

keréknyomok

2013/7.SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK
2013/7. szám
Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e-mail: kereknyomok@tkbf.hu
honlap: <http://kereknyomok.com>

Szerkesztőbizottság
Agócs Tamás
Bincsik Mónika
Birtalan Ágnes
Fehér Judit
Fórizs László
Kelényi Béla
Porció Tibor
Sárközi Alice
Végh József

Tanácsadók
Bethlenfalvy Géza
Kara György
†Urayné Kóhalmi Katalin

Főszerkesztő
Fórizs László

E számot szerkesztette
Fehér Judit
Fórizs László
Porosz Tibor
Végh József

Tipográfia
Maczó Péter

Műszaki szerkesztő
Fórizs László

Nyomda
Kapitális Kft.
Felelős vezető
Ifj. Kapusi József

ISSN 1788-3865

A borító a „Flammarion fametszet” alapján készült.
Az eredeti favészt szerzője ismeretlen.
Legkorábbi előfordulása: Camille Flammarion,
L'Atmosphère: Météorologie Populaire,
Paris, 1888, p. 163.
URL: <http://gallica.bnf.fr/>

A kiadvány kapható
A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

Ára: 1450 Ft

Tartalom

GRAHAM PRIEST ELŐSZAVA	6	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2012, Budapest	150
JOANNA JUREWICZ A világ teremtése a <i>Nāsadīya</i> -himnuszban (RV 10.129)	7	Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2013, Budapest	152
BÁNYAI FERENC Világrend és metaforarendszer Eckhart mester misztikájában	23	Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim	157
POROSZ TIBOR A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középpútján	41	KÖNYVISMERTETŐK	
FÓRIZS ANDRÁS Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon	75	Valpola Ráhula: <i>A Buddha tanítása</i>	159
MOLNÁR ATTILA Strukturalista és modális variációk egy formalizált <i>catuṣkoṭira</i>	99	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
FÓRIZS LÁSZLÓ Példázat a tűzről <i>Aggivacchagottasutta</i> , MN 72	129	Joanna Jurewicz: <i>Tűz és kogníció a Rigvédában</i>	161
		VERS	
		Fórizs László: <i>Három töredék</i>	176
		EPILÓGUS	177
		SUMMARIES IN ENGLISH	179

POROSZ TIBOR

A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján

A jelen írás célja elsődlegesen a címben megjelölt témához kapcsolódó legfontosabb empirikus anyagok, tehát a szövegszerű forráshivatkozások felsorakoztatása, amelyekhez – adott esetekben a modern nyugati nyelvfilozófia egyes fogalmainak segítségével is – értelmező áttekintések fogalmazódtak meg. Az idézett szövegekből kiderül, hogy a Buddha az ind és a nyugati kortársai által képviselt két szélsőséges nyelvfilozófiai nézet, az univerzalista szubsztancializmus és a partikuláris relativizmus közötti közepet képviselte a saját nyelvhasználata során. A reflektív értelmezések bemutatják azokat a főbb nyelvi eszközöket, amelyeket a Buddha e közép képviselőként alkalmazott. A cikk végül arra hívja fel a figyelmet, hogy a Buddha szavainak megértéséhez a szavak mögött rejlő fogalmi metaforák feltárása is szükséges.

1. A NEM BUDDHISTA NYELVSZEMLÉLETEK

1.1. A nyelv-paradigma

A 20. század kezdetétől a nyelv a filozófia és a tudomány meghatározó témájává vált, a megismerés egyik tárgya helyett a megismerés szubjektív előfeltételeként kezdtek értelmezni, így a különböző problémafelvetések is nyelvi vonatkozásúként fogalmazódtak meg. Ezzel a – Gustav Bergmann kifejezésével élve – „nyelvészeti fordulattal” (*linguistic turn*) (Bergmann 1964) az antikvitástól meglevő olyan alapvető kérdések kaptak hangsúlyt és jelentek meg új köntösben, mint amilyen többek között a nyelv és a gondolkodás viszonya, a nyelv és a valóság kapcsolata, a beszéd és a nyelv eredete, a nyelv funkciói, a kategóriaképzés mechanizmusa, az írás használatának társadalmi-kulturális hatásai. E kérdések felmerülését követően a 20. századi nyelvfilozófiai gondolkodáson belül egy második nagy szemléletváltás, a „pragmatikai fordulat” is végre ment. A pragmatika szerint a nyelvnek nem a gondolatközlés a legalapvetőbb funkciója, hanem inkább az a szerepe lényeges, ahogyan a nyelvet cselekvésként és viselkedésként használják. A nyelv használata azonban nem a világot leíró konstatívumként, hanem a valóságot megváltoztató performatívumként történik (Austin 1990). E szemléletet tovább gondolva azután már az a belátás adódott, miszerint nem egyszerűen arról van szó, hogy a szavak „beszédaktusok” (*speech acts*), tehát minden használatuk tett, hanem a nyelvhasználat immár intencionális szabályok által irányított tevékenységnek értelmezhető (Searle 2009).

A nyelv természetének vizsgálata során született nézetek korántsem tekinthetők csupán a nyelvészet és a nyelvfilozófia – vagy akár a pszichológia és a kognitív tudományok – szakmai keretein belül maradó elképzeléseknek, hanem újra meg újra világszemléleti különbségek megfogalmazásává is válnak. A vitatott kérdések közül éppen a nyelv és a világnézet viszo-

nyának értékelése hozza létre az egyik legmarkánsabb törésvonalat az eltérő vélemények között. Vajon a gondolkodás, különösen a világról gondolkodás szerkezeti felépítése határozza meg a nyelvi struktúrákat, vagy fordítva, a nyelvi sajátosságok determinálják a gondolkodás formáit? Egyáltalán, különválasztható-e a nyelv és a gondolkodás?

