

**Farkas Attila Márton:**

**Implikált tudás a létben  
Az alajavidzsnyána egy kortárs buddhista értelmezése**

**Bevezetés**

A „csak tudat” (jógácsára, csittamátra, vidzsnyánáváda) iskola szerint az, hogy a világot és annak dolgait a tudatunktól függetlennek véljük-érezzük, semmi egyéb, mint „képzelt”, vikalpa. A szanszkrit szó ebben a rendszerben „megkülönböztetést” is jelent, minthogy a tudatosság elkülöníti, azaz „megkülönbözteti” a tudatosított tárgyat a többitől. Ugyanakkor ezzel megkülönbözteti (azaz elkülöníti) a „külsőt” a „belső” is, azaz elidegeníti sajátmagától tárgyát, s így azt független, objektív létezővé szilárdítja, önmagát pedig énné szűkíti. A jógácsára szövegek standard megfogalmazása szerint a tudat átmanra: énként megnyilvánuló tapasztaló alanyra, és dharmára: a tárgyat konstruáló ismeretadatra hasad. Így ő a szemlélt és a szemlélő, mondhatni: a „belső” mutatkozik meg önnönmagának külső világgént, vagyis minden a tudat játéka csupán. Ily módon a buddhista szövegek általános és gyakori hasonlataival élve, a világ semmi egyéb, mint bűvésztükk, délibáb, álom. Olyan, mint az árnyék, mint a tükröződés, avagy a visszhang. A valóság „szemtől szembe látása” (jathábhútarasana) pedig - a korábbi buddhista fölfogástól eltérően - nem a dharmák működésének, hanem a dolgok és a tudat egységének fölismerése.

Az egyedüli valóság tehát az elme (csitta). A jelenségek pedig az elme elsődleges és legfőbb megnyilvánulása: a vidzsnyána, azaz a tudatosság révén manifesztálódnak. Mit jelent ez? Azt, hogy *de facto* minden dolog azért létezik, hogy fölismerjük, beazonosítjuk, gondolunk rá, azaz tudatosítjuk, tudomást (vidzsnyapti) szerzünk róla. Más szóval a világ, ahogyan-aminek látjuk, ismeretek, tudomások összessége. Ami nem csupán az elme és a világ egységét, hanem az „elme” és a „tudatosság” azonosságát is jelenti, vagyis e két fogalom jobbára ugyanazt fedi, vagy legalábbis egymástól elválaszthatatlanok. Ezért is használom előszeretettel írásomban a mi „tudat” szavunkat, amely nyelvünkben egyaránt jelent elmét és valaminek a tudatát, azaz tudatosságot.

A jógácsárinok nem voltak szolipszisták, egy buddhista irányzattól ez nonszensz is lett volna. A világot inkább számtalan, pillanatnyi és értelen tudat konstruálja folyamatosan, így az egy szüntelenül zajló „kollektív hallucináció” eredménye. Egyes vélemények szerint e „közös világteremtés” a tudatok szüntelen egymásra hatását is jelenti, miáltal jógácsára szemmel *minden* érintkezés, még a legdurvább fizikai kapcsolat is (pl. a gyilkosság) egyfajta „telepatikus” kommunikáció.<sup>1</sup> Ugyanakkor kérdéses, hogy mindezt szó szerint, avagy metaforikusan értsük. Vagyis kérdéses, hogy a jógácsárinok ontológiai idealisták lettek volna, s valóban úgy gondolták: „odakint” semmi sincs. Lehet, hogy inkább kritikai-episztemológiai idealisták voltak, s a „világ csupán tudat” elve mindössze annyit jelentett, hogy bár létezik külső világ, onnan minden információ – akár közvetlenül (a tapasztalás révén), akár közvetve (a gondolkodás, ill. következtetés által) – csakis és kizárólag a tudatunkon keresztül jut hozzánk, azaz szűrve és átalakítva, nem a maga valóságában.<sup>2</sup> Ezeket az információkat pedig a nyelvben (annak fogalmaiban és szabályaiban) ill. a kultúra rendszerében realizálódó „közmegegyezés” szilárdítja mindenki által „objektívnek” hitt valósággá. Mintha ez utóbbi gyanút igazolná Aszanga azon példája is, miszerint a préták (a mindig éhes halotti szellemek),

<sup>1</sup> Ld. minderről WOOD 1994. Ez utóbbi fölfogás – épp a gyilkosság példával alátámasztva – Vasubandhu Húsz Verszakában explicite is megfogalmazódik. (Vimś. 19-20, ld. HAMAR 1995: 73-74; TENIGL-TAKÁCS 1997: 124-125.)

<sup>2</sup> LUSTHAUS 2002 monografikus munkája pl. fenomenológiként értelmezi a jógácsárát.

az állatok és az emberek különböző dolgot látnak ugyanabban a tárgyban.<sup>3</sup> Ez ugyanis azt sugallja, hogy a tárgyak léteznek „önmagukban”, persze a különböző létformáknak más jelentenek, ill. másként jelennek meg, s ilyen értelemben tudati konstrukciók. Ugyanakkor más szövegek (pl. Vasubandhu kései munkái, vagy akár Aszanga ugyanezen művében írott egyéb megfogalmazásai) mintha inkább az ontológiai idealizmust tűnének alátámasztani. Lehet, hogy a jógácsárán belül nyugati szemmel szokatlan módon együtt élt e két fölfogás, méghozzá egymással elegyedve.<sup>4</sup>

Akárhogy is van azonban, szubjektíve, a tapasztaló alany szemszögéből a tudat egy olyan abszolút „burok”, amelyen „belül” jelenik meg a világ, amelyen belül zajlik minden. Ez a burok azonos az ún. tár-tudattal, az árajavidzsnyánával. A buddhizmusban ismert hagyományos hét tudatosságfajta: a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás (ill. test) tudatai, továbbá a hatodik tudatként értelmezett gondolkodó elme (manasz) fogalma már a legkorábbi buddhista szentiratokban megjelenik. Később, a szarvászktivádin ábhidarmikák révén ehhez jött a gondolkodás tudatossága (manovidzsnyána). A rendszert a jógácsárinok tették tökéletessé a nyolcadik tudatfajta, az összes előző tudatok működési alapját képező tár-tudat fogalmának bevezetésével.

A szerves egységet alkotó nyolc tudat működési szisztémájától elválaszthatatlan a lét három jellegéről (laksana) - vagy más szóhasználattal mibenlétéről (szvabháva) - szóló tan. Az első az ún. képzel mibenlét (parikalpita szvabháva), amely a tapasztalati világ milyenségére vonatkozik, arra, ahogyan látjuk, halljuk, gondoljuk, stb. a dolgokat, amilyenek azok számunkra megjelennek, és persze amit jelentenek. Ennek létrejöttében játszik főszerepet a nyelv, pontosabban a dolgok megnevezései. A megnevezés a tudatosítás „csúcspontja”, s egyben egyik elemi megnyilvánulása. A nyelv alapjaiban befolyásolja a tapasztalást, és felelős azért, hogy a dolgokat a nevük által hordozott jelentéshálónak megfelelően különítsük el más dolgoktól és hisszük ily módon objektív létezőnek. (Számunkra például a vörös szín számtalan árnyalata létezik, ami e színek neveiben realizálódik, az ógyiptomi nyelv viszont ugyanazt az egyetlen szót használta a naracssárgától a pirosra át a bíborig terjedő színspektrumra.) A valóság „második rétege” az ún. függő mibenlét (paratantra szvabháva), ami a tapasztalati világ és a tapasztaló én függő keletkezés általi létrejöttét jelenti. A függő keletkezés lényege a jógácsárában a tudatból való keletkezés, mivel a jógácsárin bölcselek a harmadik nidánát, a vidzsnyánát már az árajavidzsnyánával azonosították. Ebből bomlik ki a náma-rúpa, azaz az öt léthalmaz (szkandha). A harmadik „valóság réteg” a beteljesült mibenlét (parinispánna szvabháva), amelyben fölismerszik a világ tudat-természete és ennek következményeként a tárgy és a tapasztaló alany mindennemű megkülönböztetése (vikalpa) végleg eltűnik.

Nos, az árajavidzsnyána koncepciója, s rajta keresztül a jógácsára gondolatvilága jobb, mélyebb megértéséhez használok értelmező analógiaként Mérei Ferenc leírását, ill. elemzését az álomban megjelenő, s ezzel annak keretét adó implikált tudásról. Az ilyesféle analógiák már csak azért is helytállóak, mert maguk a valamikori jógácsárinok is gyakorta példálóztak az álommal és hasonlították azt éberléti tapasztaláshoz. Az álom-analógia fő funkciója nyilván az volt, hogy ennek segítségével illusztrálják és értelmezzék a tapasztalás erősen szubjektív jellegét, ill. az objektív valóságnak vélt tapasztalati világ illuzórikus voltát. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy a tényleges álmok vizsgálata, az álomképződés megfigyelése is inspirálhatta őket elképzeléseik megfogalmazásában és kidolgozásában. Az alábbiakban ez utóbbi hipotézis alapján közelítem meg és értelmezem a „csak tudat” iskola

<sup>3</sup> MSg II, 1,14 (119b), KEENAN 1992: 43.

<sup>4</sup> SUZUKI 1999: 280-282 is megkülönbözteti a csittamátrát a vidzsnyaptimátrától, azaz elkülöníti ama – főként Vasubandhu Harminc Verszaka által képviselt fölfogást, miszerint a világ csupán megnevezések és érzetadatok összessége, attól a fölfogástól, hogy a világ maga a tudat. (Ez utóbbit a Lankávatára szútra reprezentálja legtisztábban.) Ami azt sugallja, mintha két fölfogás élt volna együtt a jógácsárán belül.

főbb elképzeléseit és egynémely abból következő későbbi nézetet. Más szóval, amit Mérei az álomban vizsgált, azt én az egész létre érvényesítem – a vidzsnjánáváda szellemében. Így jelen írás némi túlzással akár egy modern jógácsára értekezésként is fölfogható.

Az ötletet részben a kulturális antropológia emikusnak nevezett módszertani alapállása adta. Eszerint egy kulturális jelenség (pl. egy hiedelem) megértéséhez az adott közösség (azaz kultúra v. szubkultúra) saját szemléletmódját kell a magunkévá tenni. Igaz, az antropológia eleven (s ily módon kvázi „kortárs”) kultúrákat vizsgál, a klasszikus jógácsára pedig kb. ezer évvel ezelőtt megszűnt létezni. Ezért aztán esetemben inkább az emikus megközelítés módszertani hatásáról, avagy annak inspirációjáról, mintsem valódi emikus értelmezésről lehetne beszélni. Másrészt mindig is foglalkoztatott az ún. „kulturális átfordítás” kihívása. Vagyis, hogy egy másik kultúra elemeit vagy akár komplex produktumait (pl. egy vallási rendszert) miként tudjuk átültetni a miénkbe. Az átvétellel ugyanis az adott dolgot automatikusan „lefordítjuk” a magunk kulturális nyelvére, ami óhatatlanul egyfajta átértelmezést is jelent, akárcsak egy idegen nyelvű szöveg anyanyelvre való lefordítása. De ez nem is történhet másként, hiszen a saját kultúrából kibújni 4-5 éves kor fölött – azaz az anyanyelvi gondolkodás kifejlődése után - lehetetlenség. Nem véletlen, hogy ha egy idegen kulturális produktum egy adott helyen meg akar gyökeresedni, úgy idomulnia kell e hely kultúrájához. (Ezt egyébként éppen a buddhizmus terjedése és nyomában a különféle helyi irányzatok megjelenése, illetőleg ezzel párhuzamosan az ortodox buddhizmus viszonylagos sikertelensége példázza a legjobban.) Így tehát bár a jógácsára szemléletét próbálom követni, ezt nyugati módon teszem, minek révén ezen elképzeléseket adaptálom a nyugati kultúrához.

## I. A jelenvaló lét fundamentumai

A legtöbb buddhista bölcséleti elképzeléshez hasonlóan az álajavidzsnjáná koncepciójának kialakulása is az éntelenség, az önlét hiányának (anátma) tanára, illetve az ebből adódó problémákra vezethető vissza: A buddhizmus egyrésztől elvetette a szilárd és maradandó lélek, ill. én-lényeg hitét, ugyanakkor a létesülés (tudat)folyamának megszakítatlan áramlását tanította. Ami némi ellentmondást jelentett az okságot, ill. a karma tanát illetően, sőt súlyos erkölcsi problémákat is fölvetett. Ha ugyanis előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miért viselem én az előző én karmikus következményeit? Ha valaki bűnt követ el, hogyan lehet ez alapján elítélni? Továbbá miért történhet meg, hogy valaki, aki elérte a legmagasabb meditációs szintet, képes visszazuhanni a jelenségek világába? Az álaja e probléma egyik megoldásának ígérkezett: Kell lennie egy olyan tudatnak, vagy tudatrésznek, ami az emlékek táráként funkcionál, s ily módon az individuumot jelentőképező folytonosság letéteményese. Az álaja tudata az, ami az emlékek és ismeretek őrzőjeként a karmikus következmények elszenvedéséről gondoskodik, valamint arról, hogy azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből a másikba átörökítse. Itt, a tár-tudatban hagyja tapasztalatait, ismereteit a többi tudatfajta, a látó-, halló- stb. tudat -, mely ismeretek a következő tapasztalások, „következő életek” karmikus magvaiként (bídza) funkcionálnak. Magyarán: a tár tudatunk az, ami nem enged kilépni a folyamatból, ami felelős az okáért, ami benntart minket objektív világunkban, lezárt valóságunkban.

