karşı, genel Budist anlamda *pada* olarak yorumlanmalıdır.

3 *MPS*, II, 21 (*DN*, 2. cilt, s. 98).

4 *MPS*, II, 22 (*DN*, 2. cilt, s. 98-99). "Yakın arkadaşlar": Buddhaghoşa'ya göre, *sandittha* "tanıdık" demektir, *sambhatta* ise "gönülde olan yakın arkadaş" anlamına gelir (Sandittha *ni tatt-*

ha tattha sangamma ditthamatta natidalhamitta. Sambhatta *ti sutthu bhatta sinehavanto dalha-mitta [Sv., s. 546]).*

5 *MPS*, II, 23 (*DN*, 2. cilt, s. 99). "Büyük farkındalıkla": *sampacan*, "bilincinde", "tam farkında."

6 "Düşündü": *etad ahosi*; yani, böyle düşünceler ortaya çıktı.

7 "Yaşam gücü": *civita-samkhara*; yani, hayatı destekleyen gizli güç. Karş. *Divyav.*, s. 203.

8 "Sağlığına kavuşmak": *khamaniyam.*

9 "Katılaşmıştı": "*madhuraka-cato viya ti sancata-garubhavo sancata-thaddha-bhavo sule uttasita-sadiso* ("mızrakla delinmiş bir insan gibi"; *Sv.*, s. 547). "Keder yanılgısına düşerek, bütün yön duygumu yitirdim" (*Ch'ang a-han-ching*, 2. fasiküldeki [*T.* 1:15a]) Yu-*hsing-ching*). Karş. *AN*, 3. cilt, s. 69.

10 "Birçok öğreti": *dhamma.* Buddhaghoşa bunları, dikkatlilik öğretileri (*satipatthana-dhamma; Sv.*, s. 547) olarak yorumlar.

11 "Birkaç ders": son öğreti (*pacchimo ovado; Sv.*, 547).

12 *MPS*, II, 23-24 (*DN*, 2. cilt, s. 99).

13 "Üstat'ın yumruğu": *acariyamutthi.* Karş. *Cataka*, 2. cilt, s. 221, 250; *Milindapanha*, s. 144.

14 "Bir şeyler söyler": "Hiçbir şey söylememelidir" anlamına gelir.

15 "Tathagata": Hakikati bulan kişi (Ananda Kentish Coomaraswamy).

16 "Kayışla bağlanmış": *vegha-missakena* (= *baha-bandhana-cakka-bandhanadina pati-sankharanena vegha-missakena; Sv.*, s. 548). "Kayışların yardımıyla" (*Rhys Davids DN*, s. 107); "*mit Strikken (?) (künstlich) zusammen gehalaten*" (*Franke DN*, s. 203). (Bu konular, *Rhys Davids DN*, s. 107 n. 3 ve *Franke DN*, s. 203 n. 3'te ayrıntılı olarak ele alınır.) Budist âlim Makoto Nagai (1881-1970), *vegha* yerine, başka bir düzeltilmiş metinde, ifadeyi "bir bambu karışımı *kullanarak onarılmış*" olarak yorumlayan *velu*'yu kullanır. Bu, kuşkusuz, o düzeltilmiş metnin kopyacısının bunu anlayışıdır. "Benim": Pali metinde, *tathagatassa.* Ancak, eski şiirlerde (*gatha*) Budha'nın kendisini Tathagata olarak adlandırdığına dair hiçbir işaret yoktur. Bu, geç dönem insanlarının işi olmalıydı. Ben, çeviride daha konuşma diline ait olan "benim"i kullandım.

17 "Hiçbir bedensel niteliği olmayan bir zihin konsantrasyonu": *animittam ceto-samadhim.* Budizm sık sık "niteliksizlik" ya da "şekilsizlik" kavramından söz eder. Bunun meditasyon ve *dhyana*'yla bağlantısı, bu bölümde açıkça görülür. Geç dönem âlimleri, buna yakın bir kavram olan "düşüncesiz trans"ı da tartışmışlardır.

18 *MPS*, II, 25-26 (*DN*, 2. cilt, s. 100). 26. bölüm *SN*, 5. cilt, s. 163'te de geçer. Ayrıca bkz. *SN*, 3. cilt, s. 42. "Ada": *attadipa* (Skr., *atmadvipa.* Tibetçe; *bdag nid glin.* [Çince] Sarvastivadacı metinde: *chou-chu*). Buddhaghoşa, açıkça, "ada" olarak çevirir bunu: "Büyük bir okyanustaki ada gibi, [dayanacak] bir ada olun kendinize" (atta-dipa *ti mahasamuddagatam dipam viya attanam dipam patittham katva viharatha*). Bu tabirdeki *dipa*'yı "ışık" olarak yorumlayan bir Çince çeviri vardır, "kendini ışık yap" (*Chung a-han-ching*, 34. fasiküldeki [T. 1:645c] *Shih-chien-ching*). *Ch'ang a-han-ching*, 2. fasiküldeki (*T.* 1:15b) *Yu-hsing-ching*, bunu "Dhamma'yı kendiniz için ışıldatın" olarak çevirir. Kelimeyi "ada" olarak yorumlamanın doğruluğunun araştırması için, bkz. Genjun H. Sasaki, *Abidatsuma shiso kenkyu* (Abhidharma felsefesi üzerine bir çalışma; Tokyo: Kobundo, 1958), s. 594-603. "Doğum ve ölüm" (ruh göçü) genellikle büyük okyanusa benzetilir: *samsara-sagara. Nirvana* da bir adaya benzetilir (Karş. *Dhp.*, 25). Nehrin karşı kıyısının bile görülemeyeceği kadar büyük bir sel baskını yaşamayan kişiler, "kendinizi bir ada yapın" ve "Dhamma'yı bir ada yapın" ifadelerinin etkisini anlamakta zorlanabilirler. "Kendinizi ışık yapın" ve "Yasa'yı ışığınız yapın" ifadelerindeki "ışık" ya da "fener" çağrışımını kavramak daha kolay olabilir. Arık Ülke mezhebinin Kyoto'daki baş tapınağı olan Chion-in'in kutsal rahibi Jitsuo Fujii (1898-1992), verdiği bir vaazda, tapınakta sürekli bir çift lambanın yandığından söz eder – biri, kişinin kendi ışığı, diğeri de Dharma'nın ışığı anlamına gelir. Sadece bir ışık yerleştirildiğinde, iki ışığın birleşmesini sembolize ettiğini anlar. Arık Ül-

ke'nin Şin mezhebinin kurucusu olan Şinran'ın, *Shozomatsu wasan* (Gerçek Yasa devirleri, Sahte Yasa ve Yasa'nın Bozuluşu üstüne İlahi) adlı eserindeki bir dörtlük, aynı düşünceyi yansıtır:
Cehaletin uzun gecesindeki ışıktır o.
Aklın idraki karanlıktadır diye tasalanma.
Doğum ve ölüm okyanusunun üzerindeki saldır o.
Kötülüğün engelleri ağırdır diye ağlama (36).
(Kutsal rahip, Şinran'ın fikirlerinden etkilenmiştir demiyorum, sadece, ikisinde de aynı düşüncenin bulunduğunu söylüyorum.)

19 *Sv.*, s. 546.

20 Bu bölüm Pali versiyonundan (II, 26) şöyle çevrilmiştir: "Kendi kendinize ışık olun. Kendinize sığınak olun. Hiçbir dış sığınağa başvurmayın. Işık olarak Hakikat'e sımsıkı sarılın. Sığınak olarak Hakikat'e sımsıkı sarılın. Sığınak için kendinizden başkasını aramayın" (*Rhys Davids DN*, s. 108). "*So sucht denn, Ananda, hieniedas Leuchte und Zuflucht in euch selbst, nirgends sonst, und sucht in der Wahrheit Leuchte und Zuflucht, nirgends sonst!*" (*Franke DN*, s. 203). Yorum/tefsirde (*Sv.*, s. 548) şu kısa ve çok açık olmayan açıklama bulunur: Attadipa *ti mahasamuddagatam dipam viya attanam dipam patittham katva viharatha*. Attasarana *ti attagatika va hotha, ma annagatika* ("Kendinize güvenin. Başka kimseye bel bağlamayın.") *Dhammadipa-dhammasarana-padesu pies' eva nayo.*

21 *Gamissami, katam me saranam attano* (*MPS*, III, 50 [*DN*, 2. cilt, s. 120]).

22 *Ay.*, I, 6, 3, 3, s. 30, satır 3-4. çev. H. Jacobi, *Caina Sutras*, 1. bölüm, SBE'nin 22. cildi (Oxford: The University Press, 1884; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), s. 58.

23 Keşiş: *DN*, 2. cilt, s. 100. Bu alıntı, *MPS*, II, 26'dandır (*DN*, 2. cilt, s. 100). Bedenin, duyguların, zihnin ve zihnin nesnelerinin etraflıca düşünülmesini ele alan bir sonraki bölüm, Pai Fatsu'nun *Fo-pan-ni-yüan-ching* adlı eserinde bulunmadığı için bir geç dönem eki olabileceği halde, bütün çevirilerde geniş ilgi görür.

24 *MPS*, II, 26 (*DN*, 2. cilt, s. 100-101). "En yüksek mertebeye ulaşır": *tamatagge te... bhavissanti*. Buradaki *tamatagge* birleşik kelimesi, *t'amata-agge* şeklinde yazılmalıdır. *Agge*, Magadhi dilinde tekil cinssiz isimdir. O halde, "O yüce ölümsüzlerden olurlar" şeklinde çevrilir (Caroline A.F. Rhys Davids, *A Manual of Buddhism for Advanced Students* [Londra: Sheldon Press, 1932], s. 159). T.W. Rhys Davids ise, aksine, ortadaki *t*'nin ses uyumu için eklendiğine inanmakta Buddhaghoşa'ya sadık kalır (*Rhys Davids DN*, s. 109). Ben ise, ses uyumunun neden gerektiğini anlamıyorum. Buddhaghoşa kelimeyi şöyle yorumlar: "*Tamatagge, tama-agge* demektir. Ortadaki *t*, iki kelimeyi birleştiren ses olarak eklenmiştir. Kelimenin anlamı şudur: "Bunlar gerçekten mükemmel insanlardır [*aggatama*]." Bu nedenle, bütün karanlık bağlar koparıldı ve benim bu keşişlerim en yüce âlemde yaşayacaklar [*uttama-bhava*]" (*Sv.*, s. 548). Şimdiye dek, Buddhaghoşa'nın yorumu geçerlidir. Ek bir not olarak şöyle devam eder: "Dört dikkatlilik alanını uygulamaya çalışan keşişler, öğrenmek isteyen [diğer] bütün keşişlerin en üstünüdürler." Metne bu ek notla anlam vermeye gerek yoktur, metin, bu not olmadan da anlaşılabilirdir. Sırası gelmişken, *uttama* bazen "Üç Hazineye sığınmak ve cehennemlere düşmemek" olarak da yorumlanır (*ettha ca ratanani mokkhavasena uttamavasena saranagatanam apayesu nibbattiya abhavam dipanattham...* [*Cataka*, 1. cilt, s. 96, satır 30-32]). Ayrıca *aggaphala* = *arahatta* olarak yorumlanır (*Cataka*, 1. cilt, s. 114, satır 3). Karş. *phalagga* (*Mahavamsa*, XV, 209). Bu yorumlar arasında bir bütünlük olmadığından, geç dönem âlimlerinin yorumları yerine orijinal metne güvenmemiz gerekir. "Öğrenmek isteyenlere": *ye keçi sikkha-kama*. "Öğrenmek", "dini eğitim, uygulama görmek"tir. Rhys Davids bu satırı sonradan akla gelen bir fikir olarak düşünür. Yine de, orijinal metni güvenilir saymalıyız. Sürekli dini eğitim görmenin, ilk Budistler için bir ideal olduğunu anlarsak, en yüksek mertebe fikri oldukça mantıklı hale gelir. (En yüksek mertebeyi, dindar kişinin dört aşamalık çaba ve aydınlanmaya ulaşma çalışmasının sonuncusu olarak yorumlamaya gerek yoktur.)

25 *Çetiya*'nın kökeni için, bkz. bu ciltte 7. bölüm, s. 42-44. Burada alıntılanan bölüm, bütün düzeltilmiş metinlerde hemen hemen aynıdır; *MPS*, III, 1-2 (*DN*, 2. cilt, s. 102).

26 "Üst elbisesini ve bağış kâsesini eline aldı": *patta-civaram adaya*, bir keşişin dışarı çıkarken uyduğu geleneksel kural.

27 "Örtü": *nisidana*. "Yünlü bir kumaş parçasından yapılan örtü anlamına gelir" (*ettha cammakhandam adhippetam; Sv.*, s. 554).

28 Bu bölüm ve sonraki bölümler (III, 1-20), *AN*, "Atthaka-Nipata," LXX, 4. cilt, s. 308-13'te de geçer. İlk on bölüm şuralarda da geçer; *Ud.*, VI, 1; *SN*, 5. cilt, s. 259-60. *Divyav.*, s. 200-208'de de aynı bölüm görülebilir. İki metnin ayrıntılı bir karşılaştırması şurada bulunur; Ernst Windisch, *Mara und Buddha* (Leipzig: S. Hirzel, 1895), s. 33-86.

29 Palice, *Çapalam çetiyam*; Skr., *Çapalam çaityam*. İlk Çinli çevirmenler bu terimi "ağaç" olarak yorumladılar. Başka çeviriler de, genellikle, *çetiya*'yı dile getirmeden, "bir ağacın altına oturdu" şeklinde ifadeler kullanırlar (*Fo-pan ni-yüan-ching*, 1. fasikül [*T.* 1:162c]; *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 2. fasikül [*T.* 1:196a]).

30 *MPS*, III, 2 (*DN*, 2. cilt, s. 102). "Güzel": Düzeltilmiş Sanskrit ve Pali metinlerde *ramaniya* geçer. *Fo-pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikülde (*T.* 1: 165a) *ta-le* ("çok hoş") diye geçer. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:191b) ve *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikülde (*T.* 24:387c) *she-k'e-aile* ("son derece sevimli ve güzel") diye geçer. *Ramaniya*'nın asıl anlamı "sevimli"dir. "Udena kutsal ağacı": *Udena-cetiya. Udena*, belirli bir *yakkha*'nın ("ağaç perisi"; Skr., *yakşa*) özel adıdır. Buddhaghoşa şöyle yazar: "*Yakkha* Udena kutsal ağacının olduğu yerde yapılan bir manastırdır (*vihara*)" (*Udena-yakkhassa cetiya-tthane kata-viharo vuccati; Sv.*, s. 554). Bu, elbette, geç döneme ait bir yorumdur, fakat *çetiya*'nın, bir *yakkha*'nın yaşadığı yer olarak anlaşılmasını sağlar. "Sattambaka kutsal ağacı": tam karşılığı, "yedi mango kutsal ağacı." Bu isim, burada yedi mango ağacı olmasından gelir. "Bahuputta kutsal ağacı": Skr., Bahuputraka. "Sarandada kutsal ağacı." Sarandada, belli bir *yakkha* adıdır. Bkz. ed. Chizen Akanuma, *Indo Bukkyo koyu meishi jiten* (Hindu Budist özel isimler sözlüğü; Kyoto: Hozokan, 1967), s. 593. "*Capala* kutsal ağacı": Hintli şair ve oyun yazarı Kalidasa'nın (4. ve 5. yüzyıl) *Raghuvamşa* (Raghu Hanedanı; I, 45) adlı epik şiirleri de özel ağaçların kendi isimleri olduğunu söyler, *ghoşavrddhan upasthitan namadheyani prççhantau vanyanam margasakhinam* ("İkisi, yakından gelen daha yaşlı bir sığır çobanına ormanda ve yol kenarında yetişen ağaçların [tek tek] isimlerini sordu"; Windisch, *Mara und Buddha*, s. 68 n. 4).

31 *Waldschmidt Skt.*, XV, 9, s. 204.

32 *Citro cambudvipo madhuram civitam manuşyanam* (*Waldschmidt Skt.*, 204).

33 *Pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:180b).

34 *Fo-pan-ni-yüan-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:165a). Bkz. bu bölümdeki not 30.

35 *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül (*T.* 24:387c). Bkz. bu bölümdeki not 30.

36 Geç dönem Budizminde sıradan bir insanın ölüm zamanını belirleyen ifrit, Ssu-mo (*maranamara*) adlı özel bir varlıktı; *Yü-ch'ieh shih-ti-lun* [*Yogacarabhumi-sastra*], 29. fasikül (*T.* 30:447c-48b); Alex Wayman, "Yama ve Mara çalışmaları," *Indo-Iranian Journal* 3, no. 2 (1959): 112 vd. Şakyamuni'nin Vesali'deki duyguları ve Mara'nın ayartması, *Divyav.*, VII, s. 200-201'de de geçer. *Divyavadana*, aslında, Sanskrit metne çok daha yakın olsa da, Batılı âlimler Pali metinle karşılaştırmalı çalışmalar yapmışlardır (Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature* [Kalküta: University of Calcutta, 1927]), s. 289.

37 "İlerlemiş": bhavita *ti vaddhita* (*Sn.*, s. 554). "Dört ruhsal güç": *çattaro iddhipada*; bir buddhanın, sınırları değiştirebilen, doğaüstü ve gizemli güçleri olan dört engellenmemiş gücü elde etmenin temelleri ya da ona giden basamaklar. Bunları elde etmek, uygulayıcının aydınlanmaya ulaşabileceği bir yöntemdir. Dört güç şunlardır: 1) İstek: meditasyonun yüksek bir düzeyine ulaşma isteği ("istek" [Rhys Davids]); 2) çaba: meditasyonun yüksek bir düzeyine ulaşma çabası ("*effort*" [Rhys Davids]); 3) zihin: meditasyonun yüksek bir düzeyine ulaşmak için zih-

ne hâkim olmak ("düşünce" [Rhys Davids]); 4) düşünce ve gözlem: bilgeliğe dayalı meditasyon ve derin düşünce uygulamasıyla meditasyonun yüksek bir düzeyine ulaşma ("gözlem" [Rhys Davids]). *İddhipada*'yı çevirmek için kullanılan Çince birleşik kelime, iki kelimeden oluşur. İlki, *shen*, doğaüstü ya da normal üstü güçle ilgili olup "gizemli ruhsal güç;" ikincisi *tsu* da "temel" yani meditasyondur (*dhyana*). Böylece, *iddhipada*, normal üstü güce yol açan ("*İddhi*'ye giden Dört Yol"dur [Rhys Davids]). Burada bahsedilen "normal üstü güç", Batı'nın "mucize" dediği şey değildir. Normal üstü güç, bir tür Yasa olarak düşünülmelidir (ayrıntılı bir çalışma için, bkz. *Rhys Davids DN*, 1. cilt, s. 272-73).

38 [Boyunduruk koşulmuş] bir araç gibi çalışmak": yanikata *ti yutta-yanam viya kata* (*Sv.*, s. 554).

39 "Eğer isterse": *akankham no*. Birmanya, Tayland ve Nalanda baskılarına göre bu, *kankham no* olarak okunur. "Ömrünün sonuna kadar": *kappam tittheya*. *Kappa*'nın genellikle son derece uzun bir zaman süresi olduğu söylenir. Buna rağmen ben Buddhaghoşa'nın "yaşam süresinin sınırlarına kadar" yorumunu örnek aldım (*ayu-kappa*): *ettha ca* kappan *ti ayukappam / tasmim tasmim kale yam manussanam ayuppamanam ayuppamanam hoti tam paripunnam karonto* (*Sv.*, s. 554). Oysa geç dönem Budistleri, bu bölümün 40. notunda alıntıladığım Arık Ülke sutrasındaki gibi, Budha'nın tanrılaştırılmasıyla aynı doğrultuda, *kappa*'yı *kalpa* olarak düşünmüşlerdir. Bugünkü Batılı âlimler onların örneğine uyarlar ("sonsuza kadar," *Rhys Davids DN*, s. 111; "*eine Weltperiode lang*," *Franke DN*, s. 205). *Ayu-kappa* kelimesinin varlığını unutmuşlardır.

40 "Hatta daha uzun bir süre": tittheyya kappavasesam va *ti: Appam va bhiyyo ti, vutta-vassasatato atirekam va* (*Sv.*, s. 554). Diğer bir deyişle, Buddhaghoşa bunu "Yaşam süresinden biraz daha uzun ya da yüzyıldan daha fazla" olarak yorumlar. "Ananda... kalabilir": Bu paragraftaki fikir, sonraki Arık Ülke sutralarında da görülür. Örneğin, "Tathagata isterse, tek bir yemek bağışıyla bütün *kalpa* boyunca yaşayabilir..." (*Larger Sukhavativyuha* #2, ed. Wogihara, s. 10, satır 10-14). Bkz. bu bölüm, s. 108.

41 "Yalvarmak": *na yaçi. Yaçati*, hararetli bir şekilde sormak demektir. Sadece dilemek anlamına gelmez.

42 "Zira..." : *yatha tam Marena pariyutthita çitto*. Buradaki *tam*, özel bir anlamı olmayan, çekimsiz bir edattır (*nipata; Sv.*, s. 555); *yatha*, "çünkü" demektir. *Yatha tam*, bir açıklamaya başlarken kullanılan bir tabirdir. *Pariyutthita*, *pariutthita* olarak telaffuz edilir; Güney Asyalı belge yazıcıları, açık bir biçimde ayırt etmek için iki sesli harfin arasına *y* veya *v* eklemişlerdir (*Rhys Davids DN*, s. 111; aynı şeye Bengalcede de rastlanır. "Mara": "öldüren." "Mara burada insanların kötülük yapmasına ve öldürmesine yol açan anlamına gelir" (*ettha satte anatthe niyocento mareti ti Maro; Sv.*, s. 555).

43 "Ustaca gerçekleştirdi": *susamavaddha* (*susamaraddha*'nın dizgi hatası).

44 "Eğer isterse": Orijinalinde *so akankham no* geçer, fakat anlam açısından ve Birmanya, Tayland ve Nalanda örneklerini kabul etmek için, *kankham no* olarak değiştirilmelidir.

45 "İstersen gidebilirsin.": Orijinalinde "uygun zaman olduğunu düşünüyorsan", "gitme zamanı geldiğini düşünüyorsan" diye geçer.

46 Budha aydınlanmaya ulaştığında ve aydınlanışının keyfini sürerek çoban incirinin (Acapala) altında kalırken, Mara ortaya çıktı ve bu bölümdeki sözleri söyledi (bkz. *MPS*, III, 34). "Kötü Kişi": Papimant. "Mara'nın bir sıfatı [*vevaçana*]. Kötü bir doğası olduğundan ona "Kötü Kişi" [Papimant] denir. Kanha ["Uğursuz Kişi"], Yok edici [Antaka], Namuci ve Ahlaksız Arkadaş [Pamatta-bandhu] diğer isimleridir. (*Sv.*, s. 555) Mara'nın adı genellikle Çinceye çevrilmek yerine, Po-hsün olarak yazılır.

47 "Artık Muhterem Üstat'ın ölme vaktidir": Mara burada, Budha'yı *nibbana*'ya girmeye teşvik etmek için ortaya çıkar, Budha da öyle yapmaya karar vererek, buna razı olur. Bu olay bütün düzeltilmiş metinlerde kapsamlı olarak işlenir. Ana metinde belirttiğim gibi, bu mizansen, geç dönem Budistlerinin, doğaüstü güçlere sahip, Budha gibi büyük bir insanın sonsuza

kadar yaşaması ve sıradan bir insan gibi ölmemesi gerektiğine dair hislerinden çıkmıştır, kuşkusuz. Onun ölümü için bir neden bulmaları gerekiyordu, böylece Budha'nın kendi kendine *nibbana*ya girme kararı aldığı sonucuna vardılar. *Mahaparinibbana-suttanta* bununla ana tema olarak ilgilenir.

48 "Müritler": *sāvaka*, "dinleyici" anlamında. Bu kelime (ve dişil hali olan *sāvikā*), Budha'nın keşişliğe atanmış ve ruhbandan olmayan, kadın ve erkek, bütün izdeşçileri için kullanılıyordu ve ilk önceleri "müritler" anlamına geliyordu. Erken Cainizmle bir benzerlik noktasıdır bu. Geç dönem Cainizminde ise, *savaga* (Cainacı kutsal kitapların dili olan Ardhamagadhi'de) şekli sadece ruhban dışı izdeşçiler için kullanılırken, geç dönem Budizminde Sanskrit şekli olan *śravaka*, sadece göreve atanmış rahipler için kullanılıyordu. Ben, çeviride ilk anlamını koruyorum.

49 "Eğitilmiş": *vinita*, yani altıncı duyu organları iyi düzenlenmiş.

50 "Dhamma gereğince hareket etmek": Buddhaghoşa bu ifadeyi, Dhamma'ya uygun Dhamma olan derin düşünceye dalma ya da içgörü (*vipassana*) meditasyonu olarak yorumlar (*dhammanudhamma-patipanna ti ariyassa dhammassa anudhamma-bhutam vipassana-dhammam patipanna; Sv.*, s. 556). "Büyük ve küçük dhammaları uygulamak" yorumu da mümkündür. "Büyük öğretinin peşinden giden küçük sonuçların üstatları" (*Rhys Davids DN*, s. 112); "*den rechten Pfad in Übereinstimmung mit der Lehre wandeln*" (*Franke DN*, s. 205).

51 "Bildikleri ve Üstat'ın öğrettikleri": *sakam açariyakam uggahetva*. Buddhaghoşa bu ifadeyi şu anlamda yorumlar: "Kişinin kendi üstadının öğretilerini korumak" (*attano açariya-vadam [uggahetva]; Sv.*, s. 556). Rhys Davids bu ifadeyi serbest çevirir. Ama ben, metinde Franke'nin yorumuna sadık kaldım: "*Die, was sie gelehrt bekommen haben, so wie sie selbst es gelernt haben, mitteilen...*" (*Franke DN*, s. 205-6). Bunu destekleyen, *sake acariyake teviccake panham puccheya* cümlesidir (*DN*, IV, 10, 1. cilt, s. 119). Burada *ça* çekimsiz edatı görülmediği için, "bildikleri" ile "Üstat'ın öğrettikleri" arasında hiçbir tezat düşünülmemişti, büyük olasılıkla. Bunlar karşılıklı anlaşma içindedirler.

52 "Çürütebilinceye...": *uppannam parappavadam saha dhammena suniggahitam niggahetva*. "*Indem sie Widerspruch, der sich erhebt, mit der Macht der Wahrheit erfolgreich zum Schweigen bringen.*" *Suniggahitam niggahetva* bir deyimdir (karş. *Franke DN*, s. 206 n. 4).

53 "Aksi ispatlanmayan": *sappatihariyam dhammam desessanti*. "Harikalar yaratan hakikati her tarafa yaymak." Bunun tersi olan bir düşünce, *appatihira-katam bhasitam* (*DN*, 1. cilt, s. 193, 239). Bu iki kavram, *Kathavatthu*, 561'de (*Rhys Davids* DN, s. 112n. 3) tezat teşkil eder. "Harikalar yaratma" fikrini buraya eklemeye hiç gerek yoktur. Franke bu tabiri "*die einwandfreie Lehre verkünden werden*" (*Franke DN*, s. 206) olarak çevirir.

54 "Kadın keşişler": Çince *pi-ch'iu-ni* olarak yazılır. Cainizmde de aynı sözcük vardır.

55 "Saflık eğitimi": *brahma-çariya*; Budist öncesi Brahmanizmde öğrencilerin eğitimi ve yaptıkları uygulama için kullanılan, sonradan da Budizme giren bir terim. Geç dönemlerde, "Ahlaksız olmayan" olarak yorumlanmıştır. Buddhaghoşa bunu üçlü uygulama olarak yorumlar: ahlaki ilkeler, konsantrasyon ve bilgelik (brahma-cariyan *ti sikkha-ttaya-sangahitam sakalam sasana-brahmacariyam; Sv.*, s. 556). Bu tabirin Budist uygulamaya ait olduğu kesin olarak söylenebilir.

56 *MPS*, III, 3-9 (*DN*, 2. cilt, s. 103-6). "Rahat ol": *appossuko hohi*. İlk anlamı "fazla ihtiraslı olma, kayıtsız ol" idi (= *niralaya; Sv.*, s. 556). "Tathagata": Cainizm, Budizm ve zamanın öteki dinlerinde, eğitimini mükemmelleştirmiş olan büyük bir kişi. (Ardhamagadhi'de *tathagaya*'dır. *Tathagata* şekli, sorulara verilen yanıtlarla uğraşma yöntemleri hakkındaki tartışmalarda görülür. Çeşitli dini tarikatler arasında yaygın bir biçimde kullanılmış olmalıdır.) Sözcük, "öyle yapan" ya da "iyi işler yapmış olan" anlamına gelir. Hem Rhys Davids hem de Franke, Tathagata'yı olduğu gibi çevirirken, H. Oldenberg onu "*der Vollendete*" olarak çevirir. Çince çeviri, Mahayana'daki diğer anlamı olan "canlıları korumak için gelmiş olan"la birlikte, *ju-lai*'yi kullanır. Bununla birlikte, erken Budizmde bulunan, kendini eğiten benlik olarak Tathagata fik-

ri, kuşkusuz, Cainizmde ve öteki mezheplerde de vardı. "Tathagata üç ay sonra ölecek": Budha, burada, uzun süre dünyada kalması için yalvarmasını Ananda'ya üstü kapalı olarak söyledi, ama Ananda, Mara tarafından aklı çelinmiş olduğu için bunu yapmadı. Böylece Budha, kendi isteğiyle, geriye kalan ömründen vazgeçmeye karar verdi ve üç ay içinde *nibbana*'ya gireceğini Mara'ya bildirdi.

57 P.S. Jaini, "Budha'nın Hayatının Uzaması", *BSOAS* 21, 3. bölüm (1958): 546-52.

58 Bkz. bu bölümdeki not 40.

59 *MPS*, III, 51 (*DN*, 2. cilt, s. 120-21) Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinlerde ya da *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te bu şiire rastlanmaz. *Pan-ni-yüan-ching*'te kısa bir versiyonu geçer. *Yu-hsing-ching*'te (çevirmenin metinleri Çinliler için anlaşılır kılma çabasını gösteren tam bir Çin ifadesiyle, ilk satırda açık bir biçimde, "az ömrüm kaldı" demesine rağmen) hemen hemen aynı şekilde çevrilmiştir. *Ta-pan-nieh-p'an-ching* şiiri daha etraflıca işler. Buna rağmen, şiir, düzyazı bölümünden daha sonra yazılmış olamaz ve düzyazı bölümünde özenle ele alman efsane büyük olasılıkla bu basit şiire dayanır. Bununla birlikte, şiirin kendisi çok eski değildir: İçindeki eski unsurları ayırt edemeyiz, keşişlere (*bhikkhu*) *bhikkhave* değil, *bhikkhavo* diye hitap edilir. Bu da şiirin Magadhi dilinin özellikleri Sangha'da etkili olduktan sonraki bir zamana ait olduğunu gösterir. Düzyazı bölümü o kadar geçtir. (Şiirin bir yorumu için, bkz. Hajime Nakamura, *Budda saigo no tabi*, s. 251-52.)

60 *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te "Vaisali tanrısının ağacının altında" diye geçer; *çetiya*'nın orijinal anlamı, "tanrının ağacı"ydı, kuşkusuz.

61 "Maymun Köşkü": *Yüan-hou-kuan*.

62 Mara'nın sözleri şuralarda da geçer; *SN*, 5. cilt, s. 262 ve *AN*, 4. cilt, s. 310-11.

63 "Yaşam unsurları": *ayu-samkhara*; bunlar hayatın temelidir. Bu ifade şuralarda da görülür; *MN*, 1. cilt, s. 295, 296; *SN*, 2. cilt, s. 266 ve *Cataka*, 4. cilt, s. 215. Budha nirvanaya ulaştığı için öldükten sonra tekrar doğmayacaktır. Buna rağmen, geçmiş karmanın gizli gücü olduğu gibi kaldığı için, bu dünyadaki yaşamı koruyan bir unsur haline gelir, böylece Budha hayatta kalır. Hint felsefesi bu gizli gücü, genellikle, aynı bakış açısını gösteren *samskara* (Skr., Palice, *samkhara;* örneğin *Prasastapadabhasya*, Kashi Sanskrit Dizisi, § 39, s. 136-37) olarak adlandırır. Burada ise, Budha gizli yaşam gücünü (gizli gücü) bırakır. Bu, Budha'nın sonradan tanrılaştırılmasının ve Mahayana'daki "Budha bedeni" kavramının ilk adımı olarak görülebilir.

64 "Sevinç sözleri": Rhys Davids'e göre, izleyen beyit belirsizdir ve büyük olasılıkla bozuktur (Rhys Davids şuralara başvurur: Windisch, *Mara und Buddha*, s. 37, 72; *Ud.*, VI, 1; *SN*, 5. cilt, s. 263 ve *Divyav*, s. 203). Palicesi tuhaf olduğu halde, Magadha merkezli bir doğu Hint diline ait bir ifadeyi aslına uygun olarak iletiyor olabilir.

65 *MPS*, III, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 106-7). "Oluşumun unsurları": *bhavasankhara* (= *punabbhava-sankharanaka*, yanılgı dünyasında tekrardoğuşa yol açan temel unsurlar). "Sonsuz ya da değil": *tulam atulan ca*. Buddhaghoşa bu tabirin birkaç farklı yorumunu verir. Onun zamanına kadar bile, ilk anlamının kaybolmuş olduğu bellidir. Bir yoruma göre, *tulam* "sınırlı" (*paricchinna*) anlamına gelir; başka bir görüşe göre, *tulanto* sıfat-fiilidir. Buddhaghoşa bunu "atulan ca sambhavan *ti nibbanan c'eva bhavan ca*" (*Sv.*, s. 557) olarak da açıklar, fakat bu *Yu-hsing-ching: yu-wei erh-hsing*'teki çeviriyle (*samskrta*, "koşullu" ve *asamskrta*, "koşulsuz") büyük ölçüde uyuşur. "Bedenin biçimlenişinin kökeni": *sambhava* (= *sambhavassa hetubhutam pindakarakam rasi-karakam; Sv.*, s. 557). "Kabuksu": *kavacam iva*. Bu tabir genellikle "zırh gibi" anlamında yorumlanır. *Yu-hsing-ching*'te, "*Samadhi*'ye yürekten bağlılık, kabuğundan çıkan bir kuşa benzer" diye geçtiği için, *kavaca*'nın *andakosa* ("kabuk") anlamına geldiği düşünülmüş olabilir. Aydınlanmış bir kişi, yeni doğmuş bir kuşun kabuğundan çıkışı gibi cehaletin bağlarından kurtulur. "Benliğin oluşumunun özü": *attasambhava= attani sancatam kilesam*. Benliğe ilişkin ortaya çıkan yanılgılar (*Sv.*, s. 557). Karş. *abhindi kavacam ivattasambhavam* (*Ud.*, s. 64). ***Attasambhava***, alışılmadık bir kelimedir, fakat *acchattasambhavo* (*Therag.*, 1126) ve

attasamutthana'yla (*Therag.*, 767) ilişkili olarak düşünülmelidir. (Karş. H. Oldenberg, *Kleine Schriften*, ed. Klaus Ludwig Janert [Wiesbaden: F. Steiner, 1967], s. 940.)

66 *MPS*, III, 11-12 (*DN*, 2. cilt, s. 107).

67 Budha'nın vaaz ettiği şekilde, depremlerin sekiz nedeni *Mahaparinibbana-suttanta*'da geçer; üç nedeni *Chung a-han*-ching, 9. fasiküldeki (*T.* 1:477 vd.) *Ti-tung-ching*'te verilir. İkincisi, ilkinden daha eski şekiller sergiler (E. Frauwallner, *Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature* [Roma: IsMEO, 1956], s. 156-59).

68 "Bu büyük dünya, su üstünde durur, su rüzgârın üstünde, rüzgâr da uzayın üstünde": Cambudvipa'nın (dünya) üst üste su, rüzgâr ve uzay katmanlarının üstünde durduğu düşüncesi, şuralarda da görülür: *Mahaparinirvana-sutra*, s. 212; *P'i-nai-yeh tsa-shih* (*T.* 24:388a); *Abhidharmakosavyakhya* (ed. Unrai Wogihara, *Sphutartha Abhidharmakosavyakhya: The Work of Yasomitra* [Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakosavyakhya, 1932-36], s. 15, satır 22); *Tarkajvala ad* VIII, 65 (bkz. Hajime Nakamura, *Shoki no bedanta tetsugaku* [Erken dönem Vedanta felsefesi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1950], s. 294 vd; 329 vd.); Sankara *ad Brahmasutra*, II, 2, 24.

69 "Ananda": Pali Metin Derneği'nde Anando geçer, fakat Nalanda metnine göre (*SKP*, § 28, n. 6, s. 37), Ananda olarak düzeltilmesi gerekir.

70 "Bu yüzden": *so*. Bir cümlenin başında işaret zamiri varsa, bir nedeni açıklamak için olduğu anlaşılabilir.

71 "Çileci [*samana*]": Bu terim, Vedik metinleri kabul etmeyen Brahman dışı çilecilere ve düşünürlere aittir. Budha'nın izdeşçileri de bu terimi kullanmışlardır.

72 "Brahman": *brahmana*; Vedik metinlere göre ayinler yöneten kişi; Hint kastlarının en üstünü.

73 "*Deva*'lar": *devata*. Peri, tanrı, deha ya da melek denebilecek, İngilizceye çevrilmesi güç bir terimdir (*Rhys Davids DN*, s. 115, n. 1). Ağaçlarda, nehirlerde, evlerde veya yeryüzünde yaşayabildiklerinden, tanrısal varlıklar olmaları gerekmez. Yeryüzünde yaşayan *deva*'lardan bu sutrada daha önce bahsedilmiştir (I, 26). Bazı Japon âlimleri bu terimi, *shen-ke* olarak çevirirler.

74 "Tuşita göğü": Göklerdeki güzel bir âlem. Geç dönem Budist kozmolojisine göre, Yama göğü ile Nirmanarati göğü arasındaki arzu âleminde yer alıyordu.

75 "Sarsılır": *Nidanakatha*, Şakyamuni'nin annesinin karnına girdiğinde yerin nasıl sallandığını anlatır.

76 "Kirlilik kalıntılarının bulunmadığı *nibbana*": *anupadisesaya nibbana-dhatuya*. İsmin -de halidir bu. Çince çevirinin eski katmanında buna "tortusuz nirvana âlemindeki nirvana" denir. *Upadi* sözcüğü, "hayatımızın temeli" anlamına gelir.

77 *MPS*, III, 13-20 (*DN*, 2. cilt, s. 107-9).