1.2. A korai antik nyelvértelmezések Indiában

1.2.1. A klasszikus nyelvszemlélet kialakulása

Az ind antikvitás kezdetén a védikus irodalomban az a szemlélet bontakozott ki, mely szerint a gondolkodás (*manas*) létezhet a nyelv (*vāc*) nélkül, azonban a nyelv csak a gondolkodásból fakadhat (RV. X,71,2). A gondolkodás (értelem, ész, elme) nem más, mint a hallgatás. Rejtve (*guhā*) maradva, azaz a hallgatással, a legmagasabban lehet részesedni, azonban amennyiben a világtrend (*ṛta*) – későbbi kifejezéssel: a *dharma* – elsősülte eltölt valakit, akkor ezzel az illető részesül (*bhāga*) a beszédből (RV. I,164,37). A nyelv mindent átölelő, mindenható *aktív tényező* (RV. X,125), és végül is a mindenható nyelv és a mindenható Brahman azonosak (RV. X,114,8). A nyelv a nevekkel (*nāma*), azaz a nevek adásával megnyilvánult (RV. X,71,1), azonban amíg a nyelv (*vāc*) univerzális, addig a név (*nāma*) partikuláris, tehát olyan „megnevezés”, amely egy dolog vagy a dolgok egy osztályának „lényegét” mutatja meg, vagyis a nyelv a nevek révén egyfajta rendezővel vitt a világba. Az emberek az egyetlen létezőt (*ekam sat*) sokféleképpen nevezik (RV. I,164,46), az „egyetlen” azonban nem a világ kezdete, mivel a világ kezdete a „létező” (*sat*) és a „nem-létező” (*asat*) fogalmaival ragadható meg (RV. I,96,7 és VII,87,6; RV. X,129,4; RV. X,72,2–3; RV. X,5,7; RV. X,129,1). A nyelv alkalmas a legfelsőbb valóság és a létezés kifejezésére, helyes használatkor a referenciája végső soron nem is más, mint az univerzális. Akinek nincs része az univerzálisban, az nem ismeri a helyes cselekvést, és a nyelvet rosszul használja (RV. X,71,2–10).

E gondolatokkal megszületik a klasszikus *szubsztancialista nyelvértelmezés*, mely szerint a nyelv nem a gondolkodás eszköze, még csak nem is elsősorban a gondolatok kifejezője, illetve érvényességének alapja nem is a kommunikáció, hanem a részesedés az univerzálisban, tehát *a nyelv a legfelsőbb létezés nyelve*.

Az Upanisadok irodalmában már határozottabban az az álláspont fogalmazódott meg, miszerint a világ a „lét”-ből (*sat*) keletkezett, a nem-létezésből nem jöhetett létre (*Ch. Up.* VI,2,1-2). Kezdetben a még ki nem bontakozott Brahman volt, ami megteremtette a törvényt (*dharma*), a törvény pedig egyúttal az igazság (*satya*) (*Bṛhad. Up.* I.4.11 és 14). Voltaképpen Brahmannak az „igazság” a neve (*Ch. Up.* VIII.3.4), ezáltal az igazság és a törvény azonos a Brahmannal, vagyis a Lélekkel (*Ātman*) (*Bṛhad. Up.* II.5.11). Az Upanisadok álláspontja szerint a mindenség a Brahman, amivel az egyéni lélek, az „önmagam” (*ātman*) azonos (*Ch. Up.* VIII.3.4; *Bṛhad. Up.* IV.4.5), ezért az ember célja ennek az azonosságnak a felismerése és meg tapasztalása (*Ch. Up.* III.14; VI.8.7), mondván: „Brahman vagyok!” (*Aham brahma asmi*) (*Bṛhad. Up.* I.4.10), illetve hogy „A kettősség nélküli Brahman vagyok!” (*Brahma advayam asmi aham*) (*Kaiv. Up.* 19). Aki a Lelket megismerte, az hallgataggá lesz (*Bṛhad. Up.* IV.4.22). A kezdetben megnyilvánulatlan (*avyākṛta*) világba az Önvaló Lélek (*Ātman*) a névvel (*nāma*) és a formával (*rūpa*) behatolt, és így megnyilvánult. Ahol „a név és a forma” van, ott van az örök Brahman, a Lélek (*Ch. Up.* VIII.14; *Bṛhad. Up.* I.4.7). A világ háromrétű: név (*nāma*), forma (*rūpa*) és tett (*karma*), azonban mégis egy, vagyis a Lélek (*Ātman*). A Lélek halhatatlan, de a valóságos (*satya*)

eltakarja. Másként szólva, a lélegzet (*prāṇa*) a hallhatatlan, amit a valóság, tehát „a név és a forma” eltakar (*Bṛhad. Up.* 1.6). A név (*nāma*) partikuláris, ezért nála hatalmasabb a nyelv (*vāc*), amely megérti a tudásokat, az Eget és a Földet, az igazat és az igaztalant, viszont a nyelvénél hatalmasabb a gondolkodás (*manas*), mert az fogja össze a nevet és a nyelvet (*Ch. Up.* VII.1-3).

Az Upanisadok filozófiai álláspontjuk alátámasztására gyakran alkalmazták az etimológiai (*nirukta*) elemzéseket. Akár egy szótagnak is misztikus filozófiai jelentést tulajdonítottak, mint az alább röviden idézett példában az „OM” szent szótagnak. Megjegyzendő, hogy az „o” hangzó diftongus, vagyis „a” és „u” hangzókból áll össze ($a + u = o$):

Az OM szótag túl van a múlton, a jelenen és jövőn, mert maga a mindenség, a Brahman, a Lélek (*Ātman*). Négy része van: (1) az „a”, amely a kifelé megismerő „ébredés”; (2) az „u”, amely a befelé megismerő „álomban levés”; (3) az „m”, amely a vágyak és álmok nélküli „mélyalvás”; és végül (4) a kimondhatatlan, azaz maga a Lélek (*Ātman*) (*Māṇḍ. Up.* 1-12).

A Védák segédtudományainak (*Vedāṅga*) nyelvközpontúságára jellemző, hogy a hat segédtudományuk: a rituális szabályok (*kalpa-sūtra*), a hangtan (*śikṣā*), az etimológia (*nirukta*), a nyelvtan (*vyākaraṇa*), a verstan (*chandas*) és a csillagászat (*jyotiṣa*). Ezek közül közvetlenül a nyelvészettel kapcsolatos az etimológia (*nirukta*) és a nyelvtan (*vyākaraṇa*). Az „etimológia” és a „nyelvtan” területeinek tanulmányozása a szanszkrit nyelv két meghatározó jelentőségű mérföldkővét jelentő értekezés megírásához vezetett, amelyek Yāska (i. e. 6-5. sz.) *Nirukta*, és Pāṇini (i. e. 5. sz.) *Aṣṭādhyāyī* című könyvei. A szanszkrit nyelv e klasszifikációja során mellőzték a korai védikus kifejezésmódok rugalmasságát, a klasszikus szanszkritban egyes igealakok, mint pl. az aoristos háttérbe szorulnak, és az elmúlás nélküli abszolút kifejezésének nyelvi eszközei kerülnek előtérbe (Kalupahana 1999).