Igen ám, de miféle vidzsnjáná is az álajavidzsnjáná? Ha a fül-tudat egy hang fölismerése, beazonosítása, ha a szem-tudat egy látványé, és így tovább, akkor miféle tudomás, minek a tudatossága a tár-tudat? A „test tudomása (vidzsnjapti), a megtestesülté, a tapasztalóé, a tapasztalt tartalomé, a hiteles tapasztalásé, az időé, a számé, a helyé és a nyelvé, a magam és a másik közti különbségé, a halálé és a születésé a jó és a rossz szerint” – írja Aszanga a Mahájána szangraha című művében.<sup>5</sup> Vasubandhu a Harminc Versszakban

<sup>5</sup> MSg. II, 1, 2 (118a); KEENAN 1992: 37.

mintha hasonlóan közelítené meg a dolgot, már ha elfogadjuk Tenigl-Takács László értelmezését: „...a termést tárház-tudatnak hívják, mindenek csírája ez. Ez a birtokbavétel és a hely öntudatlan tudója.”<sup>6</sup> Vagyis úgy tűnik, az áljavidzsnyána azon alapismeretek elemi tudomásában manifesztálódik, mely ismeretek révén világunk értelmes, folyamatos és valóságos. Hogy ti. kik vagyunk, hová tartozunk, hol vagyunk éppen és általában, mely évet, hónapot, napot írunk, a számok, az anyanyelv és az okság elemi ismerete, stb. Mondhatni, a tár-tudat azon tudomások összességét képezi, melyek, mikor reggel fölbredünk, máris ott vannak készen, még hozzá „előbb”, mint a tapasztalás konkrét tárgyai, amiket megpillantunk szemünk fölnyitásakor. Ez utóbbiak tudatosításának az előbbiek adnak szilárd alapot, ill. általános keretet.

Elemi ismeretek ezek, amiket automatikusan tényekként, még hozzá alapvető tényekként kezelünk, s még csak eszünkbe sem jutna kérdéseket fölteni hitelességük, igazságuk felől. Ezt csak a szkeptikus bölcselők – köztük a jógácsárinok -, és persze a misztikusok szokták megtenni. Zsigerileg valóságosnak tudjuk-érezzük őket, miáltal is a világ állandóságának, változtathatatlan és tőlünk független voltának tudomását hozzák létre bennünk. A megkérdőjelezetlenség a megváltoztathatatlanság illúzióját kelti, megváltoztathatatlanság pedig a valóságosságát. Így érthető meg az a jógácsára tantétel, miszerint az áljavidzsnyána képezi a világ és az én alapját.

Vasubandhu főntebb idézett művében az áljavidzsnyána ismereteit, az általa megragadott tudattárgyakat „nem észlelhetőnek” (aszamviditaka) nevezi. E gondolatot Hszüan-cang a Harminc Versszakhoz írt terjedelmes kommentárjában a Cheng wei shihlunban (mely egyben a jógácsára bölcséletének talán legteljesebb, legátfogóbb összegzése), a következőképp értelmezi: „A kifejezés, hogy 'nem észlelhető', azt jelenti, hogy ennek a tudatosságnak a működési módja különlegesen finom, ezért nehéz teljesen megismerni. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy nehéz megismerni, mert a belső tárgyak, amiket megragad és megtart, különlegesen finomak.”<sup>7</sup> Vagyis az idő, a hely, az én és a másik közti különbség, a kezdet és vég tudata és többi elemi tudomás, ill. „alapismeret” különlegesen finom tudások. A magam részéről a „finomság” fogalmát úgy értelmezem, hogy az általa tudomásai „öszönös”, „zsigeri”, „alap”- illetve „háttér”-tudomások. A tár-tudatot nem azonosíthatjuk (illetve csak részben és bizonyos kontextusban) a mi „tudattalan” fogalmunkkal, mint azt néhányan próbálják megtenni.<sup>8</sup> Az áljavidzsnyána részben tudatosság-fajta, hiszen adatai a tudatosság megnyilvánulásakor jelennek meg, sőt: épp ezek az elemi tudomások képezik alapját az öntudatra ébredésnek: Akkor tudatosulunk (pl. reggeli fölbredéskor), amikor énünk és világunk alapadatai eszünkbe jutnak. Vagy még pontosabban: ezen alapismeretek együttese *maga* az öntudatra ébredés. Részben viszont tudattalan is, hiszen nem gondolunk szüntelen ezekre az adatokra, nem jut eszünkbe állandóan, hogy most épp Budapesten vagy Magyarországon vagyunk, hogy 2007-et írunk, vagy hogy kik vagyunk általában, mi tartozik hozzánk és mi nem, stb., ezek az ismeretek inkább mindenkor „ott vannak” finom, „mögöttes” tudásként. (Amikor „eszünkbe jutnak”, azaz már teljes tudatossággal bírnak, és ily módon gondolkodunk róluk, azok gondolataink tárgyaivá lesznek, nos ez már a manasz működése, nem az áljajé.)

A tár-tudat minden pillanatban velünk lévő alapismeretei épp e háttér-jellegük miatt képezik létünk szilárd fundamentumát. Az általa tudata sokban emlékeztet arra, amiről Wittgenstein írt utolsó művében: „Hogy a Föld létezik, az sokkal inkább annak a teljes képnek a része, mely kép hitem kiindulópontját képezi. A New York-i telefonbeszélgetésem igazolja-

<sup>6</sup> Trimés 2-3. TENIGL-TAKÁCS 1997: 107. E fordítás (azaz értelmezés) ugyanakkor kétséges, ld. LUSTHAUS 2002: 277; WOODS 1994: 50. A magyar fordítást minden bizonnyal FRAUWALLNER 1994: 386 fordítása inspirálta: „Dieses enthält alle Samen in unbewusster Form die Aneignung und die Stätte.”

<sup>7</sup> CWSL 11b, COOK 1999: 67.

<sup>8</sup> Pl. WALDRON 2003 a kognitív tudattalannal azonosítja a tár-tudatot.

e meggyőződésemet, hogy a Föld létezik? Egyes dolgok bizonyosnak tűnnek számunkra, és kivonjuk őket a forgalomból. Mondhatni holtvágányra toljuk őket. Ez adja mármost megfigyeléseinknek, kutatásainknak a formáját. Egyszer talán megvitatták őket. Vagy időtlen idők óta megfigyelésünk vázához tartoztak.”<sup>9</sup> A Wittgenstein által említett félretolás valahol rokon a Freud által leírt álombeli *eltolás* műveletével. Álmunkban a lényeges, az igazán fontos mindenkor mellékesen, az álomtörténesek perifériáján, háttérben, azaz „félretolva” jelenik meg, amit Freud az elmebeli cenzúra működésének tudott be.<sup>10</sup> A háttértudás e félig-meddig tudattalan jellege miatt lesz zsigerivé és automatikussá, s ezáltal rendkívül hatékonyá. Ezt láthatjuk pl. az ún. „halott metaforák” esetében: A hagyományos nyelvészet szerint azok a nyelvi kifejezések tekinthetők halott metaforáknak, amelyek rendszeres használatuk révén egykori „eleven”, „valódi” metaforákból rögzültek bevett szófordulatokká, ám idővel elszürkültek, megkoptak, s már föl se tűnik valamikori metafora-voltuk. A kognitív metaforaelmélet szerint viszont éppen megszokottságukkal, mindennapi könnyed használatukkal uralják, határozzák meg a gondolkodást, s rajta keresztül a tapasztalást – vagyis a valóságot.<sup>11</sup> (Így például, amikor a „város ütőeréről” beszélünk, a várost ösztönösen testként, élő szervezetként értelmezzük, miként az „elmeműködés” kifejezéssel elménket gépezetként kezeljük, stb.) Vagyis köznapi metaforáink észrevétlenségükkel, bevett használatukkal tettek szert kimozdíthatatlan, mély beágyazottságukra. Észrevétlenségük, háttérben rejlésük a záloga hatékony működésüknek, így nekik köszönhető ama valóság is, melyben élünk, minthogy azt újra és újra megkonstruálják az elme mélyén.

Aszanga szerint a magzatnak csak árajavidzsnyánája van (pontosabban csak ez működik), a manasz, a manovidzsnyána és az öt érzéki tudatosság (szem-, fül-, ízlelő-, szagló-, és a test-tudatosság) ekkor még nem lép működésbe.<sup>12</sup> Vagyis nincs még (köznapi értelemben vett) tapasztalás és éntudat, nincs manifeszt ismeret, nincs tényleges tudatosság, ill. gondolkodás. Ott vannak azonban a meghatározottság információi, mint „tudomások”, karmikus csírákként, melyek aztán a születéssel a körüllevő világ fundamentumaiként realizálódnak: helyként, időként és énként, vagyis a világ említett megkérdőjelezetlen alapvető tényeiként. Vagyis amit mi objektív keretként, a megszülető csecsemő eleve adott világaként, környezeteként és identitásaként értelmezzünk, azt Aszanga „belülről”, az alany szempontjából közelíti meg, minthogy mindez a megszülető árajavidzsnyánája csupán. Más szóval: amit mi világbavetettségeként élünk meg, saját tár-tudatunk játéka.

## II. Implikált tudás az álomban

Mérei Ferenc, amikor az 56-os forradalom után elítélték, a börtön adta „kolostori lehetőségeket” kihasználva önnön álmait vizsgálta egy sajátos szemszögből.<sup>13</sup> Arról vezetett álomnaplót, miként is képes az elme az álomba beleszótt, azaz *implikált* tudásokkal: mindenféle, az ébrenlétből áthozott ismeretanyaggal egyetlen érzékelhetetlen pillanat alatt, vagy pontosabban: azonnal, időn kívül komplex történet(ek)et, egész összefüggő álmvilágot megalkotni néhány hevenyészett látomásból és érzésből. Vagyis hogyan pakol bele a tudat mindenféle már meglévő, elraktározott információt egy-egy látomásba, s teszi ezzel az álmot kvázi „valósággá”.

Az implikált mozzanatok Mérei szerint három fő funkciót látnak el: 1. Folyamatossá teszik az álmot, minthogy háttérrel biztosítanak az álomképnek, s ezzel összefüggő egészé,

<sup>9</sup> A bizonyosságról, 209-211. WITTGENSTEIN 1989: 61.

<sup>10</sup> FREUD 1984: 218-221.

<sup>11</sup> A témának óriási az irodalma, ezért inkább ld. az alapművet: LAKOFF - JOHNSON 1980.

<sup>12</sup> MSg. I, 3, 34; KEENAN 1992: 27.

<sup>13</sup> MÉREI 1998.

szabályos történéssé kerekítik, kitöltve a hézagokat, áthidalva az ugrásokat, stb. 2. A tudat számára valószerűvé teszik az álmodó megdöbbentő („álomszerű”) elemek hatását – vagyis az implikált tudásnak köszönhető, hogy az álmodó nem tudja, hogy álmodik. 3. Értelmezik s ezzel elfogadhatóvá, racionálissá teszik az álomélményeket, a képeket és az érzelmeiket egyaránt.

Az implikált tudás Mérei szavaival „készen jelenik meg, nem kell végig gondolni; bármilyen bonyolult is, egyszerre adva van; tehát kidolgozott. Kiegészíti a szemléletes anyag (azaz az álmokképek) hiányait, minősít és viszonylatokat dolgoz ki. Értelmessé, összefüggővé teszi az anyagot, történetté kerekíti, tehát szituálja, elhelyezi más élmények között, beiktatja bizonyos élménysorba. S végül a ’tudom’ élményével jelenik meg.”<sup>14</sup> Más szóval az implikált ismeretek az álomvilág-kulisszát alkotó alapinformációknak és az álombeli ego-t meghatározó kontextusnak a tudomásai. De miféle implikációk léteznek az álomban konkrétan? Jobbára a következők:

- a. Idő-implikációk, azaz idő-tudomások, melyek az álomeseményhez kötődnek: „2006-ot írunk”, „délután 4 órakor”, „szeptember van”, „éjszaka kb. fél kettő körül van”, „karácsony van”, „Ez a Horthy-korszak”, „három éve itt dolgozom” stb. Az álom valóságosságát tekintve ez a legfontosabb implikáció, mert az idő-tudat a folyamatosság megjelenítője, vagyis azonnal múltat és jövőt varázsol, azaz előzményt és következményt feltételez a valóságban pusztán jelenpillanattól álló álomeseménynek, ily módon kölcsönöz annak valóságos jelleget.
- b. Helyszín-implikációk: az álomban azonnal tudjuk, hogy hol vagyunk, a tágabb helyet (ország, kontinens, stb.) éppúgy, mint a várost, vagy a gyakorta nem létező utcát, épületet, vagy egyéb helyszínt. („cukrászda a Vörösmarty-téren”, „közép-afrikai táj”, „Budapesten vagyunk”, „a délorosz pusztákon járunk”, „Otthon vagyok”, „anyám házában”, stb.)
- c. Helyzet-, ill. esemény-implikációk: az álomban tudjuk, hogy éppen mi zajlik, pontosabban: tudomásunk van a látottak szűkebb-tágabb kontextusáról, ezért rögtön értjük, hogy mit látunk, vagy mi történik velünk. (Pl. azt álmodom, hogy egy romos utcasarkon lónek rám, és „tudom”, hogy épp háború van, hogy azt kik vívják, stb.) Az ilyen implikációk előtörténetet vagy kerettörténetet adnak az álomnak, így téve azt kerek egészé, s ezáltal valószerűvé.
- d. Ismeret-implikációk, spekulációk implikációi: álmokképek azonnali, biztos tudásként megjelenő értelmezései. Pl. álomban látok egy plakátot, de nem olvasom el, vagy nem tudom elolvasni, viszont tudom, hogy mi áll rajta. Vagy egy álombeli halandzsaszóról pontosan tudom, hogy mit jelent.
- e. Álom-személyiség, álom-identitás: álomban „tudom” magamról, hogy ki vagyok (noha általában ez az én-tudomás nem azonos éber énünkkel), ahogyan az álombeli figurákról is „tudjuk”, hogy kicsodák, noha a valóságban általában nem úgy néznek ki, vagy éppen egyáltalán nem is léteznek. Ez a tudás szintén valószerűvé, hihetővé teszi az álmodót.
- f. Implikált személyek: akiket nem látunk az álomban, de az adott álmokképről vagy eseményről azonnal eszünkbe jut, méghozzá annak értelmezése szempontjából: „Egy kutató látok a ház előtt. X mondta, hogy ez Y kútja volt”, „X mesélte róla, hogy...”, „X jut róla az eszembe”, stb. Tehát az implikált személyek ugyanazt a funkciót töltik be, mint a többi implikált információ: értelmesebbé, köznapibbá, elfogadottabbá teszik az álmodót, minthogy segítenek annak álombeli értelmezésében, s ezáltal racionalizálásában, valószerűsítésében.