78 Mucizevi olaylar olarak depremler, genellikle dini bir liderin eylemlerini haber verir (örneğin, Matta İncili, 27:54, 28:1-8).

79 "Sekiz tür topluluk": *pa-chung*. "Duyularda ustalaşmanın sekiz aşaması": *pa-sheng-ch'u*.

80 "Toplantı": *parisa* (Skr., *pariṣad*). Tarihöncesi zamanlardan günümüze dek, bu kelime "toplum" anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda "grup" ya da "arkadaşlar" olarak ta çevrilebilir.

81 "Dört tanrısal kral âlemindeki ev sahibi topluluğu": Catummaharacika-parisa. Dört tanrısal kral, dört yönü koruyarak, Sumeru Dağı'nın dört yanında otururlar. Bu krallar, Dhrtaraştra, Virudhaka, Virupakşa ve Vaisravana'dır. "Brahma topluluğu": Brahma-parisa. Budha zamanının popüler Brahmanizminde, Brahma evrenin yaratıcısı sayılırdı. Zamanla, üç tanrı Brahma ve Brahma göğüyle birleştirildi: Brahmakayika, Brahmapurohita ve Maha-brahman. Geç dönem Budist kozmolojisi bu tanrıları, şekil âlemindeki Dhyana göğüne yerleştirdi. Burada ise, öyle bir karışıklık amaçlanmamıştır.

82 "Çok iyi hatırlıyorum": *abhicanami*. *Yu-hsing-ching*'te, "aklıma geliyor" diye geçer. "Yüzlerce": Windisch (*Mara und Buddha*, s. 75), bu rakamın giriş sayılarına ait olduğunu söyler ve destek için *İtivuttaka*, s. 15'ten alıntı yapar (*Rhys Davids DN*, s. 117).

83 "[Ten] rengim... onların sesine benziyordu": Budha'nın herkesi kendi ihtiyaçlarına göre özgürlüğe kavuşturarak, vaazlarını tek sesle verdiğine dair geç dönem Budist inancını ima ediyor olabilir.

84 "Ortadan kayboldum": *antaradhayami*. Bu, şimdiki zamandır. Pali dilinde şimdiki zaman, yakın geçmişi ya da yakın geleceği ifade edebilir.

85 *MPS*, III, 21-23 (*DN*, 2. cilt, s. 109-10).

86 Bu bölüm, *Butten koza* (Budist kutsal metinleri üzerine konuşmalar) adlı kitabımdaki *Yugyo-kyo*'dan alınmıştır, 1. cilt (Kyoto: Daizo Shuppan, 1984), s. 342 vd. "Itırlı Kule": *MPS*, III, 49 (*DN*, 2. cilt, s. 119). *A Dictionary of the Pali Language*'de (Londra: Trübner and Co., 1875) R.C. Childers'a ve *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*'de (Londra: The Pali Text Society, 1986) ed. Rhys Davids ve William Stede'e göre *kutagara*, sivri çatılı bina, sivri kuleli ev ya da üçgen ev anlamına gelir. Üst kat çatı katıysa, Çince "çok katlı kule" çevirisi uygun olur. *Yu-hsing-ching*'in neden *hsiang-ta* ("ıtırlı kule") olarak çevirdiği belli değildir. Çevirmen, bu sözcüğü *kuttha* (bir tür kokulu bitki) + *agara* olarak yorumlamış olabilir.

87 "Çok katlı kule": *chung-ke chiang-t'ang*.

88 *Yu-hsing-ching*'te, "üzülmeyi bırak." *Alam avuso ma socittha ma paridevittha. na nu etam avuso Bhagavata patigacc'eva akkhatam, sabbeh'eva piyehi manapehi nana bhavo vinabhavo annatha-bhavo? tam kut' ettha avuso labbha? yan tam jatam bhutam samkhatam paloka-dhammam, tam vata palujjiti n' etam thanam vijjati* (*DN*, 2. cilt, s. 158).

89 *Udana*'nın (VI, 1) mı, yoksa *Mahaparinibbana-suttanta*'nın (s. 23-26) mı orijinali olduğunu söylemek güçtür. Budha'nın son yolculuğunun anılarından öyküler yapılmış olması, günümüze kadar gelen sutralar nihayet derlendiğinde de, bütün bu versiyonların düzeltilip standartlaştırılmış olması oldukça akla yakındır.

90 *Larger Sukhavativyuha*, § 2, ed. Wogihara, s. 10, satır 10-14.

91 "Fil bakışı": *nagapalokitam*. Bu tabir *Yu-hsing-ching*'te ve *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te yoktur. *Waldschmidt Skt* (XX, 4, s. 226) ve *Divyav*'da. (s. 208) *nagavalokitenavalokayati*, "insanların kemiklerinin birleşme şekli" diye geçer. "Oysa, Budha'nın birçok kemiği zincir gibi sağlam bir biçimde birbirine bağlıydı. Bu nedenle, [Budha] arkasına bakarken başını çeviremiyordu. Arkaya bakarken fil gibi bütün bedenini çevirmesi gerekiyordu" (*Sv*., s. 564). *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 36. fasikül (*T*. 24:388c) bunu şöyle çevirir: "Vaisali'ye bakmak için, büyük bir fil kral gibi bütün bedeniyle sağa döndü." Bu çeviri, Pali yorum/tefsiriyle aynıdır.

92 Bu sutradaki II, 2'de hemen hemen aynı paragraf görülür.

93 "İçyüzünü kavramadık": *appativedha*.

94 "Muhterem Üstat böyle... Üstat şöyle dedi": Bu kelimeler, şiire giriş için sabit bir kalıp izler. Bu sözlerin tarihi Budha tarafından söylenmiş olması, bugünkü insanlara çelişkili gelebilir. Budha'yı insanüstü bir varlık yapma sürecindeki sutra derleyicisi, muhtemelen hiçbir çelişki hissetmemişti. Metinde bunu izleyen aynı beyit, *AN*'da (IV, 2. cilt, s. 1-2; VII, no. 62, 4. cilt, s. 100-106) görülür. Orada ayrıca bir açıklamayla, düzyazı şeklinde tekrar yazılmıştır. *Mahaparinibbana-suttanta*'daki (IV, 2-4) metin bu şiire dayanır. (Şiire dayalı bu düzyazı bölümü hakkında, bkz. Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu* [Hint felsefesinde çalışmalar], 3. cilt [Tokyo: Iwanami Shoten, 1965], s. 362-65). "Bütün zincirleri kırmıştı" ifadesi, biyolojik ölüm anlamına gelecek şekilde yorumlanmayıp, göründüğü gibi kabul edilmelidir. Oysa, erken Budizm bile sonuçta onu bu şeklide yorumlamıştır. Bu sutraya *Mahaparinibbana-suttanta* başlığı verilmesi belki de bu yüzdendir. Şiir o zamanlar sutraya eklenmiş ve düzyazıyla açıklanmıştır.

95 "Bütün zincirleri kırmıştı": *parinibbuta*. Bazı âlimler (örneğin, Childers) bunu "sona ermiş, yok olmuş, ölmüş" olarak yorumlar, ama bu yanlıştır. Aynı ifade, ilk kutsal metinlerde (Nikayalar), yaşayan bir kişinin (kötülükten) kurtulup huzur içinde olması anlamında geçer. Bu tabiri canlı bir at için kullanan bir örnek de vardır (*MN*, 1. cilt, s. 446). Benim fikrimi destekleyen bölümler şunlardır: *MN*, 1. cilt, s. 45, 235, 251; 2. cilt, s. 102; *Therag*., 5, 7, 8, 9 vs.; *Sn*., 359,

758; *SN*, 3. cilt, s. 26, 54; *Itiv.*, 52, 56; *Dhp.*, 89. Geç dönem eserlerinde de benzer ifadeler görülür: *Milindapanha*, s. 50; *Cataka*, 4. cilt, s. 303, 453 (*Rhys Davids DN*, s. 132). Bu yorumun doğruluğu kanıtlanmıştır. *Parinibbuta* kelimesi, Cainacı metinlerde *parinivvua* ya da *parinivvuda* "bütün acılardan kurtulmuş olan kişi", "kurtuluşa ermiş" olarak geçer (Ratnacandraci, *An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary*, 3. cilt [Acmer: Babu Durga Prasad, 1923], s. 501). Hem Caina hem de Pali şekilleri, Sanskrit diline *parinirvrta* olarak çevrilebilir. Bu kelimenin *nirvana* ya da *parinirvana*'yla hiçbir etimolojik bağı yoktur. "Zincirlerden, yanılgılardan ve acıdan kurtulmuş" anlamına gelir. Fakat sonunda *parinirvana*'yla aynı anlamı kazandığı için, Çinli çevirmenler *parinibbuta* ile *parinirvrta*'yı genellikle *pan-nieh-p'an* (*parinirvana*) olarak çevirirler. Bazı âlimler bunu "nirvanaya ulaştı" olarak çevirseler de, bu birebir çeviri değil, bir yorumdur.

96 *MPS*, IV, 1-4 (*DN*, 2. cilt, s. 122-23).

97 "Dört *dhyana*": (*Yu-hsing-ching* [*T.* 1:17b]).

98 "Dört *dhyana* uygulaması": (*Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:181b]).

99 "Aydınlanmaya neden olan otuz yedi uygulama" (*Ta-pan-nieh-p'an-ching* [*T.* 1:193a]).

100 Nakamura, *Yugyo-kyo*, 1. cilt, s. 357'de eksiksiz Japonca çevirisi görülebilir.

101 1. yüzyıla ait kabartma, Amaravati'de ortaya çıkarılmıştır. Amaravati, Arkeoloji Müzesi (*Budda no sekai*, s. 193, levha 2-158).

102 *Waldschmidt Skt.*, s. 227.

103 Yerleşim yerinin fotoğrafı için, bkz. *Budda no sekai*, s. 193, levha 2-156.

104 *Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching* (*T.* 32:773a-b); *Budda no sekai*, s. 464.

105 Tohoku Üniversitesi koleksiyonundan, *Saizo Daizokyo Somokuroku* (Tibet Üç Sepet'i için Katalog), no. 1133; *Budda no sekai*, s. 464-65.

106 "Dört büyük ders": *mahapadesa*. Burada verilen dört büyük ders (karş. IV, 8-9), Sanskrit metinde de görülür, fakat bu tabir, teknik bir terim olarak geçmez. Rhys Davids bunu "Büyük Yetkiler" (*Rhys Davids DN*, s. 133) olarak çevirir ve "gerçek yetkiler" olarak yorumlanması gerekebileceğini söyler. Franke de aynısına sadık kalır: "*reden von den vier hohen Autoritaten*" (*Franke DN*, s. 220). Buddhaghoşa bunu şöyle yorumlar: *maha-apadesa: mahapadesa ti mahaokase maha-apadese va. Buddhadayo mahante mahante apadisitva vuttani mahakaranani ti attho* ("Budha'dan veya başka büyük insanlardan bahsederken kanıt olarak gösterilen kaynaklar [yetkililer]" [*Sv.*, 2. cilt, s. 565]). Rhys Davids, bilge Samarasekara'nın bu tabiri *maha-padesa* (*Rhys Davids DN*, s. 133 n. 1) olarak yorumladığını söyler. Buddhaghoşa, bir soruyu yanıtlarken, bir de yorumda bulunur: *Sutte çattaro mahapadesa, Khandhake çattaro mahapadesa çattari panha-vyakaranani: suttam suttanulomam açariya-vado attano; tisso sangitiyo ti* (*Sv.*, 2. cilt, s. 567). *Yu-hsing-ching* (*T.* 1: 17c) tam karşılığı "dört büyük öğreti" olan bir birleşik kelime kullanırken, *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, 1. fasikül (*T.* 1:195c) "dört belirleyici unsur öğretisi" olarak çevirir.

107 "Karşılık verdi": *patisunati*. Hemfikir olarak karşılık vermek anlamına gelir. *Sru* kökünün, "dinlemek" anlamından önce "ses vermek" anlamına geldiği anlaşılır. İngilizcedeki *answer* kelimesi, ilk önceleri *andswerian*'dı; *swerian*, Sanskrit *svar* ("ses vermek") köküyle ilişkisiz değildir. Buradaki *patisunati* sadece "kabul etmek" değil, daha çok "(onaylayarak) karşılık vermek" anlamına gelir (*Rhys Davids DN*, s. 133 n. 2).

108 "*Vinaya*": Genellikle *lü* olarak çevrilir. "Öğreti": *dhamma*. Burada *sutta* anlamına gelmez.

109 "Kelimeler ve deyimler": *padavyancanani*. Buddhaghoşa bunu, bir kelimeyi oluşturan hece olarak yorumlar (*pada-sankhatani vyancanani*). Böylece, her harfin kutsal yazıtlara karşılık gelecek şekilde doğrulanması gerektiğine inanıyordu. "Onları *sutta*'larla karşılaştırmalısınız ve *Vinaya*'nın ışığında tekrar gözden geçirmeli, dikkatle incelemelisiniz": *sutte otaretabbani vinaye sandassetabbani*. Eğer bir kutsal yazılar birikimi (*pitaka*), bugün elimizdekiler gibi, o bölüm ilk yazıldığında sabitleştirilmiş olsaydı, *sutta* ya da *vinaya* değil, *pitaka* sözcüğü kullanılırdı. Söz-

cüğün kullanılmamış olması, bu sutra derlendiğinde metinlerin henüz *nikaya*'ya veya *pitaka*'ya göre sınıflandırılmamış olduklarını gösterir (*Rhys Davids DN*, s. 134 n.). Diğer yandan, Buddhaghoşa *sutta*'yı, *Vinaya*'nın tek tek cümleleri (tek *patimokkha*), *vinaya*'yı da *Vinaya*'nın içindeki bölümler olarak yorumlar: *Ettha ca* Suttan *ti Vinayo, yath'aha: "Kattha patikkhittam? Savatthiyam Sutta-vibhange ti"* Vinayo, *ti Khandhako, yath'aha: "Kosambiya Vinayatisare"ti* (*Sv.*, s. 565). Her halükarda, *Vinaya*'nın kastedildiği açıktır. Budist sutralar çeşitli nesneleri gözde canlandırmaya dayalı meditasyonu öğrettiği için, günlük hayatta mutlaka onlara başvurmak gerekmez. Bununla birlikte, bir uygulayıcı *Vinaya* çalışması için her kurala bakmalı, sonra da büyük bir dikkatle uygulamalıdır. Bu bakımdan, Buddhaghoşa'nın yorumu, kelimelerin asıl hedefine ulaşır.

110 "Varılması gereken sonuç şudur": *nittham ettha gantabbam*. Metni çevirirken, dört belirleyici unsur öğretisinin yorumuna, *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te (*T.* 1:195c) öğretildiği gibi, sadık kaldım.

111 *MPS*, IV, 5-8 (*DN*, 2. cilt, s. 123-24).

112 "[Keşiş] örgütü": *sangha*. Franke bunu hem "*eine (Bhikkhu-) Schar*" hem de "*Gemeinde*" olarak çevirir (*DN*, s. 221). Rhys Davids ise, "kardeşler topluluğu" olarak çevirir (*Rhys Davids DN*, s. 134).

113 "Öğretilerin özünde ustalaşmış *[matika]*": *matika-dhara. Matika*, genellikle "ana maddeler" ya da "başlıca noktalar" (*uddana*) anlamına gelir. *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:17c), *matika*'yı, büyük olasılıkla, *patimokkha* ("Vinaya'nın maddeleri") anlayarak, "*matika*'yı koruyan"ı *ch'ih-lü-iche*; ("Vinaya'nın koruyucusu") olarak çevirir. Oysa *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 1:195c) bunu, *fa-hsiang* (Dhamma görüşü) olarak çevirir, yani çevirmen *matika*'yı, büyük olasılıkla, Abhidhamma ilminin oluşum aşaması gibi düşünmüştür. *Matika*'nın *patimokkha* olarak yorumlanması, çok erken bir döneme aittir, kuşkusuz.

114 *MPS*, IV, 9-12 (*DN*, 2. cilt, s. 124-26).

115 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:17c); Nakamura, *Yugyo-kyo*, s. 18.

116 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:182a-b).

117 "Pava": bugünkü Padrauna (?). Pava'nın yeri (Pali'de) bilinmez. Kusinagar'dan arabayla otuz ya da kırk dakika sonra eski Papa (Skr.) kalıntılarına gelinir. Orada bir Caina tapınağı bulunur; rehberler ziyaretçilere yakındaki küçük bir tepede Çunda'nın mango korusu olduğunu söylerler, ama bu kanıtlanamaz, zira bu tahmini doğrulayacak hiçbir yazıt yoktur. Köy efsaneleri, özellikle de Caina tapınağıyla ilgili olanlar dikkatle incelenmelidir, ancak şu anda bu yerleşimin eskiden Çunda'mn yeri olduğunu kanıtlayamamaktayız.

118 Pali metinde *mahata bhikkhusamghena* diye geçer. Bu ifade, Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada çevirilerinde olmadığından, sonraki bir zamanda Budha'yı yüceltmek için eklenmiştir, kuşkusuz.

119 "Mango korusu": Sanskrit metinde "Caluka'nın korusu" (*caluka-vanasande*) geçer. Tibet ve Sarvastivada metinler de bununla hemfikirdir. "Çunda": Pali metin onu *kammaraputta*, Sanskrit metin de *karmaraputra* olarak tanımlar. Diğer yandan, *Yu-hsing-ching* "bir zanaatkârın oğlu" (*T.* 1:18a) derken, *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:167c), Çunda'nın babasının Mallalardan olduğu belirtilerek, mesleğinden hiç söz edilmez. *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:183a), Çunda'nın Mallaoğullarından biri olduğunu söyler. Fa-hsien'in çevirisinde (T. 1:197a) Çunda, bir ustanın oğlu olarak geçer. Sarvastivadacı versiyonu (*T.* 24:390b) Çunda'nın bir demircinin oğlu olduğunu söyler. Tibetçesinde, *mgar-bahibu* diye geçer. Palice *kammara*, genellikle "demirci" olarak çevrilse de, maden işçiliğinin türünü ayırt etmez. Aslına bakılırsa "maden ustası" olarak çevrilmesi daha iyi olabilir. "Demirci": *kammara*; "maden işçisi" (*Rhys Davids DN*, s. 137).

120 *DN*, no. 33, *Sangiti-suttanta*, 1 (3. cilt, s. 207). *Ch'ang a-han*-ching, 8. fasiküldeki (T. 1:49b) *Chung-chi-ching*.

121 Çunda'nın yemek bağışı efsanesi: *MPS*, IV, 13-24 (*DN*, 2. cilt, s. 126-29); çev. T.W. Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, SBE'nin 11. cildi (Oxford: The University Press, 1881; tekrar baskı, Del-

hi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 70-73; *Ch'ang a-han-ching*, 3. fasiküldeki (*T.* 1:18a-c) *Yu-hsing-ching*. Ayrıca bkz. Nakamura, *Yugyo-kyo*, 1. cilt, s. 405-44.

122 "Dhamma konusunda bir vaaz": Çunda'ya verilen ders türü için, bkz. "Dört tür çileci" başlıklı bölüm.

123 "Sağ tarafından geçerek": *padakkhinam katva*. Bu ifade, kişinin Budha'yı selamlayıp saat yönünde üç kez etrafını dolaştığı anlamına gelir. Çincedeki tam karşılığı genellikle *yu-jao san-tsa*'dır.

124 *MPS*, IV, 13-16 (*DN*, 2. cilt, 126-27).

125 Sanskrit aslında şöyle geçer: *asrauşuh Papiyaka Mallah...*

126 "Bir tabak mantar": *sukara-maddava*. Bkz. "Gıda Zehirlenmesi" başlıklı bölüm.

127 *MPS*, IV, 17-19 (*DN*, 2. cilt, s. 127).

128 Bu dizeler mevcut *Mahaparinibbana-suttanta* metninde yoktur; diğer yandan, Sanskrit ve Tibet versiyonlarındaki karşılığına (*Waldschmidt Skt*, s. 258-59), Sarvastivada versiyonuna (*T.* 24:390b-c) ve *Yu-hsing-ching*'e (*T.* 1:18b-c) dizeler şeklinde eklenmiştir ve *Fo-pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:167c-68c), *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:183) ve *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te (*T.* 1:195c-96a) düzyazı olarak yeniden yazılmıştır. Elimizdeki basit şiir özeti, *Pasadika-suttanta*'da (*DN*, no. 29 [3. cilt, s. 117-41]) genişletilmiş düzyazı biçiminde geçer.

129 *Yu-hsing-ching*'te bu soruyu yaşlı bir keşiş sorar, fakat Sanskrit metinde, *Pan-ni-yüan-ching*'te ve Sarvastivada çevirisinde soruyu soran Çunda'dır. "Arzu": *tanha*. Yorum/tefsir yazınında bunu üç türe ayırma alışkanlığı vardı (vitatanhan *ti vigata-kama-bhava-vibhava-tanham* [*Pc.*, s. 160 *ad Sn.*, 83]). "İnsanların en üstünü": dipaduttaman *ti dipadanam uttamam* (*Pc.*, s. 160). Bütün insanların en büyüğü.

130 "Çileci": Sonraki dizelerde, değişmeli olarak, *samana* ile *bhikkhu* kullanılır. İkisi de "çileci" olarak çevrilebilir.

131 "Yüzüme karşı sorulunca": *sakkhi putto* (= *sammukha pucchito; Pc.*, s. 162). "Yol'da galip olan": *maggacino ti maggena sabbakilese vicitavi ti attho* (*Pj.*, s. 162). "Galip olan" Pali dilindeki aslı *cina*'dır; güneyli Budistler bu terimin, Budha'nın kirliliklerin üstesinden gelmiş olduğunu ifade ettiğine inanırlar. *Khetta-cina*'nın (*Sn.*, 523-24), *kşetracna*'nın Prakrit şekli olma olasılığı çok yüksektir, bu da *maggacina*'nın, *margacna*'nın Prakrit şekli olabileceğini akla getirir. "Yol'u öğreten": Yorum/tefsire göre, bu ifade, başkalarının yararı için Yol'u öğreten kişi anlamına gelir (maggadesako *ti paresam maggam deseta*). "Yol'a uygun olarak yaşayan": Buddhaghoşa bu ifadeye iki yorum yapar: "Yedi gruptan olanların hâlâ öğrenecekleri şeyler olduğundan ve şimdiye dek kusursuz bir biçimde Yol'da kalamadıkları için, doğaüstü dünyanın kurallarına uyan sıradan insanlar, hâlâ sıradan dünyanın tarzı içinde yaşarlar. İkinci bir seçenek olarak, kurallara uyan sıradan insanlar doğaüstü dünyanın Yol'u için [ya da onu arayarak] yaşarlar. Bu açıdan, bu ifade ile "Yol'a uygun olarak yaşayan" kastedilir (*magge civati ti sattasu sekhesu yo koci sekho apariyositamaggavasatta lokottare silavantaputhuccano ca lokiye magge civati nama, silavanta-puthuccano va lokuttaramagganimittam civanato pi magge civati ti veditabbo; Pc.*, s. 162). "Yol'un aracılığı ile yaşayan" (*[yo] marge civati*) ifadesi, *Waldschmidt Skt.*, XXVI, 23, s. 260'ta geçer. Bunun ne tür bir kişi olduğu belli değildir. Birçok versiyon bunu *i-tao sheng-huo* (*Fo-pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:167c]; *Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:183c]; *Yu-hsing-ching* [*T.* 1:18b]) olarak çevirdiği için, "dinsel yaşam insanı haline getiren" anlamına geldiği belli olur. (Bu tabir *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te görülmez.) Her halükarda, Teravadacılar bunu, henüz eğitimini tamamlamamış kişi olarak anlamışlardır. Diğer bir deyişle, böyle bir kişi, "Yol'da galip" olan birisinden daha aşağıda olsa da, Yol'u kirleten bir kişiden daha üstündür. "Yol'u kirleten": Kötü alışkanlıkları olan, kötü fikirlere sahip ve Yol'a uymayan davranışlarda bulunan bir kişi (yo ca maggadusi *ti yo ca dussilo micchaditthi maggapatilomaya patipattiya maggassa dusako ti attho; Pc.*, s. 162).

132 "Yol'da galip olan kişi": Bu ifade, *buddhasamana*'ya karşılık gelir (*Pc.*, s. 163). Diğer bir deyişle, Budha, dünyadaki birçok çileci türünden biridir. "Yol'un öğrencisi": *maggacihayi*. Bu ta-

bir, Sanskrit *margadhyayin* olarak anlaşılabilir. Diğer yandan, Sanskrit *marga-adhyayin* olarak yorumlamak da mümkündür. İkincisi, önceki şiirin *maggadesaka*'sına tam karşılık gelir. Fausböll, orijinal terimleri kullanır ve bunları tercüme etmez.

Burada dikkat çekici olan, "Uyanmış Kişiler"in (*buddha*) çoğul halde olmasıdır. Bir sonraki bölümde de (86) çoğul ifade kullanılır. Bu da, öğretilen şeyin Şakyamuni'ye özgü olmadığı anlamına gelir. Şakyamuni, o kadar övünmediği için, "Öğreten benim!" demez. Şakyamuni, (Cainacı bilgeler ve öteki modern dini mezhepler dahil) "budhalar"ın önceden öğrettiği şeyleri tekrar etmektedir, sadece. O, "Budizm" denen bir şeyi öğretmekte olduğunun farkında değildi.

133 "Açgözlülüğe sarılmayan": ananugiddho *ti kanci dhammam tanhagedhena ananugicchanto* (*Pc.*, s. 163). "Böyle bir kişi": *tadin*; eğitimini tamamlamış ve başkalarına örnek olan kişi.

134 "Düşüncelerle huzuru kaçmayan": *eca-samkhataya tanhaya abhavato anecam...* (*Pc.*, s. 164).

135 "Dhamma'ya uygun sözler": *dhammapada* (= *nibbana-dhammassa pada, Pc.*, s. 164).

136 "Yeminlere tamamen sadıkmış gibi yapan": *Cataka*, 2. cilt, s. 281'de benzer ifadelere rastlanır.

137 "Ruhban dışı kusursuz bir inanan": *ariyanam santike sutatta* ariyasavako (*Pc.*, s. 166); yorum/tefsire göre, bir bilgenin müridi. Bununla birlikte, Budist metinlerde *ariya*, bir birleşik kelimenin başında görüldüğünde sıfat olma eğilimindedir, burada da o şekilde yorumlanır. "[Bu insanların niteliklerini] duyan": *imesam çatunnam samananam lakkhana-savanamattena* sutava (*Pc.*, s. 166). "Açık bir biçimde anlayan": *te yeva saman "ayan çayan ça evamlakkhano" ti pacanana-mattena* sapanno (*Pc.*, s. 166).

138 "... inancı kaybolmaz": *na hapeti* (= *na hayati, na nassati; Pc.*, s. 166); "inanç": *saddha*.

139 *Sn.*, 83-90.

140 "Kanlı ishal": *lohita-pakkhandika*.

141 Orijinal metinde "Yaşlı Ananda" diye geçer. "Yaşlı" kelimesi bir geç dönem yayıncısının eklemesi olacaktır; o zamanlar Ananda hâlâ gençti. Hindistan'da genç erkeklere, "uzun ömürlü" ya da "yaşam gücü sağlam kalan" anlamındaki *ayuşmat* sıfatı da verilir.

142 *MPS*, IV, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 127-28).

143 *DN*, 2. cilt, s. 128.

144 Karş. çev. T.W. Rhys Davids, *The Questions of King Milinda*, 1. bölüm, SBE'nin 30. cildi (Oxford: The University Press, 1890; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 244 n; *Rhys Davids DN*, s. 137.

145 *DN*, Sri Lanka çevirisi (London and Columbo, 1950), s. 766.

146 *Rhys Davids DN*, s. 137.

147 Sukaramaddavan *ti natitarunassa naticinnassa ekacetthakasukarassa pavatamamsam tam kira mudun ç'eva suniddhan ça hoti. tam patiyadapetva sadhukam pacapetva ti attho. tattha pana dvisahassa-dipaparivaresu çatusu mahapidesu devata ocam pakkhipimsu* (*Sv.*, s. 598).

148 *Eke bhananto:* sukaramaddavan *ti pana mudu-odanassa pancagorasa-yusapaçanavidhanassa na-m'etam yatha gavapanam nama pakanamam. keçi bhananti:* sukaramaddavam *nama rasayanavidhi tam pana rasayanasatthe agaççhati. tam çundena bhagavato parinibbanam na bhaveyya ti rasayanam patiyattan ti* (*Sv.*, s. 568 n.).

149 Hakuju Ui bunu "bir yiyecek türü" olarak yorumlar (*Indo tetsugaku kenkyu*, 3. cilt, s. 366). Waldschmidt bunun "tıbbi bitki" anlamına geldiğini düşünür (*Waldschmidt Skt.*). *Maha-atthakatha*'daki (Büyük Tefsir) açıklamalar, *Ud.*, s. 81 n. 1'de tekrarlanır.

150 Sukaramaddavan *ti sukarassa mudusiniddham pavattamamsan ti Maha-atthakathayam vuttam. keçi pana* sukara-maddaavan *ti na sukaramamsam sukarehi madditavamsakaliro ti vadanti. anne sukarehi madditapadese catam ahicchattakan ti. apare pana* sukaramaddavam *nama tam ekarasayatanan ti ganhimsu. tam hi çundo kammaraputto acca bhagava parinibbayissatiti sutva app'eva paribhuncitva çirataram tittheyya ti satthuciracivitu kamyataya adasi ti vadanti* (ed. Dhammapala, *Udanatthakatha Paramattha-dipani* [Londra: Oxford University Press, 1926], s. 399-40).

151 *Ch'ang a-han-ching*, 3. fasiküldeki (*T.* 1:18c) *Yu-hsing-ching*.

152 *Fo-pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:168c), ne tür olduğunu hiç açıklamadan, sadece "yiyecek" der. Bununla birlikte, Chan-t'an adında bir keşişin orada olduğunu belirtir. *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:183a-b) de belirsizdir. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te "bir sürü güzel yemek" ve "yemek bağışları" gibi ifadeler geçer (*T.* 1:197a-b). Aynı şekilde, *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 37. fasikülde (*T.* 24:390b) "birçok nefis ve güzel kokulu yemek çeşidi" diye geçer.

153 *Waldschmidt Skt.*, s. 256-57.

154 *Franke DN*, s. 222. Arthur Waley, "Budha Domuz Yemekten mi Öldü?", *MCB* 1 (1932): 343-54.

155 Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), s. 76-77. A. Foucher, orijinal terim *sukara-maddana* idiyse, bunun "domuz eti parçaları" anlamına geldiğine hiç şüphe olmadığını söyler; *sukara-maddava* ise farklı yorumlara açıktır (*La vie du Bouddha d'apres les Textes et les Monuments de l'Inde* [Paris: Payot, 1949], s. 306-7). PTS çevirilerinin hepsinde *sukara-maddava* geçer.

156 Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 3. cilt, s. 366 vd.

157 *Rhys Davids DN*, IV, 17, s. 137.

158 Shoko Watanabe, *Nehan e no michi – Buddha no nyumetsu* (Nirvana'ya giden yol: Budha'nın ölümü), *Watanabe Shoko chosaku shu* (Shoko Watanabe'nin Seçme Eserleri; Tokyo: Chikuma Shobo, 1982), 2. cilt, s. 120-21.

159 *MN*'nin Almanca çevirisi (1896), s. xx.

160 R. Gordon Wasson, *SOMA, Divine Mushroom of Immortality*, Mantarbilim Araştırmaları (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1971), s. 64-66. Wasson'un iddiasına eleştirel bir yanıt şurada görülür; Huston Smith, "*Wasson'un Soma'sı: Bir Eleştiri Yazısı*", *Journal of the American Academy of Religion* 40, no. 4 (Aralık, 1972): 480-99. Konunun ayrıntılı bir tanıtımı için, bkz. Hajime Nakamura, *Veda no shiso* (Vedik düşünce), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın Seçme Eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1989), 8. cilt, s. 209-24.

161 Bu mesele şuralarda da ele alınır; çev. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, 2. bölüm, Budistlerin Kutsal Kitapları, 3. cilt (Londra: The Pali Text Society, 1910), s. 137 n; D. Andersen, *A Pali Reader* (Kopenhag: Nordisk, 1917), s. 201, s.v. *maddava*; Fa Chow, "Sukara-Maddava ve Budha'nın Ölümü", *ABORI* 23 (25. yıldönümü kitabı, 1942): 127-33; Andre Bareau, "Nourriture du dernier repas du Buddha", *Melanges d'Indianisme: A la memoire de Louis Renou*, ed. Hans Peter Schmidt (Paris: Editions E. De Boccard, 1968), s. 61-71.

162 Stella Kramrisch, "Mahavira kabı ve Putika Bitkisi", *JAOS* 95, no. 2 (Nisan-Haziran 1975): 222-35.

163 Manfred Mayrhofer, *Kurzefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 2. cilt (Heidelberg: Carl Winter, 1968), s. 321; 3. cilt, s. 760.

164 Gordon Wasson, "Budha'nın Son Yemeği", *JAOS* 102, no 4 (Ekim-Aralık 1982): 591-603.

165 Masaki Yamamoto, "Shaka wa kinoko o tabete shinda ka" (Şakyamuni mantar yemekten mi öldü?), *Aru tabiji* (Mutlak yolculuk; Kyoto: Yoshioka Shoten Shuppan Jigyobu, 1985), s. 364 vd., s. 112 vd.'nda ayrıntılı bir botanik araştırması bulunur. *Chan-t'an-erh*'in Çince çevirisi, sandal ağacına karşılık gelir; bu ağaçta ondan fazla mantar türü yetiştiği bilinir. Hiçbirinin zehirli olmadığı anlaşılır. Diğer yandan, Japon sandal ağacı ile Hint sandal ağacı farklıdır; bin metreden yüksek rakımda zehirli mantar türleri yetişebilmektedir. Bu botanik konusunda kesin bir anlaşmaya varılmamıştır. Çinli âlim Tsang Mu, birkaç zehirli türden bahseder ve birçoğunun yenilebilir mantarlarla kolayca karıştırıldığını söyler; Budha'nın zehirli bir mantar yediğinin farkında olamayacağını ileri sürer. Masaki Yamamoto, Mayıs 1959'da, mantar arayarak Budha'nın son yolculuğunun güzergâhında yürüdü, ancak kurak mevsim olması yüzünden pek başarılı olamadı (bkz. Masaki Yamamoto, "Kodai Indo ni okeru shokubutsu byogai to kinrui ni

tsuite" [Eski Hindistan'da bitki hastalıkları ve mantar üstüne], *Nihon Shokubutsu Byori Gakkaiho* 51, no. 3 [1985]: 249-51).

166 *MPS*, IV, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 128). Bu şiir *Suttanipata'da* geçmez, fakat *Ud.*'deki (VIII, 5, s. 82) Çunda öyküsünde bulunur.

167 "Demirci Çunda'mn yemeğini yedikten sonra": "Şakyamuni bir yemek yedikten sonra ağır hastalandı, ama hastalığının nedeni o yemek değildi" (*Sv.*, 12. cilt, s. 568). Sanskrit versiyonda, Tibet ve Çin çevirilerinde yer alan Çunda'nın bağışı, Pali versiyonunda yoktur. Sanskrit versiyonda, Çunda bakır bir tabaktan güzel ve temiz yemek alarak Şakyamuni'ye verdi, ama kötü bir keşiş tabağı çaldı ve kolunun altına sakladı. Bu öykü, kuşkusuz, kadim bilgiye dayanır ve tarihi gerçek olduğu düşünülebilir. Çunda'nın hazırladığı yemek büyük olasılıkla muhteşemdi (Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan*, s. 63-76). Pali geleneğine kesin gözüyle bakılmamalıdır.

168 "İshalden kıvranan": *viriccamano*. Buddhaghoşa bunu, "hâlâ kanlı ishalden kıvranırken" diye yorumlar (viriccamano *ti, abhinha-pavatta-lohita-virecano va samano; Sv.*, 2. cilt, s. 568). Budha'nın dizanteri gibi bir şey geçirdiğine şüphe yoktur. "Muhterem Üstat dedi ki": "[Üstat] istediği yerde [Kusinara] ölmek için bunu söyledi" (*Sv.*, 2. cilt, s. 568). "Şimdi Kusinara'ya giderim ben": *Gacchami*'nin sonundaki *i, aham*'dan önce çıkarılmıştır (W. Geiger, *Pali Literatur und Sprache* [Strasbourg: Trübner, 1916], § 70, 1, b., s. 75).

169 *Ima pana dhamma-sangrahaka-therehi thapita gatha ti veditabba* (*Sv.*, 2. cilt, s. 568).

170 Bu şiiri incelemek için, bkz. Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 3. cilt, s. 365-67.

171 Oldenberg, *Kleine Schriften*, s. 137.

172 *Nadim Hiranyavatim adhvapratipanno* (*Waldschmidt Skt.*, s. 264).

173 "Üst elbisesi": *samghati*. Genellikle "büyük elbise" ya da "üst elbisesi" olarak çevrilir, bedene sarılır (buradaki "üst" kelimesi, bedenin üst bölümüne giyildiği anlamına gelmez).

174 *MPS*, IV, 21-22 (*DN*, 2. cilt, s. 128).

175 "Bilge" (*vipra*): "*the sage*" (Arthur Anthony Macdonnell, *A Vedic Reader for Students* [Londra: Clarendon Press, 1917], s. 27); "*der Redekundigen*" (Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*, 1. cilt [Cambridge: Harvard University Press, 1951], s. 110).

176 "Ulaşması kolay": *supatittha* (= *sundara-tittha*, "mükemmel bir geçiş yeri"; *Sv.*, s. 569); "*ist leicht zuganglich*" (*Franke DN*, s. 225); "inmesi kolay" (*Rhys Davids DN*, s. 139-40).

177 "Bedenini serinletsin": *Bhagava... ça gattani sitam karissati*. Buradaki *sitam* açıklayıcı olamaz. *Sitam karoti* gibi, isimden türemiş fiildir (*SKP*, § 59, s. 73). "İzin verin...": *karissanti*. Burada dolaylı emir kipi olarak kullanılan gelecek zaman kipidir, bir müridin üstadıyla konuşmasına uyar.

178 "Akıntılı": *sandittha*. Akışın yeni olduğunu gösteren *sandati*'nin geniş zamanı (J.S. Speyer, *Sanskrit Syntax* [Leyden: E.J. Brill, 1886], § 334, s. 252). Bu kullanım şekli Pali'de de sürer (Geiger, *Pali Literatur und Sprache*, § 158, s. 128).