1.2.2. A klasszikus nyelvszemlélet relativista bírálatai

A klasszikus nyelvértelmezés bírálatát a Buddha korában a vándor remeték és aszkéták mozgalmán belül lehetett megtalálni. Az indiai szkepticizmus és agnoszticizmus (*ajñānavāda*) képviselőinek egy része a „jó” és a „rossz” morális megítélhetőségében, az erkölcsi kijelentések érvényességében kételkedett, míg mások a valóságról tett kijelentések és a logikai következtetések bizonytalanságára utaltak. Gondolataik különbségei egy akkoriban használt érvelési séma eltérő értelmezéseiből fakadnak. E séma négy tételből álló változata a következő:

- (1) valami „van”, illetve „igaz” vagy „igen”
- (2) valami „nincs”, illetve „hamis” vagy „nem”
- (3) valami „van is meg nincs is”, tehát „is-is”
- (4) valami „sem nem van, sem nem nincs”, tehát „sem-sem”

A szkeptikusokra általánosságban jellemző, hogy ezt az alapvető sémát a „lehetséges” kiegészítéssel alkalmazták, azaz „lehetséges, hogy van (de lehet, hogy nincsen)”, „lehetséges, hogy nincs (de lehet, hogy van)” stb. A Buddha idősebb kortársaként élt Vardhamāna (a páli források elnevezésében Nigantha Nátaputta), illetve későbbi nevén a Nagy Hős (Mahāvīra) vagy Győztes (Dzsina) által megfogalmazott és követőinek a közép-indiai prákrit népnyelveken

kifejtett tanításai bírálták a létezés egyetlen univerzális végső valóságként történő meghatározását. A dzsainizmus követői a nyelvi relativizmus képviselőiként a „nem egyoldalúság” vagy a „nem kategorikus egyértelműség” tanát (*anekāntavāda*) hirdették, aminek megfelelően bármely állítás igazságának lehetőségét elfogadták, beleértve akár az egymásnak ellentmondó állítások egyidejű igazságának lehetőségességét is (*syāt* = „lehetséges”). Emiatt álláspontjuk a „minden lehetséges tanának” (*syādvāda*) is nevezhető. Nézetük tehát vitában állt a „lehetséges” szkepticista felfogásával, mert a fent idézett tetralemmából csak az első három tételt fogadták el érvényesnek, valamint mert nem a „van” és a „nincs” lehetőségéről szóltak, hanem a kettő különböző szempontból meglévő *egyidejű létezését* hangsúlyozták. Ezzel a szemlélettel értelmezték többek között pl. azokat a kérdéseket, hogy „a lélek örök vagy nem örök” és „a lélek azonos a testtel vagy nem azonos” (*Bhagavatī Sūtra* 7,2,273 és 13,7,495). Mindez azt is jelenti, hogy náluk így a párhuzamosan meglévő „létezés” (*asti, sat*) és „nem létezés” (*nāsti, asat*) dualizmusa jött létre. A megismerés „tárgya” maga is duális jellegű, egyszerre univerzális és partikuláris (*sāmānya-viśeṣātma*) természetű. E nézet relativizmusa szerint egy „szó” az objektív „tárgy” különféle formáinak megnevezése, ezért egyszerre állítható valamiről, hogy bizonyos értelemben „létezik”, és bizonyos értelemben „nem létezik”, illetve egyszerre „általános” és „egyedi”. Az univerzalitás a hasonlóságuk, a közös jellegzetességeik (*sāmānya*) alapján tudható, a partikularitás pedig a dolgok különbözősége, eltérő jellegük (*viśeṣa*) miatt. Ezzel összhangban az *univerzálíáknak* sokalakúan, különféle (*anekānta*) formákban *valós a létezésük*. A közös jellegzetességek egyik módja a magasabb vagy „függőleges univerzális” (*ūrdhvatā sāmānya*), ami a múltban, jelenben, és a jövőben fennmaradó ugyanazon szubsztanciális anyag módosulásait jelenti, míg a másik az alsóbb vagy „vízszintes univerzális” (*tiryak sāmānya*), ami az egymástól különböző jelenségek külsődleges hasonlóságán alapuló változatok megnevezése (*Māṅikyanandi* 1909). Nyelvfilozófiai szempontból ez azzal jár, hogy külön válik az objektív, szubsztanciális anyagi „valóság”, a „lényegi” (*dravya*) nézőpontja, és a szubjektív „leírás”, a „nyelvi” (*pariyāya*) nézőpont. Mindezzel a nyelvi kifejezések jelentése ugyan nem valamilyen végső „abszolútra” vonatkozik, de a nézőpontok viszonylagossága miatt relativizálódik.

1.3. A nyelvfilozófia Nyugaton

1.3.1. A klasszikus nyelvszemlélet

A görögök is ismerték a gondolkodás (*λόγος*) és a hallgatás (*σίγη*) összetartozását, ugyanakkor szintén különválasztották a gondolkodást és a nyelvet, noha voltaképpen nem volt külön szavuk a „nyelv”-re, és a „logosz” kifejezést egyszerre használták a „gondolkodás/értelem” és a „nyelv” megnevezésére. A görög filozófia szakított a mitikus-mágikus nyelvfelfogással, mely szerint a „szó”, azaz valaminek a megnevezése, és a „valóság/igazság” (*ἀλήθεια*) egy egységet képeznek. A „logosz” azonban ezután már nem más, mint a létező el nem rejtettsége (*ἀ-λήθεια*) (Heidegger 1989). Tehát végül is a „logosz” részben egységben van a „kimondással” (*λέγειν*), részben azonban szemben áll vele. Vagyis a „logosz” mint „gondolkodás/értelem” megmaradt a valóság egységének kifejezőjeként, ugyanakkor mint „nyelvi” sokféleség, mint a dolgok különbözőségeinek neve (*ὄνοματα*) és megjelölése (*σημεῖα, σύμβολα*), már nem feltétlenül az igaz valót képviseli. Ezáltal ugyan a „logosz” egyetemes rendezőelvvé és megismerő értelemmé válik, viszont a nyelv leértékelődik, és a megismerés funkcióját be nem

töltő, a gondolkodást mások felé közvetítő megjelöléssé lesz, vagyis különválik a „kogníció” és a „kommunikáció”.