---

<sup>14</sup> MÉREI 1998: 266-267, 313. Mérei egyébként az implikált tudásról való megállapításaival Freudnak az álom másodlagos megmunkálásáról szóló eszmefuttatását gondolta és fejlesztette tovább. Ld. FREUD 1984: 341-354, ill. MÉREI 1998: 268-275.

Vagyis implikált tudás az álomban az, amikor látunk valamit, s azonnal tudjuk, kiket látunk, mi történik éppen, hol vagyunk és mikor, mi kötődik a látotthoz, stb. Az implikációk jelentést adnak az álomeseményeknek és érzéseknek, értékelik azokat, a hiányos és hézagos álomképeket „ismeretanyagukkal” kiegészítik, előzményeket és várható következményeket varázsolnak hozzájuk, s ezáltal zsigerivé teszik az álomnak az álmodó tudat által elhitt valóságosságát. Pedig az ébredésnél majd’ mindig kiderül: számos ismerős álomalak képzelt figura, az időpont téves, olykor egyenesen abszurd, a helyszín talán nem is létezik, vagy ha igen, nem úgy néz ki az ébrenléti valóságban, mint az álomban, az álombeli tudás, vagy fölismerés abszurdum, de egyáltalán: az egész történet merő képtelenség.

A jógácsárában ugyanígy az árajavidzsnyána műve, hogy az egyébként valótlan, illékony és álomszerű, irracionális, lényegében a tudat által konstruált világot értelmesnek, kiszámíthatónak, állandónak, vagyis *valóságosnak* látjuk-tudjuk. Így érthetjük meg, hogy az árajavidzsnyána a jógácsárinok szerint miért a nemtudás (avidjá) letéteményese és egyben primordiális megnyilvánulása. Ez utóbbi standard definíciója: állandónak, szilárdnak, saját lényegiséggel bírónak látni a múlandót, az illuzórikust, a lényeg, ill. én (átma) nélkülit.

Másfelől ezek az elemi tudomások alkotják minden egyéb dolog megtapasztalásának, ill. az azokról való (partikuláris) tudásoknak az alapját, szilárd vázát is, ahogyan az álom összes részlete is az implikált tudásoknak rendelődik alá, illetve azok alapján értelmeződik. Ezért is mondja Aszanga, hogy az ájala elemi tudomásai (idő, hely, szám, stb.) a függő jelleg valótlan képzelgéséhez tartoznak. Erre a „vázra” épül rá a képzelt jelleg, ami már a második „réteg”, minthogy ez utóbbit a részleges dolgok (tárgyak, stb.) konkrét tapasztalása hozza létre. Vagyis az ájala „alap-tudomásai” is valótlan képzelgések, minthogy csupán tudomások, s a függő mibenlét a támaszték, ami által ezek a valótlan dolgok megjelennek. A képzelt mibenlét pedig már maga a nemlétező tárgyak konkrét megjelenése, melyek ugyancsak valósnak tűnő tudomások.<sup>15</sup>

A Mérei-féle implikált tudás abból a szempontból is hasonló az árajavidzsnyánához, hogy egyfajta finom, „mögöttes tudat”, amelyet nem lehet egyértelműen tudattalannak nevezni, hiszen egyfajta álombeli tudatosságként jelenik meg, vagy legalábbis attól elválaszthatatlan: Az implikáció révén válik értelmessé az álom, ismerünk föl dolgokat, sőt nyerünk éntudatot. De még a Mérei által felsorolt és külön-külön is taglalt és elemzett implikált tudások főnt részletezett fajtái: a számok, az időpontok, a helyszínek és az álomalakok, stb. implikációi is nagyjából megegyeznek ugyanazokkal a tudomásokkal, amelyeket Aszanga is felsorol. Ráadásul Aszanga, közvetlenül azt követően, hogy e tudomásokat részletezi, a tapasztalás álomhoz hasonló volta mellett kezd el érvelni.<sup>16</sup> Ezért mindenképpen kézenfekvő, hogy – a jógácsára idealista szemléletét követve –, az árajavidzsnyána tevékenységét, ill. megnyilvánulását implikációként, az álombeli implikált tudás éberléti analógiájaként értelmezzük. Hiszen az implikáció funkciója és célja is ugyanaz, mint a tár-tudaté: folyamatossá és ésszerűvé tenni, ezáltal valósággá szilárdítani az álmot (az illúziót), sőt fönntartani az alvást (kvázi a nemtudást).<sup>17</sup>

### III. A tapasztalati világ kibomlása a tudatból

Vasubandhu Harminc Versszakából kitűnik, hogy bár az árajavidzsnyána jelenik meg elsőként, rögvest magával vonja - mintegy saját szerves részeként - az érzékelést (szandzsnyá), az érzést (védaná), a tárgy és érzékszerv összekötődését (szparsa), a

<sup>15</sup> MSg II, 1, 2-3 (118b), KEENAN 1992: 37-38.

<sup>16</sup> MSg II, 1, 6 (118b), KEENAN uo.

<sup>17</sup> MÉREI 1998: 275.

készítetéseket (csétaná), valamint az individuális elme működését (manaszikára).<sup>18</sup> Vagyis először megjelenik a világ, a színhely a maga idejével és egyediségében, majd benne helyet foglal az én. E processzus persze nem egy mérhető időbeli folyamat, minthogy az egész komplexum szinte egyszerre, egy pillanat alatt alakul ki (erről a későbbiekben még szó esik), s a „sorrend” inkább az elsődleges és másodlagos dolgok egymásra épülésének hierarchiáját jelenti.

A gondolat elválaszthatatlan a korai buddhizmusban is megjelenő „sokasodás” (szanszkrit prapanca, páli papanca) fogalmától, amely a világ tudat és érzékszervek általi kidolgozottságát, részleteződését – s ezáltal a lét sokféleségének kialakulását – jelenti. A Madhupindika szutta szavaival: „A szemre és a látható formára (rúpa) alapulva szem-tudatosság keletkezik. E három találkozása a kontaktus (phassa). A kontaktussal megjelenik az érzés (védaná). Amit az ember érez, azt érzékeli (szannjá). Amit érzékel, azt gondolja (manasz). Amiről gondolkodik, mentálisan sokféleséggé bomlik ki (papanca). E mentális kibomlás aztán forrásként áthatja az észlelést és a fogalmiságot, ami aztán körülöleli az embert a szem által érzékelt múltbeli, jelenbeli és jövőbeli formáknak megfelelően.” Aztán ugyanez a szisztéma érvényesül a szövegben a hanggal és a többi érzéktárggyal, ill. a gondolattal és az elmével.<sup>19</sup> A szutta lényegében ugyanazt a folyamatot írja le, mint amit Vasubandhu is leírt az álajavidzsnyána megnyilvánulása kapcsán, „csupán” az ontológiai háttér más, minthogy itt nem a tudat hasad alanyra és tárgyra, hanem egy külső, objektíve meglévő érzetadat találkozik az objektíve meglévő, szubjektumként megnyilvánuló érzékszervvel.

A prapanca folyamata tehát a függő keletkezés legfontosabb mozzanatát fedi: hogyan lesz a tudatosságból náma-rúpa, azaz az öt szkandha, más szóval miként bomlik ki a vidzsnyánából a tapasztalati világ a maga tarkaságában a maga egész időbeliségével. A prapanca nem véletlenül lett egyik legfontosabb eleme a későbbi jógácsára szisztémának.<sup>20</sup>

A prapanca révén az álajából kibomló szkandhakkal megjelenik a többi tudatosság-fajta is – a látás, hallás és a többi -, melyek földolgozzák és átalakítják a tapasztaltakat, ám ezzel egyúttal vissza is hatnak a tár-tudatra. Az álajavidzsnyánát így a belőle kibomló többi tudatosságfajta alakítja, miáltal is a tár-tudat nem csupán ok, ill. a karmikus magvak tára, hanem okozat is, ezért nevezik „termésnek”, ill. „gyümölcsnek” (phala). Az álaja „beérik”, merthogy a többi tudatosságfajta által okozott benyomások, emlékek (vászanák) hatására új tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) varázsol elő, amelyek újból meghatározzák a többi tudatosságfajta működését. Ez utóbbiak ezen új keretek között megint újabb benyomásokat szereznek, ill. hagynak maguk után az álajában, miáltal ez utóbbi is újabb kereteket hoz létre.

Mérei kvázi a „prapancsát” is fölvezolja, minthogy álomnaplójában nagyjából ugyanazokat az elemeket sorolja föl az álom implikált tudást kísérő egyéb építőelemeiként, amelyeket Vasubandhu. Ezek: az implikációhoz társuló látvány, az annak kapcsán megjelenő álombeli gondolat, a látottakhoz kötődő érzések, szándékok és tudatélmények, illetve az észlelés folyamatos kibomlása teszik teljessé azt a „művalóságot”, amelynek kiindulópontját, alapját, ill. általános keretét az implikált tudás adja. Vagyis az implikáció nem csupán az egész álom vázát és egyben értelmét adja, hanem maga után von különféle érzéseket, gondolatokat, különös és köznapi tudatélményeket, melyek aztán meghatározzák az álomhoz való viszonyulást, s alakítják az álom további folyását. Ahogyan az álaját is meghatározza és

---

<sup>18</sup> Trimís. 3-4, ANACKER 1984: 186; WOOD 1994: 50; különböző fordításait és értelmezéseit illetően ld. LUSTHAUS 2002: 277-278. A Vasubandhu-féle álajavidzsnyána-működés elaborálását Hszüan-Cangnál, Vasubandhu legfőbb kommentátoránál találjuk, ld. WSSSL 10c12-12a8, GANGULY 1992: 82-84; legrészletesebb taglalása: CWSL 11b-12a, COOK 1999: 68-72.

<sup>19</sup> MN 18.

<sup>20</sup> Ld. erről WALDRON 2003: 36-39.



alakítja a belőle kibomló többi tudatosságfajta, minthogy ez utóbbiak benyomásokat, emlékeket (vászana) hagynak maguk után, melyek aztán újabb tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) hoznak létre.

Mérei azt is írja, hogy az implikált tudás a nappali tudat maradványa, ami azt jelenti, hogy az implikáció végső soron egyfajta tudattalan emlékezés. Ennélfogva azt ugyancsak analógiába vonhatjuk a jógácsára rendszerével, miért is az implikációt (ill. az implikáló elmét) egyfelől az álmot (álmovilágot és álm-ént) létrehozó karmikus köteléknek, másfelől az álmot létrehozó csírák tárának is nevezhetnénk. A prapansa működtetője ugyancsak az emlékezés, hiszen nem csupán az áljavidzsnyána tudomásai, de azok összes velejárója, „kísérője” a múltból, az emlékekből táplálkozik, ill. alakul ki. Ezért a kibomlásban főszerepet játszanak a vászanák, a tudattalan emlékek, a múltból származó „benyomások”, melyek ugyancsak alapjaiban határozzák meg a tapasztalást – az érzékeléstől az érzetadat-földolgozáson át a gondolkodásig.

Egyes szövegek magát a hét tudatosságot nevezik vászanáknak. Mit jelent ez pontosan? Azt, hogy a látás, hallás, tapintás, ízlelés, hallás, valamint a gondolkodás tudomásai az emlékekből táplálkoznak, s ezeket az emlékeket viszik rá a jelenre, amikor áthatják az elmét, és meghatározzák a tapasztalást. (Vagyis hogy a színeket és formákat milyennek látom, a hangokat milyennek hallom, Miféle mintázatokat észlelek a dolgokban, hogyan gondolkodom, stb. mind-mind tudattalan emlékezésből fakad.) Ily módon a vászanák szüntelenül átszínezik – jógácsára terminussal: „átszagosítják” - a tár tudatot, s vele alakítják a tapasztalati világ alapjait. A hét tudatosságfajta működése révén így mindig új áljavidzsnyána képződik (amit persze nem veszünk észre, mert az mindig az állandóság, a változatlanság érzetét kelti), amihez újabb érzékelések tapadnak, melyek a részben tudattalan társításokban megnyilvánuló rejtett emlékezet révén áthatják („szagosítják”) az újabb álját, és ez így megy a végtelenségig. Más szóval: a világ vázát képező elemi tudásunkat - s ezen keresztül a valóságot - a tudattalan emlékezés alakítja szüntelenül, ill. változtatja újabb és újabb valóságokká.