179 "Öğretisini mükemmelleştirmiş olan kişi": *tathagata*. Budha'ya bu sıfatla hitap edilişini görmek alışılmadık bir şeydir. Sutralarda müritler Budha'ya genellikle *bhante* ("saygıdeğer bayım" ya da "efendim") derler. Örgüt'teki genç keşişlerin kendilerinden büyükleri için kullandıkları bir tabirdir, aynı zamanda. Budha'ya hitap edilirken, *Bhagava* ["Yüce Kişi"] kullanılır. Budist olmayanlar ona *bho Gotama* diye hitap ederler ve *Samana Gotama* (*Rhys Davids DN*, s. 140 n) olarak adlandırırlardı. Budha'nın zamanında, eğitimlerini tamamlamış ya da tamamlamaya çalışan bütün mezheplerin çilecilerine, gizemli güçlere sahip olduklarına inanıldığını ima ederek, *tathagata* denirdi. Bu bakımdan, Gotama Budha'ya bu sıfatın verilmesi tuhaf değildir.

180 *MPS*, IV, 22-25 (*DN*, 2. cilt, s. 128-29).

181 Pali versiyona göre.

182 Sanskrit metne, Tibet çevirisine ve *P'i-nai-yeh tsa-shih*'e göre Pukkusa, Mallaların nazırıydı.

183 "Pukkusa": Skr., Putkasa (özel isim). O zamanlar Pukkusa adlı bir kabile ya da köleler sınıfı vardı. (Karş. *MN*, 2. cilt, s. 152; *AN*, 2. cilt, s. 85; *Puggala-pannatti*, IV, 19; *Cataka*, 4. cilt, s. 205, 306; *Lalita-vistara*, XXI, 17.) Diğer yandan, Buddhaghoşa, Pukkusa'nın bu bölümde ortaya çıkan kişinin ismi olduğunu söyler (*Sv.*, 2. cilt, s. 569). Pukkusa'nın ticaretle uğraştığını (*vanicca*), bir kafileye öncülük ettiğini de söyler. Sanskrit, Tibet ve Çin (*P'i-nai-yeh tsa-shih*) versiyonları, Mallaların reisi (*mahamatra*) olduğunu söyler. Şakyamuni'yi ağacın altında otururken gördüğünde ona doğru çekilmişti. "Mallalı": Mallaputta. Buddhaghoşa'ya göre, Mallaputta "bir Malla prensi" (Mallaraca-putta) anlamına gelir. Bu yorum/tefsir yazarı Mallaların siyasal sistemi hakkında çok önemli bir bilgi verir: "Söylendiğine göre, Mallalar sırayla kral olup hüküm sürerlerdi [*Malla kira varena raccam karenti*]. Sıralarını beklerken ticaretle meşgul olurlardı. [Pukkusa adlı] bu kişi, bir tüccar olarak, rüzgâr önden eserken ön tarafta, arkadan eserken arka tarafta durarak, beş yüz at arabası dolusu malla seyahat ediyordu. Değerli taşlarla dolu arabada oturup düşündü: "Kusinara'dan çıkıp Pava'ya gidiyorum." Sonra yol boyunca yürüdü" (*Sv.*, s. 569). Bu anlatım, tüccar kabilelerin cumhuriyetçi yapısını ve erken Budizm ile ticari kazanç arasındaki ilişkileri gösterir bize. Rhys Davids, Buddhaghoşa'nın Mallaların Kşatriya olduklarını söylediğini aktarır, fakat yorum/tefsirinde böyle bir bilgi geçmez, aksine sınıf ayrılıklarının etkilemediği Uttar Pradeş'in kuzeyindeki sosyal durumu anlatır. Ayrıca, Budha zamanında, dört değil, yedi sınıf olduğu söylenir (bkz. Hajime Nakamura, *Indo kodaishi I* [Eski Hindistan Tarihi, 1. cilt], 1. baskı, *Nakamura Hajime senshu*, 5. cilt, s. 566 vd.). "Alara Kalama": Bu bir özel isimdir (Kalama, soyadıdır). (Alaro *ti tassa namam Digha-pingalo kira so, ten' assa* Alaro *ti namam ahosi.* Kalamo *ti gottam; Sv.*, 2. cilt, s. 569.) "Yolda yürürken": Sanskrit metinde şöyle geçer, "Mallalı Putkasa, Hiranyavati Nehri'ne giden yolda yürüyordu" (*nadim Hiranyavatim adhvapratinno; Waldschmidt Skt.*, s. 264).

184 "Olduğunuz halde": *samano. As* (olmak) fiilinin şimdiki zaman eki. Bu ek, varlık belirten bir isime ya da bir sıfata eklendiğinde *participium conjunctum* haline gelir. Böylece "çünkü" ya da "olsa da" olarak çevrilebilir (*SKP*, § 16, s. 27). "Ne gördünüz...": *so tvam bhante sanni samano cagaro... sakatasatani... na addassa. "Du sahst, Herr, obwohl du bei Bewusstsein warst (und) wach die Wagenhunderte nicht?"* (*SKP*, § 16, s. 27).

185 "Tamamen": *yatra hi nama* (= *yo nama; Sv.*, s. 569).

186 *MPS*, IV, 26-27 (*DN*, 2. cilt, s. 130-31).

187 "Göklerden inen yağmur": *deve vassante.* Tam karşılığı; "Yağmur yağmasına neden olan deva." O zamanın insanları, yağmurun tanrıların işi olduğuna inanırdı: "Kuraklık varken gök gürültüsü sesi çıkartılır ve yağmur yağdırılır" (*Sv.*, s. 569).

188 "Samanlık": *bhusagara.* Yayımcı bunu bir özel isim olarak yorumlayıp büyük harfle yazmıştır: Bhusagara. Oysa, *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:19a) bunu sıradan bir isim olarak çevirir; *i-ts'ao-lu* ("çatısı kamışla kaplı kulübe"). Sanskrit metin ise biraz daha farklıdır.

189 "Onun için": *ettha* (= *etasmim karane; Sv.*, s. 569).

190 "Siz": *tvam.* Karşılıklı konuşmada birine hitap ederken kullanılan klasik zamir. Gotama Budha'yla konuşan kişi, böylece ona sıradan bir insan gözüyle bakıyordu. Bir mürit, tamamen farklı bir şekilde konuşurdu onunla.

191 "O halde ben": *esaham* (= *eso* + *aham*). Bu durumda, *esa* bağlaç görevi yapan bir zamirdir.

192 "Mükemmel..."i izleyen bölüm, Budha'yla konuştuktan sonra olan bağlılıklarını ifade edenlerin ve sonunda ona sığınanların dile getirdikleri kalıplaşmış sözlerdir. Bu sözler sonraki bir tarihte buraya eklenmiştir.

193 "Bu nedenle... ben": *esaham.* "Daher" (*Franke DN*, s. 227).

194 *MPS*, IV, 28-34 (*DN*, 2. cilt, s. 131-33).

195 *Pukkuso Malla-putto annataram purisamamantesi.* Pukkusa'nın yanında, adamın kumaş getirmesini söyleyen birisi vardı.

196 "Işıl ışıl parlayan": *matta*. Tay versiyonunda *mattha* geçer. "Güzelce parlatılmış iki boy altın sarısı kumaş": *singi-vannam yugam mattam dharaniyam* (= *mattayugam sanha-sataka-yugalan; Sv.*, s. 569-70). *Sataka*, dış bezidir. "Parlatılmış ve giymeye hazır, bir çift altın sarısı elbise" (*Rhys Davids DN*, s. 144); "*dieses Paar glanzende goldne (Stoffstücke) zum Tragen*" (*Franke DN*, s. 227).

197 "Etsin..." *anukampam upadaya*. Bugün bile Sanskrit *anukampaya*, "lütfen" demektir ve karşılıklı konuşmada sık sık görülür. *Anukampaya*, Hintçede de aynı anlamda kullanılır. Bunu "şefkatle"olarak çevirmek, "lütfen"i "mutlu ol" olarak ifade etmekle aynı olur. Bu bölümün *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'teki (*T.* 1:198b) karşılığı böyle kelimesi kelimesine yapılmış bir çeviri örneğidir.

198 *MPS*, IV, 35-36 (*DN*, 2. cilt, s. 133).

199 *Rhys Davids DN*, s. 145.

200 "Artık Budha'ya, Dharma'ya ve Sangha'ya sığınırım... Bundan böyle öldürmemeye, hırsızlık yapmamaya, zina suçu işlememeye, yalan söylememeye ve sarhoş edici şeyler içmemeye çalışacağım" (*T.* 1:19b).

201 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:184a).

202 *MPS*, IV, 38 (*DN*, 2. cilt, s. 133).

203 "Sönük kaldı": Pali yorum/tefsirine göre (*Sv.*, s. 570), "Parlak alevleri kaybolmuş kömürler gibi, ışıltısı yok olmuş görünüyordu" (vit'accikam viya *ti yatha vit'açciko angaro ant'anten' eva cotati, bahi pan' assa pabha n'atthi, evam bahipaççhinna-pabha hutva khayati ti attho*).

204 "Parlak": *pariyodata*. "Son derece parlak" (*Rhys Davids DN*, s. 146); "*strahlend*" (*Franke DN*, s. 228).

205 *MPS*, IV, 37 (*DN*, 2. cilt, s. 133-34).

206 Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 3. cilt, s. 367-68.

207 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:184a).

208 *Sukhavati-vyuha*'daki (*T.* 12:266b; no 360) *Kuang-yen-wei-wei*.

209 "Bu akşam... gecenin son saatlerinde": *acca... rattiya paççhima-yame*. "Bugün gecenin üçüncü kısmında" (*Rhys Davids DN*, s. 146); "*in der letzten Nachtwache der heutigen Nacht*" (*Franke DN*, s. 228). Gece üç saate (*yama*) ayrılır: akşam, gece yarısı ve sabaha karşı. Gotama burada sabaha karşıyı kasteder. "... tam ölümü gerçekleşecek": Pali versiyon burada Budha'nın ölümünü haber verir, fakat bu kehanet Sanskrit metinde, Tibet çevirisinde ve *P'i-nai-yeh tsa-shih*'te olmadığı için, geç dönem eki olarak düşünülmelidir (karş. *DN*, 2. cilt, s. 134). "İkiz *şala* ağacı": *yamaka-sala*. *Şala* ağaçları bugün Budha'nın Kusinagar'da öldüğü yerde durur. Nepal'de de birçok *şala* ağacına rastlanır. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te (*T.* 1:199a) *li-shih sheng-ti* ifadesiyle karşılaşırız, tam karşılığı; "güçlü adamların doğduğu yer"dir. Kesin olmamakla birlikte, Mallaların ülkesi anlamına gelebilir. Rhys Davids de (*Rhys Davids DN*, s. 146, 199) Oldenberg de (*Dipavamsa*, III, 19) bunu çevirmez. "Upavattana": Pali yorumu (*Sv.*, s. 571), bunun Kusinara'nın doğusunda yer alan bir *şala* korusu olduğunu, insanların dinlenmek için oraya gittiklerini (*pacinato nivattana-salavane*) öne sürer. Franke, *DN*, s. 228'de bunun bir keyif bahçesi ("Erholungspark") olduğunu düşünür, çünkü Sanskritte *upa* + *vart* "dinlenmek" ("*sicherholen*") anlamına gelir. Ayrıca çeşitli sözlüklerin *upavartana*'yı, atlı lunapark olabileceği düşünülerek, Almancada, "*Tummelplatz*" ("oyun sahası"), İngilizcede ise "Arazi" olarak tanımladıklarını söyler. Fleet bunu "kent dışında bir yer" olarak yorumlar ("Budha'nın Bedensel Kalıntılarına dair Gelenek", *JRAS* [1906]: 659).

210 "Aslan duruşunda yere uzandı": *siha-seyya*. Aslan pozunda kişi, başı kuzeye, yüzü batıya dönük biçimde ve bir ayağı ötekinin üzerine atılmış olarak sağ tarafına doğru yatar. Benzer bir ifade şuralarda da geçer; *DN*, no. 16, V, 1; *SN*, I, 4, 8, 2-3 (1. cilt, s. 27); IV, I, 7, 2 (1. cilt, s. 107). *MN*, no. 125'te (3. cilt, s. 135, dize 6-8) Budha, keşişleri böyle uyumaya teşvik eder. Hindistan'da bugün bile kültürlü insanlar doğru uyku pozisyonunun bu olduğunu düşünürler. Budizmden önce var olan bir âdet olduğuna şüphe yoktur.

211 "Uzanayım": *nipaccam*. Bu fiil, şimdiki zaman, birinci tekil şahıs olarak geçer, sadece *gatha*'da (şiir) görülen bir biçimdir. Bkz. Geiger, *Pali Literatur und Sprache*, § 122, s. 107. Birçok çevirmen öyle yapmış olsa da, isim olarak düşünülmemelidir.

212 "İsteğiyle": Bazı metinlerde *nodito* yerine *codito* geçer.

213 "Çunda": Yaşlı Çunda (Cundatthero) tesadüfen Budha'nın yanında bulunmuş, Muhterem Üstat da onunla konuşmuştur (*Sv.*, s. 571).

214 *MPS*, IV, 38-41 (*DN*, 2. cilt, s. 134-35). Bu şiir Sanskrit versiyonda, *Pan-ni-yüan-ching*'te, *Yu-hsing-ching*'te, *P'i-nai-yeh tsa-shih*'te ve Tibet çevirisinde yoktur. Şiir hakkında, bkz. Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 3. cilt, s. 368-70. Birçok geç dönem Budist metinde şiir şeklinde tekrarlanan düzyazı örnekleri bulunur, ki bu, bu tür örneklerin öncüsü sayılabilir. Şiir, genellikle daha canlı ve dokunaklı bir biçimde ifade edilme eğilimindedir (Oldenberg, *Kleine Schriften*, s. 1051). Bu örnekte şiir ve düzyazı anlatımlar aslen ayrı ayrı bulunuyordu, *suttanta* derlendiğinde şiir eklenmişti (Gantvana Buddho *ti ima pi gatha sangiti-kale yeva thapita; Sv.*, s. 571).

215 "Muhterem Çundaka", *DN*, s. 147; "*der ehrwürdige Cundaka*," *Franke DN*, s. 229.

216 "Meyve": *phala*. Genişletilerek, "sebep"le ilgili "sonuç" (*hetu*) anlamına gelir. Çinliler *i-shu* ("farklı biçimde [*vipaka*] olgunlaşma [*paka*]") olarak çevirirler. İyi davranışlar (sebep) keyfe yol açarken, kötü davranışlar acıya neden olur. Nedensel davranış iyi ya da kötü olabilir, fakat sonucundaki keyif ya da acı ne iyidir ne kötüdür ("ahlaken yansız"; *avyakata*). Böylece Çinliler "sonuçlar"ı, "farklı şekillerde olgunlaşmak" olarak çevirdiler. Ayrıca, farklı zamanlarda da olgunlaşabilirler.

217 "Güç kazanma": *adhipateyya-samvattanika* (= *cetthaka-bhava-samvattanika; Sv.*, s. 572).

218 *MPS*, IV, 42 (*DN*, 2. cilt, s. 135-36).

219 *MPS*, IV, 43 (*DN*, 2. cilt, s. 136).

9. BÖLÜM BÜYÜK ÖLÜM
(Sayfa 473-532)

1 Palice, Kusinara; Skr., Kusinagari. Bugünkü Kusinagar. *Tsa a-han-ching*'te Chü-shih-na-chieh olarak yazılıdır ki bu, modern söylenişe çok yakındır. Kusinagar, bugünkü Kasia köyünün sınırında, Uttar Pradeş'teki Gorakhpur'un elli altı kilometre kadar doğusundadır. V.A. Smith (*Asoka: The Buddhist Emperor of India* [Londra: Clarendon, 1920], s. 41) Kusinagara yerleşiminin, Küçük Rapti Nehri'nin Gandak'la birleştiği yerdeki Tribeni Ghat'a yakın olduğunu söyler ve şu eserlerine başvurur: *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest Including the Invasion of Alexander the Great*, 3. baskı. [Oxford: Clarendon Press, 1914], s. 159); *The Remains Near Kasia in the Gorakhpur District, the Reputed Site of Kuçinagara or Kucinara, the Scene of Buddha's Death* (Allahabad: North-Western Provinces and Oudh Government Press, 1896); "Kusinara ya da Kusinagara", *JRAS* [1902]: 139-63 ve *Archaeol. Survey, Annual Report 1904-5*.

Budha'nın öldüğü yeri Sanskritte Kusinagara olarak yazmak âdet haline gelmiştir, ama bu, kaynaklara dayanan güvenilir bir çeviri olmak yerine, ilmi bir gelenektir. (Nitekim, âlimlerin bir kelimenin Sanskrit orijinalini sabitleştirmelerinden sonra standart olarak kullanılmaya başlayan birkaç örnek vardır.) Sanskrit metinlerde en sık görülen şekli, Kusinagari'dir (karş. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* [New Haven: Yale University, 1953], s. 189). "Kusinagara" Hintlilerde yavan, ciddi bir etki bırakır, oysa "Kusinagari," dişil şekli olduğundan, duygusal, şairane, zarif ve romantik bir izlenim uyandırır. Bu yüzden, Budistlerin, Budha'ya olan hayranlıklarında, sözcüğün daha şiirsel şekli olan "Kusinagari"yi yeğlemiş olmaları boşuna değildir. *Karma-vibhanga*, 36, 11'de bu şekli geçer. *Mahavyutpatti*, 41, 25'te "Ku-

sanagaram" diye geçer, ama günümüzde bu kullanım şeklinin hiçbir örneğinin olmadığı anlaşılır. Bugün yöre sakinleri hem Hintçede hem de Nepalcede "Kusinagar" şeklini kullanırlar, Hindistan'da ve Nepal'de resmi yazılışı budur.

Anlaşılan o ki, yerli halk bu yer adının *kuşa* otuyla ilgisi olduğunu düşünmüştür. Japon Budist rahip Tatsuo Sakauchi, bu otun, Japonya'nın kuzeybatısında, pirinç tarlaları arasındaki yollarda görülen ve ağustos ayında beyaz başak filizleri veren *chigaya*'yla aynı ot olduğunu öne sürer. Eskiden bu ot, yağmur geçirmeyen giysi yapımında kullanılırdı.

Bugün, Kusinagar'daki Nirvana tapınağının önünde küçük bir göl vardır. Tapınağın aksettiği göl suyunun yüzeyinde birkaç nilüfer çiçeği açar. Havuzdan çok, doğal bir göle benzer.

2 *MPS*, V, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 137).

3 Hirannavati'nin eskiden geniş bir nehir olduğu, Arrianos ve Plinius'a göre, Suriyeli Yunan elçisi Megasthenes'in bu nehri, büyük olasılıkla, Erannoboas olarak kayda geçirmesinden anlaşılabilir (E.A. Schwanbeck, *Megasthenis, Indica: Fragmenta collegit, commentationem et indices addidit* [Bonn, 1846], s. 106, 162, karş. s. 34-35; Otto Franke, *Pali und Sanskrit* [Strasbourg: Trübner, 1902], s. 69 n. 8). Bugün nehir, Şakyamuni'nin kalıntılarının yakıldığı stupa olduğu düşünülen yerin yakınından akar.

4 "Benim için bir yatak hazırla": *mançakam pannapehi*. "Koruda [*uyyana*] prensin sediri [*sayanamanca*] vardı. Muhterem Üstat bu sedire atıfta bulunarak, 'Benim için bir yatak hazırla' dedi" (*Sv.*, s. 573). Bu kısa ifade, *Avadana Sataka*, 2. ciltte (ed. Speyer) oldukça abartılı biçimde gelişmiştir. Bu da, Pali versiyonun daha eski olduğunu gösterir (H. Oldenberg, *Kleine Schriften*, ed. Klaus Ludwig Janert [Wiesbaden: F. Steiner, 1967], s. 986). "Yatak": *mancaka*. Hindistan'da yataklar hintkamışından veya şekerkamışından yapılır.

"*Şala* ağaçları": *sala* (Palice, Skr., *şala*).

Bu, Hindistan'da çok yaygın bir ağaçtır ve ülkenin başlıca üç ağacından biri olarak, tik ve Himalaya sediriyle birlikte çeşitli yerlere dikilir. Ülkenin her yerinde yetişir, fakat eski zamanlardan beri Himalayalar'ın eteklerinde, Orta-Doğu Hindistan'da ve Bengal eyaletinin batısındaki korulukları oluşturmuştur. Yaprakları at kulaklarını andırdığı için "at kulağı" ağacı denir, odunu da sert olduğundan "katı" ağaç denir. Odununun sert, sağlam ve dayanıklı oluşuyla inşaatta ve binalarda, tren vagonlarında, sütunlarda ve kirişlerde çok kullanılır. Pataliputra'daki Maurya hanedanına (MÖ 317-180) ait kalıntılarda ele geçirilen *şala* kirişleri ve parmaklık direkleri, ağacın iki bin yılın yıkıcı etkisine karşı dayanma gücünü kanıtlar. Ağacın kabuğu önemli bir yakıttır ve yüksek miktarda tanen içermesiyle hayvan derilerini tabaklamada ve kahverengi boya yapımında kullanılır. Bazı bölgelerde lifleri ip yapımında kullanılır. Reçinesine Sanskritte *kala* denir; boya yapımında ve dini törenlerde tütsü olarak kullanılır. Tohumları kavrularak yenebilir... Tohumlarından elde edilen yağa "ilipe yağı" denir, yemekte ve aydınlatmada kullanılır (Takamaro Maku, *Butten no shokubutsu* [Budist kutsal kitaplarındaki bitkiler; Tokyo: Yasaka Shobo, 1977], s. 15-17).

Şala ağacının çiçekleri sarıdır, aşağı doğru sarkan balsam armudunun sarı meyvelerinden farklıdır. Çin'deki Tun-huang'ta ve başka yerlerde, bir ağacın altında vaaz veren Budha resimlerine rastlanır; hemen hemen hepsinde *şala* ağacının çiçeklerini betimlenir. Buddhaghoşa ikiz *şala* ağaçlarını şöyle açıklar: "Geleneksel anlatıma göre, sedirin başında bir *şala* ağacı, ayakucunda da başka bir *şala* ağacı vardı. Başucundaki genç bir *şala* ağacıydı, ayak ucundaki de başka bir genç *şala* ağacıydı. Bunlara ikiz *şala* ağaçları deniyordu, zira iki ağacın da kökleri, gövdeleri, dalları ve yaprakları neredeyse aynı şekilde büyümüştü" (*Sv.*, 2. cilt, s. 573).

"Başım kuzeye gelecek şekilde": *uttarasisakam*. Rhys Davids bu Pali sözcüğünü isim olarak yorumladığı ve çeşitli açıklamalarda bulunduğu halde, *bahuvrihi* olarak anlaşılması daha doğru olur. Çinli çevirmenler gayet açıktırlar: "Zira yüzüm batıya dönük olarak başım kuzeye doğru uzanacak" (*Yu-hsing-ching* [*T.* 1:21a]) ve "başın kuzeyde olmasını söyledi" (*Ta-pan-nieh-p'an-ching* [*T.* 1:199a]). Hindistan'da bugün bile kültürlü insanlar, başları kuzeye gelecek şe-

kilde sağ taraflarına dönerek uyurlar. Bu, Budist âdetinden haberdar olan Japonlar için hemen anlaşılan bir bölümdür, ama Batılıların Hint hayatı ve âdetleri hakkındaki bilgisizliği ara sıra tuhaf yanlış anlamalara neden olmuştur.

5 *MPS*, V, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 137).

6 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:21a).

7 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:21a).

8 "*Şala* ağaçları mevsimsiz çiçek açtı": *Heike monogatari* (Heike'nin Öyküsü), bu efsaneye dayanarak şöyle der: "İkiz *sala* ağaçlarının renkleri, iyi giden her şeyin bozulması gerektiğine dair hakikati göz önüne serer." Sıradan bir Japon, bu açıklamadan Budha'nın kışın, çiçeklerin açmadığı zamanda öldüğü sonucuna varabilir. Oysa Hindistan'ın ve Kusinagar bölgesinin en soğuk zamanı kasımdan aralığa kadardır, o zaman bile bir yığın çiçek açar. Hindistan'da çiçekler nadiren ölür. Çiçekler açma efsanesi, Budha'nın ölümünün anlatımına mucizevi bir hava katmak için eklenmiştir.

9 "Tathagata": Genellikle *ju-lai* ("gerçeğe varmış") olarak Çinceye çevrilir. Bu sıfat, Budha'dan üçüncü şahıs olarak bahsetmek için kullanılır. Tercüme edilmesi güç bir kelimedir; örneğin, Rhys Davids ve Franke Pali tabirini kullanmaktan memnundurlar. Oldenberg, "*der Vollendete*" olarak çevirir (H. Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 13. baskı [Stuttgart: Cotta Verlag, 1959], s. 286). Cainizm dahil, o zamanın diğer dinleri de bu terimi kullandılar.

10 "*Mandarava* çiçekleri": *mandarava-puppha*. Çince, *man-t'uo-lo-hua* diye yazılır, kutsal çiçeklere denir. Hindistan'da bu çiçeğe *mandaraka* ya da *mandaru* da denir. Botanikte, baklagiller (ya da baklagillerin kelebek çiçekli) familyasından *Erythrina variegata* (veya *Erythrina indica*) olarak tanınır. Cennetin beş kutsal çiçeğinden biri sayılır (Hideo Kimura, *Karidasa bungakushu: Kisetsushu / kumo no shisha* [Kalidasa edebi yazıları koleksiyonu: Ritusamhara ve Meghaduta; Kyoto: Hyakkaen, 1965], s. 242, 255). Sukhavati Arık Ülke'sinde yağmur gibi *mandarava* yağdığı söylenir. Japonya'daki botanik karşılığı *deiko* olarak bilinir; "baklagiller familyasının on beş ila on sekiz metreye kadar büyüyen, her yıl yaprak döken bir üyesidir. Oval, üçlü ve parçalı yaprakları vardır, gövdesinde sert dikenleri bulunur. Yaz başında, otuz kırk santim boyundaki çiçekleri, koyu kırmızı ve mor salkımlar halinde açar. Gerçekten çok güzeldirler" (Maku, *Butten no shokubutsu*, s. 40-42). Budist kitaplar *deiko* çiçeklerinden matem çiçeği olarak bahseder. Buna karşı, Budha'nın doğumunda gökten *mandarava* çiçekleri yağdığı söylenir (*Buddhaçarita*, I, 19). "Gök": *antalikkha*. Bu kelime, Sanskrit *antari(i)kşa*'yı değiştiren bir Doğu Hint lehçesinden Pali diline girmiştir. Sadece Pali kutsal metinlerinde görülür. Kelimenin herkesçe bilinen Palicesi, *akasa*'dır. Cainacı metinlerde *antalikkha* sözcüğü de geçer, ama Maharaştra metinlerinde (*BSBU*, § 42, s. 43-45) geçmez.

11 "Ona en büyük hürmeti gösterir": Budha'ya hürmet, ona büyük bir tören adamakla değil, insan olarak doğru Yol'u uygulamakla en iyi şekilde gösterilir. Burada dini törenin reddinin ortaya çıkışı ilginçtir. Buddhaghoşa, "insanlık Yol'u"nu özel olarak şöyle yorumlamıştır:
Ruhban sınıfından olmayan bir erkek izdeşçi beş suç işlerse ya da on kötü davranışta bulunursa, Dhamma'yı uygulamıyordur. Oysa, Üçlü Sığınma'yı, beş ilkeyi ve on kuralı yerine getiriyorsa ve Budist örgütü üyelerinin, *uposattha* denen aylık toplantı günlerinde sekiz kuralı uyguluyorsa, cömert bağışlarda bulunuyorsa (*dana*), tütsü ve çiçek sunuları yapıyorsa, annesiyle babasını ve Dhamma'ya uyan Brahmanları ve *samana*'ları ziyaret ediyorsa, Dhamma'yı yerine getiriyordur. Bu, ruhban dışı bir kadın izdeşçi [*upasika*] için de geçerlidir. Buna "en büyük hürmet" denmesinin nedeni, öğretilerimi koruyup onları devam ettirmek için kusursuz hürmet gösterilmesidir. Dört çeşit inanan grubu bana bu şekilde hürmet ettiği sürece, öğretilerim gökteki dolunay gibi parlayacaktır (*Sv.*, s. 578-79).

12 *MPS*, V, 2-3 (*DN*, 2. cilt, s. 137-38).

13 *MPS*, V, 4-6 (*DN*, 2. cilt, s. 138-40).

14 "*Deva*'lar": *devata*. "Tanrılar" (*Rhys Davids DN*, s. 151). "On yöndeki âlemler": *dasasu lokadhatusu*. Buddhaghoşa bu ifadeyle ilgili hiçbir yorum yapmaz, ama "on yön" büyük olasılıkla, kuzey, güney, doğu, batı; kuzeydoğu, güneydoğu, kuzeybatı, güneybatı ve karşı yönler anlamına gelir. Burada geç dönemin *trichiliocosm* (milyarlarca dünyadan oluşan evren; *tri-sahasra-mahasahasro loka-dhatuh*) kavramına ait bir ima yoktur.

15 "*Yocana*": Çince *yu-hsün* olarak yazılır. Bir imparatorluk ordusunun bir günde kat ettiği bir mesafe olduğu söylenir. "Bir tavşan kılı girecek yer yok": "O [toplanan] *deva*'lar onu, yirmiyi, otuzu, kırkı bulsaydı, ancak bir delgi ucunun girebileceği kadar yer kaplasalardı bile, birbirlerine engel olmazlardı" (*Sv*., s. 579).

16 "Homurdanıyorlar": *ucchayanti*; hoşnutsuzluk içinde yakınmak.

17 "*Deva*'lar böyle fısıldaşıyorlar": Keşişlerin sihirsel ve ruhsal güçlerinin *deva*'larınkini bastırdığını kasteder. Bu bakış açısı Güney Asya ülkelerinde hâlâ yaygındır.

18 "Muhterem Kişi, *deva*'lar nasıl bir haldedirler, sizce?": doğrudan çevirisi şöyle olabilir: "Muhterem Üstat'ın haberdar olduğu *deva*'lar ne tür varlıklardır?" "*Herr, welcher Art sind denn aber die Gottheiten, denen der Erhabene seine Aufmerksamkeit schenkt?*" (*Franke DN*, s. 232).

19 "Dünya düşüncesine sahip": *pathavi-sanniniyo*. Buddhaghoşa bunu, "yeryüzünü gökte yarattıktan sonra dünya hakkında düşündüler" şeklinde yorumlar (*Sv*., s. 581).

20 "Taş parçaları gibi kendilerini yere atıyorlar": *chinnapapatam papatanti*. (Bu ifade şuralarda da geçer; *DN*, 2. cilt, s. 157, satır 21; s. 158, satır 16; s. 162, satır 19; *Vinaya*, 2. cilt, s. 284, satır 13.) Bu, bir birleşik kelimenin -i halinin zarf görevi yapacak şekilde kullanılışına bir örnektir. Bu durumda, birleşik kelimenin ikinci yarısı, çekimli fiille aynı yapıdadır (*SKP*, § 50, s. 64).

21 "Dünyanın Gözü": *cakkhum loke*; Budha için kullanılan metaforik bir tabir.

22 "Bütün şeyler... bozulmazlar]?" Bu cümle, *MPS*, III, 48'dendir: "Doğan, var olan, yaratılan her şey çürümek zorundadır. Bu dünyadaki şeylerin çürümemesi nasıl olabilir? Böyle bir prensip olanaksızdır." Ayrıca bkz. *MPS*, VI, 19.

23 "Gelirlerdi": Yağmur mevsimi inzivasına çekilmeden önce ve inzivadan sonra keşişlerin Şakyamuni'yi ziyaret etmeleri âdettendi.

24 "İyi aileden gelen kişi": *kulaputta*. Seçkin, ince ruhlu, saygıdeğer bir kişi demektir; "*ein ordentlicher Mensch*" (*Franke DN*, s. 232). Franke, hem "iyi aileden gelen" hem de "dürüst ve ince ruhlu" anlamlarına geldiği için, Almanca *anstandig*'in uygun olabileceğine işaret eder (*Franke DN*, s. 232). Rhys Davids'in "klan üyesi kimse" çevirisi fazla harfi harfinedir ve bir şey ifade etmez (*Rhys Davids DN*, s. 153). "Ziyaret edildiğinde duygulanılacak yerler": *Dassaniyani samvecaniyani thanani*. "*Auf das Gemüt wirkende Statten*" (*Franke DN*, s. 232); "(inançlı klan üyesinin) hürmet duygularıyla ziyaret etmesi gereken yerler" (*Rhys Davids DN*, s. 153). (Dassaniyanni *ti dassanarahani. dassan'atthaya gantabbani*. Samvecaniyani *ti samvega-canakani; Sv*., s. 582.) Açık bir biçimde, "hac yeri" anlamına gelir.

25 "Tathagata burada doğdu": *Idha Tathagato cato*. Bu ifade, Lumbini'deki Kral Aşoka sütunundaki, *hida buddhe cato* ve *hida bhagavam cate ti* yazıtına denk gelir. Eski bir Doğu Hint lehçesi ile yaygınlaşan bu kalıp Pali metne aynen geçirilmiştir. Aşoka tarafından kullanılan "budha" ve "bhagavat" sıfatları, kralın kişisel ilgisini ve hürmetini gösterirken, *Mahaparinibbanasuttanta*'da geçen Tathagata ifadesi, kişisel olmayan klasik hürmet şeklidir. "Tathagata'nın doğduğu yer": Nepal'deki Lumbini Bahçesi.

26 "Tathagata'nın yüce ve tam aydınlanmaya ulaştığı yer": Hindistan'ın Bihar eyaletindeki Bodhgaya (Buddhagaya).

27 "Tathagata'nın Dhamma'yı öğretmeye başladığı yer": Varanasi yakınlarındaki Geyik Parkı (Palice, Migadaya; Hintçe, Sarnath). Eski zamanlardan beri çok sayıda din adamı ve çileci burada toplanmıştır.

28 "Tathagata'nın tortusuz *nibbana*ya girdiği yer": Kusinara.

29 "Hac ziyareti yapmak": *çetiya-çarikam ahindanta*. Hac ziyaretinde yapılması gerekenler konusunda, Buddhaghoşa şöyle diyordu: "Kutsal yerin etrafındaki toprağı temizlerseniz, [taştan] oturma yerlerini yıkayın, *Bodhi* ağacına su serpin ve etrafında dolaşın. Yapmanız gereken başka bir şey yoktur" (*Sv.*, s. 582). "Kutsal yerler": *çetiya*. Burada kastedilen, binası olan bir türbe, bir anıt mezardır. Buddhaghoşa bunu tapınakların ve manastırların içindeki *çetiya*'yla bir tutmuştur (*Sv.*, s. 582). "*Heilige Denkstatte*" (*Franke DN*, s. 233).

30 *MPS*, V, 7-8 (*DN*, 2. cilt, s. 140-41).

31 *MPS*, V, 9 (*DN*, 2. cilt, s. 141).

32 "Keşişler, anneniz gibi kadınları, anneniz olarak düşünün. Kız kardeşleriniz gibi kadınları, kız kardeşleriniz olarak düşünün. Kızlarınız gibi kadınları, kızlarınız olarak düşünün" (*Sv.*, s. 583).

33 *Esa bhadantayusman Anando bhagavatah prsthatah sthito mancam avalambya prarodid (asruni pravartaya)manah* (*Waldschmidt Skt.*, s. 296). Tibet versiyonu da Sarvastivada gibi, Sanskrit metinle (*khri la hcug nas*) aynıdır.

34 "Bina": *vihara*. Buddhaghoşa bunu *idha Mandala-malo viharo ti adhippeto* (*Sv.*, 2. cilt, s. 584) olarak yorumlar. *Şala* korusu, Mallalara ait bir dinlenme bahçesiydi, bu yüzden, insanların, büyük olasılıkla, ayin yapmak için toplandıkları yuvarlak bir binası vardı. Fakat sutra derleyicisine göre, sutra, ağaçların arasında Gotama'nın dinlendiği küçük bir kulübe olduğu fikrini veriyordu. Geç dönem Budistleri, büyük olasılıkla, *vihara*'yı manastır olarak yorumlamışlardır. Sutraları Çinceye çevirenlerin ve günlük konuşma dilinde çeviri yapmış modern âlimlerin de bu yoruma katıldıkları düşünülürse, şaşırtıcı değildir bu. "Kapı direği": *kapisisaka* (= *dvarabaha-kotiyam thitam aggala-rukkham*). "Kapıyı kapatan sürgünün yanındaki kilit dilinin altı" (*Sv.*, s. 584). Terimin tam çevirisi "maymun kafası" olabilir. Profesör Makoto Nagai, sürgüye bir maymun kafası heykeli tutturulmuş olduğunu öne sürer. "Ananda binaya girdi, bütün ağırlığıyla kapının direğine dayandı ve ağladı": Bu bölüm (*viharam pavisitva kapisisam alambitva rodamano thito*) kesinlikle bir geç dönem ekidir. "Daha öğrenecek çok şeyi olan": *sekha*. Çinceye genellikle *yu-hsüeh* olarak çevrilir. Bu ifadeyle, keşişliğe atanmış olsa da, Ananda'nın henüz en yüksek *arahant* mertebesine ulaşmamış olduğu anlaşılır. "Yapacağı çok şey olmak": Ananda kutsal Yol'a girmiş olsa da, son nirvanaya ulaşmamıştı, henüz.

35 *MPS*, V, 13 (*DN*, 2. cilt, s. 143-44).

36 *MPS*, V, 14 (*DN*, 2. cilt, s. 144). Bu bölümde özetlenen öğretiler, Sanskrit versiyonun iki farklı yerinde geçer (*Waldschmidt Skt.*, s. 198, 298).

37 "Nasıl olabilir": *Labbha*, eski etkili üçüncü tekil kişidir ve *labhyat*'tan geldiği düşünülür. Oysa, Pali dilinde çekimsiz bir kelime olarak kullanılır. Aynısı Magadhi dilinde de geçerlidir (karş. ed. T.W. Rhys Davids ve William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* [Londra: The Pali Text Society, 1986] *labbha*).

38 "... davranarak": Orijinalinde, *vaci-kammena... pe... mettena manokammena* ifadesi tekrarlanır. Ben burada metni kısalttım. "Şefkatle": "Şefkat," Japonya'da genellikle yaşça büyük bir kişinin kendisinden küçük birisine karşı gösterdiği bir şey olarak kullanılır. Burada, genç birisinin kendisinden büyük birisiyle ilişkisinde kullanıldığını görüyoruz. Ama, bu bölüme denk gelen Çince çeviriler yalındır ve onlarda "şefkat"e denk gelen kelime yoktur. "İçtenlikle": *advayena*. "İkiyüzlülük yapmamak, şu tür ayrımcılık yapmamak": "Karşımızda bir kişi varsa, başkalarına dönmeyiz. O kişinin yanında birisi varsa, başkalarına döneriz" (*Sv.*, 2. cilt, s. 584); başka bir deyişle, bir dış bir de içyüzü olmayan temiz bir davranışla.