Hérakleitosz szerint a „lét” avagy a „természet” és a „logosz” mint „nyelv” és „gondolkodás” elválaszthatatlan egységben vannak, és a létezés rendjének ellentmondásosságát is egybefoglalják (DK 22B 67). Mindenkinek közös java a gondolkodás (DK 22B 113), ezért ahhoz kellene igazodni, ami közös, mégis úgy él a sok ember, mintha külön gondolkodása volna (DK 22B 2), ezért a határolt megnevezés sokféleségei hamis kifejezésekké válnak. Parmenidész a „gondolkodás”, a „lét” és a „nyelv” lényegi összetartozását fejt ki, vagyis a gondolkodás (νοεῖν) helye a lét (ὄν), amennyiben mindkettő kifejeződött, kimondott (πεφασισμένον), tehát a gondolkodás a létben, mint kimondottban van. Egyúttal a létezőnek szüksége van a kimondásra a létezéséhez. Ha nincsen „kimondás”, „létező” sincsen, mert a gondolkodás és a létezés tárgya ugyanaz (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι) (DK 28B 3). Ami kimondható (λέγειν) és elgondolható (νοεῖν), annak léteznie kell (DK 28B 6). A nevek (ὀνόμαστα) azok, amelyeket a halandók alkottak maguknak, igaznak véelve ezeket. Az emberek két formát neveztek meg (ὀνομάζειν), melyek közül egyet a másik nélkül nem lehet megnevezni, és egymástól elkülönített jegyeket (σήματα) tulajdonítottak nekik, de ebben tévednek (DK 28B 8). Ha tehát az emberek a hétköznapi gondolkodásuk során a sokféleséghez igazodnak, akkor pusztán megnevezéseket alkalmaznak, és ezzel a gondolkodás, a lét és a nyelv lényegi összetartozása nem látszik, eltűnik.

Ezekkel a gondolkodás és a hétköznapi nyelvhasználat elválását jelző nézetekkel az európai antikvitásban is elkezdődött az a felfogás, amely alapján a nyelvet végül kizárólag csak a dolgokat megnevező funkciójának tekintették, a megismerésnél alacsonyabb rangúként kezelték, és nem tulajdonítottak neki megismeréshez vezető, a világot feltáró és igazságot hordozó szerepet. A nyelv szerepének ez a redukciója a szubsztancializmushoz kapcsolódó klasszikus nyelv-paradigma kialakulását jelentette. Ugyanakkor, ha a nyelv funkciója pusztán a megjelölés, felmerül annak a kérdése, mi lehet az alapja a kommunikáció interszubjektivitásának?

Platónnál a megismerés ugyan nem mehet végbe kommunikatív párbeszéd nélkül, hiszen a gondolat (διάνοια) és a beszéd (λόγος) azonos, azonban a gondolkodás a léleknek önmagával folytatott hangtalan dialógusa (διάλογος) (*Theaitetosz* 189e; *Szofista* 263e). A beszéd mint az interszubjektivitás folyamata már a bábáskodáshoz hasonló, amennyiben a beszélgetés során a beszélgető partnerek együtt a nyelven kívüli és nyelven túli lényegiségeken alapuló ideák (εἰδός) már korábban intuitíve elnyert tudására emlékeznek (ἀνάμνησις) vissza (*Menón* 81c-d; *Phaidón* 73). Így a beszélgető partnerek kapcsolata és a megismerés voltaképpen nem a kommunikáción, hanem a nyelven kívüli eszmei lényegiségekből részesedésen (μεθεξίς) alapszik (Parmenidész 129a, 130e-131a; *Szofista* 260 d-e; *Timaios* 51b). Platón szerint a dolgoknak (πράγματα) megvan a maguk állandó lényege (οὐσία), amit nem mi határozunk meg, és ami nem a mi tetszésünkhöz, látásmódunkhoz igazodik, hanem önmagában a saját meglévő lényege szerint független (*Kratülosz* 386d-e). A név (ὄνομα) közlési, tanítási eszköz (ὄργανον) és a lényeg (οὐσία) rendezője, amiképpen a vetélő a szövet rendezője (*Kratülosz* 388c). A nevet a szokás/törvény (νόμος) hagyományozza számunkra, viszont nem mindenki adhat nevet, csak az, aki ért ehhez a mesterséghez (τέχνη), csak az úgynevezett névalkotó (νομοθέτης) (*Kratülosz* 388d-389a). A dolgoknak természettől (φύσει) van nevük, a törvényalkotónak pedig értenie kell ahhoz, hogy hangokban (φθόγγος) és szótagokban (συλλαβής) valósítsa meg a név

természetét, és úgy kell a neveket alkotnia, hogy mintául a név ősképet, az ideát (εἶδος) veszi (*Kratülosz* 389b-390e), mert a név a lényeg utánzása (μίμημα) a hanggal (*Kratülosz* 423e). A dolgokat mégsem a nevekből kell megérteni és kutatni, hanem sokkal inkább önmagukból (*Kratülosz* 439b). A létezők megismeréséhez több lépés vezet el. Az első lépés a dolog neve (ὄνομα), a második meghatározása, lényegének kimondása (λόγος), a harmadik a képmása (εἰδωλον), a negyedik lépés maga a megismerés, a belátás (ἐπιστήμη) és a helyes vélemény (δόξα), végül ötödször a megismerés tulajdonképpen tárgya, az igazi létező (ὄν) jön szóba (Hetedik levél 342a-343a). Platónnál a létező helyes megismerésének, illetve a helyes nyelvhasználatnak az eszköze a nyelvtan és az etimológia. A beszédrészek megkülönböztetése Platóntól származik, így ahogyan a formáról (εἶδη) és betűről (γράμματα) szól, ugyanúgy vizsgálja a szavakat (ὄνομα) is. Eszerint azoknak az eszközöknek, amelyek a létet (οὐσία) hang (φωνή) segítségével fejezik ki, két fajtájuk van. Amelyik cselekvést fejez ki, az az ige (ῥήματα), amelyet pedig magukra a cselekvés végrehajtóira alkalmazunk, az a főnév (ὀνόματα) (*Szofista* 261d).