Nem véletlen, hogy a Hit fölébredése című, Asvagosának tulajdonított jógácsára irat az emlékezést tekinti mindenek teremtőjének. Az emlékezés (szmríti) fogalma itt nem az éberséget, ill. a dolgok észben tartását jelenti, mint a buddhista szövegekben általában. A szmríti a nemtudás, az avidjá primordiális megjelenése. Ez az, ami „illatosítja”, azaz áthatja és meghatározza az elmét (az áljavidzsnyánát), s rajta keresztül az elme által konstruált tapasztalati világot. Ennek érzékeltetésére Pszeudo-Asvagos a ruha hasonlatát használja: a tiszta lenvászon ruhának önmagában nincs semmiféle illata, viszont számos szagot képes fölvenni, és ilyen a tudat is. Így a tudatosság (vidzsnyána) nem más, mint kvázi emlékezés: Minden, amit tudatosítunk (tapasztalunk, gondolunk, stb.), a múltból származik, pontosabban a már meglévő emlékek újabb és újabb reprodukciója, ismétlése. Persze más és más konkrét formákban, ami viszont az újdonság, ill. a megismerés illúzióját kelti. Pszeudo-Asvagos szerint a szmríti „illatosító” tevékenysége két szinten működik. Az egyik a „fölszíni sík”, a hétköznapi emberek tudata, vagyis az átlagos „megismerés”, ill. tapasztalás. A másik a karmát alakító tudatosságé (karma-vidzsnyána), ami egy mélyebb, fundamentális sík, s aminek köszönhetően még az arhatok, a pratjékabuddhák sőt a bódhiszattvák egy része is alá van vetve a születés és halál körforgásának.<sup>21</sup>

Az újralétesülés sem más, mint a világ elme által történő újbóli és újbóli összerakása az az emlékekből, az azt meghatározó készletek (szamszkarák) szerint. Jógácsára szempontból nem annyira a tudat születik bele egy új világba (bár a klasszikus reinkarnációs elképzelés miatt használták ezt a fajta megfogalmazást is), inkább fordítva: az új világ csírázik ki a tudatból: „Következésképp, mi azt állítjuk, hogy egy bizonyos világban megszülető

---

<sup>21</sup> SUZUKI 1900.

tudatosság (ti. az árajavidzsnyána) megszülethet ugyanabban a fajta világban máshol<sup>22</sup> azáltal, hogy azzá a világgá alakul.”<sup>23</sup> A Ratnakúta szútra egyik, akár prejógácsárin szövegnek tekinthető darabja, mely a halál utáni átmeneti lét (antarabháva), ill. általában a karma alakulásában a vidzsnyána mindenhatóságát taglalja, ezt a következőképp fogalmazza meg: „Midőn az érző lény meghal, az érzés, az eszmélet és a többi dharma a tudatossággal (vidzsnyána) együtt elhagyja a [rég]i testet. A tudatosság az érzést, az eszméletet és a dharmákat magával ragadva születik meg az új testben (...) A tudatosság úgy kerül át [az új testbe] mint ahogy a nap bocsájtja ki fényeit, mint ahogy az igazgyöngy ragyog, vagy ahogyan a fa tüzet hoz létre. (...) Mikor a tudatosság a halál pillanatában elhagyja az érző lény testét, az emlékezet erejével vérteti föl magát és válik ezáltal az új élet csirájává.”<sup>24</sup> A szútra szakítani látszik a lélekvándorlás hagyományos naiv elképzelésével. Itt ugyanis a vidzsnyána már nem szimplán belép az új testbe, hanem azt kvázi ő maga hozza létre: „[Az újralétesülés] hasonlít a mag elvetéséhez. Miután a magot elvetették, az átalakul a földben, majd kisarjad, szarát és leveleket növeszt. (...) A tudatosságból jön létre a test, a tudatosság burkolja be az egész testet és annak tagjait. (...) Miként a selyemhernyó gubót hoz létre, melybe beburkolja magát, azután elhagyja azt, a tudatosság is így vetődik alá a karmikus következményeknek [az új testben]. (...) Mikor a tudatosság elhagyja a testet, magával viszi a test összes tulajdonságát és átmeneti testként fölött egy [éterikus] formát...”<sup>25</sup> Ugyanez Hszüan-cangnál a következőképp fogalmazódik meg: „...a tudatosság materiális érzékszervekké fejlődik, valamint a helyévé (ti. testté), ami fönntartja ezeket a szerveket; más szóval, a belső nagy elemekké és azok származékaivá.”<sup>26</sup> Mondhatjuk: a tudat kvázi létrehozza a testet az előző test mintái, emlékei - vászanái - alapján.

#### IV. Az árajavidzsnyána működésének megszűnése

Olykor előfordulnak implikáció nélküli álmok. Ilyenkor történet nincs, csak a látvány tárul elénk, ill. különféle élmények manifesztálódnak, összefüggéstelenül, időtlenül. Ezt a történet nélküli álomtípust Mérei álom-idillnek nevezi. Az ilyen álmokban nincs keret, nincs értelmezés, nincs sem erőfeszítés, sem akadály, az érzések tartósak és egyenletesek, vagyis hangulatilag homogén álmok. Ha egy ilyen álomban implikált mozzanatok jelennek meg – akár egészen mellékes mozzanatok – az idill csorbulni kezd, az álom egyenetlenné válik.<sup>27</sup>

Más szóval, ha a látványhoz vagy érzéshez kötődve megjelenik a „tudom, hogy mi ez” élménye, a határtalanság, a kvázi-öröklét - vagyis az idill - eltűnik. Azt hiszem, talán fölösleges hosszan citálni ehhez a buddhista analógiá(ka)t az időtlen, ok és következmény nélküli tapasztalásról, illetőleg a tiszta, személytelen tudatállapotról, amikor „csak úgy”, „önmagukban” jelennek meg a dolgok, s nem kötődik hozzájuk semminemű fogalmi vagy érzésbeli társítás. Ez az állapot az árajavidzsnyána kiiktatása, működésének megszüntetése (azaz a tár-tudat niródhája) révén valósul meg, ami egyben a szennyeződések és tudati akadályok eltűnése is. Konkrétan: az álaja által tárolt összes karmikus csíra (bídza), és emlék (vászaná) eltűnése.

<sup>22</sup> Pl. valamelyik más emberi világban, vagy valamelyik más pokolban, vagy más állatfajtaként, stb.

<sup>23</sup> CWSL 11a, COOK 1999: 65.

<sup>24</sup> Ti. a testet alkotó föld, víz, tűz, szél, azaz a test szilárd, folyékony, légnemű alkotói (csontok, hús, vér, nedvek, szelek, stb.) valamint a test tüze (emésztés, testi hő). CWSL 11a, COOK 1999: 66.

<sup>25</sup> CHANG 1991: 224, 227, 228, 230. Végül is már a Dígha Nikájában (Mahánidána szutta) fölbukkan a gondolat, hogy a vidzsnyána az, ami a függő keletkezés harmadik tagjaként belép az anyaólbe és dolgozik az embrió kialakulásán.

<sup>26</sup> CHANG Uo.

<sup>27</sup> MÉREI 1998: 225-228.

E tekintetben figyelemreméltó, hogy kiknek van tár-tudatuk a buddhista lét-hierarchiában, és kiknek nincs. A Jógácsárabhúmi c. mű szerint a kétféle tudatosság – az álaja és a többi hét tudatosságfajta - négyféleképpen kombinálódik, méghozzá egy szellemi hierarchia alapján: 1. A tudatosságukat veszített lényeknek (ájult állapotban, kómában, mélyálomban lévők, érzékszervek nélkül születettek, valamint az aszandzsnyi-szamápattit, a tudatosságot kiiktató elmélyedést megvalósító jógik) bár nincs érzékszervi tudatosságuk, mégis van tár-tudatuk – hasonlóan az embrióhoz. 2. Ennek kvázi ellentettjeként a Tathágatának, a pratjékabuddháknak, az arhatoknak és azoknak, akik „vissza nem fordítható módon” (avinivartanija) bódhiszattvák, nincs álajavidzsnyánájuk, dacára, hogy az érzékszerveik normálisan működnek.<sup>28</sup> 3. Mindkettővel bírnak a közönséges, tudattal és normális érzékszervekkel bíró átlagos lények. 4. Egyik sincs azoknak, akik „véglegesen” a nirvánában tartózkodnak. A Buddháknak és az arhatoknak tehát nincs tár-tudatuk, miközben tapasztalnak és gondolkodnak. Pszeudo-Asvaghósa szerint a Dharma-Dhātu, avagy a Dharmakája, azaz a tiszta, „úrszerű” tudat – ami nem más, mint a megtisztított, kiüresített álajavidzsnyána - mentes a dolgokat előhívó és karmát teremtő emlékezéstől (szmriti).

Az álajavidzsnyána kiiktatása persze egy hosszadalmas és nehéz folyamat – voltaképp a gyakorlás végpontja. Az odavezető út pedig jobbra az álaja folyamatos manipulációját, és ezáltal fokozatos uralom alá hajtását jelenti. Aszanga szerint a gyakorló a Buddha tanainak fölismeréseivel, a szútrák igazságainak belátásával ugyanúgy vászanákat hoz létre, s velük karmikus csírákat képez, mint a szennyezett tudat tapasztalásai, ismeretei, csupán ez jó karma és jó emlékezet, minthogy elvezet az álaja fölötti uralomhoz, majd működésének megszüntetéséhez. A törekvőnek ezért az álaját kell megcéloznia a helyes gyakorlással: ez az ún. „alap átfordítása”, ami épp a tár-totalitás miatt kézenfekvő.<sup>29</sup> Ha ugyanis a világ fundamentumát az alapvetőnek és megkérdőjelezetlennek tűnő tudomások („tények”) jelentik, akkor egyértelmű, hogy az alap átfordítását ezek megkérdőjelezésével kell kezdeni, egyfajta szkeptikus hozzáállás által: Mi van, ha most épp nem itt vagyok, nem most létezem, hanem ezt az egészet csak álmodom, és valódi testem, ill. énem máshol van térben és időben egyaránt? Vagy mi van, ha csupán egy agy vagyok egy tartályban, és mindezt belém programozza valaki? Legfőképpen: melyek ennek az illúziószerűségnek látható vagy éppen nem látható, ám elemző vizsgálódással (parjésaná) világosan kimutatható jelei? Ez az attitűd aztán a világot valóban álomszerűvé oldja, minthogy e fölismerés (pradzsnjá) a korábbi „elemi tények” helyébe új, másfajta elemi tényeket helyez: az illuzórikusságra vonatkozó elemi fölismerések alkotta igazságokat. Ezzel pedig a világ addigi zsigeri valósága eltűnik, s a gyakorló rálát a függő mibenlétre (parikalpita-szvbháva), vagyis arra, hogy a világ a függő keletkezés révén (azaz a tudatból) jön létre.<sup>30</sup>

A „szkepszis-vászanák” tehát alapot teremtenek a mahájána nagy igazságai: az üresség, stb. belátására, majd a Buddhaság elérésével ekvivalens ún. beteljesült mibenlét (parinispánna-szvbháva) megvalósulására. Vagyis az álajavidzsnyána kikerülhetetlen, minthogy minden karmikus magnak a tára, még önnön kiktatása, illetve átalakítása magvainak

<sup>28</sup> WALDRON 2003: 189. Ld. még ugyanerről Hszüan-cang idézett művét is: CWSL 13a-b, COOK 1999: 78-79.

<sup>29</sup> MSg III, 1-6, (122c), KEENAN 1992: 60-62.

<sup>30</sup> A világ valóság- ill. illúzió rétegei közül az első, a függő mibenlétet megelőző képzelt mibenlét (parikalpita-szvbháva) már korábban, a nyelv analízisével, ill. kiüresítésével „fölordódott”, mivel ezt a réteget, a dolgokról való képzelgést a nyelv (a „megnevezés”) hozza létre. MSg II, 1, 16-19, (119c-120a), III, 7 (123a), KEENAN 1992: 44-46 és 62-63. Amit mai fejjel úgy értelmezhetünk, hogy a rejtett, tudattalanul működő fogalmi háló határozza meg a tapasztalást. (Pl. a formákat vagy a színeket a nyelvi klisék és a hozzájuk kötődő asszociációk miatt látom olyannak, amilyennek. De így van ez a hallással és a többi érzékszervvel, a nyelv által közvetlenül meghatározott gondolkodásról már nem is szólva.) Nos ennek a fölordásával – azaz a nyelvi kiüresítéssel - a dolgokat kvázi „önmagukban”, társítások nélkül szemlélhetjük, kb. mint egy még nem, vagy csak alig beszélő kisgyerek. Ezt követi a függő mibenlét fölordása: a dolgok pusztá létének, mint illúzióknak a fölismerése s a tőlük való elszakadás.

(lehetőségének) is. Az árajavidzsnyána ezért azonos a Tathátagagarbhával<sup>31</sup> a minden lényben csiraként, potencialitásként bennerejlő Buddha-természettel. Ennek alapján a tudat alapjában tiszta, örök, változatlan szférája (s egyben lényege) a Dharma-Dhátu, s vele az abszolút és örök Buddha-test, a dharmakája sem más, mint megtisztított árajavidzsnyána. Ahogyan Aszanga mondja: a dharmakája a tár-tudat átváltoztatása révén érhető el.<sup>32</sup>

## V. Tár-tudat vs. a „tár tudata”

Az implikált tudás révén érthetjük meg azt is, hogy mit jelent az ájala „mindent tároló” volta, vagyis hogy a tár-tudat egy olyan „abszolút burok”, amin kívül végső soron semmi nincs. Az ájala háttértudása, mögöttes tudomásai – csakúgy, mint az álombeli implikált ismeretek – egy áthághatatlan falat képeznek. A hely vagy az időpont „ténye”, a számok törvénye, az éntudatunk és a többi „alapismeret” egyfajta jelzőkövei egy átléphetetlen határnak. Ebből nem lehet kilépni. Nem lehet utazni az időben, nem lehet azonnal helyet változtatni, nem lehet a testből és vele énünkéből kilépni, stb. Ám mivel mindezek csupán implikált tudások, azaz tudati létezők, ezt az is jelenti, hogy minden a tudaton belül zajlik.

Az árajavidzsnyánában már minden megvan magként (bídza), s e magvakból az érzékszerveket koordináló gondolkodó tudat (manasz) működésbe lépésekor azonnal kibomlanak a jelenségek. Persze mindez magán az ájala által megszabott bűvös körön – vagyis a tudaton - belül marad, minden manifesztálódott dolog és esemény ott jelenik meg és múlik el, ill. zajlik le. Ez a burok „osztódik”, ill. szakad a jógácsárában alannyá és tárgygyá, majd az alanyon belül is érzékelő tudattá, és azt földolgozó, arra emlékező öntudattá, illetve ez utóbbitól is elidegenedik egy öntudatra reflektáló tudat.<sup>33</sup> Vagyis bár többféle, többszintű tudat létezik, mind az ájala nagy burkán belül marad. Ezért így érthető meg az is, hogy a jógácsárinok az álját miért azonosították en bloc magával a tudattal, avagy elmével, minthogy a csitta a jógácsára iratokban általában az árajavidzsnyána szinonimája, sőt magát a szót is ennek megfelelően etimologizálták.<sup>34</sup>

Vagyis az árajavidzsnyána semmi egyéb, mint maga a tudat, s egyben olyan burok, amin kívül tehát semmi nincs. E megállapítás természetesen nem csupán (vagy nem első sorban) az ontológiai, hanem a kritikai episztemológiai idealizmus értelmében is érvényes. Ha ez utóbbit fogadjuk el, mert a jógácsárát így értelmezzük – mint teszi azt némely kutató -, úgy e gondolat kiegészítendő azzal a kitételrel, hogy ha van is valami „odakint”, az önnön valójában

<sup>31</sup> A Tathátagagarbha-tant magába olvasztó jógácsára, a jógácsára egyik irányzatának tekinthető (ez az ún. Tathátagagarbha-hibrid jógácsára), ami emiatt elkülöníthető az ortodox (Aszanga- és Vasubandhu-féle) jógácsárától. LUSTHAUS 2002: 6-9. A Tathátagagarbha kialakulásáról, ill. annak a jógácsára tanokhoz való kötődéséről ld. BROWN 1991.