39 "Lekesiz hale geleceksin": "*nibbana*'ya ulaşacaksın." Buddhaghoşa şöyle açıklar: "Kutsal kitaplar derlenirken, âlimler bunu "*arahant* mertebesine ulaşacaksın" anlamında yorumladılar. Çünkü, benim yaptığım gibi, bir insana hizmet etmek, karşılığını bulur" (*Sv.*, s. 585). Bu, geç dönemlerin dogmatik bakış açısıdır.

40 *MPS*, V, 17-18 (*DN*, 2. cilt, s. 146-47). *Maha-sudassana-suttanta*, *DN*, no. 17'nin başında da 17 ve 18. bölümler geçer. Budha'nın *nibbana*'ya girme yeri olarak Kusinara'daki kararlılığı ko-

nusunda, bkz. *Ch'ang a-han-ching*, 3. fasiküldeki (*T.* 1:21a-22c) *Yu-hsing-ching* ve *Pan-ni-yüan-ching*.

41 "Küçük": *kudda*. Buddhaghoşa bunu *khuddaka* (çeşitli metinlerde bu yazılışı geçer) olarak yorumlar. Sanskrit *kşudra*, Pali dilinde *khudda* olur; *kudda* şeklinin başka hiçbir örneği yoktur. Rhys Davids (*DN*, s. 161) *kudda*'yı Sanskrit *kudya* olarak anlar ve bunu "çamur ve dallardan yapılmış duvar ya da Hindistan'daki adıyla sepet örgüsü ve sıva" olarak yorumlar. Kelimenin kökeninin başka bir yorumu da Rhys Davids ve Stede'in *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (s. 47-48) adlı sözlüğünde geçer, ama anlamı aynıdır. Rhys Davids'in yorumu farklı bir açıdan doğrulanabilir. Cainacı kutsal kitap Ardhamagadhi dilinde *kudya* (duvar), *kudda*'dır (Ratnacandraci, *An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary* [Ajmer: Babu Durga Prasad, 1923], 2. cilt, s. 494). "... küçük bir köyde": *kudda-nagarake*. "Şehir gibi kirli bir küçük köy" (*nagara-patirupake sambadhe khuddaka-nagarake; Sv.*, 2. cilt, s. 586). *Nagara*, "kent" anlamına gelir, *-ka* küçültme eki de "küçük" anlamını ekler. *Nagaraka* burada "küçük köy" olarak tercüme edilmiştir. "Bir bambu korusunun ortasındaki köy": *uccangala-nagaraka* (= *visama-nagaraka; Sv.*, 2. cilt, s. 586). Buddhaghoşa bunu, bir ormanın derinliklerinde, insanların doğru Yol'un eğitimini yapmadıkları, köhne bir küçük köy olarak yorumlar. Budizm, "yerleşim yerlerine ne uzak ne de yakın" olan yerlerde kök salmıştır. Başlangıçta Budizm, kent kültürünü reddettiği halde, bir kent diniydi. "Her yerden uzak": *sakha-nagaraka* ("yapraklar ve dallar köyü").

42 "Çampa": Anga'nın başkentiydi. Bengal'in kuzeybatısındaki modern Bhagalpur yakınlarında kalıntıları vardır. "Savatthi": Skr., Sravasti. Kosala'nın başkentiydi. Bugünkü Uttar Pradeş'in kuzeyinde, Balrampur yakınlarındaki Sahet-Mahet denen bir yerdedir. Cetavana Manastırı o yöredeydi. "Saketa": Orta Hindistan'da büyük bir kentti. "Kosambi": Skr., Kausambi. Vatsa'nın başkentiydi. Allahabad'ın yaklaşık kırk sekiz kilometre yukarısında, Yamuna ile Ganj'm birleştiği yerin yakınındaki Kosam köyü olduğu söylenir.

43 "Varlıklı": *mahasala* ("büyük bir saraya sahip olmak"). Buddhaghoşa bu sözcüğü, *mahasara* ("büyük cevher") olarak yorumlamıştır, ama bu, benzer söyleniş tarzına sahip bir kelimenin başka bir kelime yerine kullanılmasıdır. Sri Lanka yorum/tefsiri her zaman doğru değildir. "Khattiyalar": *khattiya-mahasala*. "*Reiche Adlige*" (*Franke DN*, s. 237); "varlıklı soylular" (*Rhys Davids DN*, s. 161).

44 "Mahasudassana": Raca Mahasudassano. *Mahaparinibbana-suttanta*'dan sonra gelen *DN*, no. 17, *Maha-sudassana-suttanta*'da bu kralla ilgili ayrıntılı açıklama vardır.

45 "Çanlar": *samma* (= *kamsa-tala; Sv.*, s. 587).

46 *Fo-pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:169 vd.); *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 1:201 vd.).

47 Kral Mahasudassana, Pali metinde nispeten kısa geçer. Sanskrit metin ve *Yu-hsing-ching*'teki daha uzun versiyonlar Pali *Maha-sudassana-suttanta*'nın (*DN*, no. 17) karşılığı olabilir.

48 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:185b).

49 *Fo-pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:169c).

50 *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 1:200c).

51 Mallalar, Kusinara'da yaşayanlar ve Pava'da yaşayanlar olmak üzere iki gruptan oluşuyordu.

52 "Ona gelin": *abhikkhamatha* (= *abhimukha va gamatha, agaççhatha; Sv.*, s. 587). Bu ifade "buraya yaklaşın" demektir. "Vasetthalılar": Mallaların *gotta* adı.

53 "Üst elbisesini ve bağış kâsesini eline alarak": Ananda yiyecek dilenmeye gitmediği için, çanağını yanına almasının gereksiz olduğu düşünülebilir. Ancak, bir keşişin, kullanmasa da, her zaman çanağını yanında taşıması âdettendi. Karş. *MPS*, IV, 37 (*DN*, 2. cilt, s. 133); *Cataka*, 1. cilt, s. 55; 3. cilt, s. 379; *Sv.*, 1. cilt, s. 45, 186.

54 "Gelinler": *sunisa* (Skr., *snuşa*). "*Schwiegertochter.*" *Sunisa* sözcüğü, Pali kutsal kitabında geçen şeklidir ve bir doğu lehçesinden etkilenmiştir. Genellikle Pali edebiyatında görülen *sunha* şekli, bir batı lehçesinden etkilenmiştir (*BSBU*, § 184, s. 135-36). "Büyük acı": *aghavino* (= *uppanna-dukkha; Sv.*, s. 587).

55 "Ananda'nın bulunduğu yere gittiler": Gerçekte insanlar şefkat ve merak hisleriyle hasta dilencinin etrafında toplanmışlardı, Ananda da ona saygılarını sunmalarına izin vermişti, büyük olasılıkla. O saate kadar üstadının yanına dönmüş olması gerektiği halde, *Suttanta* derleyicisi Ananda'nın dönüşünden bahsetmez. Okuyucunun biraz kafası karışık kalır. Eski Hint yorum/tefsir yazarları araya sürekli öğreti konuları eklemeye özen gösteriyorlardı, ama insanların yaptıkları şeylerin anlatımlarını birleştirmekle pek ilgilenmiyorlardı.

56 "Kendi kendine düşündü": Burada Ananda'nın zekâsını ve Budha'nın özel bakıcılığı görevine ne kadar uygun olduğunu görürüz.

57 *MPS*, V, 19-22 (*DN*, 2. cilt, s. 147-48).

58 Subhadda'nın Budha'yı ziyareti şuralarda anlatılır: *MPS*, V, VI; çev. Henry Clarke Warren, *Buddhism in Translations* (Cambridge: Harvard University Press, 1915), s. 105; *Ch'ang a-han-ching*, 4. fasiküldeki (*T.* 1:25a-b) *Yu-hsing-ching*.

59 "Endişe" [huzursuzluk]: *kankha*. "Bir belirsizlik hissi" (*Rhys Davids DN*, s. 164); "*der und der Zweifel*" (*Franke DN*, s. 239).

60 *MPS*, V, 23-24 (*DN*, 2. cilt, s. 148-49).

61 *Waldschmidt Skt.*, XL, 1-19, s. 366.

62 *MPS*, V, 24 (2. cilt, s. 149).

63 *MPS*, V, 24 (*DN*, 2. cilt, s. 149-50).

64 Bu, Sanskrit metinden bir alıntıdır (*alam Ananda ma Subhadram parivracakam varaya praviṣatu prççhatu yad yad evakankṣate*).

65 *MPS*, V, 25 (*DN*, 2. cilt, s. 150).

66 "*Samanalar* ve Brahmanlar": *samana-brahmana*. Sıralanan altı hocanın hiçbiri Brahman kökenli değildi (*Sv. Ad Samannaphala-suttanta*, §§ 3-7). *Samana* kelimesi, *şram* ("çalışmak") ve *şam* ("sessiz olmak") köklerinden gelen anlamları birleştirir. Rhys Davids, kast geçmişlerine aldırış etmeksizin, dinsel yaşamları nedeniyle insanlar tarafından saygı gördükleri anlamına geldiğine inanarak, *samana*'ları, "dinsel yaşamdaki liderler" olarak çevirir (*Rhys Davids DN*, s. 165). Bu son derece Avrupalı ve rasyonel bir yoruma benzer. Dindar insanlar bir bütün olarak *samana-brahmana* birleşik kelimesiyle ifade ediliyordu. O altı öğretmenin genel bir tabir olarak bununla adlandırılmaması için hiçbir neden yoktur. Benzer ifadeler için, bkz. *Cataka*, 1. cilt, s. 57, 187; *MN*, 1. cilt, s. 285-86, 400; 2. cilt, s. 54; *AN*, 1. cilt, s. 180; 3. cilt, s. 228.

67 "Hürmet gören": Altı düşünüre "altı öğretmen" denir. *Digha-nikaya*'daki *Samannaphala-suttanta*'da ele alınırlar. (Bkz. Hajime Nakamura, *Shiso no jiyu to Jainakyo* [Düşünce özgürlüğü ve Cainizm], *Nakamura Hajime senshu* [Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1991], 10. cilt, s. 33-392).

68 "Purana Kassapa": Adı Purana, soyadı Kassapa'dır. Ahlak kavramını reddetmiş ve kötülüğün cezalandırılmadığını savunmuştur. "Makkhali Gosala": Kaderci Acivika öğretilerinin kurucusudur. "Acita-Kesakambalin": Sadece dört elementin (toprak, su, ateş ve rüzgâr) varlığını kabul eden bir materyalist. Diğer bütün şeylerin sahte olduğunu vurgulamıştır. "Pakudha Kaccayana": Adı Pakudha, soyadı Kaççayana'dır. O ise yedi elementin gerçek varlığını savunmuştur: toprak, su, ateş, rüzgâr, ruh, acı ve zevk. "Sancaya Belatthi-putta": Sancaya adı, Belatthi ise annesinin adıdır. Hiçbir kesin sonuca varılamayacağına inanan bir kuşkucuydu. "Nigantha Natha-putta": Nigantha, bağlı olduğu mezhebin adıdır. Adı "Nata-putta" diye de yazılmış olabilir. Natha, klanının adıdır. Cainizmin kurucusudur.

69 *MPS*, V, 26 (*DN*, 2. cilt, s. 150-51).

70 Kenneth Ch'en, "Mahaparinirvanasutra ve İlk Konsey", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 21 (1958): 128 vd.

71 *MPS*, V, 26 (*DN*, 2. cilt, s. 150-51).

72 "Dünyada farklı öğretiler var": Skr; *tirthyayatanani*. Pali metinde sadece *samana-brahmana* geçer. Pali versiyon derlendiğinde Budistler, Budist olmayan mezheplerden çok fazla haberdar

değillerdi. Oysa Sanskrit versiyonun derleyicileri diğer mezheplerin Budizm açısından farklı olduklarının bilincindeydiler.

73 Makkhali Gosala adı (*DN*, 1. cilt, s. 48, 53, 54; 2. cilt, s. 150; *Sn.*, s. 92) Sanskrit *maskarin*'den gelir ("elinde hintkamışı tutan adam"); "*mit einem Bambusrohr versehen*" [*BSBU*, # 73, s. 64]).

74 *Waldschmidt Skt.*, XL, 20-27, s. 372.

75 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:187b-88a). Hajime Nakamura, *Butten koza*'daki (Budist kutsal kitapları üzerine dersler; Kyoto: Daizo Shuppan, 1985) *Yugyo-kyo*, 2. cilt, s. 654-58.

76 *Pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:187b) Pai-lu-tze.

77 Pali versiyonda (*DN*, 2. cilt, s. 151), Sanskrit versiyonda (*Waldschmidt Skt.*, s. 376), Tibetçe çeviride, Sarvastivadacı versiyonda ve *Yu-hsing-ching*'te bu şiir bulunur, ama *Fo-pan-ni-yüan-ching* ile *Pan-ni-yüan-ching*'te yeniden düzyazı şekline sokulmuştur. Bu düzyazı yorumu bir geç dönem eklemesidir.

78 "Evden arıldım": Orijinalinde *yam* vardır; (*nipatamattam*) ve hiçbir özel anlamı yoktur. "İyiyi aramak için": *Sn.*, 965'te "iyiyi arayarak" (*kusalanuesi*) diye geçer.

79 "Elli yıldan fazla": *pannasasamadhikani. Samadhikani* hakkında, bkz. *Cataka*, 2. cilt, s. 383. *Fo-pan-ni-yüan-ching*, Budha'nın kırk dokuz yıl ders verdiğini söyler (*T.* 1:171b-c). *Pan-ni-yüan-ching*, gezgin dilenci olarak on iki yıl geçirdiğini, elli yıl da eğitim verdiğini söyler.

80 "Onun dışında": *ito bahiddha*. "Doğru ilkenin ve bir tek Dhamma'nın krallığında yürümekten başka" anlamına gelir. Buddhaghoşa, geç dönem düşüncesinden etkilenerek, bu ifadeyi, "benim öğretilerimden başka" anlamında yorumlamıştır (*mama sasanato bahiddha*).

81 *MPS*, V, 27 (*DN*, 2. cilt, s. 151).

82 *Rig Veda*, I, 89, 8.

83 *MPS*, V, 27 (*DN*, 2. cilt, s. 152).

84 "Dünyada hiç *arahant* eksikliği olmazdı": Karş. *Ay.*, s. 3, satır 7-11. Buddhaghoşa bu ifadeyi, "Dünya, kamış yığınları gibi, *arahant*larla dolu olur" şeklinde yorumlar (*Sv.*, s. 589-90). Çevirmenler onun örneğine sadık kalmışlardır. Bu fikir, *MPS*, I, 4'te, Vacci cumhuriyetinin üstünlüğü için bir metafor olarak geçer.

85 *Waldschmidt Skt.*, XL, 28-30, s. 376.

86 "Sekiz Aşamalı Asil Yol": "Arilerin sekiz aşamalı yolu" (*Rhys Davids DN*, s. 166).

87 "Dördüncü aşamanın yolcusu": Yolcunun dört aşaması için, bkz. *MN*, 1. cilt, s. 63-64; *AN*, 2. cilt, s. 238.

88 "Yolcusuzdur onlar": Bütün versiyonlar bu bölümü yorumlamada hemfikirdir: "Hangi öğretide ya da *vinaya*'da, Sekiz Aşamalı Asil Yol anlaşılabiliyorsa, orada dört aşamanın Yolcuları [*samana*] bulunabilir. Çeşitli yolcular tarafından uygulanan diğer bütün öğretiler boştur." Bununla birlikte, *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te bu bölüm olmadığından, geç dönem eki olduğu düşünülebilir. "Dört aşamanın yolcuları" ifadesi, *suttanta*da daha önce görülen dört tür *samana*'yı tarif etmek için kullanılmıştır, büyük olasılıkla.

89 *MPS*, V, 27 (*DN*, 2. cilt, s. 151).

90 *MPS*, V, 28 (*DN*, 2. cilt, s. 152). Bu konuşma, *Suttanipata*'daki 82. şiirin düzyazı açıklamasında da geçer.

91 *MPS*, V, 28-30 (*DN*, 2. cilt, s. 152-53).

92 "Takdis etme": *abhiseka*; bir hükümdarın başına su damlatılarak yapılan kutsama töreni. Muhteşem bir erdem kazanmanın ya da keşişin elde ettiği bir vasfın sembolik ifadesi olabilir; tam karşılığı olarak kabul edilmemelidir. Buddhaghoşa kelime üstüne hiç yorum yapmaz.

93 "Örgüte kabul edilmişti": *upasampada*. Rhys Davids bu sözcüğü, "Örgütün en yüksek kademesine kabul edilmişti" olarak çevirmiştir. Sonraki, resmileşmiş Budist örgütte bu, "bütün kuralları kabul etmek" anlamına geliyordu, ama Budha'nın öldüğü zamanlarda hiçbir ayrıntılı

kural saptanmamıştı. Şimdi Patimokkha dediğimiz, manastır yaşamını yöneten iki yüzün üzerindeki kurallar dizisi, en erken oluşturulma dönemindeydi. Bkz. *Sn.*, 968-75, 922 vd. Vipassin Budha'nın da bir Patimokkha'sı olduğu söylenir (*DN*, 2. cilt, s. 46). Buddhaghoşa, Subhadda'nın sığınmasını şöyle yazar:

Yaşlı [Ananda] onu [Subhadda] bir köşeye götürdü ve bir ibrikten döktüğü suyla başını ıslattı. Bedenin saçlardan, tırnaklardan, dişlerden ve deriden [*taca-pancaka-kammatthana*] oluştuğunu düşünme meditasyonu hakkında konuşarak Subhadda'nın saçını kesti, üstüne sarı bir elbise giydirdi, [Üçlü] Sığınma'yı [Budha'ya, Dhamma'ya ve inananlar örgütüne] verdi, sonra da Muhterem Üstat'ın karşısına çıkarttı. Muhterem Üstat, bir örgüt üyesi [*upasampadetva*] olarak ona meditasyonu [*kammatthana*] anlattı. Subhadda bunu aldıktan sonra, tek başına koruluğun kuytu bir köşesine yürüdü [*cankama*], bunu yaparken de bütün kötü ifritlerden kurtuldu ve hem kutsal kitapları [*patisambhida*] kavrama ve anlama bilgisini hem de dindar kişinin en yüksek mertebesini (*arahatta*) elde etti. Döndüğünde Muhterem Üstat'ı selamlayıp oturdu. *Suttanta*'daki, "Örgüte kabul edilmesinin hemen ardından, Subhadda..." ifadesiyle anlatılmak istenen budur (*Sv.*, 2. cilt, s. 590).

Bu bölüm, Budizmin ilk döneminde, belirli bir kurallar dizisiyle yapılan bir keşişliğe atama töreninin (*sanghakammam*) henüz olmadığını gösterir.

94 "En yüksek nokta": *pariyosana*; diğer bir deyişle, *nibbana* (*nirvana*). Karş. *Mangala-sutta*, 10, 11; *Dhp.*, 180; 354.

95 "O, Budha'nın ilk müritlerinin sonuncusu oldu": Buddhaghoşa'ya göre bu, *suttanta*'nın derleyicisi (*Sangiti-karanam vaçanam*) tarafından eklenen bir yorumdu.

96 Son ders için, bkz. *MPS*, VI, 1-7; *Fo-ch'uei pan-nieh-p'an lüeh-shuo chiao-chiai-ching* ya da kısaca *Fo-i-chiao-ching* (*T.* 12:1110c-12b); Warren, *Buddhism in Translations*, s. 107-9.

97 *MPS*, VI, 1 (*DN*, 2. cilt, s. 154).

98 "Kararsızlıkları ya da kuşkuları": Bkz. *DN*, 2. cilt, s. 287.

99 *MPS*, VI, 5 (*DN*, 2. cilt, s. 154-55).

100 "Sonuncusu": "Ahlaki yeterlilik konusunda en aşağı derecede olan kişi; Ananda'dır" (*Sv.*, s. 593). Ananda gençti ve hâlâ eğitimini bitirmemişti. Bu yüzden Budha, onu eğitimini tamamlamaya teşvik ediyordu.

101 "Bilgelik nehrine girmek": Geleneksel Abhidharma *şrota-apanna* kavramı; bilgeliğin dört aşamasının ilki. Bkz. bu cilt, 7. bölüm, not 206.

102 "Asla kötü yola sapmamak": *avinipata-dhamma*. *Visuddhimagga*, s. 427'de şöyle geçer; "cehennemler gibi, varoluşun kötü âlemlerine (*duggati*) düşmeyecek asla" (= *vinasa nipatanti tattha dukkata-karino*).

103 *MPS*, VI, 6 (*DN*, 2. cilt, s. 155).

104 "Yorulmak nedir bilmeden eğitiminizi mükemmelleştirin": *appamadena sampadetha*(= *sati-avippavasena sabbakiccani sampadeyatha*): "Dikkatiniz dağılmasın, uyanık olun ve yapılması gereken her şeyi gerçekleştirin" (*Sv.*, s. 593). Waldschmidt başka dillere yapılan çeşitli çevirileri inceledi ve şu sonuca vardı: "*Wohlan, ihr Mönche, jetzt verkündige ich euch. Der Vergänglichkeit unterworfen sind die Triebkrafte [Daseinsfaktoren, samkhara], geht ans Werk ohne Nachlassigkeit.*" Sutranın da, "Bu Tathagata'nın son dersidir [*pacchima vaca*]" dediği gibi, bunun ne kadar önemli sayıldığını anlamak kolaydır. Buddhaghoşa şöyle yazar: "Böylece, Bhagavant ünlü *parinibbana* sedirine uzandı, kırk beş yıllık öğretilerini tek bir, 'azimle devam edin' ifadesiyle özetledi ve bunu [keşişlere] verdi (*iti Bhagava parinibbanamance nipanno pança-çattarisa vassani dinnam ovadam sabbam ekasmim appamadapade yeva pakkhipitva adasi*; *Sv.*, s. 593).

105 *MPS*, VI, 7 (*DN*, 2. cilt, s. 155-56).

106 Ernst Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumees*, "Beitrage zur Textgeschichte des Parinirvanasutra" (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967), s. 80-88.

107 Budha'nın ölümü hakkında: *MPS*, VI, 8 (*DN*, 2. cilt, s. 156); Warren, *Buddhism in Translations*, s. 109; *Ch'ang a-han-ching*, 4. fasiküldeki (*T.* 1:26b-c) *Yu-hsing-ching*; *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:188b-c); *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 12:904b-c).

108 *SN*, I, 6, 2, 5, 1-2 (1. cilt, s. 157-58). Bkz. *Tsa a-han-ching*, 44. fasikül (1197) (*T.* 2:325b).

109 "İlk *chana*": Dört *chana* aşaması metinde verilir. Bunlar şekil âlemiyle bağlantılı olan, arzu âleminin bütün yanılsamaları aşıldığında ortaya çıkan meditasyonun dört aşamasıdır. İlk aşama, beş zihinsel foksiyonla belirtilir: Gözlem, derin düşünme, neşe, huzur ve zihin konsantrasyonu. İkinci aşama dört zihinsel fonksiyondan oluşur: Manevi temizlik, neşe, huzur ve zihin konsantrasyonu. Üçüncü aşamanın beş zihinsel fonksiyonu vardır: Ölçülülük, dikkatlilik, bilgelik, huzur ve zihin konsantrasyonu. Dördüncü aşamada dört zihinsel fonksiyon vardır: Ne acı ne huzur, ölçülülük, dikkatlilik ve zihin konsantrasyonu (*Pan-ni-yüan-ching* [*T.* 1:188b]). Bunlar Sanskrit *Lankavatara*'da *catur-dhyana* olarak bilinir. Çinceye *ssu-ch'an* ya da *ssu-ch'an-ting* olarak çevrilir. Aşamaları, *ssu-ch'an-t'ien* (dört *chana* göğü) olarak bilinir – dört *chana* uygulamasıyla ortaya çıkan şekil âleminin dört yeridir ve orada yaşayan tanrıları işaret eder (*She ta-p'i-lu-che-na ch'eng-fo shen-p'ien chia-ch'ih-ching ju-lin-hua t'ai-tang-hai-hui pei-sheng man-t'u-lo kuang-ta-nien-sung-i-kuei kung-yang fang-pien-hui*, 2. fasikül [*T.* 18:80b ve 106a]; *Wu-men-kuan* [*T.* 48:295c]). Şekil âleminin dört *chana*'sı ve dört şekilsiz konsantrasyon, *Mo-ho-chih-kuan*, 9. fasikülde (*T.* 46:122b-c), topluca *ssu-ch'an pa-ting* olarak geçer("dört *chana* ve sekiz konsantrasyon"). "Şekil âlemi" ve "şekilsizlik âlemi" terimleri, *Mahaparinibbana-suttanta*'da geçmez.

110 "Uzay sonsuzluğunun yeri evresi": Bu ve bundan sonraki üç aşama, *ssu-wu-she-ting* (dört şekilsiz konsantrasyon) olarak bilinir. Bunlar, uzay sonsuzluğunun yeri evresinden başlayarak, ne algının ne de algısızlığın yeri evresine kadar devam eden şekilsiz âlemin dört aşamasıdır. Zihnin bu dört şekilsiz evresi şunlardır: Uzay sonsuzluğunun yeri, bilinç sonsuzluğunun yeri, hiçliğin yeri ve ne algının ne de algısızlığın yeri. Meditasyon uygulamasında bütün maddesel bağlardan kurtulmuş olan aşamalar dörde bölünür (*Chü-she-lun*, Hsüan-tsang çevirisi, 29. fasikül [*T.* 29:151b]). *Chi-i-men*-lun, 6. fasikül (*T.* 26:392b) ve *Chü-she-lun*, 28. fasikülde (*T.* 29:145c-46a) bunlara ayrıca, *ssu-wu-she* (dört şekilsiz hal) denir. Sanskritde bu terim, *catvaro'rupyah*'tır. Pali dilinde; *cattaro arupa*. Çince terimler şunlardır: *Chü-she-lun*, 1. fasikülde (*T.* 29:6b); *ssu-wu-she-ch'u* (dört şekilsiz yer). *Shikyogi chu*'da *ssu-k'ung* (dört boşluk) (Chodo Sageyama, *tendai Shikyogi Shuchu* [T'ien-t'ai Budizmin dörtlü öğretilerine toplu notlar; Kyoto: Kokyo Shoin, 1895-96]), orta, alt 14; *Chü-she-lun*, 8. fasikülde; *ssu-k'ung-ch'u* (boşluğun dört yeri); *Shikyogi chu*, üst, son 28'de *ssu-k'ung-t'ien* (dört boşluk göğü). Boşluğun dört yerinde doğmak için yapılan meditasyona, *ssu-k'ung-ting* (boşluk için dört meditasyon) denir.

111 "Algının ve duygunun bitmesi konsantrasyonuna girdi": Dokuz aşama (önceki sekiz aşama ve bu) geç dönem Budist âlimlerince, "dokuz kademeli *samadhi*" olarak birleştirilmişti. Arka arkaya elde edildikleri için "kademe" deniyordu bunlara (*Chü-she-lun*, 5. fasikül [*T.* 29:25c]). *Milindapanha*'da (s. 176) bunlara, *anupubba-vihara-samapatti* denir, ki bu yerleşmiş dini düşüncelerin eklendiğini gösterir. *Ch'ang-a-han shih-pao-fa-ching*'te buna "*chiu-tz'u-ting*" ve *Yin-ch'ih-ju-ching*'te "*chiu-tz'u-ti ssu-wei-cheng-ting*" denir. *Sanyutta-nikaya*'da algının ve duygunun bitmesi konsantrasyonundan bahsedilmez; bu da terimin *Mahaparinibbana-suttanta*'ya sonradan eklendiği fikrini verir.

112 "Dostum Ananda": Ananda'nın Anuruddha'ya "muhterem" (*bhante*) diye hitap etmesine karşılık, Anüruddha ona "dostum" (*avuso*) der. Anuruddha'nın Ananda'yı yaşça kendisinden küçük gördüğü bellidir.

113 *MPS*, VI, 8-9 (*DN*, 2. cilt, s. 156).

114 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:30a-b).

115 "Puşya yıldızı": Skr., Puşya; Palice, Pussa. Bu kelimeyi tercüme etmek ya da başka alfabede yazmak için kullanılan Çince Fei-hsing terimi, Çince sözlüklerde yoktur, bu da Hint kökenli olduğunu akla getirir.

116 "Bütün iki bacaklı varlıkların en saygıdeğeri": Budha, insanların en üstünüdür ("iki bacaklı": Skr., *dvipad*).

117 "Çalılıklar": Tekrar doğum ve ruh göçü için kullanılan, kökeni belirsiz bir metafor. *Vanatha*, "fundalık", "çalı çırpı" ya da "çalılık" anlamının yanı sıra, "ihtiras" (*tanha*) için kullanılan bir metafor olarak tanrılara ait de olabilir.

118 "En yüksek Yol": aydınlanma.

119 "*Nirvana* kenti": *nieh-p'an-ch'eng*; *nirvana* için bir metafor.

120 "*Nirvana* kenti": *ni-yüan-ch'eng*; *nirvana* için bir metafor.

121 "Aydınlanma": *bodhi*. Aslında, aydınlanma için genellikle *sambodhi* terimi kullanılır.

122 *Ch'an a-han-ching*, 4. fasikül (*T.* 1:30b-c) Budha'nın aydınlanma ve *nirvana* tarihlerinin efsanevi doğasını kanıtlar.

123 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:903b).

124 *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, 3. fasikül (*T.* 50:235b).

125 Japoncaya çev. Shinjo Mizutani, *Daito saiiki ki* (Batı bölgelerinin belgeleri), *Chugoku koten bungaku taikei* [Çin klasik edebiyatı koleksiyonu; Tokyo: Heibonsha, 1971], 22. cilt, s. 206 n. 4.

126 Budha'nın doğum, aydınlanma ve ölüm tarihleri Japonya'da farklı gösterilirken, Güney Asya ülkelerinde aynıdır. Çeşitli tahminlerin geleneksel önemi, şurada ele alınır: Tetsujiro Inoue ve Kentoku Hori, *Zotei Shakamuniden* (Şakyamuni Biyografisi, genişletilmiş baskı [Tokyo: Maekawa Bun'eikaku, 1911], s. 271-73.

Ta-T'ang hsi-yü-chi'nin altıncı fasikülündeki Kusinagara anlatımında şöyle geçer: Eski insanların [Budha'nın ölüm tarihi konusundaki] kayıtları, Budha'nın, Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde, seksen yaşındayken *parinirvana*'ya girdiğini söyler. Bu, [T'ang Çin takviminin] üçüncü ayının on beşinci gününe denk gelir. Oysa Sarvastivadalar, Budha'nın Karttika ayının ikinci yarısının sekizinci gününde *parinirvana*'ya girdiğini söylerler ki bu [takvimin] dokuzuncu ayının sekizinci gününe denk gelir." Vaişakha, Hint Caitradi takviminin ikinci ayıdır; Budha'nın ölümünün Vaişakha'nın on beşinci gününde, yani dolunay gününde olduğu hesaplanmıştır. Güneş takvimine göre, Vaişakha, martın ikinci yarısından nisanın ilk yarısına kadar sürer. Bu tahmin sadece Hsüan-tsang tarafından yazılmamış, Buddhaghoşa tarafından da *Samantapasadika*'da (*Vinaya-pitaka*, ed. Oldenberg, 3. cilt, s. 283) nakledilmiş, ayrıca *Mahavamsa*'da da benimsenmiştir. Bunun, Hsüan-tsang zamanından önce Hindistan'da geniş çapta kabul edilen, eski bir düşünce olduğunu bilmeliyiz. Bu nedenle, birçok sutra, Vaişakha'nın on beşinci gününü, Budha'nın doğumu ve ölümü ile Rahula'nın doğumu gibi önemli olayların tarihi olarak tespit eder, bu yüzden fazla ciddiye alınmamalıdır.

Sarvastivadalar, Karttika'nın ikinci yarısının sekizinci gününün Budha'nın ölüm tarihi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Karttika, Hint Caitradi takviminin sekizinci ayıdır, sekizinci günü de, güneş takviminde 13 Ekim'e denk gelir. Hsüan-tsang, 7. yüzyılda Hindistan'a seyahat etti, Buddhaghoşa 5. yüzyılda yaşadı, *Mahavamsa*'nın derlenmesi de 6. yüzyıla dayanır. Sarvastivada teorisi, Hsüan-tsang'ın seyahat raporunda geçer, ki bu diğerlerinden daha sonra yazılmıştır. Fakat, Budha'mn ölümünü çok daha eskiye tarihleyen Sarvastivada teorisine bakılırsa, J.F. Fleet, Budha'nın ölümünü, güneş takvimine göre MÖ 13 Ekim 483 olarak kabul etmek için [Hsüan-tsang'ın *Ta-T'ang*] *hsi-yü-chi* adlı eserinde verilen Sarvastivada tarihlemesini benimsemiştir. Fleet, *Journal of the Royal Asiatic Society*'deki (1909, s. 1-36) "Budha'nın Öldüğü Gün" başlıklı bir makalesinde geniş kapsamlı araştırmasını anlatır. Onun savı, Hint araştırmaları âlimlerinin yayımladıkları bütün teorilerin en gelişmiş olanıdır; hatta, *chung-sheng-tien-chi* [noktalı kayıt] ve *Samantapasadika*'dakilerle [*Shan-chien-lü p'i-p'o-sha*, Sanghabhadra tarafından 489'da Çinceye çevrilmiş, on sekiz fasikküllük *Vinaya* yorum/tefsiri] benzerlik gösterir. Tartıştığımız yedi teorinin hepsinin de sağlam bir temeli ve önemi olduğundan, şu anda kesin bir sonuca varma çabamızı askıya almalıyız ve şimdilik Budha'nın ölümünü MÖ 485'e yerleştirmeliyiz.

Budha'nm doğum tarihi konusunda da farklı görüşler vardır. Budha'nın ölüm tarihi yukarıdaki MÖ 485 olarak kabul edildiğinde, bu tarihten seksen yıl çıkarılınca, doğumu MÖ 565 olur. [*Ta-T'ang*] *hsi-yü-chi*'deki Kapilavastu anlatımında şöyle geçer: "Budha, Vaişakha ayının ikinci yarısının sekizinci gününde doğdu, bu da bizim [Çin] üçüncü ayımızın sekizinci gününe denk gelir. Sthaviravadalar [Theravadacılar], Vaişakha ayının ikinci yarısının on beşinci gününde doğduğunu söylerler, bu da bizim [Çin] üçüncü ayımızın on beşinci gününe denk gelir." Vaişakha, yukarıda bahsettiğimiz gibi, marttan nisana kadar sürer; yani ikinci yarısının sekizinci günü nisan başı olur. Japonya'da Budha'nın doğumuyla ilgili en yaygın görüş, dördüncü ayın sekizinci günü olduğu şeklindedir ve o gün geleneksel olarak kutlanır.

127 *Mahavamsa*, III, 2.

128 *Mahavamsa*, I, 12.

129 Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. Hajime Nakamura, *Indo kodaishi I* (Eski Hindistan tarihi, 1. cilt), *Nakamura Hajime senshu*, 5. cilt, s. 601-2.

130 *MPS*, V, 2 (*DN*, 2. cilt, s. 137).

131 Örneğin, Govindacandra Pandeya, Kusinagar olarak yazar (*Bauddha dharma ke vikas ka itihas* [Lakhnau: Hintçe Samiti, "963], s. 58).

132 Budha'nm öldüğü zaman Kusinara "çalılıklar içinde, küçük, sefil bir köy" olarak biliniyordu (*Cataka*, no. 95, 1. cilt, s. 391). *Cataka*'ya (no. 531) göre, eski adı Kusavati idi ve Okkaka'nın (= Sanskritte İkşvaku) oğlu, efsanevi kral Kusa'yla ilişkiliydi.

133 V.A. Smith, kent üstüne yazdığı makalesinde Kusinagara şeklini verir (ed. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 7. cilt [Edinburgh: T and T Clark, 1914]).

134 Kusinagari, Tibetçeye *gron-khyer-rtsva-can* olarak çevrildiğinden, Tibetlilerin kelimenin kökeninin, *kusin* + *nagari* olduğunu düşündükleri bellidir. Sanskritteki *-in* eki modern Hintçede olarak ifade edilir; bu da Ku nagar'yi tamamen kabul edilir hale getirir (*Waldschmidt Skt.*, s. 354, 355). Eski Budist metinlerde standart bir yazım yöntemi yoktu.

135 *Viharasvamin* terimi Gupta dönemi Sançi yazıtlarında da geçer (ed. J.F. Fleet, *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors*, tekrar gözden geçirilmiş 3. baskı [Varanasi: Indological Book House, 1970], no. 73, s. 279-80). Bir tapınağın yöneticisine *viharasvamin* denirken, daha yüksek rütbelisine, *mahaviharasvamin* deniyordu.

136 Ed. Fleet, *Inscriptions of the Early Gupta Kings*, no. 69, s. 272-73.

137 Bu bölümdeki anlatım benim kendi seyahat kaydıma ve V.A. Smith'in Kusinagara üstüne makalesine dayanır. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 7. cilt, s. 761-63. Ayrıca bkz. *WOB*, levha 4, 6.

138 Ayrıca bkz. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), s. 68-72.

139 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:903b). Ayrıca bkz. Samuel Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*, 6. kitap (1884; Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1969), s. 31-33.

140 *Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan*, 3. fasikül (*T.* 50:235b).

141 V.A. Smith'in Kusinagara üzerine makalesi. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 7. cilt, s. 761-63.

142 Tanrıların ve müritlerin matemleri *AvS.*, 2. cilt, s. 198-99'da ayrıntılı olarak anlatılır, buna rağmen "Pali metne nazaran, *Avadana-Sataka*, hatırı sayılır miktarda geç dönem şiiri eklendiğini gösterir" (J.S. Speyer, "Buddhas Todesjahr nach dem Avadanasataka", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gessellschaft* [Leipzig] 53, no. 1 [1899]: 121 vd.; Oldenberg, *Kleine Schriften*, s. 168-71). Budha öldüğünde yazıldığı söylenen şiirler üstüne araştırma için, bkz. Zenno Ishigami, "Soobu ugehen ni arawareta Butsuden ni tsuite-toku ni juyo jiken ni gentei shite" (*Samyutta-Nikaya*'nın "Sagathavagga"sındaki Budha biyografisi, ana olaylarla sınırlı), *Sanko bunka kenkyujo nempo* 3 (1970): 55-67.