Arisztotelész az interszubjektivitás, illetve a nyelvi megnyilatkozások értelemmel felruházásának alapját, a valósággal megfelelésüket a *nyelv előtti*, mindenkiben azonos belső *lelki benyomásokban* (παθήματα) találta meg. Amik a beszédben elhangzanak (φωνή), a lelki tartalmak (παθήματα) jelei (σύμβολον) (*Herméneutika* 16a.1). Ezáltal Arisztotelésznel a „nyelv” pusztán a hangzások és jelek önkényes sokféleségére redukálódott, melyek a megnevezéssel (ὀνόματα) nem a valóságra, hanem a belső lelki benyomások neveire vonatkoznak. A névszók és az igék önmagukban véve kapcsolás (σύνθεσις) és szétválasztás (διαίρεσις) nélküli gondolathoz hasonlók. A névszó (ὄνομα) olyan közmegegyezés szerinti jelentésű, időt ki nem fejező szó, amelynek egy része sem jelent semmit, ha a többitől különválasztjuk. A „közmegegyezés szerinti” annyit tesz, hogy semmi sem természetből fogva névszó, hanem attól fogva, hogy jellé (σύμβολον) lett. Az ige (ῥήμα) az időt is kifejezi, és egy része sem jelent különválasztva semmit, továbbá mindig a másról mondottakat fejezi ki, vagyis állítmány. A mondat (λόγος) olyan beszéd, amely kifejez valamit (φωνή σημαστική), és amelynek egy különválasztott része is jelent valamit mint kifejezés, de nem mint állítás, vagyis nem fejezi ki azt, hogy van vagy nincs. Viszont állítás (κατάφασις) vagy tagadás (ἀπόφασις) lesz, ha hozzáteszünk valamit, hiszen az „ember” szó jelentése egyáltalán nem kijelentés (λόγος ἀποφαντικός), ha nem tesszük hozzá pl. a *van-t* vagy *volt-at* vagy *lesz-t*. Az állítás (κατάφασις) olyan kijelentés, amely valamit valaminek tulajdonít (ἀποφαίνεσθαι), a tagadás (ἀπόφασις) pedig olyan kijelentés, amely valamit valamitől elvesz (ἀποφασις). Ugyanakkor a dolgok részben egyetemesek, részben meg egyediek – pl. az „ember” egyetemes, „Kalliasz” pedig egyedi –, ezért az, hogy valami vonatkozik (ἀποφαίνεσθαι), vagy nem vonatkozik valamire, szükségképpen egyszer egy egyetemes, máskor viszont egy egyedi alany esetében jelenthető ki (*Herméneutika* 16a.2-7).

1.3.2. A klasszikus nyelvszemlélet relativista bírálatai

A görög filozófia történetében a szofistáktól kezdődően megváltozik az addigi kérdésfeltevés, és a *dolgok létezése* helyett a *dolgokról beszélés* kerül a filozófiai vizsgálódás homlokterébe (Steiger 1993). A szofisták figyelme a nyelv használatára és a gondolkodásra irányul, és ezen belül kitüntetett szerepet kap az érvelő ékesszólás gyakorlata. Úgy tűnt, hogy megfelelő nyelvhasználattal bármilyen mellett vagy ellen érvelve ügyvédi vagy politikai sikerhez lehet jutni, így tehát a beszédnek, a nyelvnek nem kell kapcsolódnia a valóság megismeréséhez, vagy az

igazsághoz. A nyelvhasználatnak ez az előtérbe kerülése olyan új tudományok születéséhez vezetett, mint a retorika, a grammatika, a szinonimika. A szofisták a létezésre vonatkozó és paradoxonokhoz vezető nyelvhasználatot bírálták, ezért némelyek – például Lükophrón – eltörölték a 'van'-t, mások meg átkeresztelték a mondatot: nem azt mondták, hogy 'az ember fehér (van)' (ὁ ἄνθρωπος λευκός ἐστίν), hanem hogy 'megfehéredett' (λευκώωται) – nehogy a 'van' hozzátételével az egyet sokká tegyék (Arisztotelész, *Fizika* I 2. 185b 25).

Annak eldöntésére, hogy két egymásnak ellentmondó kijelentés közül melyik igaz, Prótagórasz egy radikálisan új szempontot talált: az *embert mint indiividuumot*, ennek következtében azután az *igazság már nem más, mint viszony*. E *homo-mensura* szemlélet szerint:

„Minden dolognak mértéke az ember, a létezőknek, hogy léteznek, a nem létezőknek, hogy nem léteznek.” (Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν). (Platón, *Theaitétosz* 151e; Sextus Empiricus, *A dogmatikusok ellen* VII. 60).

A szubjektum túlhangsúlyozásával ez azt jelentheti, hogy minden dolognak mindenki szemében más és más a lényege (οὐσία).

Gorgiasz a kritikai nézeteit röviden három alaptétel felállításával demonstrálja:

- (1) semmi sem létezik
- (2) ha létezik is valami, az megismerhetetlen az ember számára
- (3) ha megismerhető is, kifejezhetetlen és más emberrel közölhetetlen

A közölhetetlenség alapja tehát az, hogy a beszéd nem azonos a dolgokkal, hiszen nem a dolgokat közöljük, hanem a beszédet, amely más, mint a dolgok (Sextus Empiricus, *A dogmatikusok ellen* VII. 65-85).