<sup>32</sup> MSg X, 7 (130b), KEENAN 1992: 102. Erről részletesebben, a MSg kommentárjait is figyelembe véve: GRIFFITH-HAKAMAYA-KEENAN-SWANSON 1989: 115-116. Itt egyes MSg kommentárokból nem az ájala átfordítása, hanem annak megszűnte olvasható, ami azonban nem ellentmondás, mert ez alatt a tudati szennyeződés, a klésák megszűnte értendő. A Dharma-Dhátu, s vele a dharmakája és az árajavidzsnyána viszonyáról ld. még Hszüan Cangot is: CWSL 57c-59a, COOK 1999: 360-367. Az ájala és a Dharma-Dhátu kapcsolatát illetően pedig ld. CHANG 1992: 182-184, a Dharma-Dháturól a jógácsára bölcséletének tükrében ld. SUTTON 117-131. Az árajavidzsnyána és a tathátagagarbha viszonyát/azonosságát illetően ld. SUTTON 1991: 51-78 és SUZUKI 1999: 259-263.

<sup>33</sup> Hogy a tudat alanyra és tárgyra, azaz átmanra és dharmára bomlik, majd minden jógácsára szöveg visszatérő toposza. A „háromosztatú tudatot” viszont már Dignága fogalmazta meg, ld. HATTORI 1968: 26-31, a „négyosztatú tudat” koncepcióját pedig Dharmapála és Hszüan-cang dolgozták ki, ld. CWSL10b-c, COOK 1999: 62-64.

<sup>34</sup> Aszanga a jól ismert aitológiai szójátékkal jár el: Eszerint azért nevezik az árajavidzsnyánát csittának is, mert fölhalmozza (csitta) a világot alakító információkat hordozó emlékeket (vászaná), ill. ezeket mint magvakat (bídza). MSg I, 1, 9 (114b), KEENAN 1992: 17. Vasubandhu is ugyanezzel a szójátékkal él, ld. TSN 7, WOOD 1994: 33. Ld. erről még SCHMITHAUSEN 1987: 123; SUZUKI 1999: 258.

megismerhetetlen, mert minden csakis és kizárólag a tudat által, ill. azon belül jelenik meg. A tudat ama kikerülhetetlen és áttörhetetlen keret, melyben a jelenségek megnyilvánulnak, ill. mely által minden létező – még önmaga is - manifesztálódik. „A tudat (vagy szellem, mens, mind) zavaró kettős szerepet játszik. Egyrészt ez az a színhely, mégpedig az egyetlen színhely, amelyen az egész világtörténelem lejátszódik, az edény, amely mindent tartalmaz, s ezenkívül nincs semmi más. Másrészt azonban azt a talán téves benyomást kapjuk, hogy e világtörténéseken belül bizonyos igen speciális szervekhez kapcsolódik, amelyek ugyan a legérdekesebbek azok közül, amelyeket az állat- és növényfiziológia ismer, de nem egyedülállóak, nem sui generis, mert végső soron, mint oly sok más szerv, csupán hordozóik életben maradását szolgálják, s hogy ezt teszik, a fajok kiválasztáson alapuló kialakulási folyamatának köszönheti.” – írja Erwin Schrödinger. Egyik hasonlata szerint a tudat ebből a szempontból Dürer Mindenszentek című képéhez hasonlítható, melyen a felhőkben magasan lebegő Szentháromságot két nagy körben veszik körül az imádkozó hívek, az üdvözültek és az emberek a földön, alattuk a királyok, császárok és pápák. A földi körbe kis mellékalakként Dürer önmagát is odafestette. A kép remek allegóriája a tudat sajátos kettős természetének, minthogy „egyrészt ő a művész, aki az egészet megalkotta, a képen viszont jelentéktelen mellékfigura, amely el is maradhatna, anélkül, hogy az összhatást lerontaná.”<sup>35</sup> Vagyis a tudat látszólag egy jelentéktelen része a kozmosznak, ám ez utóbbi mégis általa, rajta keresztül képes csak megnyilvánulni. Parányi alkotóelem, ám mindent magába foglaló tára, abszolút tároló is. Látszólag külső szemlélő, ám minden szemlélt mégis benne létezik. Nem véletlen, hogy számos mahájána szöveg a tudatot a végtelen térrel, ill. űrrel (ákása) vonta analógiába. Aztán ebből az analógiából metafora lett, majd konkrét azonosítás: a tudat tiszta, tartalmaktól mentes formájában maga az űr, ill. tér: minden dolgok tára, ami űr-természete révén mindenhová eljut és mindent áthat.

Az álaja tehát nem egyszerűen tároló tudat, hanem maga a tudat, mint mindenek tára - ezt már a kései jógácsárinok is megfogalmazták. Hszüan-cang például ezt írja: „El kell fogadni, hogy létezik egy valós tudat (...) ami átalakul a test és a világ tartályává, és támasztékul szolgál az érző lények számára. Mi állítjuk ezt, mert az elmén kívül ténylegesen nem létezik a test és a világ tartálya. (...) Enélkül a tudatosság nélkül mi alakulna át testté és világ-tartállyá?”<sup>36</sup> Egyes magyarázatok szerint maga az álaja-vidzsnýána szóösszetétel szószerint is azt jelentené, hogy „tára tudatossága” (vagyis a tartáltság/tartály-lét tudata). Ami egyes szövegekben a terminológia révén tudatos koncepcióként is megjelenik: az „álajavidzsnýána” voltaképpen „bhádzsana-vidzsnapiti”: a körüllevő világnak, mint mindent magába fogláló buroknak, kozmikus tartálynak a tudata, tudomása.<sup>37</sup> Mondhatnánk: maga a szubjektum-lét, amiből soha, semmilyen körülmények között nem lehet kilépni, bárhol járnak a gondolatok, bármit érezzen az ember, bármiféle rendkívüli tapasztalás történik, a szemlélő, és vele minden tapasztalat (azaz a „világ”), mindenkor „belül” marad.

Persze a tudat, mint minden létező totális tartályának ideája nem jógácsárin találmány, hanem egy igen ősi - és vélhetőleg egyetemes - képzet. Indiánál maradvány egy ad hoc kiragadott példa erre: „A szív eme ürege akkora, mint a világűr. Magában foglalja az eget és a földet, a tüzet és a szelet, a Napot és a Holdat, a villámot és a csillagokat, és mindent, ami a Földön az emberé, vagy nem az övé.” – szól a Cshándógja upanisad a tudatról, melyet az általános, majd minden kultúrában megtalálható archaikus-természeti fölfogásnak megfelelően szintén a szívbe helyez.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> SCHRÖDINGER 1985: 278-279.

<sup>36</sup> CWSL 16a, COOK 1999: 94-95.

<sup>37</sup> Minthogy az álaja-vidzsnýána szóösszetétel genitív tatpurusa. Ld. erről SCHMITHAUSEN 1987: 93-95.

<sup>38</sup> Cshándógja upanisad 8.1.3. TENIGL-TAKÁCS 1998: 273.

## VI. A „világ-tartály” időtlensége

Mint már arról szó esett, az implikált tudás a nappali – vagyis egy előző - tudat maradványa, vagyis az implikáció egyfajta automatikus, tudattalan emlékezés. De honnan jönnek ezek az emlékek, amelyek az újabb implikációt létrehozzák? Nyilván egy korábbi implikációból, az pedig egy még korábbiából, és így a végtelenségig. Vagyis az álaja tartály, abszolút burok volta ebből a szemszögből is érvényes gondolat: minden „belül”, öbenne zajlik, benne van a múlt is, az összes emlékekkel, melyekből újabb és újabb világok állnak össze az implikáció révén.

Ezeket az újabb és újabb világokat összetákoló emlékek, azaz „szagosítók” (vászanák) „időtlen idők óta halmozódnak” - ahogyan a jógácsára iratok fogalmaznak. Hszüan-cang megfogalmazásában: „Az álaja tudatossága szüntelenül zajló vagy diszkontinuus? Sem nem szüntelenül zajló, sem nem diszkontinuus, minthogy szüntelenül (újra) kifejlődik. A ’szüntelenül’ azt jelenti, hogy e tudatosság kezdetlen időktől fogva egy homogén sorozat maradt, állandó és megszakítás nélküli, mivel a három világ, az újralétesülés öt útja és a négyféle születés eredetétül szolgál<sup>39</sup>, s mert természete a magok<sup>40</sup> szilárd megtartása, ill. azok elvesztésének megelőzése. A ’kifejlődik’ pedig azt jelenti, hogy ez a tudatosság a kezdetlen időktől fogva pillanatról-pillanatra megszületik és megsemmisül, s előző állapotából egy következő állapottá alakul. Az ok megsemmisül, és a következmény megszületik, ezért az [ti. a tudatosság] sohasem egy és ugyanaz, s emiatt más kifejlődő tudatosságok<sup>41</sup> által áthatott<sup>42</sup>, és új magvakat terem.”<sup>43</sup>

Az „időtlen idő” kifejezés a théravadin szóhasználatban (ti. a Milindapanyhában fordul elő először) még a múlt kezdet nélkülségére, illetőleg a dolgok egymásból való, pillanatról-pillanatra történő, vég nélkül, szüntelenül létesülő, ám időben megnyilvánuló mozgására utalt. A jógácsarában viszont a vászanák ezen állandó jelzője („időtlen idők óta halmozódó”) már nem egy végtelen időben megnyilvánuló korábbiiságot, hanem egy időn kívüli állandó kezdetet jelent. Itt ez már a szó szerinti időtlenség, azaz az időn kívülség kifejezője, ami elsősorban az implikáció azonnaliságában nyilvánul meg. Ha ezt a különbséget a jobb érthetőség kedvéért imaginárius térrel akarnók kifejezni, úgy fogalmazhatnánk: az alajavidzsnyána által teremtett pillanatok, ill. „életek”, ill. „világok” az időbeliség „horizontális” egymásutánosságával szemben inkább egyfajta „vertikális” egymásutániségbe rendeződnek.

A jógácsarában tehát számos korábbi tantétellel együtt a majd minden iskola és irányzat által elfogadott pillanatnyiség tana (ksanika) is megkérdőjeleződik, pontosabban viszonylagossá lesz. A Lankávatára szútra szerint a pillanatnyiség relatív, csupán a jelenségekre használható, az alajavidzsnyánára már csak működésbe lépésekor érvényes.<sup>44</sup> Abszolút értelemben azonban nincs pillanatnyiség, minthogy nincs idő. Így a vászanák – vagyis az implikált tudás hordozói – nem egy lineáris múltból, hanem egy előző implikációból származnak, ami egyugyanazon pillanatban van, minthogy nincs valódi idő, az csak látszat, az implikáció teremtménye. Más szóval: a pillanatok nem egymás után következnek, hanem egymásba vannak „dobozolva”. Ezt persze a jógácsára még csak sejteti, illetve tanainak továbbgondolásából következik, ám a belőle elszármazott hua yen iskola elképzeléseiben – mint azt nemsokára látni fogjuk, ez az elv már tisztán megjelenik.

<sup>39</sup> Vagyis az időt az alajavidzsnyána hozza létre, nem pedig fordítva.

<sup>40</sup> Ti. bídzsák, karmikus csírák: emlékek.

<sup>41</sup> Az érzékszervi tudatosságok és a manasz által. Ld. fentebb.

<sup>42</sup> Szó szerint: illatosított.

<sup>43</sup> CWSL 12c, COOK 1999: 75.

<sup>44</sup> Ld. erről SUZUKI 1999: 260-261.

Mérei nagy jelentőséget tulajdonít az ismétlődő álmoknak, amelyek ismétlődésük miatt szintén a valóság illúzióját keltik. Ilyen álomélménye nyilván mindenkinek volt már: nemlétező utcákról, városrészekről és egyéb helyszínekről álmodunk, mégis rendkívül valóságosnak tetszenek, mivel ismerősek a számunkra, minthogy tudjuk, hogy többször álmodtunk róluk. Így ami ismétlődik, az lassacskán egy „másik valósággá” szilárdul, kvázi az éberléti világgal majdhogynem egyenrangú „alternatív világgá”. Ámde ez is becsapós, mivel az ismétlődés, a „már láttam” érzését, ill. „tudását” gyakorta szintén bizonyos implikációk okozzák.<sup>45</sup> Ezt megint csak átvihetjük az éberléti tapasztalásra: Lehet, hogy mindennapjaink ugyanilyen ismétlődő álmok csupán, amelyek az egyformaság miatt rendkívüli szilárdságra s ezáltal megkérdőjelezetlenségre tettek szert. Ezáltal a tár-tudat másik fontos elnevezésének: az ádána-vidzsnyánának a mélyebb jelentését is megérthetjük. Ez utóbbi az álaja mint „kötődés-tudatosság” (upádána-vidzsnyána), ami a világ létesülésnek közvetlen oka.<sup>46</sup> Nos, az ismétlés/ismétlődés a korai buddhizmusban is a kötődés egyik legelemibb kifejeződése, legalábbis erről árulkodik, amikor a Páli Kánon a négyféle upádána közül az egyiket a rítusokhoz való kötődésnek nevezi. Ha eltekintünk a szűkebb értelemben vett vallási kontextustól, e megállapításban egy igen mély fölismerésre bukkanhatunk: a rítus lényege az ismétlődés, mely által megszilárdul a világ. Ezért is kell a rítust mindig ugyanakkor és mindig ugyanúgy elvégezni. Ha nem így teszünk, a világ rendje fölbomlik, ami katasztrófával járhat – erre a hiedelemre, ill. tudatállapotra a vallások kutatói éppúgy fölfigyeltek, mint a kényszerneurózissal foglalkozó szakemberek, mivel ez utóbbi úgyszintén rítusos cselekvésre alapul.