143 Metin onu Brahma Sahampati, mevcut gerçeklik dünyası olan Saha dünyasının efendisi olarak adlandırır. Saha bazen Çincede *suo-p'o* olarak yazılır. Geç dönem Budizminde kozmoloji geliştikçe, şekil âleminin ilk Dhyana göğünde çeşitli tanrıların yaşadığı söylenirdi; burası, Brahmakayika, Brahmapurohita ve Mahabrahman olarak üç alt göğe ayrılmıştı. *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:188c) ile Sanskrit versiyon (XXXXIV, 6, s. 398) aynıdır. Bu beyit, Pali ve Tibet versiyonlarında Brahma Sahampati tarafından, Sarvastivada versiyon ile *Yu-hsing-ching*'te Brahma kral tarafından ve *Pan-ni-yüan-ching* ile *SN*'de (1. cilt, s. 158) Brahma tarafından okunmuştur. *Fo-pan-ni-yüan-ching*, Brahma'dan hiç söz etmez. Dünyanın yaratıcısının ve efendisinin Budha'yı böyle övmesi, Budha'nın tanrılaştırılması eğilimini yansıtır.

144 "Bu dünyadaki bütün canlılar": *bhuta*. Duyarlı varlıklar, duygusu olan varlıklar (*bhuta ti satta; Sv.*, s. 595). "Bedenler": *samussaya*. Tam olarak; "sabit bir şekil içinde var olan." Samussaya, her varlığa (*bhuto*, yani, insan, hayvan, tanrı, ruh, peri, vs.) gözle görülür, dış şeklini, kişiliğini veren zihinsel ve bedensel özelliklerden oluşan "katışmaç"ın (*khandha*) geçici düzenlenişinin sonucudur (*Rhys Davids DN*, s. 175). Tek bir terim olarak tercüme edilmesi güç bir sözcüktür, Rhys Davids bunu uzun uzun yorumlar: "Gökte veya yerde / onlara fani kişiliklerini veren / zihinsel ve bedensel özelliklerin / karmaşık yapısı – o katışmaç."

145 "Üstat": *tadin*. "Eski zaman peygamberlerinin vârisi" (*Rhys Davids DN*, s. 175). Erken Budizmde geçmişin yedi ya da yirmi dört budhasına ait belirgin hiçbir kavram olmadığından, böyle bir açıklama neredeyse hiç gerekli görünmez. Buradaki ilk düşünce, "bu kadar muhteşem başarıları olan bir kişi"dir. "Tathagata"da da aynı dil yapısı vardır. "Güçle donatılmış": *balappatta*. Buddhaghoşa bu sözcüğü "bilgeliğin on gücüne sahip olmak" (*dasavidha-nana-balappatta*) olarak yorumlar. Aslında, Budha'nın on güce sahip olduğu düşüncesi biraz daha sonraki zamanlara aittir.

146 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 157).

147 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 157). *Deva*'ların efendisi, Sakka (Sakko devanam Indo), Inda (Palice, Skr., İndra) olarak bilinir. *Rig Veda*'da en çok tapınılan ve en güçlü tanrıdır. Başlangıçta bir fırtına tanrısıydı. Sakka adı (Skr., Sakra) Çincede *shih* olarak yazıldı ve bu ismi Ti-shih-t'ien haline getiren "tanrıların efendisi" tabiri eklendi. Pali, Sanskrit, Tibet ve Sarvastivada metinler, *SN* (1. cilt, s. 158), *Yu-hsing-ching* ve *Pan-ni-yüan-ching*'in hepsi de bu şiiri Sakka'ya atfeder. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, bu sözleri Tathagata'nın söylediğini açıklar, *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te ise bu dörtlük hiç yoktur. *SN*'de (1. cilt, s. 200) otuz üç *deva*'dan biri, Anuruddha'ya bu dörtlüğü okur.

148 *Uppada-vaya-dhammino*. Buddhaghoşa bu cümleyi "gerçek doğaları var olmak ve çürümek olan şeyler" (*uppada-vaya-sabhava...*) olarak yorumlar. *Vaya*, "çürümek," Sanskrit *vyaya*'nın karşılığıdır. Pali, ölçü açısından, *vyaya* şeklini korur. Yine de, Pali dilinde, genellikle, *vaya* daha yaygın şeklidir (*BSBU*, § 173, s. 129-30).

149 "Bu... huzuru": *tesam vupasamo*. Buddhaghoşa bu ifadeyi, "sonsuz *nibbana* hali" (*tesam sankharanam vupasamo asankhatam nibbanam*); Skr., *vyupasama*. Tibetçe, *hjig par hgyur ba*.

150 *Iroha nihoheto /chirinuru (w)o / waka yo tare so / tsune naramu / u(w)i no okuyama / kefu koete /asaki yume mishi / (w)ehi mo sezu / /.*

151 "Anuruddha": Khattiya ve Şakya klanının bir üyesi. Budha'nın kuzenlerinden biri. Sonraları dünyadan el çekerek onun peşinden gitmiştir, on büyük müritten biri olarak tanınır. Babası Amrtaudana ya da Amitodana'dır (*Mahavastu*, 3. cilt, s. 177). Mahanama'nın erkek kardeşi olarak birçok Budist metinde adı geçer. Gotama Budha'dan ne kadar genç olduğunu bilmiyoruz, fakat Budha öldüğünde epeyce yaşlı olmalıydı. Bu şiir Pali metinde, *Yu-hsing-ching*'te, *Pan-ni-yüan-ching*'te, *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te ve *SN*'de (1. cilt, s. 159) Anuruddha tarafından, Sanskrit metin, Tibet metin ve Sarvastivada versiyonda Aniruddha tarafından okunmuştur. *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te ise yoktur.

152 "O": *tadi*; muhteşem bir şahsiyet. Bu kelime üzerine daha fazla bilgi için, bkz. bu cilt, bölüm 11, not 42. "İçi huzurlu olan": *thitacittasya tadino*. Karş., *AvS*, 2. cilt, s. 199, satır 4'teki *sthi-*

racittasya tayinah; Speyer, "Buddhas Todesjahr nach dem Avadanasataka", s. 122 vd.; *Waldschmidt Skt*, s. 400-401.

153 "Bütün arzulardan kurtulmuş": *aneca*. Sanskrit metinde *anincya* diye geçer. *Yu-hsing-ching*'te "aslen *nirvana*dan geldi" diye geçer, bu da Sanskrit metindekiyle aynı gibidir. "Huzur bularak": *santim arabbha ti anupadisesa-nibbanam arabbha paticca sandhaya* (*Sv.*, s. 595); "huzur": *santi* (Skr., *śānti*). Bu kelime Çinceye genellikle *chi-mieh* ("huzurlu ve sönmüş") ya da *chi-ching* ("huzurlu ve sakin") olarak çevrilir. Modern kelime ise "huzur" anlamına gelir. *Samsara-santi*, dünya barışı ("dünya barışı hareketi"ndeki gibi) diye çevrilir; bu ifadeyi "ruh göçüne son vermek" olarak yorumlamak yanlış olur. Japon âlimlerinin *samsara-santi*'yi modern anlayış yerine eski Çin âdetine göre çevirme eğilimi, yaşayan Sanskrit geleneğin de hesaba katılması gerektiğine dair bir uyarıdır.

154 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 157).

155 Bu şiir, Pali metinde, *Yu-hsing-ching*'te, *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te, *SN* (1. cilt, s. 158) ve *Therag*'da. (1046) Ananda'ya atfedilir; öteki şiirler gibi, Sanskrit metinde, Tibet metinde ve Sarvastivada versiyonda Aniruddha'ya atfedilir. *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te ve *Pan-ni-yüan-ching*'te yoktur.

156 "O vakit": *tada*. Bu dize *tada* kelimesiyle başladığı için, *Mahaparinibbana-suttanta*'dan önce gelen şiirsel bölümün bir parçası olduğu anlaşılır. Burada alıntılanan şiir, büyük olasılıkla, metnin derleyicisi tarafından eklenmiş ve Ananda'ya atfedilmiştir. Bu olgu şiirin bağlamla devamlılığının olmayışını açıklar.

157 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 157).

158 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 156).

159 *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 1:205b-c).

160 *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:188c); Nakamura, *Yugyo-kyo*, 2. cilt, s. 716.

161 Ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu* (Hint düşüncesi çalışmaları), 3. cilt (Tokyo: Iwanami Shoten, 1965), s. 370-72.

162 *Brhadaranyaka-Upanişad*, IV, 1, 2.

163 "[Ölümden sonra]": Sankara'nın yorum/tefsirine göre tamamlanmıştır.

164 "Nirvana," 1. yüzyıl, Sançi (*ZIM*, 2. cilt, levha 10); *maha-parinirvana*yı betimleyen taş parçalar, Silakhanda (N.P. Joshi, *Mathura Sculptures* [Mathura: Archaeological Museum, 1966], levha 85; K. Krishna Murthy, *Nagarjunakonda: A Cultural Study* [Delhi: Concept Publishing Company, 1977], s. 152, levha XXII); 2-4. yüzyıl Gandhara, Victoria and Albert Museum, Londra (*WOB*, levha III-64); Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, levha 62); 3-4. yüzyıl Kapisi Shotrak, Kabil Müzesi (Banri Namikawa, *Namikawa Banri shashinsh-Gandara* [Banri Namikawa'nın fotoğraf koleksiyonu: Gandhara; Tokyo: Iwanami Shoten, 1984], levha 60); 2. yüzyıl civarı, Peşaver Müzesi (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi için Katalog, 1984, levha II-17); nirvana heykeli, 6-7. yüzyıl Acanta, Mağara no: 26 (Sotaro Sato, *Kodai Indo no sekicho* [Eski Hindistan'ın taş heykelleri; Tokyo: Kawade Shobo Shinsha, 1970], levha 58; *Budda no sekai*, levha 2-93; Osamu Takata, *Ajanta-sekkutsu jiin to hekiga* [Acanta: Mağara tapınakları ve duvar resimleri; Tokyo: Heibonsha, 1971], levha 171); 7. yüzyıl, Acanta, Mağara no: 24 (*WOB*, levha III-65); 10. yüzyıl, Peşaver (*Ashutosh Museum*, levha 66); özel koleksiyon, İngiltere (Inoue ve Hori, *Zotei Shakamuniden*, s. 150); Tibet stili *thang-ka*, Ladakh (*WOB*, levha III-67). "Budha'nın nirvanaşında bulunanlar" Tun-huang, Mağara 158 (Tibet ordusunun işgali sırasında yapılmış). Bu resimde bulunan kişiler farklı ırksal gruplara ait giysiler içinde betimlenir. Japonya'da (Nara), Horyu-ji'deki beş katlı tapınağın zemin katının kuzey tarafındaki heykelde Budha'nın ölüm döşeğinin etrafını saran insanların içinde müritlerin üzüntüsü canlı bir biçimde betimlenmiştir (ed. Taijun Inokuchi, ed. Seizan Yanagida ve ed. Chikusa Masaaki, *Zusetsu Nihon Bukkyo no genzo* [Resimlerde orijinal Japon Budizmi heykelleri; Kyoto: Hozokan, 1982], s. 33). "Budha'nın ölümüne kederlenen Ananda heykeli," 12. yüzyıl, Gal Vihara, Polonnaruwa, Sri Lanka (*WOB*,

levha, 68, 69); "Şakyamuni'nin *nirvana*'sında yas tutan krallar," 8-9. yüzyıl Bezeklik (ed. Koichi Machida, *Nyuderi bijutsukan* [Ulusal Müze, Yeni Delhi], *Sekai no bijutsukan*, 9. cilt [Dünyanın müzeleri; Tokyo: Kodansha, 1968], levha 128). Peşaver'den "Kefeni içinde Şakyamuni" gerçek gibi ve ayrıntılıdır (*Sehrai Peshawar*, levha 63).

165 *ZIM*, 2. cilt, levha 70.

166 *ZIM*, 1. cilt, s. 380-81.

167 *Komyo*, no. 58 (1985): 12 vd. (Shingon mezhebinin Buzan kolunun dergisi). Bu arada, Tokyo'daki Jisho-in Tapınağı'nda, sevilen bir kedinin ruhuna dua etmek için, yiğit Ota Dokan tarafından yapılan bir taş ikona olan "Kedi Jizo" bulunur. Japonya'da merhamet belirtisi olarak ya da eğitimle ilgili amaçlar için kediler nirvana tasvirlerine dahil olur (bkz. örneğin, ed. Nihon Bukkyo Hoiku Kyokai, *Kodomo no Kuni Neko no Iru Nehan no E* [Kedilerin olduğu çocuklar ve nirvana resmi ülkesi; Tokyo: Suzuki Shuppan, 1969] ve Elizabeth Coatsworth, *The Cat Who Went to Heaven* [New York: Collier Books, Macmillan, 1958]).

168 "Mutlu Kişi": Sugata: "İyi giden." Gündelik konuşma dilinde "başarılı" anlamı da vardır. "Mutlu Kişi" (*Rhys Davids DN*, s. 177); "*der Pfadvollender*" (*Franke DN*, s. 246); "*Le Bien alle*" (Lamotte). Lamotte bir de "*le Bien parlant*"ı önerir (Etienne Lamotte, *Le traite de la grande vertu de sagesse* [Louvain: Bureaux du Museon, 1944], s. 131). "*Le Bien parlant*", konuşma dilindeki *su-gad*'a dayanır; burada bunu dikkate almamız gerekmez. "Dünyanın Gözü": *cakkhum loke*; Budha'nın bir sıfatı.

169 *MPS*, VI, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 157-58). Bu bölüm, aynı *suttanta*'nın V, 6 ve VI, 19 kısımlarında kelimesi kelimesine geçer.

170 *MPS*, VI, 11 (*DN*, 2. cilt, s. 158).

171 *MPS*, VI, 12 (*DN*, 2. cilt, s. 159).

172 Bkz. ed. Shinko Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten* (Mochizuki'nin Budizm ansiklopedisi), 5. cilt (Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1966), s. 4149-50, nirvana töreni bölümü.

173 *MPS*, V, 13 (*DN*, 2. cilt, s. 143).

174 *MPS*, V, 6 (*DN*, 2. cilt, s. 140).

175 "Budha'nın doğum gününde, aydınlandığı günde, Dharma çarkını ilk çevirdiği [öğretisini vaaz ettiği] günde ve beşinci yılın büyük buluşmasında, bağışlar yapılmalıdır" (*Mo-ho seng-ch'i-lü*, 33. fasikül [T. 22:498b]).

176 *MPS*, V, 2 (*DN*, 2. cilt, s. 137).

177 "Büyük buluşma": *ta-k'uai*; "bayram": *yen*. Bkz. Hajime Nakamura, *Indo kodaishi I*, s. 596 vd., s. 601 vd. Bkz. ed. Mochizuki, *Mochizuki Bukkyo daijiten*, 5. cilt, s. 4547-48, Budist törenleri hakkındaki bölüm.

178 [Yayıncının notu: Bu heykeller, ülkenin eski Taliban yöneticileri tarafından, uluslararası bir öfkeye neden olarak, 2001'de yıkılmışlardır.]

179 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 1. fasikül (*T.* 51:873b). Ayrıca bkz. Beal, *Si-yu-ki*, 1. cilt, "Bamiyan."

180 Japonlar her zaman mektuplarına mevsime özgü bir atıfla başlarlarken, Hintlilerde böyle bir âdet yoktur. Ayrıca, Hintli şairler mevsimsel farklılıklardan bahsettikleri halde, mevsimler Hint şiirinin başlıca temasını oluşturmaz.

181 Bu konuda daha fazla çalışmayı içeren *Shih-shi-yao-lan*, 1019'da Tao-ch'eng tarafından derlenen Budist kutsal kitaplarındaki dini törenler ve dönemlerine ait üç ciltlik bir Çin ansiklopedisidir. *Shoji engi-shu* (Kinki bölgesindeki önemli tapınakların kısaltılmış tarihi ve dini törenlerin usulleri koleksiyonu) adlı Japonca eser. Yoshida Kenko, *Tsurezure-gusa* (Tembellik konusunda denemeler), bölüm 220.

182 Taishukan Shoten tarafından yayımlanan Kongobu-ji *Butsu nehan-zu*'nun (Nirvana resmi) tekrar baskısı için yazdığım tavsiye mektubumda şöyle diyordum:
Budha'nın nirvana tasvirleri uzun zamandan beri Asyalı Budistler tarafından sevilir. Onlar sayesinde Şakyamuni'nin anısını yaşatabilirler, sakin ve huzurlu bir ruh haline girerler. Güney Asya

ülkelerinde bu tema üzerine sadece taş veya madeni heykeller kalmıştır ve malzemeleri ince, ayrıntılı duygu tasvirine engel oluşturur. Oysa Japon nirvana resimleri, özellikle de bir ulusal servet olan Koya Dağı'ndaki Kongobu-ji'de bulunan bir tanesi, çok renkli ve iyi tasarlanmıştır, üstelik kendine özgü ve duygu dolu çok sayıda figür içerir. Bir bütün olarak, en derin dindarlık ifadeleridir bunlar. Japon anlayışının ve kıta geleneğinin gelişiminin mükemmel bir estetik içinde en yüksek ifadesi olarak tanımlanabilirler. Çeşitli Asya ülkelerini ziyaret ederken, Japon dinsel sanatının hem kendine özgülüğünü hem de evrenselliğini insanların anlamalarına yardımcı olması için Kongobu-ji resminin küçücük reprodüksiyonlarını almışımdır yanıma. Artık orijinalinin etkisini canlı bir biçimde yaşayabilecekleri tam boy bir reprodüksiyonu olduğu için çok mutluyum.

183 Bkz. bu bölümdeki not 164. Gandhara'da bulunan Kuşana dönemine ait bir eser dahil, diğer örnekler şu anda Kalküta'daki Hint Müzesi'nde bulunur (Chikyo Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 73). *Zusetsu Bukkyogo daijiten* (Resimli Budist terimleri ansiklopedisi) adlı kitabımın 583. sayfasındaki 33 no'lu resim, Gandhara'dan 2. ya da 3. yüzyıla ait bir nirvana tasviridir, o da Kalküta'daki Hint Müzesi'ndedir (Takashi Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai* [Güzel sanatlarda Şakyamuni; Tokyo: Heibonsha, 1979], levha 76; Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 73).

184 Diğer cenaze anlatımları şuralarda geçer; *Ch'ang a-han-ching*'teki *Yu-hsing-ching*, 4. fasikül (*T.* 1:27b-28c); *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 12:905a-906c); *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:189a-b).

185 "Toplayın": Buddhaghoşa bunu "davullar çalarak toplayın" (*bherim çarapetva samaharatha*) olarak yorumlar. "Müzik aletleri": *talavaçara* (= *turiya-bhanda*; *Sv.*, s. 596).

186 "Güneşlikler çekerek": Rhys Davids, Mallaların yaşam tarzını şöyle anlatır: "Mallaların giysileri, büyük olasılıkla, muslin ya da pamuklu kumaş parçalarından oluşuyordu; giysinin tümü iki ya da, dışarıdayken üç bezden ibaretti – birisi bele sarmak, birisi omuzlara atmak, diğeri de türban olarak kullanmak için. Resmi olaylarda güneşlik yapmak için bu kumaşları birbirine eklerlerdi; güneşliği çadır haline getirmek için aynı kumaşla etraflarını çevirirlerdi; tek süsleme, çadırın tepesinden sarkıtılan ya da kenarlarına dizilen, güzel olduğu kadar sade, çiçek çelenkleri ya da tek nilüferlerdi. Sri Lanka'da görevli olarak uzak yerlere seyahat eden her [İngiliz] devlet memurunun köylüler tarafından hazırlanan böyle bir güneşliği veya çadırı vardır" (*Rhys Davids DN*, s. 180n). "Etrafını çeviren kumaş parçalarını birleştirmek": *mandala-malani patiyadenta*. Rhys Davids bu ifadeyi "ve üzerinden sarkacak süs çelenkleri hazırlamak" diye çevirerek, Budha'nın cenazesine çelenkler sunulduğunu ima eder. Bu yorum, ifadenin Japon ve Avrupalı anlayışına yakındır. Oysa Buddhaghoşa bunu şöyle yorumlar: mandala-male *ti dussa-mandala-male*. patiyadenta *ti saccenta* (*Sv.*, s. 596). *Dussa* ("kumaş") kelimesini bilerek eklediği için, bu ifade "çelenkler" anlamına gelemez. Bu bilgiye dayanarak, bu tabiri, çadır kurulduktan sonra bir sürü kumaşla etrafını sarmak anlamına gelecek şekilde yorumlamamız gerekir. Yerel âdetleri yorumlarken, bölgenin geleneklerine duyarlı olmalıyız ve kendi kültürel izlenimlerimize ya da deneyimlerimize güvenmemeliyiz.

187 "Ölü yakma": *chapetum*. Terimin Çince çevirisi (*t'u-p'i*), Pali dilindeki bu kelimenin, *chapeti* şeklinde yazılmasıdır.

188 "Kentin güneyine taşımak": Eski Hintliler güneyin, ölülerin efendisi Yama tarafından idare edilen yön olduğuna inanıyorlardı.

189 *MPS*, VI, 13-15 (*DN*, 2. cilt, s. 159-60).

190 *MPS*, VI, 16 (*DN*, 2. cilt, s. 160-61).

191 Anlatım, *Rhys Davids DN*, s. 182 n. 1'e dayanır.

192 "İlgilenmeyin": *avyavata hotha*. Pali *vyavata* (Skr., *vyaprta*), "uğraşmak" anlamına gelir. "*Mit etwas beschaftigt*" (*BSBU*, § 99, s. 83-84).

193 "Asıl amaç için çabalayın": Budist keşişlerin kendi dini eğitimleriyle uğraşmaları gerektiği, cenaze gibi işlerle ilgilenmedikleri düşüncesine, burada olduğu gibi, ilk Budist sutralarda ara sıra

rastlanır. Bu sutralar Budha'nın kalıntılarına tapınmanın keşişlere değil, sıradan insanlara uygun olduğunu da söyler.

194 "Çalışkan olun": *pahitatta viharatha* (= *pesita-citta viharatha; Sv.*, s. 583).

195 *MPS*, V, 10 (*DN*, 2. cilt, s. 141).

196 Bu bölümdeki diyalog (V, 11), VI, 17'de de geçer. Belli ki metinde yanlış yere konmuştur.

197 "Dünyayı yöneten kral": *çakkavatti*. Bu kelime Çinceye *chuan-luen-sheng-wang* ("kutsal çark döndüren kral") olarak çevrilir. Kral arabasının tekerlekleri nasıl ülkenin her yanında özgürce dönerse, kralın gücü de tartışmasızdır ve kral dünyaca tanınır. Evrensel kral ideali, *Mahasudassana-suttanta, DN*, no. 17'de ayrıntılı olarak anlatılır. Rhys Davids bu idealin, Kosala kralının artan gücünü yansıttığına inanır. Belki de, çark döndüren kral idealinin Maurya İmparatorluğu hükümdarlarından geldiğini söylemek daha doğru olur. "Çark döndüren kral": *çakkavattin*. Rhys Davids bunun "Dönen Tekerleğin Kralı," "Ülkenin her yanında özgürce dolaşan arabasının tekerlekleri" olduğunu öne sürer (örneğin, *Rhys Davids DN*, s. 155 n. 2). Oysa Japon âlimleri "çark"ı, bir savaş aleti olan "disk" olarak yorumlamaktan yanadırlar. Dharma tekerleği (çarkı) çizimi, tekerleğin çerçevesinden dışarıya doğru çıkıntı yapan sırıklar gösterir, bu da tekerleğin bir silahı temsil ettiği fikrini verir. Bazıları burada Yunan etkisini görür (Tsusho Byodo, *Bonshi hoyaku: Budda no shi* [Sanskrit şiirlerin Japonca çevirisi: Budha'nın ölümü; Yokohama: Indogaku Kenkyujo, 1961], s. 334), ama daha fazla araştırma yapılması gerekir. Mohenjo Daro'da bulunan parçalarda ve Budizmin zirvede olduğu döneme ait tüccar birliklerinin paraları üstünde çark sembolleri görülür.

198 "Yeni bez": *ahatena vatthena*. "Yeni Varanasi bezi" (*navena kasika-vatthena; Sv.*, 583).

199 "Taranmış pamuklu kumaş": *vihatena kappasena* (= *supothitena kappasena*). "Varanasi bezi, dokusunun güzelliğinden dolayı, yağı emmediği için "taranmış pamuklu" der (*Sv.*, s. 583). Rhys Davids bu tabiri "taranmış saf pamuk" olarak yorumlar (*Rhys Davids DN*, s. 155).

200 "Beş yüz kat beze sarılmış": *pançahi yugasatehi*. "Mit 500 Yugas (?)" (*Franke DN*, s. 233). Buradaki *yuga*, sayıyı ifade eden bir kelime olabilir.

201 "Demir yağ teknesine konur": *ayasaya teladoniya pakkhipitva* (ayrıca, *suttanta*'nın VI., 17. ve 18. bölümleri). *Sv.*, s. 583'te *yas ya* olarak aktarılmıştır. Her iki şekli de orijinal metinlerde geçer (*Dhp.*, 345; *SN*, 1. cilt, s. 77; *Cataka*, 2. cilt, s. 140). *Ayas* sözcüğü ilk önceleri "tunç" anlamına gelirken, sonradan "demir" anlamına da gelmeye başlamış ve sonunda tek anlamı olmuştur. İlk Pali metinlerde *kamsa* sözcüğü "tunç" anlamına da geldiği için, burada *ayasa* (ve *yasa*) kullanılması "demir"i ifade eder. Buddhaghoşa kelimenin burada "altın" (*suvanna*) anlamına geldiğini, fakat *suttanta* derlenirken genellikle "demir" olarak anlaşıldığını söyler. Demirin Budha'ya uygun olmadığına inanarak "altın"ı öne sürüyordu, büyük olasılıkla. "Bir demir tekne daha": *Yu-hsing-ching*'te (*T.* 1:20a) "altın tabut", "tabut için demirden ikinci dış kutu" ve "tabut için sandal ağacından dış kutu" gibi tabirler geçer. *Ta-pan-nieh-p'an-ching*, kalıntıların, sırayla demir, bakır, gümüş ve altın tabutlara konduğunu, güzel kokulu yağlarla kutsandığını söyler (*T.* 1:200a). Bu, geç dönemlerde hayal ürünü unsurların daha çok rol almasına olanak verildiğini gösterir.

202 "Yakılır": *chapeti*. Çince *t'u-p'i* olarak yazıldığı görülür.

203 "Stupa": *thupa* (Palice, Skr., *stūpa*). Höyüklerin mezar olarak kullanılması, Hindistan'da olduğu kadar Japonya'da, Kore'de ve Avrupa'da da yaygındı. Hindistan'da yuvarlak olurlardı. "Kavşaklar": *catumahapatha*. *Yu-hsing-ching*'te (*T.* 1:20b) *ssu-ch'ü-tao* ("dörtyol ağzı") geçer.

204 Burada Budha, *paççekabuddha* ve *savaka* sırayla verilir, ama bodhisattvadan hiç söz edilmez. Bu da *suttanta*'nın bodhisattva kültünün gelişmesinden önceki bir döneme ait olduğunu gösterir.

205 "Kendisini aydınlanmaya ulaştırmış olan birisi": *paççekabuddha*. Böyle bir kişi kendisi için aydınlanmaya ulaşmıştır ve hakikati başkalarına öğretmeden ölür. Bu kavram Cainizmde de vardır. Terimin diğer dinlerde de kullanıldığını fark edersek bu bölümü anlamamız kolaylaşır.

206 "Muhterem Üstat": *bhagavat. Upanişadlar*'da ve Hint destanı *Mahabharata*'da "*bhagavat*" bir düşünür ya da öğretmen için kullanılır. Bu eserler "Bhagavat"ın "yüce tanrı" olarak Hindu kullanımından ve tanrılaştırılmış Budha için Budist kullanımından önce gelir.

207 *MPS*, V, 11-12 (*DN*, 2. cilt, s. 141-43).

208 *MPS*, VI, 17-18 (*DN*, 2. cilt, s. 161-62).

209 "Mahakassapa": Magadha'da bir Brahman ailesinde doğmuş, Budha'nın en önemli on müridinden biriydi. Şakyamuni hayattayken bile yaşlıydı. (*Tsa a-han-ching*, 41. fasikül [*T.* 2:301c]; *Pieh-i Tsa a-han-ching*, 6. fasikül [*T.* 2:416b]). "Pava'dan Kusinara'ya": Pava'da yiyecek dilendikten sonra, "Haydi Kusinara'ya gidelim" diyerek [Kusinara'ya] doğru yürüyordu" (*Sv.*, s. 597).

210 "Acivika": (= Acivaka) zamanın dini cemaatlerinden birinin üyesi. Önceleri Budizm ve Cainizmle eşit konumdayken, Maurya döneminde gerilemiştir. "Elinde bir *mandarava* çiçeğiyle." Buddhaghoşa bu ifadeyi şöyle yorumlar: "Kocaman bir bayrak [*pati* = *pataka* ?] büyüklüğündeki çiçeği, yerden aldığı kırık bir dal parçasına tutturup güneş şemsiyesi olarak kullandı" (*Sv.*, s. 598). Abartılı bir yoruma benzer bu.

211 *MPS*, VI, 19 (*DN*, 2. cilt, s. 162).

212 *MPS*, VI, 19 (*DN*, 2. cilt, s. 162).

213 *Athanyataro mahallakas tasyam velayam idam evamrupam akalabhasyam utsrstavan* (*Waldschmidt Skt.*, s. 422).

214 "İhtiyar yaşında dünyadan el çekip dilenci rahip olmuş": *vuddha-pabbacito*. Basılı versiyonda *buddha-pabbacito* geçer (*vuddha-kale pana pabbacitatta vuddha-pabbacito; Sv.*, s. 599). "Subhadda": Subhadda adındaki keşiş *suttanta*'nın beşinci bölümünün sonunda görünür; bu isim *Vinaya*'da (1. cilt, s. 249) geçer. Profesör Oldenberg bunların aynı kişi olduğuna inanır ("Vinaya baskısına giriş," s. xxvi). Oysa Rhys Davids (*DN*, s. 184 n) şöyle der: "Bunlar farklı kişilerdir; ... son dinini değiştiren bir brahmandı, geleneksel olarak Anna Kondanna'nın erkek kardeşi olmalıydı, ilk dinini değiştiren Subhadda ise, Atuma köyünde bir berberdi [*nahapita*] (*Atuma-vatthusmim nahapati-pubbako... Sv.*, s. 599).

215 *MPS*, VI, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 162). Bu cümle, Subhadda'nın sözleri olarak, *Vinaya*'da ("Çullavagga") da geçer.

216 "Hsü-pa": (*T.* 1:187b). "T'an-t'ou" (*T.* 1:189b).

217 *MPS*, VI, 20 (*DN*, 2. cilt, s. 162-63).

218 Ölüyü yakma hakkında: *MPS*, VI, 13-23 (*DN*, 2. cilt, s. 159-64); *Ch'ang a-han-ching*'teki *Yu-hsing-ching*, 4. fasikül (*T.* 1:28c-29a); *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 12:906c-907c); *Pan-ni-yüan-ching* (*T.* 1:189b-c); çev. T.W. Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, SBE'nin 11. cildi (Oxford: The University Press, 1881; tekrar baskı, Delhi: Motilal Banarsidass, 1965), s. 130; Paul Bigandet, *The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese* (Yangon: American Mission Press, 1866), s. 324; R. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism in Its Modern Development* (Londra: Partridge and Oakey, 1853, 1880), s. 362; William Rockhill, *The Life of the Buddha* (Londra: Trübner, 1884), s. 145.

Sanatta ölüyü yakma: "Tabuta yerleştirme," Gandhara'dan, Kuşana dönemi, Hint Müzesi koleksiyonu, Kalküta (Yamamoto, *Bukkyo bijutsu no genryu*, levha 74; *WOB*, levha III-70); 2-3. yüzyıl Gandhara'dan, Karaçi Müzesi koleksiyonu (Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 80); 2-5. yüzyıl Karaçi Müzesi koleksiyonu (Pakistan'ın Gandhara Sanatı Sergisi İçin Katalog, levha II-18). "Tabutu taşımak", Peşaver'den (*Sehrai Peshawar*, no. 64). "Yakma", 2-4. yüzyıl Gandhara, Hint Müzesi koleksiyonu, Kalküta (*WOB*, levha III-70); 2-4. yüzyıl Gandhara, Peşaver Müzesi koleksiyonu (WOB, levha III-71); Amaravati (Mario Bussagli ve Calembus Sivaramamurti, *5000 Years of the Art of India* [New York: Harry N. Abrams, 1971], levha 69; *Sehrai Peshawar*, no. 65; Yuken Ujitani, *Yomigaeru Borobuduru* [Nagoya: Ajia Bunka Koryu Senta, 1987], s. 145, 146, 166); "Şakyamuni'nin bedenini halka açık salona taşıyan Mallalar", MÖ 1. yüzyıl, Sançi (*WOB*, levha III-72; *ZIM*, 2. cilt, levha 32a). "Budha'nın kutsal emanetlerini taşıyan filler", MÖ 2. yüzyıldan 1. yüzyıla, Bharhut, Ulusal Müze, Yeni Del-

hi (*Exhibition on Ancient Sculptures of India*, 1984, no. 3). Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten* (s. 583), resim 34'te sağda yakma, solda da stupa dikilmesi gösterilir: Gandhara'dan, Hint Müzesi koleksiyonu, Kalküta (*Budda no sekai*, levha 2-162).

219 "Yapamadılar": Bu bölüm, cenazelerin keşişlerin değil, ruhban dışı insanların işi olduğunu gösterir açıkça.

220 "[Sol] omzunu elbisesiyle kapattı": Birmanya'daki (Myanmar) keşişler elbiselerini ya iki omzu da kapatarak ya da birini açık bırakarak giyerler. Resmi törenler için, bir omzun açılması gerekir.

221 "Kemikler": *sarirani* (çoğul), *sarira* (tekil). Tekil hali "beden" veya "ceset" demektir. Çoğul hali "kemikler", "kalıntılar" ya da "kutsal emanetler" anlamına gelir.

222 "Su deposu": *udaka-salaka* (Skr., *udaka- laka*). Ancak *sala*, açık bölme anlamına geldiği için "su deposu" olarak yorumlamak tartışmaya açıktır. Buddhaghoşa bu terimi şöyle de yorumlamıştır: "Bu, *Şala* ağaçlarının etrafa yayılan kökleridir. Dallarından ve gövdelerinden dökülen su, cenaze ateşini söndürmüştür" (*Sv.*, s. 604). Bu yorum daha anlaşılır görünmez.

223 *MPS*, VI, 21-23 (*DN*, 2. cilt, s. 163-64).

224 *Waldschmidt Skt.*, XL, 26, s. 432.

225 *Waldschmidt Skt.*, XL, 26.

226 Kutsal emanetlerin sekize bölünmesi hakkında: *Ch'ang a-han-ching*, 4. fasikül (*T.* 1:29a-30c); *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül, "Kusinagara"; Rhys Davids, *Buddhist Suttas*, s. 126-38; çev. Samuel Beal, *The Fo-sho-hing-tsan-king: A Life of Buddha by Asvaghosha Bodhisattva*, SBE'nin 19. cildi (Oxford: Clarendon Press, 1883), s. 325-35. Bu konudaki araştırmalar şunlardır: J. Przyluski, "Le partage des reliques du Bouddha", *MCB* 4 (1936): 341-67. Budha'nın cenazesi için, bkz. Takushu Sugimoto, "Budda no sogi to shari oyobi tokuyo (Sarira-Thupa-puja)" (Budha'nın cenazesi ve kutsal emanetleri ile mezarına ibadet [Sarira-, Thupa-puja]), *Bukkyo kenkyu*, no. 2 (Mart 1972): 39-54.

Kutsal emanetlerin dağıtılması ve bunun etrafını saran olaylar sık sık sanatta betimlenmiştir. "Kutsal emanetler üzerinde kralların çekişmesi": Şakyamuni öldükten sonra, kutsal emanetlerin sekiz parçaya bölündüğü, bunlar için sekiz stupa yapıldığı, Ramagamalı Koliyaların yaptırdığı stupanın Naga kralı tarafından korunduğu söylenir. Fa-hsien de Hsüan-tsang da bu efsaneyi anlatır. Amaravati'deki bir taş kabartmada Naga kralı bu rolde görünür; 2-3. yüzyıl Madras Müzesi koleksiyonu (*Budda no sekai*, levha 5-12); Polonnaruwa'daki Vatadage'de (12. yüzyıl) *dagaba*'nın girişinde iki Naga kralı nöbet tutar (*Budda no sekai*, levha 5-13). "Kutsal emanetler konusunda anlaşmazlık": MÖ 1. yüzyıl, Sançi, Stupa 1, batı kapısı (*Budda no sekai*, levha 2-163; *WOB*, levha III-74, 75). Şakyamuni'nin ölümünden sonra yapılan sekiz stupamn yedisini Aşoka açtı, Ramagrama'da olan sonuncusunu açmasına izin verilmemişti, çünkü o *nagalar* tarafından korunuyordu. Bu olay Sançi'deki Stupa 1'in güney kapısındaki bir kabartmada resmedilmiştir (*Budda no sekai*, levha 3-48); Peşaver'den kabartma (*Sehrai Peshawar*, no. 67); Amaravati, 2. yüzyıl, Madras Müzesi koleksiyonu (*WOB*, levha III-76). "Kutsal emanetleri koruma" (*Sehrai Peshawar*, no. 66). "Şakyamuni'nin kutsal emanetlerini halka açık salona taşıyan Mallalar", MÖ 1. yüzyıl, Sançi (*WOB*, levha 72; *ZIM*, 2. cilt, levha 32a). "Budha'nın ölüm haberini alan kral Acataşatru", 6. yüzyıl, Kizil duvar resmi (*ZIM*, levha 612; *WOB*, levha III-73). "Şakyamuni'nin kutsal emanetlerine ev sahipliği yapacak stupayı inşa eden Mallalar", MÖ 1. yüzyıl, Sançi (*WOB*, levha III-5). "Ramagrama'daki stupayı koruyan bir Naga" (*Budda no sekai*, levha 5-12). "Stupa tapımı" (*Sehrai Peshawar*, no. 69) "Tuban tapımı" (*Sehrai Peshawar*, no 68). "Kutsal emanetlerin tapınıcılığı" (*Sehrai Peshawar*, no. 70). "Üç Hazine Tapınıcılığı" (*Sehrai Peshawar*, no. 71). Nakamura, *Zusetsu Bukkyogo daijiten* (s. 583), Resim 35, kutsal emanetlerin paylaştırılması (2-3. yüzyıl Gandhara'dan, Lahor Müzesi koleksiyonu [*Budda no sekai*, levha 2-165; Koezuka, *Bijutsu ni miru Shakuson no shogai*, levha 83]).

227 "Vethadipa": ayrıca Vethanadi (Vetha Nehri). "Büyük nehrin ortasındaki ada" anlamına geliyor olabilir.