A *szeptikusok* (Kendeffy 1998) kétségbe vonták az igazságkritériumok (κριτήριον) használhatóságát, melyekkel eldönthető lenne, hogy egy kijelentés igaz vagy hamis. Ennek megfelelően már első képviselői (Pürrhón, Timón) is azt állították a dolgokról (πράγματα), hogy azok különbségnélküliek (ἀδιάφορα), állandóságtól mentesek vagy meghatározatlanok és megítélhetetlenek. Mivel maguk az érzéki képzetek és a vélemények sem nem igazak, sem nem hamisak, ezért a legjobb tartózkodni a vélekedéstől (ἀδοξάστος), így elfogulatlan és rendíthetetlen viszonyulással minden dologról kijelenthető, hogy

- (1) semmi sem inkább létező, mint nem létező
- (2) létező és egyúttal nem létező
- (3) nem létező, és nem is nem létező

A dolgokhoz viszonyulás ezen módjaival elérhető az állításmenetesség (ἀφασία), majd végül a lélek zavartalansága (ἀταραξία) (Sextus Empiricus, *Alapvonalak* I. 13–14).

A Platón és Arisztotelész által képviselt klasszikus nyelvértelmezés a későbbiekben a nyugati gondolkodás nyelvmeleleteiben tovább élt. A középkori skolasztikában ez a megnevezés funkcióra szűkített nyelvszemlélet a *nominalizmus* és az *univerzalizmus* között kibontakozott vitában tükröződött. Az újkorban a nominalista jelemélet (Ockham, F. Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) a nyelvet a belső tapasztalás tárgyának tekintő empirikus nézettel folytatódott, míg a *racionalista* nyelvértelmezés a formalizált logikai-matematikai univerzális eszményi nyelv, a mathesis universalis (Leibniz) gondolatában találta meg kifejeződését.

A 20. században két fő nyelvfilozófiai irányzat jött létre: az *analitikus*, és a *transzcendentális-hermeneutikai*. Az antikvitástól kezdve a középkoron át a napjainkig folytonosságot mutató *analitikus* nyelvfilozófia egyaránt összekapcsolódik a radikalizált *mathesis universalis* elvével és a nominalista-empirikus nyelvfelfogással. A *transzcendentális-hermeneutikai* nyelvértelmezés gyökerei az antik filozófiai rétorikában találhatók (Iszokratész, Cicero), és a középkori és kora újkori humanizmus (Böhme, Vico, Hamann, Herder, W. von Humboldt) tendenciáit folytatja (Apel 1983; Braun 1996). Ez az irányzat a világ nyelven keresztül történő megértését a nyelv eredetére kérdező nyelvfelfogás alapján tartja lehetségesnek, így vagy történetileg alakuló köznyelvről vagy egy mitikus ősnyelvről, természetes nyelvről, Isten szaváról, isteni nyelvről szól.

1.4. Összefoglalás

Az antik szövegek alapján a „gondolkodás” és a „nyelv” különbözőségeiből fakadó nyelvértelmezések egy háromszintű fogalmi rendszerrel írhatók le. Az első és legfelsőbb réteg a „Gondolkodás”, vagyis a filozófiai megismerés és tudás (*noézi*), a kognitív tudati folyamatok, az univerzalitás, illetve a szubsztancialitás, másként szólva a végső valóság vagy végső igazság szintje. A harmadik és legalsó szint a partikuláris „Név” sokfélesége, amely a megnevezés és a kommunikáció relativizmusa felé vezet. A második réteg a „Nyelv” vagy a „Beszéd”, amit hol az első, hol a harmadik szinten kezelnek, így a nyelvfilozófiai nézetek eltérései a „Nyelv” különböző értelmezéseiből erednek.

(1) „Gondolkodás”: megismerés/noézi/kogníció/univerzális/végső valóság/végső igazság



helyes nyelvhasználat:

- a nyelvi referencia a valóság
- a nyelv univerzálisát reprezentál
- esszencialista etimológia és nyelvtan



(2) „Nyelv”: a megnevezés és a kommunikáció



(3) „Név”: a megnevezés és a kommunikáció partikularizmusa és relativizmusa

Az univerzalisztikus szubsztancialista feltételezi, hogy a „Nyelv” referenciája lehet a végső valóság, tehát az univerzálisát reprezentálhatja, ezért a helyes nyelvhasználat folytonosan a problémájává válik, mivel a végső adottság „státuszát” kell nyelvileg kifejezni. Ennek a kérdésnek a megoldása a szubsztanciából részesedés (*methexisz*). A „Nyelv” az abszolút, illetve szubsztanciális értelemben vett „létezés nyelve”, és ezzel a „létezés” és a „nem létezés”, valamint ehhez kapcsolódóan az „igaz” és „hamis” dualizmusa jelenik meg, amelyet az örök, egyetemes végső szubsztanciában kell feloldani. Ahogyan a szubsztancializmus – mint egyfajta esszencialista törekvés – szerint a jelenségvilág végső, lényegi egységekre, elemekre vezethető vissza, ugyanígy e szemlélet egy nyelvi esszencializmussal – az *etimológia és a nyelvtan* segítségével – a nyelvi jelenségeket a végső nyelvi egységek alapján magyarázza. Amely vonások a filozófiai gondolkodásban mint „dolgok” és „viszonylatok” jelennek meg, azok a

nyelvben az „etimológia” és a „nyelvtan” jellegzetességeiként láthatók. Az *etimológia* a szavakat végső alkotóelemeire bontja, hogy annak jelentéséből táruljon fel a szó jelentése. Az elemzéssel elért végső, tovább nem bontható és változhatatlan egység lehet akár egy szent hang vagy szótag is, ami közvetlenül a filozófiai értelemben vett „végső valóság” kifejezésének eszközévé válhat. Ebből következően a *nyelvtan* az elemzés során megtalált végső jelentéssel egymástól megkülönböztetett kifejezések, nyelvi egységek közötti viszonyt vizsgálja.

A *relativista* elismerheti ugyan a végső szubsztanciális valóság létét, de azt nyelvileg kifejezhetetlennek tekinti, emiatt a „Nyelv” referenciája nem a létező végső valóság vagy igazság. Ezzel számára a nyelv pusztán „Név”, a *kommunikáció* eszköze, a nyelvhasználat csupán konvenciókon, „kontraktusokon” alapszik így a nyelvi kifejezések jelentése kontextusfüggőségük miatt relativizálódik. Ennek megfelelően a nyelvileg kifejezett valóságok vagy igazságok is kontextustól függenek, helyileg, kultúrák, közösségek vagy egyének szerint eltérnek, tehát relatívak. E szemlélet szélsőséges változata a modern nyelvfilozófiában az ún. nyelvi relativizmus, amely szerint a nyelv befolyásolja, determinálja a gondolkodást.