Ám az implikált tudás tükrében ez is illúzió, mivel a napi ismétlődés is csupán egy implikált tudás okozta tudatélmény, az ismerőség élménye, s erre alapul a ragaszkodás, a kötődés is. Ennek megfelelően az „előző életek” sem az időben következő egymásutániségben léteznek, hiszen az idő csupán a függő keletkezés által jön létre, sokkal inkább a meta- és hüposzintek „vertikális” egymásra rakódásában nyilvánulnak meg. Így lehet, hogy minden ebben az egyetlen jelenpillanatban létezik. Az implikáció révén ugyanis egyetlen pillanat is akár egész örökkévalósággá húzódhat ki, vagyis ami objektíve („kívülről”) egy másodperc, vagy még annyi se, az a szubjektív időben („belülről”) mérhetetlen időként hathat. (Köszönhetően talán az agy, ill. az elme hálózatos fölépítésének – tehetnének hozzá az utóbbi évtizedekben rögzült elmefilozófiai toposzok ismeretében.) Így például lehet, hogy a valóságban épp haldoklunk, s ezt az egészet, ami most történik, csupán utolsó másodperceinkben vizionáljuk az itt-és-most világot („2007”, „Budapest”, „Globális fölmelegedés”, „Magyarország”, stb.) alkotó implikációk révén.

Sőt lehet, hogy minden egyes halál ilyen pillanat, és minden egyes újjászületés és leélt élet ilyen halálos ágyon képzelt látomás – és így a végtelenségig. A haldokló egy újabb életet álmodik, aminek a vége egy újabb halál, amelyben újra elalszik, és így tovább. Rekurzív álmodás: álom az álomban, az álombéli álomban egy újabb álom, amelyben egy újabb, és megint egy újabb, és így tovább, miáltal is a tudat végtelen regresszusa valósul meg, illetőleg metaszintek és hüposztázisok (attól függően, honnan nézzük) vég nélküli, nem időbeli „sorozata”. Így a végtelen álom-sorozatokban végtelenül kinyíló újabb álmok mind egyetlen (tudati) pillanatban történnek. A hua-yen iskola egyik bölcselője, Cheng-kuan írja a tiszta tudattal, ill. a Dharmakájával azonosított Dharma-Dháturól: „Olyan ez, miként a varázsló

<sup>45</sup> MÉREI 1998: 284-292.

<sup>46</sup> Ádána: szójáték, s egyben összefüggésalkotás az álaja és az upádána között, mely utóbbi a függő keletkezésben a bhava, a világ létesülésének közvetlen oka és előzménye. A témáról részletesen: SCHMITHAUSEN 1987: 49-50, 69-75, 94-95, WALDRON 2003: 94-96, Az Abhidharma-szamuccsaja szavaival az álaavidzsnyána ádanavidzsnyánaként gyűjti össze és halmozza föl a vászanákat. Abhidh-sam. I, 1,1. RAHULA 2001: 21. Mindehhez azért hozzá kell tenni, hogy eredetileg – a jógácsára legkorábbi emlékében, a Szandhinirmócsana szútrában az ádanavidzsnyána a testhez való ragaszkodás letéteményese, így a lélek, az átman képzetének megteremtője. POWERS 1995: 71; SCHMITHAUSEN 1987: 49-50.

egyetlen dologból többfélét tud varázsolni, és többféle dologból egyet tud varázsolni. A szútra azt mondja: 'Egy rövid idő akár száz évnek is tűnhet.' Valamennyi dharma a karma (ye) varázslata által keletkezik, ezért az azonosság és különbözőség akadálytalan (yi yi wuai). Azért olyan, mint az álom, mert olyan, mint amikor álmodunk hatalmas [területeket] látunk, noha el sem mozdulunk az ágyról, és hosszú időnek érezzük azt, ami [valójában] egy pillanat se volt. Az értekezés azt mondja: 'Álomban éveket is át lehet élni, s csak felébredéskor derül ki, hogy csak egy pillanat volt.' Így az idő határtalan ugyan, mégis egyetlen pillanatban benne foglaltatik.<sup>47</sup> Ha pedig minden újjászülető az előbbi haldokló álombéli megnyilvánulása, akkor ennek a fordítottja is érvényes kell, hogy legyen: minden álombéli megnyilvánulás mögött ott rejlik egy „valódibb” korábbi én, egy álmodó alany. Mint egy vég nélküli Matrjoska-baba sorozat, csupán itt nem egy kisebb baba rejlik a nagyobbikban, hanem a kisebb baba egész világa is, hiszen az alvó testében jön létre és éli le életét az álmodott szellemi és anyagi kozmosz egésze, annak minden létezőjével és velejárójával. Talán egyes szentíratok azért merülnek el oly előszeretettel valamely meditációs Buddha-alak testének óriási, voltaképp az egész világegyetemet magába foglaló méreteinek részletezésében, mert az az „ontológiai Álmodó” teste: abszolút burok, amelyben létrejön és múlik el az egész illuzórikus világegyetem. Mindannyian benne vagyunk az épp ezt a világot álmodó Buddhában.

A Lankávatára szútra arról beszél, hogy a lények csupán a tudatosság által mozgatott marionett-figurák, pontosan azokhoz a fabábokhoz hasonlíthatók, amelyeket a szél mozgat.<sup>48</sup> A jógácsára fölfogása szerint minden lény ilyesmi figura: végső soron képzelt lény, amit a tudatosság, úgy hoz létre, ill. úgy működtet, mint egy bűvész. Ennek továbbgondolása: A lényeket létrehozó tudat a Buddha, illetve a Buddha tudata hozza létre a lényeket: „Következésképp, a szentírat azt mondja, hogy a [Tathágata] a [lények] megszámlálhatatlan fajtáját teremti, és mindnek tudatot ad.” - írja Hszüan-cang<sup>49</sup>. Az elképzelés eredete, vagy mintája az ún. képzelt lények létrehozásának mágikus képességébe (abhidsznya) vetett hit. Ebből jöhetett a konklúzió, miszerint ha a tudat egy „magasabb szinten” lényeket tud létrehozni, s ha a világ Buddha álma, akkor mi mindannyian Buddha képzelt lényei vagyunk. A kései jógácsára aztán eljutott odáig, ahová a nyugati misztika, miszerint minden Isten álma: Ratnakirtinél a Buddha tudata az egyedüli valós létező, minden más ennek része, kivételése, mint az álombéli alakok az álmodóé.<sup>50</sup>

Ugyanakkor belőlük, a Buddhákból is végtelen számú létezik – a mahájána ezen alaptanításának, illetőleg a benne rejlő paradoxonnak Ratnakirti sem adja meg a föloldását. A végtelen számú Buddha, azaz végtelen számú álmodó egymásban léte miatt nincs lélek sem: nincs, ami vagy aki vándorolna testből testbe, világokból világokba, csupán a vándorlás tévképzete tűnik föl az „előző életekre visszaemlékező” meditáló számára, minthogy valós idő híján csupán egyetlen pillanat alatt végbemenő végtelen rekurzív álomsorozatról beszélhetünk. Tathágaták vannak és általuk képzelt fantom-lények, azaz Matrjoska babák egymásba dobozása, ami a kontinuitás és vele a lélek érzetét, képzetét, látszatát kelti.

## VII. Időtlenség és hálózatosság

<sup>47</sup> HAMAR 1996: 179.

<sup>48</sup> Ennek a képnek a konkrét előzménye talán a Ratnakúta szútra említett opusában található, itt ugyanis a test a tudatosság által működtetett fabábu: „Bölcs Védelmező, a valahol zsinórra kötött fabábu változatos előadást képes produkálni, úgymint járkálás, fölgaskodás, ugrás, dobás, játszadozás és tánc. Ilyenkor a bábjátékos nem látszik, csupán az ő elméjének műveletei látszanak. Hasonlóképp, a test mindent a tudatosság ereje által tesz. (...) A test teljes mértékben a fabábuhoz hasonlít.” CHANG 1991: 226.

<sup>49</sup> CWSL 58b, COOK 1999: 364.

<sup>50</sup> WOOD 1994: 149-159.



De még az álmodó tudatok végtelen sorozata sem valós, minthogy egy „végső szempont” szerint az álmodók semmiféle hierarchiában nem állnak egymással. A buddhista bölcsélet talán a jógácsárát továbbfejlesztő, azt a madhjamakával szintetizáló, majd a csanba beolvadt hua yen iskolában nyerte el legkifinomultabb formáját. Itt fogalmazódott meg a tudatok (s vele minden jelenség, minden létező) végtelen bonyolultságú összekötöttségének és ezáltal egymásra hatásának, sőt egymásba hatolásának legszebb, legtalálhatóbb képe, az „Indra hálója” néven ismert allegória. Indra hálója a világegyetemet átszelő finom szálak végtelen és fölfoghatatlanul bonyolult hálózata. A vízszintes szálak a téren, a függőlegesek az időn át futnak a végtelenbe. A szálak kereszteződéseinél egy-egy kristály, azaz egy-egy tudat jön létre. Buddha, mint a világfölötti/világon kívüli abszolút tudat képviselője tiszta fényként világítja meg ezeket a kristályokat, behatolva minden egyes kristálygömbbe. Ennek hatására minden egyes kristálygömb tükrözi, visszaveri a háló összes, megszámlálhatatlan többi kristályának fényét, valamint a háló - azaz az univerzum - minden visszaverődésének minden visszaverődését.<sup>51</sup>

Egyes mai elmekutatók szerint tapasztalati világunk is ehhez hasonló, mert gondolkodásunk, sőt egész elméműködésünk ilyen: „Vajon lehetséges-e a többi szimbólumtól elkülönítve egyetlenegy szimbólum felébresztése? Bizonyára nem. Épp úgy, ahogy a nagyvilágban lévő tárgyak a többi tárggyal kölcsönhatásban léteznek, a szimbólumok is mindig más szimbólumok konstellációjához kapcsolódnak. (...) Mindegyik tükröződik a másikban, mint ahogy Indra hálójában lévő gyöngyök is tükrözik egymást.”<sup>52</sup> S ahogyan a (nem fizikai értelemben vett) elmét ilyen szimbólumok alkotják-működtetik (ahogyan a fizikai elmét: az emberi agyat is neuronok hasonlóan bonyolult hálózata), úgy a tudatok megszámlálhatatlan sokasága is ilyesmi hálózatot alkot. Ráadásul a tudatok e megszámlálhatatlan sokasága a buddhizmusban nem csupán a személyek tudatának sokaságát jelenti, hanem az egy adott személyt alkotó szkandha-sorozat pillanatnyi tudatait is. A buddhizmusban nincs én (átman), így a személy (pudgala) nem valóságos, az csupán keletkezésükkor máris elmúló érzetadatok, érzések, tapasztalások, ismeretek és késztetések szüntelenül változó, pillanatnyi konfigurációinak sorozata. Ezért, a minden tagot minden taggal összekötő hálózatosság miatt nincs hierarchia, nincs egyirányú oksági lánc sem, s emiatt sincs valódi sorrendiség.

Ez a hálózatosság magyarázza az összes idő egyetlen jelenpillanatban való meglétének tanát is: „Ami az ún. kilenc világot illeti, ezek: a múlt múltja, a múlt jelene, a múlt jövője, a jelen múltja, a jelen jelene, a jelen jövője, a jövő múltja, a jövő jelene, a jövő jövője. [Mert] a három idő [azaz a múlt a jelen és a jövő] kölcsönösen áthatják egymást és kölcsönösen azonosulnak egymással, eképpen pedig egyetlen tudat-pillanatban nyilvánulnak meg” – írja Uisang.<sup>53</sup> Cheng-kuan ugyanezt egy, a partikuláris és univerzális egységét kifejező szimbólumon, a lótuszvirágon keresztül mutatja be, mely e módon kvázi meditációs tárggyá válva bomlik ki egész világgá: „Ez az egy virág áthatja az összes helyet, valamint magában foglalja az összes időt. Azaz: a három világ mindegyikében három [világ van], s [mindezt] egyetlen pillanat (yi nian) tartalmazza, mivel az időnek nincs külön lényegisége (bie ti). Az egyik virág a másikra támaszkodva jön létre, s így akadálytalanok. Az idő ehhez hasonló. Ezért mondja a Jin-kori szútra: 'A múlt számtalan kalpája a jelenbe és a jövőbe helyeződik, a jövő számtalan kalpája visszahelyeződik a múltba és a jelenbe stb.' A Samantabhadra gyakorlata azt mondja: 'A múltban a jövő, a jövőben a jelen.' Azt is mondja: 'A számtalan kalpa azonos egyetlen pillanattal, egyetlen pillanat azonos számtalan kalpával.' Mivel az

<sup>51</sup> Ld. a témáról CHANG 1992., ODIN 1995.

<sup>52</sup> HOFSTADTER 1999: 359. A konnekcionizmus megjelenése óta persze az elme illetően megközelítése már szinte közhelyszámba megy a kognitív tudományokon, főleg azok filozófiai diskurzusain belül. Ami itt érdekesebb, az inkább a buddhizmus fölfedezése és (némi félreértelmezés árán) történő teoretikus hasznosítása.