228 Sanskrit metinde haberci gönderen grupların adları geçer: *raca Magadho'catasatrur... Papiyaka Mallas, Calakalpaka Bulaka, Visnudvipiyaka brahmana, Ramagramiyakah Kraudya, Vaisalaka Licchavayah, Kapilavastavyah Sakyah...* (*Waldschmidt Skt.*, s. 434-36). Sanskrit metne göre grupların hepsi ordular göndermişti.

229 "Kapilavatthulu Şakyalar": Kapilavatthava Şakya. Kapilavatthu, Şakyaların başkentiydi. Âlimler önceleri bu yerleşimin Nepal'deki Tilaura Kot'ta olduğuna inanıyorlardı; son yıllarda birkaç Hintli arkeolog Uttar Pradeş'in kuzeyindeki Piprahva'da olduğunu ileri sürmüşse de bu konu çözümsüz kalmıştır.

230 "Brahman": Bir Brahmanın kutsal emanetlerden pay istemesi sorun arzeder (bkz. bu bölümdeki not 231). İlk Budistlerin içinde Brahmanlar da olmalıydı. Kutsal emanetlere hürmet edilirken, Budist cenaze törenleri henüz gelişmemiş olduğundan, Brahman usullerini kullanmış olmalıydılar.

231 "Bir payı hak etmek": Bu Brahman Khattiya olmadığı için Budha'yla aynı sosyal sınıftan değildi; yine de kutsal emanetlerden pay istiyordu, çünkü yüksek sınıftandı. Bu da Brahman sosyal üstünlüğünün o bölgede hâlâ geçerli olduğunu akla getirir.

232 *MPS*, VI, 24 (*DN*, 2. cilt, s. 164-65).

233 *Sv.*, s. 606'ya göre.

234 *Waldschmidt Skt.*, s. 438-39.

235 *Fo-pan-ni-yüan-ching*'e (*T.* 1:174c) göre, "sekiz ülke"nin "sekiz kralı" kutsal emanetlerin aralarında paylaştırılmasını istemiştir. Aynı bölümün *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'teki (*T.* 1:207b) karşılığı da aynıdır.

236 "Toplanan insanlara şöyle dediler": *te samghe gane etad avoçum*. Toplanan insanlar, aralarında kavga ettikleri için, bir "cemiyet" oluşturmuyorlardı. Yine de onlara *samgha* ve *gana* denmesi, bu iki terimin, cemiyet oluşturmamış insanları belirtmek için kullanılabildiğini gösterir. Bu nedenle, *bhikkhusangha* "çok sayıda keşiş" anlamına gelmeye başlamıştır.

237 *MPS*, VI, 25 (*DN*, 2. cilt, s. 165-66).

238 "Hoşgörü öğretmeni": *khantivado*. Pali gramerine göre, kelimenin doğru şekli *khantivadi*'dir. Pali kutsal kitaplarındaki ve Aşoka yazıtlarındaki eski şiirlerde, insanlar dahil, canlılar *pranin* kelimesiyle değil, *pana*'yla (= *prana*) adlandırılır. Buradaki *khantivado* kullanımı ona denk gelebilir.

239 "Kavga": *sampahara*; "silahlarla dövüşmek" (*avudha-sampahara; Sv.*, s. 608). "Kutsal emanetlerin bölüşülmesi konusunda": *sarirabhange siya sampaharo*. Buradaki *-bhange* durum eki, amaç bildirir (*SKP*, § 307, s. 306 n).

240 *MPS*, VI, 25 (*DN*, 2. cilt, s. 166 G). Bu dörtlük öteki versiyonlarda yoktur. Diğer yandan, öteki metinlerin buna denk gelen bölümleri arasında hatırı sayılır farklılıklar vardır (*Waldschmidt Skt.*, III, s. 442-43). Buradan, orijinal metinde bu dörtlüğe benzeyen sade bir bölüm olduğu, geç dönem versiyonlarının ise daha fazla açıklama eklediği sonucuna varabiliriz (Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, s. 373).

241 Kavganın barıştırıcısının bir keşiş değil de Brahman oluşu dikkate değerdir. Bu, eski zamanlarda Brahmanların yargıç rolüne uyan tipik bir davranıştır. Kutsal emanetleri sekiz parçaya bölmeyi öneren kişinin adı, metinden metne değişir. Örneğin, *Yu-hsing-ching*'te (*T.* 1:29b), "[Brahman] Hsiang-hsing P'o-lo-men"; *Fo-pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:175a), "Fan-chih [Brahman] T'un-ch'u"; *Pan-ni-yüan-ching*'te (*T.* 1:190b), "Fan-chih [Brahman] Mao-chüeh"; *Ta-pan-nieh-p'an-ching*'te (*T.* 1:207b) "T'u-lu-na" adlı bir Brahman; *Shih-chia-p'u*, 4. fasikülde (T. 50:75b) alıntılanan *Ta-pan-ni-yüan-ching*'teki bölümde "Fan-chih [Brahman] T'un-chüeh" geçer ki bu *Pan-ni-yüan-ching*'tekiyle aynıdır. Pali metinde bu kişi Dona'dır (Skr., Drona). Sanskrit metinde bu bölüm yoktur, ama Waldschmidt (s. 444) Tibetçesinden "Dhumra-sagotro bramanah" olarak

yeniden kurar ("dhumara" bir baskı hatasıdır). Sarvastivadacı *Vinaya*'nın Tibetçe "Kşudraka-vastu" çevirisine denk gelen bölüm *bramzehi rigs bre-bo-dan-mnam-pa* (s. 445) diye yazılır. *Bre-bo* sözcüğü *drona*'nın Tibetçe çevirisidir; "hem sıvı hem de katı şeyler için yaklaşık bir kilogramlık bir ölçü" (Sarat Chandra Das, *Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*. [Delhi: Book Faith, 1995], s. 897). Sanskrit karşılığı büyük olasılıkla "*Drona-sagotro brahmanah*"tır. "Hsiang-hsing P'o-lo-men"in Sanskrit aslı muhtemelen "*Dhumra-sagotro brahmanah*"tı.

Drona (Palice, Dona) adı konusunda, Hakuju Ui şöyle yazar: "[Bu kelime] bir ölçü biriminin adı olduğundan, parçalara ayrılan kutsal emanetlerin ölçülmesinden ortaya çıkmış olabilir, ayrıca bir yer adı ya da bir kişinin adı olabileceği halde, [adamın] gerçek adı olup olmadığı belli değildir" (Hakuju Ui, *Yakkyoshi kenkyu* [Budist kutsal kitaplarının çevirilerinin tarihi üzerine inceleme; Tokyo: Iwanami Shoten, 1971], s. 522). Hindistan'da, Drona, genellikle destan şiirinde bir kahramanın adı olarak geçer. Bugün bile Madya Pradeş'te, Drongiri denen bir Cainacı kutsal yerleşimi vardır. Çok büyük olasılıkla metnin derleyicisi *drona* ölçü birimini düşünmüş ve bunu bir insanın adı haline getirmiştir. Profesör Ui, T'un-ch'u, Mao-chüeh ve T'un-chüeh gibi isimler arasında hiçbir fark olmadığını, sadece çoğaltırken ortaya çıkan farklılıklar olduğunu söyler.

242 *MPS*, VI, 25 (*DN*, 2. cilt, s. 166).

243 "Pipphalivanalı Moriyalar": Pipphalivaniya Moriya. Bu insanlar, çok uzaktan gelmiş olabilecekleri için geç kalmışlardı. Pali metinde Moriyalar kutsal emanetleri istiyordu, ama Sanskrit versiyonda "Pippalayana adlı Brahman öğrenci" (*Pippalayano manavas*) kutsal emanetlerden pay istiyordu. *Fo-pan-ni-yüan-ching*, "Kral tarafından Huan-wei adındaki bir Brahman kutsal emanetleri istemeye gönderildi" der (*T.* 1: 175a). *Pan-ni-yüan-ching* "Wen-wei adlı bir Brahman"dan bahseder (*T.* 1:190b), *Yu-hsing-ching*'te ise, "Pi-po köyünden bir adam" diye geçer (*T.* 1:30a).

244 *MPS*, VI, 26 (*DN*, 2. cilt, s. 166).

245 *MPS*, VI, 27 (*DN*, 2. cilt, s. 166-67).

246 "Koliyalar": Koliya, Budha'nın annesi Maya'nın geldiği kabile.

247 "[Eski zamanlarda] olanlar bunlardı işte": Bu bölüm Sri Lanka'da eklenmişe benzer. Oysa Buddhaghoşa şöyle yorumlar: "Yukarıda bahsedilenler Hindistan'da [Cambudipa-tala] oldu; bu sözler Üçüncü Konsey üyelerine [*tatiya-sangitikara*] aittir" (*Sv.*, s. 615).

248 28. bölümün şiiri mitsel unsurlarla doludur; önceki düzyazı bölümünün anlatımına uymaz. Buddhaghoşa şiirin Sri Lanka'daki yaşlılar tarafından okunduğunu söyler (attha-donam cakkhumato sariran *ti adi gathayo pana Tambapanni-therehi vutta; Sv.*, s. 615). Şiirin kendisi çok eski görünse de, Sri Lanka'da eklenmiş olabilir. Genellikle sutraların düzyazı bölümlerinin ana metin olduğu, şiir bölümlerinin ise tamamlayıcı olduğu düşünülür, ama içeriğin incelenmesi çoğu kez şiirin düzyazıdan daha eski olduğunu gösterir. Budha biyografilerinde çoğunlukla kutsal emanetlerin paylaştırılması klasik bir unsur olarak yer alır, ama bu ayrıntıların hiçbiri şiirde görülmez. Bu nedenle, şiirin, kutsal emanetlerin paylaştırılması konusunda, düzyazı bölümün anlattığından daha eski bir efsaneyi temsil ettiği anlaşılır. Başka türlü düşünmek, içerik hakkında ciddi sorunlara yol açar.

249 "Pay": *dona* (Skr., *drona*); bir ölçü birimi. "Kutsal emanetler": *sariram*. Kelime tekildir, ama anlamı çoğul haliyle aynıdır. Profesör Makoto Nagai ilk önceleri çoğulun kullanıldığını, ama zamanla tekilin de kabul edilir hale geldiğine inanır. Aynı şekilde, *dhatu* da önceleri çoğul kullanılırken, sonradan tekil hali de kabul edilmiştir.

250 "Hindistan": Cambudipa, "*cambu* ağacının yetiştiği kıta" demektir.

251 "Gandhara kenti": Gandhara-pura, büyük olasılıkla Pakistan'daki Takşasila (bugünkü Taxila) kenti. Buddhaghoşa burayı anlatmaz.

252 "Kral Kalinga": Kalinga-raca. Budizm, Kral Aşoka zamanından sonra Kalinga'da (bugünkü Orissa) yaygınlaştı. O yüzden burada yer alışı tartışmaya açıktır. Sanskrit metinde "Kalinga-

racan," Tibetçe metinde ise "Ka-linrgyal-po" diye geçer. *P'i-nai-yeh tsa-shih*, 39. fasikül (*T.* 24:402b)'de "Chieh-lu-chia köyü" diye geçer.

253 *MPS*, VI, 28 (*DN*, 2. cilt, s. 167-68).

254 "Kusinagaralı Mallalar": *Kusinagara Mallah*. Ana metinden yapılan bu alıntı *Waldschmidt Skt.*, s. 446-47'dendir. "Papalı Mallalar": *Papiyaka Mallah*. Tibetçesi; *yul-sdig-pa-can*. Orijinal metinde bu köy Pava değil, Papa'dır. "Calakalpalı Bulakalar": *Calakalpaka Bulakah*. "Vişnu adası Brahmanları": Vişnudvipiyakah brahmanah. "Ramagramalı Kraudyalar": *Ramagramiyakah Kraudyah*. Tibetçesi; *gron-khyer sgra-sgrogs-kyi ryal-rigs krod-tu* (veya *krod-tya*). "Vaisalili Licchaviler": *Vaisalakanam Licchavayah*. "Kapilavastulu Şakyalar": *Kapilavastavyah Sakyah*.

255 "Magadha'da [kralın] Brahman meclis üyesi, Varşakara": *Varşakaro brahmana-Magadha-mahamatrah* (*Waldschmidt Skt.*, s. 448).

256 *Waldschmidt Skt.*, s. 448.

257 Başka bir efsane Aşoka'nın, kutsal emanetlerden sadece çok az bir parçayı başka yere götürdüğünü anlatır. *Apara-bhage Piyadaso nama kumaro chattam ussapetva Asoko nama Dhamma-raca hutva so ta dhatuyo gahetva Cambudipe vittharika akasi* (*Sv. ad DN*, no. 16, VI, 26 [2. cilt, s. 613]).

258 *Ta-pan-nieh-p'an-ching* (*T.* 1:207c); *Ta-pan-ni-yüan-ching* (*T.* 50:75c).

259 Bkz. bu bölümdeki not 226.

260 W.C. Peppe, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'te "arazi sahibi" olarak anlatılmıştır. E.J. Thomas şöyle yazar: "Dr. Bühler'in söylediğine göre, W.C. Peppe, 1898'de, Nepal sınırına yaklaşık sekiz yüz metre mesafede, Kapilavatthu harabelerinin ise yirmi iki kilometre güneydoğusundaki arazisinde, günümüzde Pipravakot denen stupayı kazıyla ortaya çıkarmıştır." (*The Life of Buddha: As Legend and History*, 2. baskı [Londra: K. Paul, Trench, Trubner, 1931], s. 160).

261 Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, s. 111, n. 2.

262 Bu ölçüler, Showa Kadın Üniversitesi öğretim görevlisi Keiko Soda tarafından alınmıştır (*To o Megutte Tenkaisuru Shakuson Ichidaiki* [Şakyamuni'nin hayatını betimleyen stupalar], *Chugai Nippo* gazetesi, 10 Kasım 1988, s. 1).

263 William Peppe tarafından bulunan kabartma işli vazo büyük ilgi görmüştür. Kumtaşından kutu dahil, diğer dört kutsal emanet kabı Kalküta'daki Hint Müzesi'nde saklanmaktadır. 1972'de Hindistan Arkeoloji Dairesi tarafından Piprahva'da yapılan kazılarda ortaya çıkarılan kırktan fazla mühürden birinde, "*Kapilavastu bhikşu sanghasya*" kabartma yazısı bulunuyordu. Bu da Piprahva'nın Kapilavastu yerleşimi olduğu iddiasına yol açtı. Resimlerin içinde "Piprahva'da bulunan yazılı kutsal emanet kapları" da vardır, Hint Müzesi, Kalküta (*Budda no sekai*, levha 2-100); "Piprava kutsal emanetler sandığı", MÖ 4. yüzyıl, Hint Müzesi, Kalküta (*WOB*, IV, levha 9).

264 Zuiryu Nakamura, "Pipurahawa hakkutsu no konjaku to mondaiten" (Piprahva'daki kazılar: dünü, bugünü ve tartışma konuları), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu*, 25, no. 2 (Mart 1977): 110-17'de bu çeviriler değerlendirilmiştir. Yine de âlimler henüz kesin sonuçlara ulaşmamışlardır.

John Faithful Fleet, "*Piprahva* Vazosu'ndaki Yazıt", *JRAS*, 1907: 130; Emile Senart, "Note sur l'inscription de Piprawa", *Journal Asiatique* (Paris) 7, no. 1 (Ocak-Şubat 1906): 136; A. Barth, "L'inscription du reliquaire de Piprawa", *Journal des Savants* 4, no. 10 (Ekim 1906): 152; S. Levi, "L'Inde ancienne", *Journal des Savants* 3, no. 10 (Ekim 1905): 541. Karş. *JRAS*, 1906, s. 152.

265 *Mahavastu*, 1. cilt, s. 136.

266 Fleet, "*Piprahva* Vazosu'ndaki Yazıt", 105-30. Bkz. özellikle s. 117 vd.

267 Bu konuda en önemli belgeler şunlardır: H. Lüders, *A List of Brahmi Inscriptions from the Earliest Times to About A.D. 400 with the Exception of Those of Asoka*, *Epigraphia Indica*, 10. cilde ek (Devlet Basımevi Müdürlüğü, Hindistan, 1912), no. 931; William Claxton Peppe, "Bud-

ha'nın Kutsal Emanetlerinin Bulunduğu Piprahva Stupa", *JRAS* (1898): 573-78; V.A. Smith, Peppe'nin "Piprahva Stupa", *JRAS* (1898): 579-88'deki yazısına not. Lüders'in topladığı bütün malzemenin göz önüne alınması, ayrıntılı bir inceleme gerektirir.

268 Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Biographical Notes* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), s. 13-15. Burada orijinal İngilizce metin gözden geçirilmiştir.

269 Örneğin, bkz. Budha'nın 2.500. Doğum Yıldönümü Kutlama Komisyonu, *Bukkyogaku no shomondai* (Budist çalışmalar içinde çeşitli konular; Tokyo: Iwanami Shoten, 1935), s. 275 vd; Gemmyo Ono, *Bukkyo nendai shiko* (Budist kronolojisi incelemeleri; Tokyo: Meicho Fukyukai, 1977). Budha'nın ölüm tarihini ele alan belgeler Keisho Tsukamoto tarafından "Bukkyo nendai no shiryo"da (Budha'nın ölüm tarihiyle ilgili belgeler) toplanmış ve değerlendirilmiştir. *Shukyo kenkyu*, 33: 4, no. 163 (Mart 1960): 59-93.

270 Karş. Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, 2. cilt (Kalküta: University of Calcutta Press, 1933), s. 597.

271 Ui, *Indo tetsugaku kenkyu*, 2. cilt, s. 1-112. Dr. Ui burada Güneyli geleneğin tutarsızlıklarını vurgulamış ve kuzeyli geleneğin, Mahayana ve Hinayana dahil, çok sayıda mezhep tarafından benimsendiğine dikkat çekmiştir.

272 W. Pachow, "Bir Noktalı Kayıt Çalışması", *JAOS* 85, no. 3 (Eylül 1965): 342-49.

273 Hajime Nakamura, "Maurya Hanedanı Dönemi", *Tohogaku: Eastern Studies*, no. 10 (1955): 1-2. Bkz. Nakamura, *Indo kodaishi II*, s. 409-37.

274 Shih Yin-shun, *Fo-mieh Chi-nien Chüeh-tse-t'an* (Budha'nın ölüm tarihini belirleme üstüne bir tartışma; Hong Kong: Tung-ta-chüeh-yüan ve Taipei: Hao-ch'ao-yin-she, 1951).

275 Winternitz, *History of Indian Literature*, 2. cilt, s. 598.

276 Yensho Kanakura, *Indo kodai seishinshi* (Hindistan'da eski tinsellik tarihi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1939), s. 339 vd. Hermann Jacobi, "Buddhas und Mahaviras Nirvana und die politische Entwicklung Magadhas zu jener Zeit", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 26 (1930).

277 Kogen Mizuno, "Aikuo jidai ni buha wa sonzai shite ita ka" (Mezhepçi Budizm Aşoka zamanında mı ortaya çıktı?), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 6, no. 2 (1958): 395. Kuzeyli geleneğin Aşoka tarihleri de Kakue Miyaji tarafından reddedilmiştir, "Hoppoden Ashoka o nendai ni tsuite" (Kuzeyli Budistler tarafından aktarılan geleneğe göre Kral Aşoka'nın kayıtları üstüne), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 8, no. 1 (1960): 311-14. Tsukamoto, "Butsumetsu nendai ni kansuru mondaiten" (Budha'nın ölüm tarihiyle ilgili sorunlar), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 8, no. 2 [1960]: 190-93'te Budha'nın tarihleri konusundaki tartışmalı noktaları özetlemiştir. Tomojiro Hayashiya, Budha'nın MÖ 587'de öldüğüne inanır (*Bukkyo oyobi Bukkyoshi no kenkyu* [Budizm ve Budizm tarihi araştırması; Tokyo: Kikuya Shoten, 1948], s. 1-92).

278 Örneğin, Mahanaman'ın *Mahavamsa* ile *Çulavamsa*'sı. İlki Wilhelm Geiger tarafından, *The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon* olarak çevrilmiştir (Oxford: Oxford University Press, 1912).

279 Nakamura, "Bukkyo koki no shakaiteki kiban" (Budizmin doğuşu için sosyal zemin), *Kokoro* 8, no. 11 (Kasım 1955): 38-52. Nakamura, *Indo kodaishi I*, s. 171-376; Kori Tokugyo, "Genshi Bukkyo kyodan no shakaiteki haikei ni taisuru ikkosatsu" (İlk Budist Örgüt'ün sosyal geçmişine dair), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 2, no. 1 [1953]: 311 vd.); Shozen Kumoi, "Butsuda jidai no shakaikan-sono jidaishiteki ichidanmen" (Budha devrinde toplum kavramı), *Otani gakuho* 36, no. 2 (1956): 18-32.

280 Bkz. Nakamura, *Indo kodaishi I*, 1. cilt, s. 359 vd. Ayrıca bkz. Kazuyoshi Kino, "Kodai meimon ni arawareta choja, koji ni tsuite" (Eski yazıtlarda *Gahapati* ve *şresthin*), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 5, no. 1 (1957): 166 vd.

281 Yensho Kanakura, *Indo tetsugakushiyo* (Hint felsefesi tarihinin esası; Tokyo: Kobundo, 1948), s. 77.

282 Ed. Heinz Bechert, *The Dating of the Historical Buddha=Die Datierung des historischen Buddha*, 1. bölüm, Symposien zur Buddhismusforschung, 4. cilt, 1 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991).

283 *Sonadanda-sutta*, VI; *Kutadanta-sutta*, VII (*DN*, 1. cilt, s. 116, 132).

284 Şakyamuni'nin eğitim yönteminde çoğu kez nüktedanlık sezilebilir. Diğer yandan İngiliz yazarı ve dehası John Cooper Powys, Gotama'nın nüktedanlıktan tamamen yoksun göründüğünü yazmıştır (Ichiro Hara yayını). Burada, İngiliz ve Japon espri anlayışları arasında fark olabilir. Mutlaka tartışılması gereken bir konudur bu.

285 Ed. V. Fausböll, *The Jataka Together with Its Commentary Being Tales of the Interior Births of Gotama Buddha*, 3. cilt (Londra: Pali Text Society, 1963), s. 494-95, no. 430.

286 *SN*, I, 7, 2, 12 (1. cilt, s.184). Bu bölüm, *Tsa a-han-ching*, 44. fasiküldekine (1180) (*T.* 2:319a) denk gelir.

287 "Toplantı salonu": *sabha*. "Salon" (meclisin yeri) (Caroline A.F., çev. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings* [Londra: Luzac, 1971], s. 233); "*die Beratungs halle*" (*Geiger SN*, s. 288). Bu sözcük *Tsa a-han-ching*'te *ta-huei-t'ang* ("büyük toplantı salonu") ve *chü-huei* ("meclis") olarak çevrilmiştir.

288 Toplantı salonunun kuralı (*sabha-dhamma*) şöyleydi: "[Herkes toplanmış] ve huzur içinde otururken, karışıklığa neden olmamak için, insanlar salonun yan tarafından içeri girmeliydiler. Birçok kişi doğruca [önden] girmiş ve bu karışıklığa yol açmıştı. Muhterem Üstat da doğruca [önden] girmişti. Bu yüzden diğerleri öfkelenmiş ve Muhterem Üstat'ı körülemişlerdi: 'Şu kazınmış kafalı *samana*'lar da kim? İçlerinden hangisi meclisin kurallarını biliyor?'" (*Spk.*, s. 266-67). Kore'de ibadet etmek için bir tapınağın ana salonuna önden girmek doğru değildir. Rehberler ziyaretçileri önden girmeye davet eder, ama bu sadece nezaket icabıdır. Ziyaretçiler bu teklifi geri çevirip yan kapıdan girmelidir. Ön kapıdan girmek saygısızlıktır. Japonya'da da bir Zen tapınağındaki *zendo*'ya (meditasyon salonu) geç kalan birisinin ön kapıdan girmesine izin verilmez, yan kapıların birinden girmesi gerekir.

289 Esho Yamaguchi, *Yoga no chie* (Yoga bilgeliği; Osaka: Toho Shuppan, 1987), s. 53-66; Esho Yamaguchi, "Butsuda no gudo, dendo ni tsuite" (Budha'nın yolu arayışı ve eğitim hizmeti hakkında), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 37, no. 1 (Aralık, 1988): 13-17.

10. BÖLÜM İNSAN OLARAK AZİZ TUTULAN BUDHA (Sayfa 535-543)

1 *SN.*, 1. cilt, s. 50, satır 20-25; s. 52, satır 5-10.

2 Örneğin, *Sn.*, *1063*, *1069*, *1090*, *1113*, *1116*; *MN*, 1. cilt, s. 386 G; *Therag.*, *536*, *1265*.

3 Şakyamuni (*DN*, 2. cilt, s. 274 G); Sakyaputta muni (*DN*, 2. cilt, s. 267 G); Gotamo Sakyaputto Sakyakula pabbacito (*Sn.*, s. 103).

4 Adıyla hitap etmeleri, ona düşmanlık besledikleri anlamına gelmiyordu. H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Strasbourg: Trübner, 1898), s. 63 n. 4.

5 *Sn.*, 228, 448, 1057, 1083, 1117, 1135, 1136; *SN*, 1. cilt, s. 127 G, 143 G, 180 G; *Therag.*, 375, 536, 1251; *Therig.*, 136; *DN*, 2. cilt, s. 123 G. "Gotama" ismini 1. ciltte ele almıştım, ama buraya birkaç nokta daha eklemek isterim. *Rig Veda*'da, Gotama bir bilgenin ve onun soyundan gelenlerin adıydı (Herman Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 5. baskı [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1976], süt. 411). Manfred Mayrhofer, *tama*'nın *gauh*'a eklenen bir üstünlük sıfatı olabileceğini öne sürer ve "Gotama"yı "*am meisten Rind seiend*" ya da "*reicht an Rindern*" olarak yorumlamanın mümkün olduğunu düşünür (*Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 1. cilt [Heidelberg: Carl Winter, 1956], s. 346). An-

cak bu görüşü, diğer âlimler tarafından desteklenmiş görünmez. Ogiwara'nın Sanskrit-Japonca sözlüğünde, "Gotama" sözcüğünün karşılığı olan *Bonwa daijiten*, bir bilge adı, çoğulu da onun soyundan gelenler olarak açıklanır (Tokyo: Kodansha, 1986, s. 436). Tam karşılığı "en büyük boğa" olarak verilir. Bu anlamı genellikle Sanskrit ve Pali sözlüklerde geçmez, ama dilbilgisel olarak bu yorum uygundur. Özellikle *Vedalar*'da, çok az kelimenin kökü, sıfat değil de gerçek isim kabul edilebilir; sıfat ile ismin arasında çok az fark vardır, *-tara* ya da *-tama* son ek olarak eklenebilir (William Dwight Whitney, *A Sanskrit Grammar*, 5. baskı [Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1924, § 473, s. 176). Bu dilbilgisel olasılık, "en iyi boğa" yorumunu ortaya çıkartmıştır.

Gotama ismi, çoğunlukla Angirasa kabilesiyle bağlantılı olarak, *Rig Veda*'da birkaç kez geçer. *Rig Veda*'da bazı bilgelere Gotama soyadı takılmıştır (Arthur Anthony Macdonell ve Arthur Berriedale Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, 1. cilt [Londra: John Murray, 1912], s. 234-35). Sanskritte "Gautama", "Gotama'dan doğan" anlamına gelir, yani "Bilge Gotama'nın torunu"dur. *Amarakosa* gibi geleneksel Hint sözlükleri "Gautama"nın Şakyamuni'yle aynı olduğunu açıklar (*PW*, II, s. 823). En bilinen kökeni şudur: "Kesem [cehalet] doğumda inekler tarafından bedenden atıldı" (*gobhis tamo mama dhvastam catamatrasya dehatah, MBh.*, 13, 4490). Şakya savaşçıların klan adı Gotama'yı kullanmış olmaları, bazı savaşçı kabilelerin Brahman *gotra*'lara sahip olduklarını iddia etmeleriyle ilişkilidir (Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* [Londra: Routledge and Kegan Paul, 1975], s. 23).

Batılı âlimler, Şakyamuni'ye, dini rolünü vurgulayarak, "Gotama Budha" derler (örneğin, Hermann Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 13. baskı [Stuttgart: Cotta Verlag, 1959], s. 107). Başka bir örnek de "Gautama" ya da "Gautama Budha"dır (T.W. Rhys Davids, *Buddhism: Being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha* [Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1899], çeşitli yerlerde). Çileci rolü ise "çileci Gotama" sıfatıyla vurgulanır (Thomas, *The Life of Buddha*, örn., *DN*, 1. cilt, s. 115). Hintçede Şakyamuni için, "Gautama" kullanılır; Sanskritten alınmış çok sayıda sözcük içeren Seylan dilinde de aynısı görülür. Bu olgu, çoğunlukla "Gautama" formunun kullanılması gerektiği fikrini verir; oysa ben üç nedenden ötürü "Gotama"yı yeğliyorum. Öncelikle, Japonlar için söylenişi kolaydır; ikinci olarak, yabancı âlimler bunu zaten "Gotama" diye telaffuz etme eğilimindedirler ve üçüncü olarak, Hintliler, "Gautama"nın "u"suna genellikle "o" derler, hatta bazı Batılı âlimler gerçek söylenişi yansıtması için "u" yerine "o" koymuşlardır. Bu noktalar göz önünde tutulursa, bazı Batılı Sanskrit uzmanlarının bir parça gerçekten ayrıldıklarını hissediyorum. Budha, Budizmin kurucusu olarak düşünüldüğünde, birçok âlim onu Siddhattha Gotama diye adlandırır (örneğin, Caroline A.F. Rhys Davids, *A Manual of Buddhism for Advanced Studies* [Londra: Sheldon Press, 1932, s. viii, 37]. Ayrıca Prens Siddhartha denirdi (A. Foucher, *La vie du Bouddha* [Paris: Payot, 1949], s. 142). Prense doğduktan beş gün sonra Siddhartha adı verilmişti (Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 14). Bununla birlikte, Siddhattha adı ilk sutralarda geçmez, *Cataka* yorum/tefsiri, *Dhammapada-atthakatha*, 3. cilt, s. 195; *Dipawamsa*, III, 192; XIX, 18; *Mahavamsa*, II, 24, 25 vs. gibi geç dönem metinlerinde geçer. *Mahavastu*'da, Sarvarthasiddha denir (G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*, 2. cilt [Londra: Luzac, 1960], s. 1135). Budha'nın adının üstünde durmak, Batı'nın adlandırma düşüncesinden kaynaklanıyor gibi görünür.

6 *Sn.*, 376.
7 *Therag.*, 119; *Sn.*, 699.
8 *Sn.*, 461, 487.
9 *Sn.*, s. 86, 91.
10 *Therag.*, 1089, 1219, 1223.
11 Gotamena Buddhena (*Therag.*, 91).
12 *Sn.*, 814, 1028, 1036, 1038, 1047, 1092.

13 *Therag*'da. (1179, 1199) Moggalana *marisa* adlı tanrısal bir varlık ya da ikinci bir seçenek olarak Mahabrahma. *Sn.*'de (682) kâhin İnda (İndra) için bu sıfatı kullanır. Düzyazı bölümlerinde de geçer.

14 *SN*, 1. cilt, s. 180, satır 3-4.

15 *Sn.*, 518, 1064; *Sn.*, IX, "Vasetthasutta," dize 594-657, 1059; *AN*, 4. cilt, s. 240 G; *Dhp.*, "Brahmanavagga." Karş. *Chand Up.*, IV, 1, 7.

16 Cainacı kutsal kitaplarda Brahmanlara *mahana* denir; bu, *brahmana*'nın gündelik dildeki halidir. Bir Ardhamagadhi sözlüğünde, *mahana*'nın ikinci bir anlamı vardır: "Kimsenin kimseyi öldürmemesini öğütleyen çileci." Böyle bir kullanım şekli sadece *Uttaradhyayana-sutra, Ayaranga-sutra, Suyagadanga* ve *Thanamga*'da geçer. Bu köken büyük olasılıkla *ma* + *□han* yorumuna dayanır. Gerçek Brahman kavramı *Utt.*, XXV, 19-35'te geçer; Cainizmde de, sadece en erken dönemde *mahana* denen gerçek bir dindar vardı.

17 *Sn.*, 356, 1025, 1126.

18 *Sn.*, 481, 915, 1054, 1061, 1083; *Therag.*, 533, 713, 868, 870, 900, 1106, 1118; *MN*, 2. cilt, s. 100 G; *Itiv.*, 26 G, 35 G, 36 G, 38 G, 84 G.

19 *Ay.*, I, 3, 3, 3; I, 5, 5, 1 (s. 16, satır 9; s. 25, satır 4); *mahasi* (*Utt.*, XII, 47). Hepsi şiirdedir.

20 *Sn.*, 1116.

21 "Bilgeler içinde yedinci büyük bilge": *isinam isisattama* (*Therag.*, 1240). "Yedinci bilge": *isisattama* (*Sn.*, 356; *MN*, 1. cilt, s. 386 G).

22 John E. Mitchiner, *Traditions of the Seven Rsis* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982), K.R. Norman tarafından gözden geçirilmiş, *JRAS* 2 (1983): 318-19.

23 Örneğin, *Itiv.*, 26; *MN*, 2. cilt, s. 99-100. *Sn.*, 93'te *bhagava* olarak geçen, bir öğretmene hitap şeklidir (yalın hali değildir, öyle olsaydı, sonraki kelime *bruhi* olurdu). Hindistan'da müritler öğretmenlerine böyle bir hitap şekli kullanırlar (örneğin, *Chand. Up.*, IV, 5, 1; ayrıca, *abhivadya gurum bruyad, "adhişva bhagavann" iti / "idam karisye bhagavann" "idam capi hrtam maya"* [*MBh.*, VII, 242, dize 23]). İlk Budist sutraları genellikle Hindistan'ın âdetlerinden etkilenmiştir. Bu nedenle, Pali dilinden çevirirken, Budha'nın insan terimleriyle anlatıldığı yerlerde *bhagavant*'ı "üstat" olarak, kısmen tanrılaştırıldığı yerlerde ise "Muhterem Üstat" olarak çevirdim. Bhagavant, Çinceye *shih-tsuen* ("Dünyaca Saygın Kişi") olarak çevrilir. Geç dönem Cainizminde, *bhagavan*, tanrılaştırılmış Cina'dır. Hinduizmde bazen baş tanrıdır.

24 *Muni*: *Sn.*, 164, 700, 1052, 1058; *SN*, 1. cilt, s. 30 G; *Therag.*, 1257; *Therig.*, 320. *Sn.*'de (527) *muni* açıklanır. Cainizmdeki *mahamuni* tanımına yakındır (*Ay.*, I, 6, 2, 2). "Şakyamuni": *Sn.*, 225. Palice Şakyamuni ve Sanskrit kyamuni, şiirsel ifadelerdir. En eski metinlerin çoğunda nadiren bu şekli geçer. *Mahamuni*: *Therag.*, 1087, 1252; *Therig.*, 293.

25 *Itiv.*, 53 G; *Therag.*, 896, 897, 1168, 1169.

26 *Muni*, "bilge" demektir. Örneğin, *Sn.*, 207. Karş. Şakyamuni. Genellikle, sessizliğini sürdürerek dini eğitimini sürdüren bilge anlamında anlaşılır, ama bu geç dönemlerin gözde türevidir. Buddhaghoşa şöyle yorumlar: Muni *ti monatthaya patipannatta appattamuni bhavo pi muni ce eva vutto lokavoharena va, lokiya hi amonasampattam pi pabbacitam muni ti bhananti* (*Pc. Ad Sn.*, 414, 2. cilt, s. 383). Bu, güneyli Budizmin geleneksel yorumudur. Bununla birlikte, geç dönemde Samkara *muni*yi "derin düşünceye dalan" anlamında yorumlamıştır (*mananan munir yogi bhavatity arthah* [*ad Brhadaranyaka-Upanişad*, IV, 4, 22. Anandasrama Sanskrit Dizisi'nin 64. cildi (Poona: Anandasrama mudranalya, 1911), s. 691]). Bu anlamı, *mauna*'yı (sessizlik) koruyan kişi anlamındaki yaygın *muni* kökeninden farklıdır, ama modern âlimlerin karşılaştırmalı dilbilim çalışmalarının sonuçlarına uyar. Mayrhofer *muni*'yi *mantaye*'yle ("düşünmek") bağlantılandırır. Ona göre, "m. Verzückter, Begeisterter, Weiser, Seher, Asket, Einsiedler (bes. einer, der das Gelübde des Schweigens auf sich genommen hat) / hayran, bilge, kâhin, çileci, münzevi (özellikle kendini sessizliğe vermiş kişi) [*Rig Veda, Atharda-Veda*] *mauna*- n. Stand des Muni, Schweigsamkeit, Scweigen (*SB. Up.*) Pali *mona*- n. Selbstbeherschung, Weisheit, Minitum" (*Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 2. cilt, s. 654-55).

Rig Veda'da, *muni*, *man* ("düşünmek") kökünden gelen eril bir isimdir, 1) harekete geçmeye, heyecana yol açan, *Erregung* ve 2) transa giren kişi, ein *Begeisterter, Verzückter* als Genosse der Götter dargestellt (Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, süt. 1050). Turner ve diğer âlimler *muni*'nin *munati* ("bilmek") fiilinin eski bir halinden geldiğini düşünürler (R.L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* [Londra: Oxford University Press, 1962], VIII. Fasikül, s. 588). *Suttanipata*'nın en eski katmanında *mata* ("düşünülmüş") yerine *muta*'nın kullanılmış olması bu varsayımı destekler (*Sn.*, 714, 790, 793, 797-98, 802, 812-13, 887, 1086, 1122). Fausböll *muni*'yi çevirmemiş, orijinal haliyle bırakmıştır. Chalmers, "Bilge" olarak çevirmiştir. Neumann'ın "*der Denker*" çevirisi etimolojik olarak doğrudur, ama Batı'nın alışılmış "düşünür" kelimesini çağrıştırması bakımından yanlıştır. *Suttanipata*, 207'de "bilge" (*muni*) ile "budha" kastedilir (*buddhamuni* sözcüğüne de rastlanır [*Pc.*, 2. cilt, s. 258, satır 5]). Böylece, Brahmanizme ait *muni* ideali, genelde, "budha" kavramıyla hiçbir şekilde uyumsuz değildi. Görünüşte, Budist öncesi bir evreye aittir.

27 *Ay.*, I, 6, 1, 5; I, 6, 2, 2; I, 6, 5, 4.

28 Zaman zaman *gatha*'larda, *muni*'yi isim olarak mı sıfat olarak mı çevirmemiz gerektiği belli değildir. Şurada sıfat olarak çevrilmesi gerekir: *kayamunim vaçamunim manomunim anasavam, munimoneyyasampannam ahu ninhatapapakan ti* (*Itiv.*, 67 G).