Az ind és a nyugati antikvitás fentebb bemutatott nyelvfilozófiai alternatívái képezték az a tágabb szellemi környezetet, amelyben a Buddha a kortársaitól és azok későbbi és mai utódaitól eltérő szemléletét megfogalmazta. A Buddha taxonómiája, terminológiáinak osztályozási rendszere és elemzései feltárják, hogy számára a fogalmak jelentése nem szubsztanciális vagy esszenciális, de ugyanakkor nem is jelentés nélküli vagy pusztán kontextustól függő, tehát a szubsztancialista és a relativista következtetéseket egyaránt elkerüli. Hogyan? Milyen nyelvi eszközöket használ ennek megmutatására? Mi határozza meg az egyes kifejezések jelentéstartományát, mik azok referenciái, mik az egyes fogalmak határai? Vajon mi alapján sorolja be az egyes fogalmakat csoportokba? Mik az osztályozási rendszerének sajátosságai, ennek milyen univerzális és egyedi jellegzetességei vannak, mik a fogalomcsoportok strukturális felépítésének szempontjai, mik a fogalmi csoportok határai, azaz pl. adott esetben mit jelentenek a felsorolások fogalmi átfedései?

2. A BUDDHA NYELVSZEMLÉLETE

2.1. A Buddha szavai

Az alábbiakban a „Buddha” megnevezés azt a történeti személyt jelöli, akinek a beszédei az ún. páli kánon tanbeszédeiben (*sutta*) és a fegyelmi szabályok (*vinaya*) instrukcióiban maradtak ránk.

A „Buddha szava” (*Buddhavacana*) kifejezés többféle jelentést hordoz. A théraváda hagyomány szerint elsőként is a kánoni „Hármas Kosár” (*Tipiṭaka*) szövegeinek a megnevezése, mivel a kánon valamennyi szövegét úgymond maga a Buddha mondta el. A Buddha szavainak szóbeli megőrzését és továbbadását – vagyis kánonba rendezését – a Buddha halála utáni évszázadokban az arra szakosodott személyek vagy csoportjaik, a tanhirdetők végezték el, akik szövegrendező, szerkesztő tevékenységet is folytattak.

A későbbi kommentárok, illetve a théraváda hagyomány úgy vélik, hogy a mágadhí az a nyelv, amelyen a Buddha tanított, és ezt a nyelvet a páli nyelvvel azonosítják. Eszerint a Buddha a mágadhí nyelven fejtette ki a kánon három kosarát, mert ezen az úton könnyű levezetni a jelentést, míg az más nyelven csak száz meg ezer úton jelenik meg. E hagyomány az őseredeti

legelső nyelvnek a mágadhít = pálit tekinti, mondván, hogy ha egy erdőben született gyermek senkivel sem beszél, akkor először mágadhí nyelven fog megszólalni (Svin 387–388). A théraváda hagyomány ezen feltevései tévesek, hiszen a páli nem azonos a mágadhíval, és mert egy ősnyelv feltételezése idegen a Buddha szemléletétől.

Az viszont feltételezhető, hogy a Buddha kialakított egy sajátos nyelvezetet, amely nem azonos egyetlen népnyelvvel vagy nyelvjárással (*nirutti*) sem, bár néhánynak, köztük a mágadhínak, a hatását magán viseli. A kánoni szövegeken túl tehát ez a nyelv az, amire még a „Buddha szava” kifejezés vonatkozik. A saját nyelv iránti igény már akkor megfogalmazódott, amikor két bráhmán szarmazású szerzetes elpanaszolta a Buddhának, hogy a különböző nevű, nemzetségű, eltérő rendbe és családhoz tartozó emberek a Buddha szavait a saját dialektusukban mondják, ezzel azonban elferdítik azt. Ezért azt a javaslatot tették, hogy csak a védikus nyelvet, vagyis a szanszkritot (szó szerint „*chandasa*”, a „versek nyelve” kifejezést említik, ami a védikus szanszkritot jelenti) használják. A Buddha határozottan elutasította ezt a kérést, mivel ekkor nem volna megnyerhető az, akit még nem nyertek meg, hiszen az átlagember számára nem volna könnyen érthető e szanszkrit nyelv. Ezért kijelentette:

„A Buddha szavait nem szabad szanszkritul előadni. Aki így adja elő, az rossz tettel vétkezik. Szerzetesek, elrendelem, hogy a Buddha szavait saját nyelvén tanuljátok.” (*Na, bhikkhave, buddhavacanam chandaso āropetabbam. Yo āropeyya, āpatti dukkatassa. Anujānāmi, bhikkhave, sakāya niruttiiyā buddhavacanam pariyaṇṇitum.*) (Cv / Vin ii, 139).