<sup>53</sup> ODIN 1995: 199. Ld. még erről az elképzelésről: VERDU 1981: 158-159.

időnek nincs külön lényegisége, így nem áll meg önmagában, s támasszá (suoyi) nem válik.”<sup>54</sup>

Ehhez tudni kell, hogy a hua yen szövegekben a lótuszvirág ama Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat jelképezi, ahol az iskola követői újjá kívántak születni. (Vö. ezzel az isteni születés általános hiedelmét, amikor is lótusból születnek a dévák és a Buddhák.) A hua yen hívei által elérendő Tiszta Föld azonban minőségileg különbözik a többitől, minthogy végtelen számú Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat magában foglal, vagyis ez a minden Buddha-birodalmat magában foglaló (totális) Buddha-birodalom. Nos, az Avatamszaka szútra megfogalmazása szerint egy illatos óceánból nő ki a lótusz, amely magában foglalja ezt a végtelen számú világmindenségeket magában foglaló birodalmat. Minthogy az „isteni születések” a meditációból, a meditáció által jönnek létre, így a virág egyszerre a meditáció tárgya, valamint a születés helye, ráadásul a lótusból történő születés az isteni születés kifejezője. (Nem csak a hua yenben, hanem általában a buddhizmusban.) Vagyis e jelentések lényegében egymás metaforáiként is funkcionálnak a lótusz többértű szimbolikája révén.

Ha pedig a halál = elalvás, túlvilág = álomvilág, élet = álom ősi és egyetemes metaforái által megszabott értelmezési keretben gondolkodunk, úgy a halál és újrászületés közti átmeneti létet, melyről számos mahájána irat beszél, s amelyet aztán a tibetiek oly részletesen taglaltak, értelmezhetnénk akár olyan implikáció által létrehozott álomnak, mely a halál pillanatában zajlik le, és addig tart, míg az agyhalál be nem következik. Vagy mégsem, mivel jógácsára szempontból agyhalálról vagy más külső tényezőről sem beszélhetünk, csupán a jelenpillanatról. Ez esetben az elalvás – azaz az újrászületés élménye – a végtől, a fölébredés elől való ösztönös menekülés az újabb és újabb „álmokba” azaz életekbe, miáltal is egy tudattalan szubjektív öröklét valósul meg: „Ezt az összpontosultságot (szamadhi) úgy nevezik, hogy a múlt tiszta kincsesára; [mert a megvilágosodott] egyetlen pillanatban be tud hatolni száz kalpába, ezer kalpába, százezer kalpába, milliárdnyi kalpába, számtalan kalpába, mérhetetlen [mennységű] kalpába, határtalan [mennységű] kalpába, hasonlíthatatlan [mennységű] kalpába, megszámlálhatatlan kalpába, megmagyarázhatatlan [mennységű] kalpába, elgondolhatatlan [mennységű] kalpába, föl nem fogható [mennységű] kalpákba, kimondhatatlan [mennységű] kalpába, elmesélhetetlen és kifejezhetetlen [mennységű] kalpába. (...) „Ezek a megvilágosodott lények egyetlen pillanat alatt elérnek egy [egész] kalpát, [sőt] száz kalpát, ezer kalpát, százezer kalpát, százezer-billió kalpát; elérnek annyi kalpát, amennyi porszem létezik az egész földrészen, annyi kalpát, amennyi porszem létezik mind a négy kontinensen...” – mondja az Avatamszaka szútra.<sup>55</sup>

Mérei az implikációval magyarázza azokat az ismert és gyakorta előcítált álomeseteket is, amidőn valami külső ébresztő inger manifesztálódik egy álmokképben, ám ez az álmokkép csupán végkifejlete az azt megelőző álomtörténetnek. Eszerint az implikált tudással értelmezhető a tizenkilencedik századi álomkutató, Maury híres esete, aki álmában egy egészen hosszú kalandot élt át a francia forradalom idején, minek vége az lett, hogy lefejezték. A nyaktiló zuhanására riadt föl: a valóságban ágyának egy keresztlécé esett a nyakára, az ébresztette föl.<sup>56</sup> Freud – s az ő nyomán Mérei – tehát a nappali életből vett kész fantáziák beiktatásával magyarázzák e jelenséget: előzőleg Maury a francia forradalommal foglalkozott, így az elmének könnyű dolga volt a már kész terméket implikálni. Ugyanakkor még ezen ésszerűnek tűnő interpretáció is megbicsaklik. Egyrészt az ébrenléti valóságban előbb van az álmodó kiváltó inger - így elvileg az álmokkép annak következménye -, ám az ingert szimbolizáló álmokkép mégis ez utóbbi végterméke. Lehet bármennyire is „gyors”, ill. „időtakarékos” megoldás az elme számára, hogy egy külső inger kiváltotta álmokkép köré az azt álmodó tudata számára valószerűsítő történetet fabrikáljon már meglévő panelek, avagy

<sup>54</sup> HAMAR 1996: 168.

<sup>55</sup> CLEARLY 1993: 825, 826.

<sup>56</sup> Uo. 270-271.

előzőleg, az éber állapotban tudattalanul kidolgozott fantáziák implikációival, elvileg akkor is kell lennie az okság által létrehozott időbeli sorrendnek, legyen ez az idő bármily rövid is: Előbb kellene megjelenie a kiváltó eseményt szimbolizáló álmokképnek, s csak utána kellene jönnie az álomtörténet formájában manifesztálódó következménynek. Itt azonban nem ezt látjuk, hanem épp a fordítottját. Vagy: az egyidejűség esete áll fenn, ami kétféle hamis időérzékelést, időtudatot teremt: a nappali, ébrenléti tudat számára ugyebár előbb van az inger, s csak utána az általa kiváltott álomtörténet (ezt racionalizálná az implikáció elve), ám az álombeli tudat számára épp ellenkezőleg, előbb van egy eseménysor, melynek vége az ébredésben végződő álom-csúcspont. Amiről egyébként csak utóbb derül ki, hogy külső inger volt. Így ha az álombeli tudatot fognánk föl valósnak, úgy is fogalmazhatunk, hogy a nyaktóló manifesztálódott az ágyléc képében, s az álmodó az „ébredéssel” csupán átkerült egy másik álomba, amit ébrenlétnak él meg. A valóságban azonban egyik időbeliség sem igaz, minthogy mindkét tudat egyszerre teremti és határozza meg a másikat, így az „előző” és a „következő” fogalmi elveszítik értelmüket. Ebből a szemzőből Maury álmához hasonló ama sokak által ismert jelenség is, amikor beállítjuk az óracsörgőt, ám mégsem arra ébredünk föl, hanem röviddel – olykor alig egy-két pillanattal – a csörgés előtt. Ez esetben azonban nem az ébrenlétből teremődik az álom, hanem az alvásból, az abban megőrzött információból (ti. hogy föl kell ébredni az adott időben) teremődik az ébrenléti esemény.

Így van ez a végtelen regresszusba merült „álmodó” tudatokkal is. Egyik álmodja a másikat és viszont, egyike a másikban tükröződik, még hozzá végtelenül. Viszont éppen ezért nincs egyiknek sem önléte, egyik sem áll meg egyedül önmagában, miként a szimbólumok, jelentésüket mindenkor a másiktól kapják, csupán a többi tükrében, illetve az általuk képezett viszonyrendszerben egzisztálnak. S ezért nem lineárisan, szabályos sorozatban jön egyik a másikából, hanem keresztül-kasul, mindegyik mindegyikben, amit térben mi már nem tudunk elképzelni. Nem csupán a kisebb Matrjoska-baba van a nagyobbban, hanem lehet ellenkezőleg is: a nagyobb van a kicsiben. Avagy egy darabig a kicsi van a nagyban, az a még nagyobbban és így tovább, míg nem az egész sorozat egy bizonyos ponton az addigi legkisebbnél is kisebbbe kerül.

## VIII. Álajavidzsnyána vs. bhavanga-csitta

Az álajavidzsnyána tehát elsősorban a megszakítás nélküli folytonosság illúziójának létrehozója, ami egyúttal az abszolút határ, a bezártság, a „tartályban-lét” tudatának egyik elemi megnyilvánulása is. Így érthetjük meg, hogy miért is hozható összefüggésbe az álajavidzsnyána a théraváda bhavanga, ill. bhavanga-csitta, bhavanga-vinnyána fogalmával – már ha elfogadjuk azt az elméletet, miszerint ez utóbbi az álajavidzsnyána théraváda megfelelője, vagy akár annak théraváda átvétele, adaptációja.<sup>57</sup> Azt viszont általában elfelejtik megemlíteni, hogy ez az azonosítás nem mai teória. A bhavanga és az álajavidzsnyána azonossága már a korabeli ábhidharmikák körében ismert dolog volt, legalábbis erre enged következtetni Hszüan-cang megjegyzése, aki a jógácsára filozófiáját összefoglaló nagyszabású művének, a Cheng wei-shihlun harmadik, az álajavidzsnyánáról szóló fejezetében azt taglalja, hogy a tár-tudat a többi iskola rendszerében milyen neveken jelenik meg. Így többek között – írja - a vibhádzsavádinok, vagyis a déli théraváda irányzat követői az álaját bhavanga néven ismerik.<sup>58</sup>

De mi is a bhavanga? Kezdet és vég nélküli létfolyam, amely „kitölti”, s ezért kerek egészé varázsolja az amúgy a valóságban hézagos, pillanatról-pillanatra összetákolat világot, amivel egyúttal a stabilitás és változatlanóság illúzióját is kelti. Mint arról már a bevezetőben

<sup>57</sup> Ld. erről SARACHCHANDRA 1994: 89-96, HARVEY 1995: 160-166.

<sup>58</sup> CWSL 15b, COOK 1999: 88-89.

szó esett, a tár-tudat koncepciójának megjelenése az anátma tanára, illetve az ebből adódó dilemmákra adott válaszként értékelhető. Minthogy nem létezik szilárd, maradandó ön- ill. én-lényeg, a létesülés megszakítatlan folyamata és az attól elválaszthatatlan okság, ill. karma-tan némi magyarázatra szorult. Főként, hogy a probléma súlyos morális kérdéseket is magában hordozott – lásd többek között a Milindapanyhá jól ismert erre vonatkozó magyarázatait. Ha ugyanis az előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miként lehet elítélni valakit, aki bűnt követett el? Ennek révén természetesen fölmerült az individuumot létrehozó folytonosság problémája, amely elválaszthatatlan valamiféle szubsztanciától: Mi az, ami az emlékezést okozza? Mi az, ami a karmikus következményeket elszenvedi, és azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből egy másikba átörökíti? Nos, lényegében erre jött létre az egyéni életeken is túlnyúló, ám minden érzékelhetetlen pillanatot is összekötő, s ezzel minden tudatosság és tapasztalat alapját képező bhavanga, illetve annak „tudata”, a bhavanga-csitta avagy bhavanga-vinnyána fogalma. Vagyis a bhavanga ugyanarra a problémára adott megoldás, ugyanazt az elemi funkciót tölti be, mint az árajavidzsnyána a jógácsára rendszerében. Ráadásul mind a bhavangát, mint az aláját gyakorta hasonlítják vég nélkül tovaáramló folyamathoz – minthogy mindkettő a folytonosság letéteményese.<sup>59</sup>

Ehhez azonban tudni kell, hogy a bhavanga eredetileg pusztán a folytonos létesülést jelentette, s e jelentésében a függő keletkezésre, mint permanens létesülésre vonatkozott. Részint a nidánák közötti kapcsolatot, részint magukat a nidánákat mint a létesülés tizenkét fázisát, tizenkét faktorát (dvádasa bhavangáni) fedte. Ebből alakult ki aztán az állandó létfolyam mélyebb jelentéssel bíró absztrakt koncepciója. A „bhavanga” a szarvasztivádinoknál még a „bhavasza-angáni” értelemben szerepel, vagyis a két fogalmat szójáték formájában azonosították.<sup>60</sup> Buddhagószánál és az utána következő idők Abhidhamma-irodalmában viszont a bhavanga már az elme nyugalmi állapotának (mélyálmom, ájultság, stb.) a „tudomása”. Az ébrenlét során is minden egyes érzékelési folyamat végén ide tér vissza az elme, egészen addig, míg egy következő tárgy meg nem zavarja.<sup>61</sup>

A bhavanga azonban nem maga az ájulás, halál, avagy mélyálmom - azaz a tudatnélküliség. Inkább úgy lehetne fogalmazni, hogy az elme eme „nyugalmi” állapotaiban, amikor nincs tapasztalás, egyvalami mindig megmarad, hiszen az újbóli eszméléskor mindenre visszaemlékezünk. Vagyis a bhavanga az, ami a tudattalan állapotban megmarad, mint egyedüli „tudat”, ami működik. A bhavanga-vinnyána, ill. bhavanga-csitta tehát a kontinuitás „tudattalan tudata”, és nem pedig az elme kialakulásának az állapota. A jobb megfogalmazás tehát az lenne, hogy ide, a *tiszta* bhavangába tér vissza a tudat mélyálmomkor vagy ájulásakor.

Mindenesetre a bhavanga-csitta átvitt értelemben ama áthághatatlan burok, amelynek „keretén belül” zajlik minden, még a halál és az újralétesülés is. Az újszülött csecsemőt is egyedül ez köti össze az előző életként értelmezett elhunyt ember tudatával, ill. annak utolsó rezdüléseivel, mondhatni, ő az újraszületés okozója, ill. végrehajtója.<sup>62</sup> (Vö. ezzel Aszanga főntebb idézett azon gondolatát, miszerint a magzatnak csupán árajavidzsnyánája van.) „Míg az anyag (*rúpa*) megszűnése lassú, átalakulása pedig nehézkes, addig a tudat (*vidzsnyána*) gyors, s átalakulása könnyed. Miként mondva vagyon: 'Szerzetesek, nem látok semmi más dolgot, mely oly gyorsan változna, mint a tudat.' Mert míg csupán egyetlen anyagi pillanat zajlik le, addig a *bhavanga-csitta* tizenhatszor kél föl és szűnik meg.” - írja Buddhagósz, aki

<sup>59</sup> SARACHCHANDRA 1994: 90-91. A bhavangáról, annak kialakulásáról, szerepéről a korai buddhista pszichológiában, valamint az alájával való kapcsolatáról remek összefoglalást ad még HARVEY 1995: 155-179.