29 *Sn.*, 458, 459.

30 *Sn.*, 322, 472, 479, 503, 528, 529, 733, 749, 846, 890, 947, 1049, 1059, 1060; *AN*, 4. cilt, s. 340 G. "*Vedalar*'ı bilen kişi," yorum/tefsirdeki bir yorumdur (*Vedanam antam gato ti Vedagu, MahN.*, s. 205 *ad Sn.*, 846). Budist teknik terimlerine göre yapılmış olan diğer yorumlar da *MahN.*'da geçer. Ancak bunlar nispeten geç döneme aittir, kelimenin orijinal anlamının "*Vedalar*'da usta olan kişi" olduğuna şüphe yoktur. *MahN.*'da ise "Vedik yazıtlar âlimi" anlamını görmeyiz; daha çok, insanlık hakikatini bilen kişiye "*Vedalar*'ı bilen" denir.

31 *Viditaveda: MN*, 1. cilt, s. 386 G. *Tevicca: AN*, 1. cilt, s. 165 G; *MN*, 1. cilt, s. 386 G. *Tevicca* (*SN*, 1. cilt, s. 192 G); *tihi viccahi sampanna* (*AN*, 1. cilt, s. 165 G); *tisso vicca anuppatta* (*AN*, 4. cilt, s. 235 G).

32 *Brahmapatta*: *MN*, 1. cilt, s. 386 G. *Nahataka: Sn.*, 521, 646; *MN*, 1. cilt, s. 386 G.

33 *Srotia*: *Sn.*, 534. *Parivracaka*: *Sn.*, 537.

34 *SN.*, 1. cilt, s. 81 G, 196 G; *DN*, 3. cilt, 196 G; *Therag.*, 536, 1252. Bu, sadece Budha için kullanılan bir hitap şekli değildir. İnda'ya (Skr., İndra) Bhadda, *gandhabba* (*gandharva*) kralının kızı, "Angira kabilesinin kızı" (*Angirasi piya me'si dhammo arahatam iva; DN*, 2. cilt, s. 265) denirdi. Bu hitap şekli düzyazı bölümlerde çok nadir geçer. (Bununla birlikte, düzyazı bölümlerde Şakyamuni'ye "Angirasa" dendiğine dair kanıt vardır. Örneğin, *Vinaya*, "Mahavagga", I, 15, 7; 1. cilt, s. 25). "Gotama Budha" yerine "Angirasa Gotama" dendiğini gördüğümüz bir örnek de vardır (*Cataka*, no. 522, dize 23 [5. cilt, s. 144, satır 1]). *Rig Veda*'da Angiras, torunlarına Angirasa denen, yarı mitsel bir varlıktır. Krişna, Acigarti, Cvayana, Ayasya, Samvarta ve Sudhanvan gibi bilgelerin ve öğretmenlerin Angiras'ın soyundan geldikleri söylenir. Sadece birkaç Angirasa sülalesi vardı; Brahmanik yazın, *ayana* ve *dviratra* gibi dini törenlerle ilişkileri olduğundan söz eder (Macdonnell ve Keith, *Vedic Index*, 1. cilt, s. 81).

35 *SN*, I, 3, 2, 2, 12 (1. cilt, s. 81).

36 Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, süt. 14.

37 Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 1. cilt, s. 21.

38 *Spk.*, s. 152.

39 Çev. Karl friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*, 4. cilt, *Namen-und Sachregister*, ed. J. Nobel (Cambridge: Harvard University Press, 1957), s. 35-36.

40 *Rig Veda*, IV, 2, 15. Karş. *sapta priyasah* (*Rig Veda*, IV, 1, 12).

41 *Therag.*, 692-704, 1240; *Vinaya*, 2. cilt, s. 195 G.

42 *AN*, 3. cilt, s. 346 G.

43 *"Nao" samgamasise va parae tattha se mahavire* (*Ay.*, I, 9, 3, 1, dize 8).

44 *Soraççam avihimsa ça pada nagassa te duve (Therag., 693). Çattaro hi Buddha: sabbannu-Buddho paççeka-Buddho çatu-saçça-Buddho suta-Buddho ti. Tattha samatimsa paramiyo puretva sammasambodhim patto sabbannu Buddho nama. Kappa-sata-sahassadhikani dve asankheyyani paramiyo puretva sayambhutam patto paççeka-Buddho nama. Avasesa khinasava çatu-saçça-Buddha nama. Bahussuta suta-Buddha nama* (*Spk.*, 1. cilt, s. 25).

45 Örneğin, *MN*, 1. cilt, s. 386 G. Karş. *Sn.*, 478, 875, 876.

46 Macdonnell ve Keith, *Vedic Index*, 2. cilt, s. 182.

47 Yeri gelmişken, mantığı çok iyi bilen ve bir Hindu inananı olan Hintli bir üniversite hocası dostum, *yakşa*'nın ne olduğunu bilmiyordu ve bu sözcüğü hiç duymadığını söylüyordu. *Yakşa* modern Hinduizmden kaybolmuşa benzer.

48 P.L. Vaidya, *Suyagadanga: The Second Book of the Sacred Canon of the Jains* (Poona: Motilala, 1928), II, 2, 1.

49 *Utt.*, V. 24.

50 *Visalisehim silehim cakkha uttarattara / mahasukka va dippanta...* (*Utt.*, III, 14).

51 Şunga hanedanının tarihi, H. Raychaudhuri, *Political History of India*'ya dayanır, 6. baskı (Kalküta: University of Calcutta, 1953), s. 399-400.

52 *Sn.*, 520. *AN*, 4. cilt, s. 340 G, vs.

53 *Sn.*, s. 105-6, "Selasutta."

54 *Sn.*, 722'de Buddhaghoşa *samana*'yı, *buddhasamano* olarak yorumlar (*Pc.*, s. 500). "Yol'un insanı, Budha" uygun bir yoruma benzer. Oysa, *buddha* sözcüğü burada sadece Budizmin kurucusuna atfedilmez, daha genel olarak ideal dindar anlamında anlaşılmalıdır. Buradaki şiir dizileri özellikle Budizmi vurgulamaz. Pali metin, ideal dindardan bahsederken Yol'un insanı ile Brahman arasında hiç ayrım yapmaz (samanera *samitapapena brahmanena bahitapapena, bhikkhuna bhinnakilesamulena, sabbakusalamulabandha pamuttena; MahN. Ad Sn.*, 866). *Sn.*, 866'da Budha'yı kasteder (Buddhasamana; *Pc.*, 552).

55 Tetsuji Morohashi (*Daikanwa jiten* [Çince harfler sözlüğü; Tokyo: Taishukan Shoten, 1955], 1. cilt, s. 710 vd. [*fo*]), *futsu*'nun şu Japonca söylenişlerini verir: En bilinen şekli *butsu*'yla birlikte, *buchi, hotsu, bochi, hitsu* ve *bichi*. Anlamı şöyle verilir: 1) Belirsiz, ayrıntılı olmayan; 2) ters davranmak, farklı olmak, karşı olmak; 3) çarpıtmak, ters davranmaya neden olmak; 4) rahatsız; 5) geniş, vs. Bernhard Karlgren eski söylenişini b' u t olarak verir ve "*Buddha*'nın ilk hecesinin uyarlaması" olduğunu söyler (*Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese* [Paris: Librairie Orientaliste Paul-Geuthner, 1923], s. 48). Akiyasu Todo, *Kanji gogen jiten* (Etimolojik Çince harfler sözlüğü; Tokyo: Gakutosha, 1990), s. 729'da *fo*'nun hiçbir açıklaması yoktur. *Fu*'nun söylenişi p u t olarak verilir ve "asma ipi" ya da "asma kütüğü"nü simgelediği söylenir. Olumsuzluğu vurgulamak için kullanılır. Böylece (*fu*) "yakayı kurtarmak" ya da "kovmak" anlamına gelir, (*fei*) de "bir çıkış yerine doğru hücum edip, açılan yerden dışarı fırlamak" demektir.

56 *Sn.*, 82, 490, 519, 878-79, 2. cilt, s. 23 G (Budizm inananı konusunda). *Kevalin* terimi "mükemmelliğe ulaşmış kişi" olarak çevrilebilir. Buddhaghoşa terimi şöyle açıklar: *sabbagunaparipunnam, sabbayogavisamyuttam va ti attho* (*Pc.*, s. 153 *ad Sn.*, 82). Cainizmde bütün ayak bağlarından tamamen kurtulmuş olan kişiye *kevalin* denir. Budist yazın nadiren bu ifadeyi kullanır, fakat Cainizmdekiyle aynı şekilde kullanılarak, *Sn.*, 490'daki beklenmedik geçişi, şiirin derleyicisinin hem Budizmin hem de Cainizmin bulunduğu bir dini ortamda yaşadığını gösterir. Bazı durumlarda *kevalin*, "yapılması gereken her şeyi tamamlamış olan kişi" olarak yorumlanır (*parinitthitakiççataya* kevali; *Pc.*, s. 427 *ad Sn.*, 519).

57 *Sn.*, 481, 595; *AN*, 2. cilt, s. 9 G, ama yazılışı Siyamca versiyona sadık kalır. Bkz. *AN*, 5. cilt, s. 17 G.

58 *Bonwa daijiten*'de Unrai Ogiwara, bu kelimenin geç dönem Sanskrit Budist metinlerinde geçmediği izlenimini uyandıran "meditasyonla uğraşan çileci" çevirisini verir, sadece.

59 *Sn.*, *955*, *957*.
60 *Sn.*, 1009, s. 91. Cainizmde bile Cina'ya *ganin* denir (örneğin, *Dasaveyaliya-sutta*, IX, 1, 15).
61 *DN*, 2. cilt, s. 128 G, 256 G, 262 G, 272 G; *Therig.*, 336; *Itiv.*, 84 G.
62 *Therig.*, 252-70.
63 *Ay.*, I, 8, 6, 5; I, 8, 7, 5; *Dasaveyaliya-sutta*, IX, 3, 3.
64 *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:17a-b).
65 "Açgözlülükten kendisini kurtarmıştı": *Sn.*, 11, 214, 465, 499, 507, 529, 1071; *MN*, 1. cilt, s. 386 G. "Kirlilikleri gidermiş": √ji, *Sn.*, 439, 440. "Mara'nın ayartmalarının üstesinden gelmiş": *Sn.*, 561, 563.
66 "Fatih (*cina*)": *Sn.*, 379, 697, 989, 996; *DN*, 2. cilt, s. 275 G; 3. cilt, s. 197-98 G; *Therag.*, 475, 722. "Galip (*vicitasamgama*)": *SN*, 1. cilt, s. 233 G; *Itiv.*, 82 G; *AN*, 4. cilt, s. 340 G.
67 *Sn.*, 543, 562; *SN*, 1. cilt, s. 110 G, 121 G, 127 G; *Therag.*, 123, 527; *Therig.*, 293, 301, 335, 622, 1241, 1279; *DN*, 2. cilt, s. 287 G; *Vinaya*, 1. cilt, s. 43 G.
68 *Therag.*, 1154. *Arhan* = *mahavira* (*SN*, 3. cilt, s. 83 G, yeni katman). Bu kullanım şekli Cainizminkiyle aynıdır.
69 *Sn.*, 1096, 1102; *SN*, 1. cilt, s. 50, 51 G; *Therag.*, 47, 528; *Therig.*, 157.
70 *Ay.*, sözlükçe, s. 102.
71 *Itiv.*, 100 G; *AN*, 2. cilt, s. 9 G; *Therag.*, 38. Karş. *Paragu*, *paragata* (*Itiv.*, 38 G).
72 *Paragata* (*AN*, 4. cilt, s. 228 G); *paramgata* (*Itiv.*, 58 G); *paragamin* (*AN*, 4. cilt, s. 232-33 G, 253 G); *catimaranaparagu* (*Therag.*, 1022).
73 *Ay.*, I, 2, 2, 1. Karş. *paramgame muni* (*Ay.*, I, 6, 5, 6).
74 *Çakkhumat* ("gözleri ya da görüşü olan"): *Sn.*, 160, 405, 540, 562, 570, 596, 956, 992, 1028, 1115, 1127; *DN*, 2. cilt, s. 123 G, 166 G, 167 G, 256 G, 262 G, 272 G; *SN*, 1. cilt, s. 121 G; *Therag.*, 149, 995; *Dhp.*, 273. *Samantaçakkhu* ("her yerde gözleri olan"): *SN*, 1. cilt, s. 137 G; *Sn.*, 346, 378, 1062, 1063, 1068, 1069, 1073, 1090. "Dünya'mn Gözü": *Sn.*, 599. Geç dönem âlimleri *çakkhu*'yu üç çeşide ayırdılar: Fiziksel göz (*mamsacakkhu*), tanrısal göz (*dibbacakkhu*) ve bilgelik gözü (*pannacakkhu*), bazen budha gözü (*buddhacakkhu*) ile her şeyi gören gözü (*samantacakkhu*) de ekliyorlardı. Hakikat'e dair içgörünün mecazi olarak "göz"le ifade edildiği burada, bu tür Abhidharma ilmi çözümlemesi gerekli değildir.
75 *DN*, 2. cilt, s. 254 G; *Dhp.*, 273; *Therag.*, 905. Böyle ifadeler *Bhagavad Gita* (XI, 8)-*divyam cakşus*'ta da görülür.
76 *Çakkhudana* (Hindistan, Delhi-Copra'daki taş sütun fermanının 2. bölümü).
77 "Bütün insanların en üstünü": *purisuttama: Sn.*, 544; *SN*, 3. cilt, s. 91 G; *Itiv.*, s. 52 G; *Therag.*, 623; *Therig.*, 144; *AN*, 4. cilt, s. 325 G. *Dvipadanam uttamo: Therag.*, 1111. Aşoka'nın da Budha için "bütün insanların en harikası" dediği söylenir (*narottama*; Anton Schiefner, *Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien* [St. Petersburg: Commissionare der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1869], s. 36). "Bütün canlıların en üstünü": *Therag.*, 623; *Therig.*, 157. *Appatipuggala*: *DN*, 2. cilt, s. 287 G. *Anomanama*: *Sn.*, 153.
78 *Devamanussasettha*: *Itiv.*, 100 G; *AN*, 2. cilt, s. 9. G. *Sadevakassa lokassa aggo*: *AN*, 2. cilt, s. 17 G. *Lokacettha*: *Therig.*, 154.
79 *DN*, 2. cilt, s. 275 G.
80 Budist metinler büyük bir insana *mahapuruşa* ya da *mahasattva* der. *Mahabharata*'da bu kelime "büyük ve namuslu bir adam" anlamında eril halde kullanılır (*MBh.*, XII, 320, 103).
81 *Therag.*, 536.
82 Bu mesele *Genshi Bukkyo no seiritsu* (ilk Budizmin biçimlenişi), *Nakamura Hajime senshu* (Hajime Nakamura'nın seçme eserleri; Tokyo: Shunjusha, 1992), 14. cilt.
83 *Ch'ang a-han-ching*'teki *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:13a). Hajime Nakamura, *Butten koza*'da *Yugyo-kyo* (Budist kutsal kitapları üzerine dersler), 1. cilt (Kyoto: Daizo Shuppan, 1984), s. 197.
84 Karş. *Sn.*, 1120. Aynı bölüm *Upanişadlar*'da da geçer (*Kathaka-Upanişad*, V, 11).

85 *Sn.*, 1096-97.
86 *Sn.*, 1102.
87 *Sn.*, 956-57.
88 *Sn.*, 1105.

11. BÖLÜM TANRILAŞTIRMANIN BAŞLANGICI (Sayfa 545-557)

1 Cainizmde aydınlanmış birisine ya da Cina'ya "Budha" denirdi (*Utt.*, X, 37; XXV, 34). *İsibhasiyaim*'de bütün dini mezheplerin kutsal insanlarına ve bilgelerine "budhalar" denirdi.
2 *Kalpa-sutra*, 123 (çev. H. Jacobi, *Jaina Sutras*, SBE'nin 22. cildi [Oxford: The University Press, 1884; tekrar baskı, Delhi Motilal Banarsidass, 1964]), s. 264.
3 Mudhah *sistacaram amse vigitam drstva krtsnam api tyacanti svabhavadam canurudhyante, buddhas tu srutyantaraviruddham viruddhamsamatram tyaktva tenaiva sadacarena mucyanta iti* (Nilakantha *ad MBh.*, XII, 262, 20). *Mahabharata*'da da, *naisthiki buddhi* "aydınlanma" anlamında kullanılır (*MBh.*, XII, 262, 3).
4 *Satipanna ça me* Buddha, *cittam ça susamahitam* (*SN*, 1. cilt, s. 120 G).
5 *Therig.*, 45, 108; *Sn.*, 377; *Itiv.*, 35, 36; *Therag.*, 869, 870.
6 *Sn.*, 558, 560.
7 *Sn.*, 408.
8 Erken dönem "budha" fikri ve tanımı şuralarda geçer: *SN*, 1. cilt, s. 134 G; *MN*, 2. cilt, s. 191 G. Karş. *Sn.*, 454, 486, 570, 571, 572, 957; *Therag.*, 340, 536, 622, 1044, 1230, 1246; *Therig.*, 157, 201, 320, 336; *Itiv.*, 35 G, 36 G.
9 *Sn.*, 386.
10 "Hakkında konuşulmuş": *Therag.*, 201, 204. "Kutsanmış": *buddhana vandana* (*Therag.*, 679).
11 *Buddhanubuddho yo thero kondanno* (*Therag.*, 679).
12 "Bu arada, çok namuslu olan kişi her şeyi iyi kavrar, yine de dünya işlerini merak eder. / Öğrenilecek her şeyi öğrendiğinde, dünya meselelerinden yorulur" (*sattvikas tv atha sambuddho lokavrttena klisyate, / yada budhyati boddhavyam lokavrttam cugupsate; Mbh.*, III, 213, 8).
13 Bu sözcük ara sıra şiirde geçer. *SN*, 1. cilt, s. 4 G; *Sn.*, 177, 556, 559, 560, 596, 597, 992, 995; *Therag.*, 287, 354, 513, 907, 912, 1046, 1239, 1253; *Therig.*, 135, 144, 154, 309; *Dhp.*, 181. *Buddha* ve *sambuddha* sözcükleri eşanlamlı olarak da kullanılır (*SN*, 1. cilt, s. 140 G).
14 Örneğin, "son bedenini koruyan kişi"ye (*sarirantimadharin; Itiv.*, 41 G) *sambuddha* denir.
15 *İsibhasiyaim*, 31, s. 535, n. 43.
16 *Therag.*, 227, 1239. K.R. Norman, *sammasambuddha*'yı "tam aydınlanmış olan" olarak çevirir (*Therag.*, 650).
17 *Sn.*, 478.
18 Örneğin, *Sn.*, 570; *SN*, 1. cilt, s. 137, 140, 150, 151; *Itiv.*, 35 G, 36 G; *Therag.*, 1240; *AN*, 1. cilt, s. 8 G; *Therig.*, 319.
19 *Vedalar*'da: örneğin, *Chand Up.*, IV, 5, 1. Destanlarda: *abhivadya gurum bruyad, "adhişva bhagavann" iti / "idam karishye bhagevann" "idam çapi krtam maya"* (*MBh.*, XII, 242, 23).
20 Örneğin, *Upadeşasaharsri*, II, 74, 90, vs.
21 *Sn.*, 93, 113, 344, 358, 383, 482, 489, 504, 505, 513, 518, 523, 528, 533, 548, 566, 570, 1025, 1043, 1045, 1047, 1049, 1057, 1058, 1061, 1079, 1081, 1096. Burada bir sıfat olarak geçmese de, *Sn.*, 91'le karşılaştırın.
22 *Suttanipata*'daki "Parayana-vagga"da Gotama'ya "bhagavat" denir. *Ayaranga-sutra*'nın ilk *gatha*'larında da, Mahavira'ya "bhagavat" denir.

23 "Bhagavat" Çinceye genellikle Shih-tsuen ("Dünyaca Saygın Kişi") olarak çevrilir. *Lokanatha* "dünyanın efendisi"yle hemen hemen aynı anlamda bir ifadedir (*Therag.*, 921; *Therig.*, 307).

24 *Dittho hi me so* bhagava *antimo'yam samussayo / vikkhino catisamsaro n'atthi dani punabbhavo* (*Therag.*, 22).

25 "Bhagavat" sıfatı İngilizceye genellikle "efendi" olarak çevrilir. Bu kelimenin (*bhaga*, "mutluluk" + *vat* "sahip olmak" yorumuna dayanarak) "kutlu kişi" olarak çevrilmesi, kısaltılmış *bhagos* ve *bhos*'un anlamıyla kanıtlandığı gibi, pek doğru değildir. Bhagavat, aslında Slav dilindeki *bogat* "zengin" ve Rusçadaki *boga* "zengin adam"la aynı kelimedir; ki bu, "efendi" anlamını da içerir. Kısaltılmış Vedik hitap şekli *bhagos* ve daha da kısa olan *bhos*'un Fransızca *seigneur* ve *monsieur* ve İngilizce *sir* ile aynı ilişkisi vardır. Tam olarak tanrı anlamına gelen bu kelimelerin dini kişiler için kullanılması çok yaygındır; örneğin, Katolik keşişi, efendi, haham, vs." (H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* [Strasbourg: Trübner, 1898], s. 63 n. 4).

26 *DN*, XXVII, 9 (3. cilt, s. 84).

27 "Muhterem Üstat (Bhagavat)": Ed. Rummindei; Sançi I, no. 21. "Buddha": Budha, Bhattiprolu no. 4. "Bhagavat Buddha": Piprahva vazosu; Kalküta-Bairat.

28 Rummindei baskısı.

29 Heinrich Lüders, *A List of Brahmi Inscriptions from the Earliest Times to About A.D. 400 with the Exception of Those of Asoka, Epigraphia Indica*, 10. cilde eke [Kalküta: Devlet Matbaası Baskısı, Hindistan, 1912] göre, "bhagavat" genellikle Budha'nın bir sıfatıdır. Oysa, no. 902'de (= Bharaut, no. 160), Mahadeva'nın sıfatıdır, ayrıca Cainizmin kurucusunun sıfatı olarak kullanıldığı sayısız örnek vardır. No. 6'da (Ghasundi Yazıtı) Tanrı Samkarşana ile Vasudeva'nın sıfatıdır, no. 1327'de (Gunapadeya Yazıtı) Narayana'nın sıfatı ve no. 1194'te (Kral Vijayadevavarman) Çittarathasami'nin tanrısal sıfatıdır. No. 910'da (Deoriya'daki bir heykeli yazıtı) bir "bhagavat pitamaha" heykeli olduğu söylenir. (Bu, kuşkusuz Budha'ya atfedilir, yine.) No. 101 (Mathura'daki Cainacı kabartma) "bhagavat Nemesa"ya atfedilir; no. 85'te Naga Dadhikarna'mn sıfatıdır.

30 *Dhp.*, 195.

31 Şakyamuni'ye "arahat" deniyordu (*SN*, 1. cilt, s. 124 G, 125 G; *AN*, 2. cilt, s. 34 G; *Therag.*, 185; *Therig.*, 318).

32 "Kusursuz insan."

33 "Bütünlük halindeki bir zihinle Yol'u izleyen [kişiye] Arhat denir. Bir Arhat, fikren ve bedenen tertemiz, kusursuz bir insandır" (*T'ai-tzu jui-ying pen-chi-ching* [*T.* 3:475a]).

34 "Bunun gibi [mükemmel] şekli olan bir kuş gördü [o]" (*dvijam drstva tathagatam; Mbh.*, XII, 146, 26).

35 *Tathagata* sözcüğü Budha, Dhamma ve Sangha için bir sıfat olarak kullanılmıştır:
tathagatam... Buddham namassama (*Sn.*, 236)
tathagatam... Dhammam namassama (*Sn.*, 237)
tathagatam... Sangham namassama (*Sn.*, 238)
Fausböll *tathagata*'yı "mükemmel" olarak çevirmiştir.

36 Oldenberg, *tathagata*yı "*der Vollendete*" olarak çevirmiştir (H. Oldenberg, *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 13. baskı [Stuttgart: Cotta Verlag, 1959], s. 312).

37 Cainacı kutsal kitaplarda: *tahagaya*, örn., *Suy.*, I, 13, 2; *Ay.*, I, 3, 3, 3. Pali kutsal kitaplarında: *Samannaphala-suttanta*'daki (*DN*, no. 2) Sanjaya teorisi.

38 *Sn.*, 1114; *Vinaya*, 1. cilt, s. 43 G.

39 *Therag.*, 1205, 1206.

40 *Khinasavo bhikkhu* (*SN*, 3. cilt, s. 109-15), özellikle §34.

41 *SN*, 1. cilt, s. 50 G, 51 G.

42 *Therag.*, 536, 905, 974; *Therig.*, 249, 250; *Sn.*, 697; *MPS*, VI, 10. Ayrıca, *lokaviduya tadisa* denir (*AN*, 1. cilt, s. 150 G).

Palice, *tādi*; Skr., *tāyi, tāyī, tāyinā* araç durumundadır; *tayinah* iyelik halidir. Ayrıca, *Udanavarga*'da geçer, I, 2; IV, 7c; XVII, 12b; XIX, 2-3; XXIX, 35b; XXXII, 1, 2, 3, vs. Sonradan, Mahayana Budizmde, *tayin, trayin*'le eşanlamlı sayılmış ve "kurtarıcı" olarak çevrilmiştir. Tibetçeye *skyob pa po* (örneğin, *Udana-varga*'nın Tibetçe çevirisinde) olarak çevrildi. Asıl anlamı ise "o özel türden olan kişi"dir (*tayin = tadi* (*tadrs*). "*Der Derartige, d.h., der so ist, wie die Befol gung des Heilsweges den Menschen macht, ein erfolgreicher Vollender des Heilspfades*" (*Franke DN*, s. 88 n. 2; s. 104 n. 1; s. 245 n. 8). Dünyanın tarzının değişmesi hakkında, bkz. *BSBU*, § 108, s. 92-93. Hindistan'da Budizmin dışındaki kullanımına dair örnekler için, bkz. Nakamura, *Vedanta tetsugaku no hatten* (Vedanta düşüncesinin gelişmesi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1955), s. 500-501. Ayrıca bkz. *İsibhasiyaim*'in her bölümündeki son dize.

43 *SN*, 1. cilt, s. 153 G, 167 G; 2. cilt, s. 284 G; *DN*, 1. cilt, 99 G; 3. cilt, s. 98 G, 196-97 G; *MN*, 1. cilt, s. 358 G; *AN*, 4. cilt, s. 238 G. Eğitimini tamamlamış olan kişiye *çaranavat* denir ("eylem insanı"; *Sn.*, 533, 536). Cainizmde de, tek başına *viccaçarana*'nın güvenilir dindarlar olduğu söylenir (*Suy.*, I, 13, 11).

44 *Bhagavad Gita*, V, 18.

45 *Sn.*, 411, 412, 416. Ayrıca bkz. *Gotama Buddha*, İngilizce versiyonu, 1. cilt, s. 372-73.

46 *SN*, 1. cilt, s. 54 G; *Sn.*, 551.

47 *Sn.*, s. 21. Şakyamuni'ye *mundaka samana* deniyordu (*SN*, I, 7, 1, 1, 4 [1. cilt, s. 160, satır 15]; *Spk.*, 1. cilt, s. 226-27).

48 Örneğin, *SN*, 1. cilt, s. 30 G, 52 G, 124 G, 125 G; *Therig.*, 135, 368, 389; *Therag.*, 185, 869, 889, 1238; *Sn.*, s. 79; *Dhp.*, 285. Vedantalar Şakyamuni'ye "Sugata" derlerdi (*Ratnaprabha, ad* II, 2, 18).

49 "Sugata" sıfatı Çinceye çoğu durumda Shan-shih olarak çevrilmiştir, ama Shan-ch'ü (*T.* 2:666c) olarak yorumlandığı da olmuştur. *MN*, 1. cilt, s. 22, satır 32.

50 *Sukhavativyuha*, § 44, dize 6.

51 Sankara, Budizme "Saugata-samaya" derdi (*Brahmasutrabhasya*, II, 2, 19).

52 "Eğitilecek insanların sürücüsü": *purisadammasarathi* (*Therag.*, 216); *naradammasarathi* (*Therag.*, 1111). "Sürücülerin en iyisi ve önde geleni": *sarathinam varuttama* (*Therag.*, 132).

53 "Atı idare etmek": *galiya* (idare edilen at), *Utt.*, I, 12; 37.

54 *Assadammasarathi* (*AN*, 2. cilt, s. 12); "*at binen*" (*assaroha; SN*, 4. cilt, s. 310).

55 *Purisadammasarathi*, Çinceye *t'iao-yü-chang-fu* olarak çevrilir.

56 *Sattha devamanussanam*.

57 *Sattha lokassa sadevakassa* (*MN*, 2. cilt, s. 100 G).

58 *Sn.*, s. 103.

59 Örneğin, *Therig.*, giriş şiiri.

60 İzleyen parçada Tathagata yoktur: *so Bhagava araham sammasambuddho viccaçaranasampanno sugato lokavidu anuttaro purisadammasarathi sattha devamanussanam Buddho Bhagava, so imam lokam... pavedeti* (*Sn.*, s. 103). Oysa, en alışılmış şeklinin, *bhagava araham sammasambuddho* olduğu anlaşılır (örneğin, *DN*, 2. cilt, s. 51).

61 *Sn.*, 377.

62 *Vinaya*, "Mahavagga", I, 6, 11-12 (1. cilt, s. 9).

63 *Ssu-fen-lü*, 32. fasikül (*T.* 22:787c).

64 *MN*, no. 140, *Dhatuvibhanga-sutta* (3. cilt, s. 237-47). *Chung a-han-ching*, 42. fasiküldeki (162) [*T.* 1:690a-92b] *Fen-pieh liu-chieh-ching*.

65 Çince çeviri *chün* ("beyefendi") kelimesini kullanır. *MN*, no. 140, *Dhatuvibhanga-sutta* (3. cilt, s. 246-47).

66 *MN*, 3. cilt, s. 246-47.

67 *MN*, 3. cilt, s. 247.

68 *Sn.*, 224.

69 "'Aşkın tanrı' (*atideva*)": *Therag.*, 489. "'Tanrılar tanrısı' (*devadeva*)": *Therag.*, 533, 1279.
70 *Buddho ti mam dharehi* (*AN*, 2. cilt, s. 38, 39 G).
71 *Manussabhutam sambuddham... namassanti* (*Therag.*, 689-90).
72 *Patihirani Gotamassa* (*Therag.*, 375). Karş. *Therag.*, 901.
73 "'Güçlü' (*balappatta*)": *SN*, 1. cilt, s. 110 G, 158 G; *DN*, 2. cilt, s. 157 G. "'On güce sahip olan' (*dasabala*)": *Therag.*, 457, 477. Karş. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 63.
74 *SN*, 1. cilt, s. 50, 51 G.
75 *AN*, 4. cilt, s. 235 G.
76 *SN*, 1. cilt, s. 121 G.
77 *Sn.*, 1122. Böyle bir ifade, bazen en eski *Upanişadlar*'da bulunabilmektedir.
78 *Therag.*, 131.
79 *Ay.*, s. 39, satır 15; s. 40, satır 29; *Suy.*, II, 6, 19; *Dasaveyaliya-sutta*, çeşitli yerlerde.
80 *Samanenam bhagavaya Mahavirenam* (*Uvasagadasao*, 2, vs.). *samanassa bhagavao Mahavirassa* (*Uvasagadasao*, 166, vs.). Gosala ve Mahavira hakkında abartılı bir hürmetkârlıkla konuşuluyordu: *mahamahane uppannananadamsanadhare tiyapadupannamanagagajanae araha cine kevali savvannu savvadarisi telokkavahiyamahiyapuie sadevamanuyasurassa logassa accanicce vandanicce sakkaranicce sammananicce kallanam devayam ceiyam* (*Uvasaga-dasao*, 187, 193).
81 Budha'nın uğurlu işaretlere sahip olduğuna inanılırdı: *akinna-varalakkbana* (*Sn.*, 408); *lakkhanasampanna* (*Sn.*, 409); *mahapurisalakkhana* (*Sn.*, 548-54).
82 "Işık": *paccoto*. "*Die Leuchte*" (*Geiger SN*, s. 24). Çince karşılığı, *kuang-ming* ("ışık" ya da "parlaklık") olarak çevrilir. *Tsa a-han-ching*, 49. fasikül (1310) (*T.* 2:360b).
83 "Budha": *sambuddha*. Çince metin bu sözcüğü "Budha" olarak çevirir.
84 *SN*, I, 1, 3, 6 (1. cilt, s. 15). Bu bölüm Çince *Tsa a-han-ching* çevirisinde geçer, 49. fasikül (1310) (*T.* 2:360b).
85 Hakuju Ui, *Indo tetsugaku kenkyu* (Hint felsefesi çalışmaları), 3. cilt (Tokyo: Iwanami Shoten, 1982), s. 367-68.
86 *MPS*, IV, 38 (*DN*, 2. cilt, s. 134).
87 *Therig.*'e (333) göre, Budha'nın bedeninden altın sarısı bir renk yayılıyordu ve teni altın gibiydi.
88 Budha'nın da çark döndüren kralın da otuz iki yücelik işaretine sahip oluşları (*dvattimsa mahapurisalakkhanani*) düzyazı bölümünde geçer (*Sn.*, s. 106 vd.). İşaretlerin birkaçından şiirde bahsedilir (*DN*, 3. cilt, s. 149 G, 150 G, 152 G-179 G; *DN*, 2. cilt, s. 17 vd., vs.) Brahman Brahmayu'nun işaretlerden ikisini –gizli penis ve uzun dil– göstermesini istediği bir öykü vardır (*MN*, no. 91, *Brahmayu-sutta*, 2. cilt, s. 143 G). Karş. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 62. *Anavalohitamurdhata* (başın üstünde görünmez bir kabartı) işareti hakkında, bkz. Hebert Durt, "Note sur l'origine de l'Anavalokitamurdhata", *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 16, no 1 (Aralık, 1967): 450 vd.
89 Alex Wayman, "Büyük İnsan'ın otuz iki özelliği ile ilgili yazılar", *Sino-Indian Studies* 5, no. 3-4 (Liebenthal Festschrift, 1957), s. 1-18.
90 Örneğin, *Vinaya*, "Mahavagga", I, 20, 16.
91 *Tinnasa tarayantassa Bhagavato* (*MN*, 1. cilt, s. 386 G).
92 *MN*, 2. cilt, s. 100 G; *mahakarunika* (*Therag.*, 475, 722); *sabbabhutanukampin* (*AN*, 1. cilt, s. 9 G).
93 *Therag.*, 132, 1236; *SN*, 1. cilt, s. 192 G.
94 *SN*, 1. cilt, s. 50, 51 G. Cainizm de kurucusu hakkında aynı şeyi söyler (*Ay.*, I, 6, 5, 4).
95 *Bhisakka* (*AN*, 4. cilt, s. 340 G); *sabbalokatikicchaka* (*Therag.*, 722); *mahabhisakka* (*Therag.*, 1111); *salakatta* (*Sn.*, 560, 562).
96 *SN*, 1. cilt, s. 144 G.

97 *SN*, 1. cilt, s. 35 G; s. 50 G.
98 *Suy.*, I, 6, 7.
99 *DN*, 3. cilt, s. 148 G. Karş. *Itiv.*, 24 G.
100 *AN*, 4. cilt, s. 89-91 G.
101 *Therag.*, 914.
102 *Therig.*, 312-13.
103 *SN*, 1. cilt, s. 140 G; *AN*, 1. cilt, s. 21 G.
104 *Ay.*, I, 4, 1, 1 (s. 17, satır 16).
105 *Buddheh' eyam paveiyam* (*Ay.*, I, 6, 1, 3, s. 27).
106 *Sn.*, 356. Bu kavram *DN*, no. 14, *Mahapadana-suttanta*, 2. cilt, s. 1-2'de ayrıntılı olarak ele alınır. *Therag.* 490, geçmişin yedi budhasının isimlerini verir. Bhaddaka Kappa döneminde, Kakusandha, Konagamana ve Kassapa adlı üç lider (*nayaka*) görülür. Ayrıca, "Sambuddha olarak göründüm" ve "Aynı Bhaddaka Kappa'da, ileride Sambuddho Metteyyo ortaya çıkacak" (ed. Prof. Minayeff, *Anagata-vamsa, Journal of the Pali Text Society* [1886]: 34).
107 Vipassi, Sikhi, Vessabhu, Kakusandha, Konagamana, Kassapa ve Sakyaputta (ya da Gotama) ismin yalın halinde kaydedilmiştir (*DN*, 3. cilt, s. 195 G; *Therag.*, 490, 491). *Therig.*, 518'de Konagamana'nın adı geçer. Düzyazı bölümlerde, örneğin, yedi budha *DN*, 2. cilt, s. 2'de geçer. Sanskritleri *Mahavadana-sutra*'da, Vipasyin, Sikhin, Visvabhuc, Krakasunda, Kanakamuni, Kaşyapa ve Şakyamuni olarak verilir. Krakasunda başka hiçbir yerde geçmez; klasik şekli Krakucchanda'dır. Karş. Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven: Yale University, 1953), *Krakucchanda*.
Geçmişin yedi budhası kültü sonraki dönemlerde de sürdü. *Dharmasamgraha*, VI'da yedi Tathagata şunlardır; Vipasyi, Sikhi, Visvabhuh, Krakucchandah, Kanakamunih, Kasyapah ve Şakyamunis ceti. *The Saptabuddha-stotra* (Yedi budhaya övgü) (Maurice Winternitz, *A History of Indian Literature*, 2. cilt [Kalküta: University of Calcutta Press, 1933], s. 378). Kuzeyli Budizmde yedi budhaya "insan budhalar" (*manuşi-buddha*) deniyordu. Geçmişin yirmi dört Budhası ve otuz iki budhası da geçer (Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 63-64). Geçmişin yedi budhası için, bkz. Ernst Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (Leipzig: B.G. Teubner, 1908), s. 96-104. Çoklu budha kavramı için, bkz. Mitsuyoshi Saegusa, "Hotoketachi 1" (Budhalar [1]), *Kokugakuin zasshi* 68, no. 11 (Kasım, 1967): 57-65 ve "Hotoketachi 2", *Kokugakuin zasshi* 68, no. 12 (Aralık, 1967): 28-37.
108 *SN*, VIII, 8 (1. cilt, s. 192-93).
109 Sanskrit metin; ed. Ernst Waldschmidt, *Das Mahavadanasutra*, 2 cilt. (Berlin: Akademie-Verlag, 1953, 1956), F. Edgerton tarafından gözden geçirilmiş, *JAOS* 77, no. 3 (Temmuz-Eylül, 1857): 227-32.
110 Hatırladığım kadarıyla, bu budha bütün sutralarda ya da (*Cataka* dışında) *Vinaya*'nın *gatha* bölümlerinde geçmez. Dipamkara konusundaki Japonca çalışmalar şunlardır; Chizen Akanuma, "Nentobutsu no kenkyu" (Dipamkara Araştırması), *Bukkyo kenkyu* 6, no. 3 (1925) ve Kaijo Ishikawa, "Nentobutsu shiso ni kansuru kosatsu" (Dipamkara Kavramı), *Shimizu Ryuzan Sensei kinen rombunshu* (Profesör Ryuzan Shimizu anısına denemeler koleksiyonu), Aralık, 1940.
111 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861a). Bkz. James Legge, *A Record of Buddhistic Kingdoms* (New York: Paragon Reprint Corp., 1964), s. 63-64.
112 *Kao-seng Fa-hsien-chuan* (*T.* 51:861a).
113 *Ta-T'ang hsi-yü-chi*, 6. fasikül (*T.* 51:900c). Bkz. Samuel Beal, *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*, 2. cilt (Delhi, 1884: Oriental Books Reprint Corp., 1969), s. 13.
114 *Ye keci Buddham saranam gatase, na te gamissanti apayabhumim / pahaya manusam deham, devakayam paripunessantiti / /* (*SN*, 1. cilt, s. 27 G).
115 Stupada, Aşoka'nın Budha için yaptırdığını anlatan Nigali Sagar fermanının kabartması vardır.