<sup>60</sup> SARACHCHANDRA 1994: 79.

<sup>61</sup> SARACHCHANDRA 1994: 79-80.

<sup>62</sup> SARACHCHANDRA 1994: 79-80. Ennek részletes kifejtése Buddhagószánál: Vism. 548-551, ÑĀNAMOLI 1976: 560-564.

itt az Anguttara Nikája I, 10 passzusát idézi, mely kimondja, hogy semmi nem olyan gyors és változékony, szinte vibráló, mint a tudat.<sup>63</sup> Ez a paszus számunkra azért érdekes, mert tudjuk, hogy a tizenhat (később tizenhét) tudatpillanat (csitta-khana) a théraváda bölcseletben nem a bhavanga jellemzője, hanem a *tudaté általában*, hiszen az en bloc az érzékelés tizenhat fázisát jelöli. A tizenhat tudatpillanat a tudatnélküliségként értelmezett bhavanga-pillanatok – mint a hézagokat kitöltő s így a folyamatosságot biztosító „üresjáratokat” - éppúgy magában foglalja, mint egyéb tudatpillanatok, így a megismerés, vagy a tiszta tudatosulás fázisait is. Viszont ha Buddhagósa azt írja, hogy a bhavanga-csitta kel föl és szűnik meg tizenhatszor, akkor ez azt jelenti, hogy az egész tapasztalás a bhavangán belül zajlik, legfőképpen ezen belül vannak „csak tiszta bhavanga” pillanatok. Így viszont a bhavanga-csitta (ill. bhavanga-vidzsnyána) fogalma magának a csittának a szinonímája, miként a jógácsában is a csitta szinonímája az árajavidzsnyána.

Valamiben azonban a bhavanga-citta különbözik az árajavidzsnyánától: Ez utóbbi csak látszatra mozgó, valójában mozdulatlan létező. Hogy az ismert buddhista metaforákkal éljünk: a tár-tudat látszólag „folyó”, valójában „óceán”. A bhavanga ezzel szemben csupán „folyó”. Míg az álaja a nemlétező kontinuitást, a folytonosságot, s vele az idő illúzióját hozza létre, addig a bhavanga egy reális, valóságosan létező folytonosságot képvisel, minthogy valóságos dhammákat, vagy még inkább: számtalan dhamma alkotta komplex jelenségeket fűz össze végtelen sorozattá.

És ebből ered a másik különbség is: míg az árajavidzsnyána nem csupán a „tár tudata”, hanem konkrét tára is valamiknek (jelesül az emlékeknek ill. a karmikus csíráknak), addig a bhavanga-csitta csupán folytonosság, amely nem tárol semmit. Miért is tárolna? A théraváda – illetve általában a hinájána - szemléletben a dhammák (ill. dharmák) nem a tudatból keletkeznek, azok objektív létezők, melyek „odakint vannak”. Ráadásul lineáris sorozatokat alkotnak, azaz egyik dharmá a másik után következik, ill. egyike a másikából születik, pillanatról pillanatra, így viszont nincs szükség semmiféle tárra. (Egyes hinájána iskolák – például a vaibhásikák – ezt explicite is megfogalmazták, ez volt az ún. szárúpja elmélet.) Ezért az emlékezet sem más, mint egyik pillanatnyi dharmának, ill. dhammának a másiktól való létrejötte. A múltbéli dharmák nem léteznek, ahogyan a jövőbeliek sem – mondják – mindössze a jelenbeli pillanatnyi tárgyakhoz kapcsolódó pillanatnyi tudatok. Mivel az emlékezés tárgya egy jelenbeli pillanatnyi dharmá, az emlékezés sem más, mint egy jelenbeli tudatállapot, a sokféle mindenkor jelenbeli tudatállapot egyike. Vagyis létezik ugyan reális idő, ám abból csak a jelen a valóság.

Mindemellett némi dogmatikai probléma is akadt: nem létezhet tár, ill. tároló tudat, mert ha ilyen létezne, annak egyfajta „mozdulatlan”, állandó létezőnek kellene lennie, hiszen ez a tulajdonság az előfeltétele, hogy befogadja és tárolja a dharmákat. Vagyis nem volna alávétve a pillanatnyi változásnak - ami már gyanúsán a Buddha által radikálisan megtagadott átman-elképzelésre hajazna. Így egy ortodox buddhista számára a tár fogalmát mindenképpen ki kell küszöbölni, hiszen az a lélek-képzetet csempészheti vissza a Tanba, s ezzel a buddhizmus alapelve sérülne. Ugyanakkor a hagyományos teória, miszerint csupán pillanatnyi jelenbeli dharmák léteznek, nem magyarázza meg igazán az emlékezést, hiszen létezik téves emlékezet is. Márpedig ha van téves emlékezet, azt mi különbözteti meg a helyes emlékezettől, mely utóbbi ráadásul a megértésnek és a meditációnak is az alapja? Mi történik, amikor helyesen emlékszünk, és hol vannak azok az emlékek, ha nem lehet tároló? Talán a szarvasztiváda iskola – illetve az annak alapját képező nézet, miszerint a múltbéli és a jövőbéli dharmák is valós léttel bírnak - létrejötte a legjobb példája ennek a már-már görcsös erőlködésnek. Ha ugyanis ki akarjuk küszöbölni a tároló ideáját, ám meg akarjuk magyarázni a helyes emlékezést, vagy egyáltalán a múltnak a jelenre tett hatását, jelenben való meglétét (vagyis az okságot, a karmát), úgy egyetlen logikus megoldás marad: amikor a múlt a jelenre hat, a

<sup>63</sup> Vism. 614. ÑĀNAMOLI 1976: 634.

tudat valós létezővel találkozik. És ez érvényes az emlékezésre is: a tudat múltbeli dharmákkal érintkezik. Egyébként is: ha a múlt nem létezik, úgy az, mint nemlétező, miként tudna hatni a jelenre, a létezőre? A múltbeli dharma létezik, „megvan”, csupán az időt alkotó sorrendben már nem aktuális, és ugyanez érvényes a jövőbelire is, csak az még nem aktuális. A három idő – múlt, jelen és jövő – három modifikáció csupán. A múltbeli dharma olyan, mint a filmkocka, ami már kikerült a vetítés pillanatából, de attól még megvan, és még csak nem is egy tárolóban van elrejtve. Az ún. „birtoklás” (prápti) az, ami ezt a múltat a jelenhez köti.<sup>64</sup>

A jógácsárában már mindez értelmetlen spekuláció, hiszen nincs valódi idő, az csupán illúzió, Aszanga szavaival: az okok és következmények folyamatoságot alkotó sorozatát (hetuphala-prabandha-pravritti) jelző kifejezés.<sup>65</sup> „Mi ama dharma, amit időnek nevezünk?” - kérdi Vasubandhu. „Nem egy örök szubsztancia (padārtha), mint azt némelyek hiszik. A szó, hogy 'idő' (kāla), ama kifejezés, mely a múltként, jelenként és jövőként jelölt készletet (szamszkāra) fedi.”<sup>66</sup> Vagyis az idő nem más, mint tudati létező, a tudat egy „működési szférája”, ill. tulajdonsága. A valóság pedig a tár-tudat időtlen, világfölötti, abszolút „jelene”. Így tehát a két fogalom, az ālaja és a bhavanga közötti eltérés az időhöz és a tudathoz (ill. valósághoz) való különböző hozzáállásból ered.<sup>67</sup> Bár maga a jelenség: a lét „abszolút burkaként” megélt folyamatosság-tudat egy és ugyanaz, annak magyarázata már iskolától, irányzattól függő. A hinájána iskolák és a jógácsárinok látásmódja, mondhatni: ontológiája volt különböző, és nem az élmény maga.

### Fölhasznált irodalom és források:

Anacker, Stefan 1984: *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi – Varanasi – Patna – Madras, Motilal.

Brown, Brian Edward 1991: *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi, Motilal.

Casey, Edward S. 1993: Remembering Resumed: Pursuing Buddhism and Phenomenology in Practice. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 271-298.

Clearly, Thomas 1993: *The Flower Ornament Scripture. A Translation of The Avatamsaka Sutra*. Boston & London, Shambala.

Cook, Francis H. 1999: *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley, California, Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Cox, Collett 1993: Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 67-108.

C. C. Chang Garma (editor) 1991: *A Treasury of Mahāyāna Sutras*. Selections from the Mahāratnakuta Sutra. Delhi, Motilal.

- 1992: *The buddhist Teaching of Totality*. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. Delhi, Motilal.

Frauwallner, Erich 1994: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, Akademie Verlag.

---

<sup>64</sup> A szarvāstivādinok prápti teóriája végső soron az ālajavidzsnájána koncepció halovány előzményeként is értékelhető. Ld. ez utóbbiról WALDRON 2003: 72-73.

<sup>65</sup> Abhidh-sam. I, 1, 1., RAHULA 2001: 21

<sup>66</sup> Kośa iv, 27a-b, Vallée Poussin 1988: 593.

<sup>67</sup> Schmithausen szintén nem ért egyet a bhavanga és az ālaja azonosításával, noha a kettő közötti azonosságokat és a lehetséges történeti kapcsolatot nem vonja kétségbe. (SCHMITHAUSEN 1987: 395)

Freud, Sigmund, 1985: *Álomfejtés*. (ford. Hollós István) Budapest, Medicina Kiadó.

Ganguly, Swati 1992: *Tretaise in Thirty Verses on Mere-consciousness. A critical English translation of Hsiang-tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrimśikā with notes from Dharmapāla's commentary in Chinese*. Delhi, Motilal.

Griffith, Paul J. – Hakamaya, Noriaki – Keenan, John, P. – Swanson, Paul. L. 1989: *The Realm of Awakening. A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasangraha*. New York, Oxford, Oxford University Press.

Hamar Imre 1995: A „csak tudatosság” logikai bizonyítása. Vaszubandhu: A hús versszak kommentárja (Vimsatiká). In: *Buddhista Logika*. (szerk. Fehár Judit – Horváth Z. Zoltán), Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó. 63-78.

- 1996: *Változások a huayan hagyományban a 8-9 században: Chengguan élete és a négy dhrama-dhātu elmélete*. PhD értekezés (kézirat).

Harvey, Peter 1995: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond, Curzon Press.

Hattori, Masaaki 1968: *Dignāga, On Perception: being the Pratyaksapaicchada of Dignāga's Pramānasamuccaya*. Cambridge, Harvard University Press.

Hofstadter, D. R. 1999: *Gödel, Escher, Bach. Egybefont Gondolatok Birodalma. Metaforikus fúga tudatra és gépekre, Lewis Carroll szellemében*. (Ford. Lipovszki Gábor) Budapest, Typotex.

Jaini, Pabmanabh 1993: Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 47-60.

Johansson, Rune 1969: *The Psychology of Nirvana*. London, George Allen and Unwin.

Keenan, John P. 1992: *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asanga translated from Chinese of Paramārtha*. Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

Lakoff George - Johnson, Mark 1980: *Metaphors We Live By*. Chicago and London, University of Chicago Press.

Lusthaus, Dan, 2002: *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. London and New York, Routledge Curzon.

Mérei, Ferenc 1998: *Lélektani napló*. Budapest, Osiris Kiadó.

Ñānamoli Bikkhu 1976: *Visuddhimagga (The Path of Purification)*, by Bhadantācariya Buddhagosa. Berkeley, Shambala.

- 1995: *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston, Wisdom Publications.

Odin, Steve 1995: *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of cumulative penetration vs. interpenetration*. Delhi, Sri Satguru Publications.

Powers, John 1995: *Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Sutra*. Berkeley, Dharma Publishing

Rahula, Walpola 2001: *Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asanga*. Freemont, California, Asian Humanities Press.

Reps, Paul 1971: *Zen Flesh, Zen Bones*. Penguin Books.

Rhys-Davids, T. W. 1890: *The Queston of King Milinda. (Milindapañha.) I-II.* Oxford, Clarendon Press.

Sarachchandra, E. R 1958: *Buddhist Psychology of Percepicion.* Peranediya, University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.

Schmithausen, Lambert 1987: *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy.* Tokyo, International Institute for Buddhist Studies.

Schrödinger, Erwin 1985: *A természettudományos világkép sajátosságai.* (ford. Nagy Imre) In: Válogatott tanulmányok. (szerk: Törös Róbert) Budapest, Gondolat.

Sutton, Florin Giripescu 1991: *Existence and Enlightenment in the Lañkāvatāra-sūtra. A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism.* New York, State University of New York Press.

Suzuki, Deitaro, 1900: *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna.* <http://www.sacred-texts.com/bud/taf/index.htm>

- 1999: *Studies in the Lankāvatāra Sutra.* Delhi, Motilal.

Tenigl-Takács László 1997: *A jógácsára filozófiája.* Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

- 1998: *Upanisadok.* Budapest, Ursus.

Vallée Poussin, Louis de La 1988: *Abhidharmakośabhyāsyam I-IV.* (translated by L. M. Pruden) Berkeley, California, Asian Humanities Press.

Verdu, Alfonso 1981: *The Philosophy of Buddhism. A „Totalistic” Synthesis.* The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers.

Waldron, W. S. 2003: *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought.* New York, Routledge Curzon.

Wittgenstein, Ludwig 1989: *A bizonyosságról.* (Ford: Neumer Katalin) Budapest, Európa Könyvkiadó.

Wood, Thomas E. 1994: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda.* Delhi, Motilal.

## **A jegyzetekben előforduló rövidítések:**

Abhidh-sam: Abhidharma-samuccaya

CWSL: Cheng wei shih lun

Kośa: Abhidharmakośabhāṣyam

Mil: Milindapañha

MN: Majjhima Nikāya

MSg: Mahāyāna samgraha

Trimś: Trimśikā

TSN: Trisvabhāva-nirdeśa

Vimś: Vimśatikā

WSSSLs: Wei shih san shih lun sung