116 Kral Aşoka dört hac yerine yüz bin altın bağışlamıştır. *Racina Asokena Catau Bodhau Dharmaçakre Parinirvane ekaikasatasahasram dattam* (*Divyav.*, s. 397). Aşoka yazıtları, Lumbini, Bodhgaya ve Sarnath'ı ziyaret ettiğini doğrular. Yol üstünde ve Lumbini'ye yakın olduğu için, büyük olasılıkla Kaplilavastu'ya da gitmiştir.

117 *Sn.*, 538-47, 548-73.

Seçilmiş Kaynakça

Çince Budist Kaynaklar

Metinde ve notlarda alıntılanan Çince kaynaklar aşağıdadır. *T.*, *Taisho Shinshu Daizo-kyo* (genellikle *Taisho Tripitaka* olarak bilinen Budist kutsal kitaplarının bir derlemesi), anlamına gelir. Ed. Junjiro Takakusu, vd., 55 cilt. Tokyo: Daizo Shuppan, 1924-29. *T.*'den sonraki ilk rakam cilt numarasıdır. İkinci rakam sayfa numarasıdır. Harfler sütunu gösterir, sonraki rakam derleme içindeki eserin numarasıdır.

A-p'i-ta-mo chü-she-lun (30 fasikül [*T.* 29:1a-159b, no. 1558]), Vasubandhu'nun yazdığı ve 651-54'te Hsüan-tsan'ın (602-64) Çinceye çevirdiği tez.

A-p'i-ta-mo chü-she-lun (30 fasikül [*T.* 29:1a-159b, no. 1558]), Vasubandhu'nun yazdığı ve 651-54'te Hsüan-tsan'm (602-64) Çinceye çevirdiği tez.

A-yü-wang-ching (10 fasikül [*T.* 50:131b-170a, no. 2043]), 512'de derlenmiş ve Samghavarman (460-524) tarafından çevrilmiştir.

Ch'ang a-han-ching (22 fasikül [*T.* 1:1a-149c, no. 1], 412-13 tarihlerinde Buddhayasas ve Chu Fonien tarafından çevrilen uzun konuşmalar derlemesidir ve dört Agama sutrasının ilkidir. Bu derleme Pali *Digha-Nikaya*'nın karşılığıdır. Bu derlemeye şunlar dahildir: *A-mo-chou-ching* (*T.* 1:82a-88b); *Ch'ing-ching-ching* (*T.* 1:72c-76b); *Chiu-luo-t'an-t'ou-ching* (*T.* 1:96c-101b); *Chung-chi-ching* (*T.* 1:49b-52c); *Chung-te-ching* (*T.* 1:94a-96c); *Hsiao-yüan-ching* (*T.* 1:36b-39a); *Luo-hsing fan-chih-ching* (*T.* 1:102c-4c); *San-t'o-na-ching* (*T.* 1:47a-49b); *Ta-pen-ching* (*T.* 1:1b-10c); *Yu-hsing-ching* (*T.* 1:11a-30b).

Ch'ang-a-han shih-pao-fa-ching (2 fasikül [*T.* 1:233b-41c, no. 13]), An Shih-kao (öl. miladi 170 dolayları) tarafından Çinceye çevrilmiştir.

Ch'ang-suo-chih-lun (2 fasikül [*T.* 32:226a-37a, no. 1645]), Tibet Budizminin Sa-skya mezhebi lideri Hphags-pa (1235-80) tarafından ilk Yüan hanedanı imparatoru Kubilay Han'ın veliaht prensine açıklanan Budist kozmolojisi ve insan hayatı üzerine tez. Sarpa (1259-1314) tarafından çevrilmiştir.

Ch'i-chih-ching (1 fasikül [*T.* 1:810a-b, no. 27]), Chih Ch'ien (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Ch'i-shih-ching (10 fasikül [*T.* 1:310a-65a, no. 24]), Cnanagupta (523-600) tarafından Çinceye çevrilmiştir. İlk metin bir sonraki sutrayla aynı görünmektedir.

Ch'i-shih-yin-pen-ching (10 fasikül [*T.* 1:365a-420a, no. 25]), Dharmagupta (öl. 619) tarafından çevrilmiştir.

Ch'u-san-tsang-chi-chi (15 fasikül [*T.* 55:1a-114a, no. 2145]), Seng-yu (445-518) tarafından 510-18 yılları arasında derlenmiş bir katalog.

Chi-i-men-lun (20 fasikül [*T.* 26:367a-453b, no. 1536]), resmen, *A-p'i-ta-mo chi-i-men-lun*, Hsüan-tsang tarafından 660-663 arasında çevrilmiştir.

Ching-fan-wang pan-nieh-p'an-ching (1 fasikül [*T.* 14:781a-83b, no. 512]), Chü-ch'ü Ching-sheng (*5.* yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Chin-kuang-ming tsui-sheng-wang-ching (10 fasikül [*T.* 16:403-56c, no. 665]), I-ching (635-713) tarafından 703'te çevrilmiştir.

Chung a-han-ching (60 fasikül [*T.* 1:421a-809c, no. 26]), 397-98 tarihlerinde Samghadeva tarafından çevrilmiş, orta uzunluktaki konuşmalar ve dört Agama sutrasının ikincisidir. Bu derleme Pali *Macchima-Nikaya*'nın karşılığıdır. Bu derlemeye şunlar dahildir: *Chien-mao-ching* (*T.* 1:781b-86b); *Fa-chuang-yen-ching* (*T.* 1:795b-97c); *Fen-pieh liu-chieh-ching* [*T.* 1:690a-92b]; *Jou-juan-ching* (*T.* 1:607b-8c); *K'u-yin-ching* (*T.* 1:584c-88a); *Lo-mo-ching* (*T.* 1:775c-78c); *Ta-yin-ching* (*T.* 1:578b-82b); *Ti-tung-ching* [*T.* 1: 477b-78b]); *Wei-ts'eng-yu-fa-ching* (*T.* 1:469c-71c); *Yu-t'an-p'o-lo-ching* (*T.* 1:591b-95c); *Yu-t'o-lo-ching* (*T.* 1:603a-b).

Chung a-han-ching (60 fasikül [*T.* 1:421a-809c, no. 26]), 397-98 tarihlerinde Samghadeva tarafından çevrilmiş, orta uzunluktaki konuşmalar ve dört Agama sutrasının ikincisidir. Bu derleme Pali *Majjhima-Nikaya*'nın karşılığıdır. Bu derlemeye şunlar dahildir: *Chien-mao-ching* (*T.* 1:781b-86b); *Fa-chuang-yen-ching* (*T.* 1:795b-97c); *Jou-juan-ching* (*T.* 1:607b-8c); *K'u-yin-ching* (*T.* 1:584c-88a); *Lo-mo-ching* (*T.* 1:775c-78c); *Ta-yin-ching* (*T.* 1:578b-82b); *Wei-ts'eng-yu-fa-ching* (*T.* 1:469c-71c); *Yu-t'an-p'o-lo-ching* (*T.* 1:591b-95c); *Yu-t'o-lo-ching* (*T.* 1:603c-a).

Chung-hsü-mo-ho-ti-ching (13 fasikül [*T.* 3:932a-75c, no. 191]), 989-99 yılları arasında Fa-hsien (öl. 1001) tarafından çevrilmiştir.

Chung-pen-ch'i-ching (2 fasikül [*T.* 4:147c-63c, no. 196]), 1. yüzyıl dolayında oluşturulmuştur. K'ang Meng-hsiang tarafından çevrildiğine ve K'ang Meng-hsiang ile Chu Ta-li'nin çevirisi olduğuna ya da 207'de Tao-an tarafından çevrildiğine ve K'ang Meng-hsiang tarafından devam edildiğine dair görüşler vardır.

Chung-t'ien-chu She-wei-kuo ch'i-yüan-ssu t'u-ching (1 fasikül [*T.* 45:882b-95c, no. 1899]), Tao-hsüan (596-667) tarafından 667'de derlenmiştir.

Fang-kuang ta-chuang-yen-ching (12 fasikül [*T.* 3:539a-617b, no. 187]), Divakara (612-87) tarafından çevrilmiştir.

Fang-kuang ta-chuang-yen-ching (5 fasikül [*T.* 25:30a-52c, no. 1507]). Çevirmeni bilinmemektedir.

Fang-teng pan-ni-yüan-ching (2 fasikül [*T.* 12:912a-28c, no. 378]), Dharmarakşa (239-316) tarafından çevrilmiştir.

Fen-pieh kung-te-lun (5 fasikül [*T.* 25:30a-52c, no. 1507]). Çevirmeni bilinmiyor.

Fo-ch'uei pan-nieh-p'an lüeh-shuo chiao-chiai-ching (1 fasikül [*T.* 12:1110c-12b, no. 389]), kısaca, *Fo-i-chiao-ching*, Kumarajiva (344-413) tarafından çevrilmiştir.

Fo-k'ai-chiai fan-chih a-p'o-ching (1 fasikül [*T.* 1:259c-64a, no. 20]), Chih Ch'ien (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Fo-mu pan-jo po-lo-mi-to yüan-chi-yao-i-lun (1 fasikül [*T.* 25:912c-14a, no. 1518]), Danapala (10. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Fo-mu pan-ni-yüan-ching (1 fasikül [*T.* 2:869b-70c, no. 145]), Hui-chien tarafından 457'de çevrilmiştir.

Fo-pan-ni-yüan-ching (2 fasikül [*T.* 1:160b-175c, no. 5]), Pai Fa-tsu tarafından çevrilmiştir.

Fo-pen-hsing-chi-ching (60 fasikül [*T.* 3:655a-932a, no. 190]), Cnanagupta (523-600) tarafından 587-91'de çevrilmiştir.

Fo-shou chuan-fa-lun-ching (1 fasikül [*T.* 2:503b-c, no. 109]), An Shih-kao (öl. 170 civarı) tarafından çevrilmiştir.

Fo-shou shih-erh-yu-ching (1 fasikül [*T.* 4:146a-47b, no. 195]), 1-3. yüzyıl dolaylarında oluşturulmuş ve 392'de Kalodaka tarafından çevrilmiştir.

Fo-shou Yü-yeh-ching (1 fasikül [*T.* 2:863c, no. 142]). Çevirmeni bilinmemektedir.

Fo-suo-hsing-tsan (5 fasikül [*T.* 4:1a-54c, no. 192]), Asvaghosa tarafından 1-2. yüzyıl civarında derlenmiş ve Pao-yün (375?-449) tarafından Çinceye çevrilmiştir. Başka bir görüşe göre, bu eser 412-21 arasında Dharma-kşema (385-433) tarafından çevrilmiştir.

Fo-tsu-li-tai-t'ung-tsai (22 fasikül [*T.* 49:477a-735a, no. 2036]), Nen-ch'ang'ın (1282-1343?) 1341'de yazdığı kronolojik bir Budizm tarihidir.

Hsing-ch'i-hsing-ching (2 fasikül [*T.* 4:163c-174b, no. 197]), K'ang Meng-hsiang tarafından çevrilmiştir.

Hsiu-hsing-pen-ch'i-ching (2 fasikül [*T.* 3:461a-72b, no. 184]), Chu Ta-li ve K'ang Meng-hsiang tarafından 197'de çevrilmiştir.

I-ch'ieh-ching yin-i (100 fasikül [*T.* 54:311a-933b, no. 2128]), Hui-lin (737-820) tarafından derlenmiştir.

K'ai-yüan shih-chiao-lu (20 fasikül [*T.* 55:477a-723a, no. 2154]), "K'ai-yüan Devri Budist Kataloğu" Chih-sheng tarafından 730'da derlenmiştir.

Kao-seng Fa-hsien-chuan (1 fasikül [*T.* 51:857a-866c, no. 2085]), Fa-hsien (340?-420?) tarafından 399-418 arasında yazılan seyahat belgesi.

Kuo-ch'ü-hsien-tsai-yin-kuo-ching (4 fasikül [*T.* 3:620c-53b, no. 189]), Gunabhadra (394-468) tarafından çevrilmiştir.

Li-tai san-pao-chi (15 fasikül [*T.* 49:22c-127c, no. 2034]), Fei Ch'ang-fang tarafından 597'de derlenmiştir.

Liu-tu-chi-ching (8 fasikül [*T.* 3:1a-52b, no. 152]), K'ang Seng-huei (öl. 280) tarafından çevrilmiştir.

Miao-fa lien-hua-ching (8 fasikül [*T.* 9:1a-62c, no 262]; Lotus Sutra), Kumaraciva (344-413) tarafından 406'da çevrilmiştir.

Mo-ho seng-ch'i-lü (40 fasikül [*T.* 22:227a-549a, no. 1425]), Fa-hsien (340?-420?) ile Buddhabhadra (359-429) tarafından çevrilmiştir.

Mo-ho-chih-kuan (20 fasikül [*T.* 46:1a-140c, no 1911]), Chih-i (538-97) tarafından 594'te ders olarak verilmiş ve müridi Kuan-ting (561-632) tarafından uyarlanmıştır.

Nan-hai chi-kuei-chuan (4 fasikül [*T.* 54:204c-34a, no. 2125]), "Ege Denizi'nin Güneyindeki Budist Krallıklar Belgesi," I-ching (635-713) tarafından 691'de derlenmiştir.

P'i-nai-yeh (50 fasikül [*T.* 23:627a-905a, no. 1442]), tam adı, *Ken-pen shou-i-ch'ieh-yu-pu p'i-nai-yeh*, I-ching (635-713) tarafından 702 ya da 703'te çevrilmiştir.

P'i-nai-yeh ch'u-chia-shih (4 fasikül [*T.* 23:1020b-41a, no. 1444]), tam adı, *Ken-pen shou-i-ch'ieh yu-pu p'i-nai-yeh ch'u-cha-shih*, I-ching (635-713) tarafından çevrilmiştir.

P'i-nai-yeh p'o-seng-shih (20 fasikül [*T.* 24:99a-206a, no. 1450]), tam adı, *Ken-pen shou-i-ch'ieh-yu-pu p'i-nai-yeh p'o-seng-shih*, I-ching (635-713) tarafından çevrilmiştir.

P'i-nai-yeh tsa-shih (40 fasikül [*T.* 24:207a-414b, no. 1451]), tam adı, *Ken-pen shou-i-ch'ieh-yu-pu p'i-nai-yeh tsa-shih*, I-ching tarafından 710'da çevrilmiştir.

P'i-nai-yeh yao-shih (18 fasikül [*T.* 24:1a-97a, no. 1448]), tam adı, *Ken-pen shou-i-ch'ieh-yu-pu p'i-nai-yeh yao-shih*, I-ching (635-713) tarafından çevrilmiştir.

P'ing-sha-wang wu-yüan-ching (1 fasikül [*T.* 14:779a-81a, no. 511]), Chih Ch'ien (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

P'u-yao-ching (8 fasikül [*T.* 3:483a-538a, no. 186]), Dharmarakşa (239-316) tarafından 308'de çevrilmiştir.

Pai-lun (2 fasikül [*T.* 30:167c-82a, no. 1569]), Aryadeva'nın (3. yüzyıl)'nın tezi, Kumaraciva tarafından 404'te çevrilmiştir.

Pai-lun-su (9 fasikül [*T.* 42:232a-309c, no. 1827]), Chi-tsang'ın (549-623) Aryadeva'nın *Pai-lun*'u üzerine 608'de yazdığı tez.

Pan-ni-yüan-ching (2 fasikül [*T.* 1:176a-91a, no. 6]), büyük olasılıkla Chih Ch'ien (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir. Başka bir görüş, Dharmarakşa (239-316) tarafından çevrildiğini savunur.

Pa-ta-ling-t'a fan-tsan (1 fasikül [*T.* 32:772b-c, no 1684]), Kanyakubca kralı Harşa (606-47) tarafından yazılıp, Fa-hsien (öl. 1001) tarafından Çinceye aktarılan bir Sanskrit metin.

Pa-ta-ling-t'a ming-hao-ching (1 fasikül [*T.* 32:773a-b, no. 1685]), Fa-hsien (öl. 1001) tarafından çevrilmiştir.

Pieh-i Tsa a-han-ching (16 fasikül [*T.* 2:374a-492a, no. 100]), başka bir konuşmalar derlemesi.

Pu-chih-i-lun (1 fasikül [*T.* 49:20a-22c, no. 2033]), Paramatha (499-569) tarafından çevrilmiştir.

San-chuan-fa-lun-ching (1 fasikül [*T.* 2:504a-b, no. 110]), I-ching (635-713) tarafından çevrilmiştir.

Sa-p'o-to-pu-p'i-ni-mo-te-le-ch'ieh (10 fasikül [*T.* 23:564c-626b, no. 1441]), Samghavarman (5. yüzyıl) tarafından 435'te çevrilmiştir.

Seng-ch'ieh-lo-ch'a suo-chi-ching (3 fasikül [*T.* 4:115b-45b, no. 194]), Samgharakşa tarafından derlenmiş, Samghabhuti, vd., tarafından 384'te çevrilmiştir.

Shan-chien-lü p'i-p'o-sha (18 fasikül [*T.* 24:673b-800c, no. 1462]), Samghabhadra tarafından 489'da çevrilen Vinaya yorum/tefsiri.

She ta-p'i-li-che-na ch'eng-fo shen-p'ien chia-ch'ih-ching ju-lin-hua t'ai-tang-hai-hui pei sheng-man-t'u-lo kuang-ta-nien-sung-i-kuei kung-yang fang-pein-hui (3 fasikül [*T.* 18:65a-90b, no 850]), Subhakarasimha (637-735) tarafından çevrilmiştir.

Sheng-ching (5 fasikül [*T.* 3:70a-108c, no. 154]), Dharmarakşa (239-316) tarafından 285'te çevrilmiştir.

Shih-chia-p'u (5 fasikül [*T.* 50:1a-84b, no. 2040]; Şakyaların Soyağacı), Seng-yu (445-518) tarafından derlenen Budha biyografisi. Çin'deki en eski Budha biyografisidir.

Shih-chia-p'u (5 fasikül [*T.* 50:1a-84b, no. 2040]; Şakyaların Soyağacı), Seng-yu (445-518) tarafından derlenen Budha biyografisi. Çin'deki en eski Budha biyografisidir.

Shih-chia-shih-p'u (1 fasikül [*T.* 50:84b-99a, no. 2041]; Şakya boyunun soyağacı), Tao-hsüan (596-667) tarafından 665'te derlenmiştir.

Shih-pao-pu-lun (1 fasikül [*T.* 49:17b-19c, no. 2032]), Paramatha (499-569) tarafından çevrilmiştir.

Shih-shih-yao-lan (3 fasikül [*T.* 54:257b-310b, no. 2127]; dini törenler ve Budist kutsal kitapları terimleri ansiklopedisi), Tao-ch'eng tarafından 1019'da derlenmiştir.

Shih-sung-lü (61 fasikül [*T.* 23:1a-470b, no. 1435]), Sarvastivadacı *Vinaya*, Punyatara (4. yüzyıl) ve Kumaraciva tarafından çevrilmiş, daha sonra Vimalakşa (5. yüzyıl) tarafından düzeltilmiştir.

Ssu-a-mei-ching (1 fasikül [*T.* 14:809c-14a, no. 532]), Chih Ch'ien (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Ssu-fen-lü (60 fasikül [*T.* 22:567b-1014b, no. 1428]), Dharmagupta Vinaya, Buddhayaşas (4. ya da 5. yüzyıl) tarafından 408-413 arasında ve Chu Fo-nien tarafından 412-13 arasında çevrilmiştir.

T'ai-tzu juei-ying pen-ch'i-ching (2 fasikül [*T.* 3:472c-83a, no. 185]), Chih Ch'ien tarafından 3. yüzyıl başlarında çevrilmiştir.

Ta-ai-tao pan-ni-yüan-ching (1 fasikül [*T.* 2:867a-69b, no. 144]), Pai Fa-tsu tarafından çevrilmiştir.

Ta-chih-tu-lun (100 fasikül [*T.* 25:57a-756c, no. 1509]), Nagarcuna'ya atfedilen ve Kumaraciva tarafından çevrilen yorum/tefsir.

Ta-lou-t'an-ching (6 fasikül [*T.* 1:277a-309c, no. 23]), Fa-chü (4. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Ta-p'i-p'o-sha-lun (200 fasikül [*T.* 27:1a-1004a, no. 1545]), Hsüan-tsang tarafından 656-59'da çevrilmiştir.

Ta-pan-nieh-p'an-ching (3 fasikül [*T.* 1:191b-207c, no. 7]), Pali Mahaparinibbana-suttanta'ya çok yakındır ve Fa-hsien (340?-420?) tarafından çevrilmiştir. Bir görüşe göre, Gunabhadra (394-468) tarafından çevrilmiştir.

Ta-pao-chi-ching (120 fasikül [*T.* 11:1a-685a, no. 310]), Bodhiruci (öl. 727) tarafından derlenmiş ve çevrilmiştir.

Ta-T'ang hsi-yü-chi (12 fasikül [*T.* 51:867b-947c, no. 2087]), Hsüan-tsang'ın seyahat belgesi, P'an-chi tarafından 646'da derlenmiştir.

Ta-T'ang Ta-tz'u-en-ssu San-tsang fa-shih-chuan (10 fasikül [*T.* 50:220c-80a, no. 2053]), Hui-li (7 yüzyıl) tarafından yazılmış ve Yen-ts'ung (557-610) tarafından tamamlanmış Hsüan-tsang biyografisi.

Ta-wu-liang-shou-ching (2 fasikül [*T.* 12:265c-79a, no. 360]), 100 civarında yazılmış ve Buddhabhadra (359-429) ile Pao-yün (375?-449) tarafından 421'de çevrilmiştir. Başka bir görüşe göre Samghavarman (3. yüzyıl) tarafından çevrilmiştir.

Tsa a-han-ching (50 fasikül [*T.* 2:1a-373b, no. 99]), 4-5. yüzyılda belge halinde derlenmiş, Gunabhadra (394-468) tarafından Çinceye çevrilmiş, toplu konuşmalar koleksiyonudur ve Agama sutralarının üçüncüsüdür. Bu derleme tahminen Pali *Samyutta-Nikaya*'nın karşılığıdır.

Tseng-i a-han-ching (51 fasikül [*T.* 2:549a-830b, no. 125]), listeler veren konuşmalar derlemesidir; Pali *Anguttara-Nikaya*'nın karşılığıdır. Bu derleme, 2. ya da 3. yüzyılda tamamlanmıştır, 384-85'te Chu Fo-nien'in yardımıyla Dharmanandi (4. yüzyıl) tarafından çevrilmiş ve Tao-an tarafından düzeltilmiştir.

Wu-fen-lü (30 fasikül [*T.* 22:1a-194b, no. 1421]), tam adı, *Mi-sha-se-pu huo-hsi Wu-fen-lü*, Fa-hsien (340?-420?), Buddhaciva ve Tao-sheng (öl. 434) tarafından 423-34 arasında çevrilmiştir.

Wu-men-kuan (1 fasikül [*T.* 48:292a-99c, no. 2005].

Wu-yün chieh-k'ung-ching (1 fasikül [*T.* 2:499c, no. 102]), I-ching (635-713) tarafından 710'da çevrilmiştir.

Yin-ch'ih-ju-ching (2 fasikül [*T.* 15:173b-80c, no. 603]), An Shih-kao (öl. miladi 170 dolayları) tarafından 147-49 arasında çevrilmiştir.

Yü-ch'a shih-ti-lun (100 fasikül [*T.* 30:279a-882a, no. 1579]), 300-350 yılları arasında yazılmış, Maitreya'ya atfedilmiş ve Hsüan-tsang tarafından çevrilmiştir.

Yüeh-kuang-p'o-sa-ching (1 fasikül [*T.* 3:406b-8a, no. 166], Fa-hsien tarafından 1001'de çevrilmiştir. *Yüeh-nan-ching* (1 fasikül [*T.* 14:820b-21a, no. 537), Nieh Ch'eng-yüan tarafından çevrilmiştir.

Yüeh-nan-ching (1 fasikül [*T.* 14:820b-21a, no. 537]), Nieh Ch'eng-yüan tarafından çevrilmiştir.

Yü-yeh-ching (1 fasikül [*T.* 2:865c-67a, no. 143]), Dharmarakşa (5. yüzyıl civarı) tarafından çevrilmiştir.

Yü-yeh-nü-ching (1. fasikül [*T.* 2:864c-65c, no. 142]). Çevirmeni bilinmemektedir.

Budha'nın hayatı hakkında yazılmış çok sayıda Japonca eser vardır. Aşağıdaki kaynakçada ilgimi, anlaşılır biçimde kaynaklarını veren eserlerle sınırladım. Bazı seçkin ve önemli eserleri bile, kaynaklarını vermedikleri için, istemeden de olsa, çıkardım.

Akanuma, Chizen. *Shakuson* (Şakyamuni). Kyoto: Hozokan, 1934.

Inoue, Tetsujiro ve Kentoku Hori. *Zotei Shakamuniden* (Şakyamuni biyografisi, genişletilmiş baskı). Tokyo: Maekawa Bun'eikaku, 1911.

Ishigami, Zenno. "Soobu ugehen ni arawareta Butsuden ni tsuite-Toku ni juyo jiken ni gentei shite" (*Samyutta-Nikaya*'nın "Sagatthavagga"sındaki Budha biyografisi), *Sanko bunka kenkyujo nempo 3* (1970): 41-86.

Iwamoto, Yutaka. "Butsuden bungaku no seiritsu, 1" (Budha biyografisi edebiyatının gelişimi 1), *Sanzoshu* (5 Nisan, 1971).

_____. "Butsuden bungaku no seiritsu, 2" (Budha biyografisi edebiyatının gelişimi 2), *Sanzoshu* (25 Nisan, 1971).

Kanakura, Yensho. *Shaka* (Şakyamuni Biyografisi). Tokyo: Seikatsusha, 1946.

Kasuga, Reichi. "Bukkyo Indo no shakai" (Budist Hindistan toplumu), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 18, no. 1 (1969): 377-80.

Kimura, Taiken. Shojo Bukkyo shisoron (Hinayana Budizmi Düşüncesi üstüne bir Konuşma). Tokyo: Meiji Shoin, 1935, 45 vd.

Masutani, Fumio. *Agama shiryo ni yoru Butsuden no kenkyu* (*Agama*lardaki malzemelere dayanarak Budha efsanesi incelemesi). Tokyo: Zaike Bukkyo Kyokai, 1962. Kodo Tsuchiya tarafından *Shukyo kenkyu* 37, no. 1 (1963): 123-29'de eleştirilmiştir.

_____. *Budda* (Budha). Tokyo: Kadokawa Shoten, 1956.

Mizuno, Kogen. Shakuson no shogai (Şakyamuni Budha biyografisi). Tokyo: Shunjusha, 1960.

Nakamura, Hajime. *Gotama Budda: Shakusonden* (Şakyamuni Budha biyografisi). Kyoto: Hozokan, 1958. İngilizce çevirisi: Gotama Buddha. Los Angeles: Buddhist Books International, 1977. Bu çalışma Gotama Budha'nın hayatını, önceki yazarların yaptığı gibi efsanevi biyografiler kullanmak yerine, eski kutsal metinlerden alınmış biyografik tanımlamalara dayanarak inceler.

Ogihara, Unrai. *Ogihara Unrai bunshu* (Ogihara Unrai'nin derlenmiş denemeleri). Tokyo: Taisho Daigaku Bukkyogaku Ogihara Unrai Kinen Kenkyukai, 1938, 161 vd.

Tsukamoto, Keisho. "Butsuden no sozai to kosei-Shojo nehangyo ni kanren shite, 1" (*Mahaparinibbana-suttanta*'ya göre, geleneksel Budha biyografilerinin konuları ve yapısı, 1), *Sanzoshu* (15 Eylül, 1969).

_____. "Butsuden no sozai to kosei-Shojo nehangyo ni kanren shite, 2" (*Mahaparinibbana-suttanta*'ya göre, geleneksel Budha biyografilerinin konuları ve yapısı, 2), *Sanzoshu* (15 Ekim, 1969).

_____. "Butsuden no sozai to kosei-Shojo nehangyo ni kanren shite, 3" (*Mahaparinibbana-suttanta*'ya göre, geleneksel Budha biyografilerinin konuları ve yapısı, 3), *Sanzoshu* (15 Kasım, 1969).

Şakyamuni'nin hayatı ve onunla ilgili metinler hakkında Pali metinlerdeki konuyla ilgili Japonca çeviri için, bkz.:

Ed. Nakamura, Hajime. *Butten I* (Budist metinler, Cilt 1). *Sekai koten bungaku zenshu*, c. 6. Tokyo: Chikuma Shobo, 1966. *Genshi Butten o yomu* (Eski Budist metinler) diye ayrı olarak da yayımlanmıştır. Tokyo: Iwanami Shoten, 1985.

Budha'nın hayatıyla ilgili efsaneler birçok dilde yayımlanmıştır. Kaynakça için, bkz.:

Shundo Tachibana, *Buttan nisen-gohyakunen kinen ronshu* (Budha'nın 2.500. doğum yıldönümünü kutlayan makaleler koleksiyonu), 253 vd.

Bareau, Andre. *Bouddha*. Paris: Seghers.

Fazy, R. "Une nouvelle vie du Bouddha Çakya-Mouni." Asiatische Studien 3 (1949): 124-43.

Foucher, Alfred. *La vie du Bouddha d'apres les Textes et les Monuments de l'Inde*. Paris: Editions Payot, 1949. I.B. Horner tarafından eleştirilmiş, *JRAS* (1950): 92. (Kısaltılmış) İngilizce çevirisi: Boas, Simone Braugier. *The Life of the Buddha According to the Ancient Texts and Monuments of India*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1963. E. Conze tarafından eleştirilmiş, *JAOS* 84 (1964): 460-61. (Foucher'in incelemesi, Budha'nın hayatı üzerine yeni bir tartışmayı harekete geçirmiştir.)

Frauwallner, Erich. "The Historical Data We Possess on the Person and the Doctrine of the Buddha." *In East and West* 7 (1957): 309-12. (Budha'yla ilgili tarihi gerçeklerin araştırılması.)

Lamotte, Etienne. "La legende du Buddha." RHR 134 (1947): 37-77.

Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Dhammapada*, 4-15. Oxford: Oxford University Press, 1950.

Thomas, Edward Joseph. The Life of the Buddha As Legend and History. 3. Düzeltilmiş Baskı. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1949.

_____. *The Road to Nirvana, A Selection of the Buddhist Scriptures Translated from the Pali*. Londra: John Murray, 1950.

Wieger, Leon. *Les vies chinoises du Bouddha*. Paris: Cathasia, 1951.

Aşağıdaki eserler daha eskidir, ama çok okunmuştur:

Beck, Hermann. *Der Buddhismus*, 1. cilt. Berlin: Sammlung Göschen, 1916.

Davids, Rhys ve William, Thomas. *Buddhism, Being a Sketch of the Life and Teachings of Gautama the Buddha*. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1877.

Saunders, Kenneth James. *Gotama Buddha, A Biography, Based on the Canonical Book of the Theravadin*. Londra: Oxford University Press, 1922.

Sasaki, Kyogo. "Ritsuzo ni arawaretaru Butsuden no shukyosei ni tsuite" (*Vinayalar*'daki Budha efsanelerinin dindarlığı üzerine). *Bukkyogaku semina* 3 (Mayıs 1966): 16-27.

Suali, Luigi. *Der Erleuchtete, Das Leben des Buddha*. Frankfurt: Rütten, 1928.

Vinayalar'da Budha'nın hayatıyla ilgili efsaneler için, bkz.:

Frauwallner, Erich. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Serie Orientale Roma*'nın 8. cildi. Roma: Instituto Italiano per il Medio ed Extremo Oriente, 1956, 155-71.

Sasaki, Kyogo. Ritsuzo ni arawaretaru Butsuden no shukyosei ni tsuite (*Vinayalar*'daki Budha efsanelerinin dindarlığı üzerine). *Bukkyogaku semina* 3 (Mayıs 1966): 16-27.

Mahavagga, ***Mahavastu*** ve ***Lalitavistara***'daki Budha efsanevi unsurlarının bir incelemesi için, bkz.:

Hirai, Yukei. "Fuyokyo no shuhen – Aru Butsudenkyo no henyo katei" (*Lalitavistara* – Budha'nın hayatı hakkındaki bir sutradaki değişim süreci). *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 20, no. 1 (1971): 357-60.

Jinananda, B. *The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication* 1 (1957): 241-88.

Efsane olarak Budha hayatlarının eksiksiz bir çalışması, Seng-yu'nun *Shih-chia-p'u* (*T.* 50:1a-84b; Şakyaların soyağacı) ve Tao-hsüan'ın *Shih-chia-shih-p'u* (*T.* 50:84b-99a; Şakya boyunun soyağacı) adlı eserlerini de kapsamalıdır. Zaman sınırlamaları, bu konuyu ele almama engel oldu, fakat daha fazla araştırma için öneririm.

Aşağıdaki başvuru kaynakları son yolculuğu ele alır:

Giuseppe De Lorenzo, "Budha'mn Nirvana'sı", *East and West* 7, no. 4 (1957): 306-8.

A. Foucher, *La vie du Bouddha, d'apres les textes et les monuments de l'Inde* (Paris: Payot, 1949), s. 295-8.

H. Oldenberg, *Buddha: Sein, seine Lehre, seine Gemeinde* (Stuttgart: J.G. Cotta, 1959), s. 221-28.

Giuseppe Tucci, "Budha Jayanti", *East and West* 7, no. 4 (1957): 297-305.

Metin karşılaştırmaları:

Bunzaburo Matsumoto, "Nehangyoron" (Nirvana sutraları üzerine), *Shukyo kenkyu*, eski dizi, 2. cilt, no. 6 (1917): 151-83 ve 2. cilt, no. 7 (1918): 15-81.

Tetsuro Watsuji, *Watsuji Tetsuro Zenshu* (Tetsuro Watsuji'nin bütün eserleri), 5. cilt (Tokyo: Iwanami Shoten, 1962), s. 63-80 "Genshi Bukkyo no jissen tetsugaku" (İlk Budizmin pratik felsefesi).

Eleştirel yorumlarla birlikte ana noktaların tanıtımı:

Shoko Watanabe, *Nehan e no michi – Buddha no nyumetsu* (Nirvana'ya giden yol: Budha'nın ölümü), *Watanabe Shoko chosaku shu* (Shoko Watanabe'nin seçme eserleri; Tokyo: Chikuma Shobo, 1982), 2. cilt.

Watanabe'nin eseri için kullanılan kaynakların ayrıntılı listesi:

Shigeaki Watanabe, "Nehangyo kenkyu no kihon shiryo – 'Nehan e no michi' biboroku (*Mahaparinibbanasuttanta* üzerine notlar)", *Naritasan Bukkyo kenkyujo kiyo*, no. 6 (Aralık 1981): 129-71.

***Mahaparinibbana-suttanta*'daki anlatımların tarihi gerçekliği için, bkz.:**

Hokei Hashimoto, "*Yugyo-kyo* – *Mahaparinibbana-suttanta* no butsumetsu kijutsu ni tsuite –Agon bungaku ni okeru shinko no ronri" (*Yu-hsing-ching* – *Mahaparinibbana-suttanta*'da Budha'nın ölümünü tarihlemek: Agama edebiyatındaki dini inancın mantığı), *Indogaku Bukkyogaku kenkyu* 13, no. 2 (Mart 1965): 32-36.

Üç fasiküllük *Ta-pan-nieh-p'an-ching* için, bkz.:

Kaijo Ishikawa, *Indo tetsukagu to Bukkyo no shomondai – Ui Hakuju Hakushi kanreki kinen ronbunshu* (Hint düşüncesi ve Budizmdeki çeşitli sorunlar: Dr. Hakuji Ui'nin altmışıncı doğum günü anısına makaleler derlemesi; Tokyo: Iwanami Shoten, 1951), s. 47-70. "Daihatsu nehangyo sankanbon no arikata ni tsuite" (üç fasiküllük *Ta-pan-nieh-p'an-ching* üzerine).

Öteki Budha biyografisi çalışmaları ve ölümünü ele alan metinler:

Andre Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinaya-pitaka anciens, II. Les derniers mois, la Parinirvana et les funerailles*, Publications de l'Ecole Française d'Extreme-Orient (Paris: Ecole française d'Extreme-Orient, 1970).

W. Pachow, "Karşılaştırmalı Mahaparinibbana-sutta çalışmaları", *Sino-Indian Studies*, 1. cilt, bölüm 4 (Temmuz 1945): 167-210 ve 2. cilt, bölüm 1 (Nisan 1946): 1-41.

Ernst Waldschmidt, *Die Überlieferung von Lebensende des Buddha. Eine vergleichende Analyse des Mahaparinirvanasutra und seiner Textentsprechungen.* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-Historische Klasse, no. 29, 1944 ve no. 30, 1948.

Ernst Waldschmidt, *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1967), s. 55-94 "Beitrage zur Textgeschichte des Mahaparinirvanasutra."

Raymond B. Williams, "Bir Budist kutsal kitabının tarihi eleştirisi: *The Mahaparinibbana Sutta*", *JAAR* 38, no. 2 (Haziran 1970): 156-67.

Budha'nın kutsal emanetlerinin paylaştırılması hakkında, bkz.:

Jean Przyluski, "Le partage des reliques du Buddha", *MCB* 4 (Brüksel, 1936): 341-67.

İlerideki araştırmalar için bu belgeler dikkatle incelenmelidir.


JAPANFOUNDATION