Az utolsó mondat többféleképpen is értelmezhető. Felfogható úgy, mintha arra ösztönözne, hogy a Buddha szavait mindenki a saját nyelvén tanulja. E fordítás azonban nyelvtanilag sem eléggé támasztható alá, és tartalmilag is eltér a Buddha módszerétől. Ő helytelennek tartotta a helyi dialektushoz ragaszkodást és az általánosan használt nyelvezet semmibevevését: „A helyi nyelvhez (*janapadanirutti*) nem kell ragaszkodni (*na abhiniveseyya*), az általános nyelvet (*samañña*) nem kell meghaladni (*na atidhāveyya*).” (*Janapadaniruttim nābhiniveseyya, samaññaṃ nātidhāveyyā*) (MN 139 / iii, 234). Mint mondta, különböző helyeken ugyanazt a dolgot másként és másként hívják, például a koldulócsészét vidékenként eltérően nevezhetik úgy, hogy „*patta*”, „*pāti*”, „*vittha*”, „*serāva*”, „*dhāropa*”, „*pona*”, „*hana*” vagy „*pisila*”. E kifejezések valamelyikéhez ragaszkodva helytelenül állíthatja valaki, hogy csak ez a helyes szóhasználat, a többi téves (MN 139). Ugyanakkor a Buddha számára a szanszkrit nyelv nem lehetett az akkoriban általánosan használt és megértett nyelv, mert az csupán India északnyugati területein volt a műveltek – főleg bráhmánok – köznyelve. Az azonban valószínűsíthető, hogy a Buddha tanítói tevékenységének egyik fő területén, Kószalában létezett „*lingua franca*” alapján kialakíthatott egy részben a mágadhí nyelvre is alapozott közlésmódot, amely később az ilyen értelemben mesterséges szakrális páli (*pāli*; szó szerinti jelentése: „szöveg”) nyelv létrejöttéhez vezethetett. E feltételezést alátámaszthatja egyrészt az, hogy a Buddha a 45 éves tanítói tevékenységéből folyamatosan 24, összesen több mint 25 évet töltött Kószala fővárosában, Szávatthiban, míg például Magadhában összesen is csak 7–8 évet időzött. Másrészt, a kószalai társalgási dialektus akkoriban a hivatalnokok, kereskedők és a műveltebb rétegek használatában az indiai szubkontinens jelentős részén elterjedt, vagyis kelet-nyugat irányban Delhitől Patnáig, észak-dél irányban pedig Szávatthitól Avanti-ig (Rhys Davids 1903/1997). Márpedig a „páli” egyes ránk maradt feliratokkal meglevő nyelvi hasonlóságok miatt a leginkább egy e

területről származó, India középső területének délnyugati részén (sz.: *Vidiśā*, p.: *Vidisā*) használt nyelvjárással mutat rokonságot (Geiger 1943/1996; Hirakawa 1993). Eszerint tehát nem alaptalanul feltételezhető, hogy a Buddha a kérdéses idézetben a szó szoros értelmében véve az általa beszélt nyelvnek, „saját nyelvének” a használatát rendelte el, ami a helyi köznyelvi szokások és a magaskultúra szanszkrit nyelvei közötti közép (*majjhima*) megtalálását jelentette.

Bár a „Buddha szava” jelentésének értelmezése, illetve a páli nyelv eredetének kérdése a mai napig nem teljesen tisztázott, a továbbiakban a Buddha nyelvhasználatának bemutatásakor mégis a Buddhának a páli kánonban található nyelvezete lesz a kiindulópont. Ez annak ellenére is jogosult lehet, hogy a Buddha vélhetően nem a ma ismert páli nyelven beszélt, mivel a páli kánonban a Buddha szavaiként megjelölt szövegek is megmutatják az általa speciálisan használt nyelvezetet, nyelvtani elemeket, szófordulatokat, és az ezekben kifejeződő nyelvszemléletet. Ez a helyzet voltaképpen leírható a nyelvi jelrendszernek a Ferdinand de Saussure által megkülönböztetett (Saussure 1967) két szintje segítségével. Eszerint a szókincs, a szócsoportok, a grammatikai funkciók jelei, a mondatok és mindezek kapcsolódásának szabályrendszere a szűkebb értelemben vett „nyelv” (*langue*), míg a túlnyomó részt ebből felépülő sajtószerű egyedi megnyilatkozás, a szövegek és azok használatának szabályai a „beszéd” (*parole*). Esetünkben a kettő sajtószerű történeti elválása látható. A nyelv (*langue*) alatt leginkább a „nyelvek” valamelyikét – egy *prákrit* népnyelvet, illetve később a mai pálit – lehet érteni; míg a beszéd (*parole*) a Buddha részéről történő megnyilatkozás. Így a „Buddha szava” kifejezés végül is arra az igényre utalhat, hogy a Tan átadása céljából jöjjön létre egy a Buddha beszédeivel (*parole*) összhangban levő nyelvközösség (*langue*).

2.2. A nyelv funkciói

A nyelvszemléletek évezredek óta igyekeztek körüljárni azt a kérdést, milyen szerepeket is tölt be a nyelv, milyen szándékok és célok irányítják a szóbeli megnyilatkozásokat. A különböző válaszok egymástól eltérő, egymással konkuráló filozófiai álláspontokat takarnak. A legelterjedtebb nézetek értelmezései szerint a nyelv: a gondolkodás eszköze; a nyelvtől különböző gondolatok és érzelmek kifejezése; a valóság reprezentálása, a világra vonatkozás (referencia); a világ megismerésének eszköze, illetve a világnézet alakítója; a dolgok megnevezése, leírása, ennyiben a megismeréstől el van választva, és nincs a megismeréshez vezető, világot feltáró és igazságot hordozó szerepe; a kommunikáció eszköze; társadalmilag hasznos cselekvés. A modern nyelvfilozófiai gondolkodás legismertebb modellje a nyelvi funkciókat a kommunikáció tényezőjével kapcsolta össze (Jakobson 1969):

REFERENCIÁLIS (a kontextusra irányuló, leíró)

POÉTIKAI (az üzenetre irányuló)

EMOTÍV
(a feladóra irányuló)

FATIKUS (a kapcsolatra irányuló)

METANYELVI (a kódra irányuló)

KONATÍV
(a címzettre irányuló, felhívó)

Ezt a modellt a későbbiekben számos kiegészítéssel és továbbfejlesztéssel módosították, de ezen kívül egyre több új modell is született. Az alábbiakban a Buddha nyelvhasználatával

kapcsolatban nem ezen modellek valamelyikét látszott célszerűnek alkalmazni, bár egyes elemek szerepet kapnak. A Buddhának a nyelv funkciójáról alkotott elképzeléseit az ő sajátos szempontrendszerének főbb hangsúlyaira tekintettel igyekeztem felvázolni.

2.2.1. Az etikai mérték

Amint a fentiekből látszik, a helyi népi dialektusok és a szanszkrit magaskultúra nyelve közötti közép – a „*Buddhavacana*” – megszületésekor a Buddha számára a nyelv közérthetősége a jó tanhirdetés alapfeltétele volt. A tanhirdető nézőpontjából fogalmazva, a nyelvhasználat során még egy megvilágosodott is használja a kulturális és vallási szokások (*sammuti*) szavait, az általános (*sāmañña*) megjelöléseket, a köznapi (*voḥāra*) kifejezéseket és a köznyelv (*nirutti*) nyelvi szokásait, de ezek nem vezetik őt félre, vagyis például az „én” szó kimondásakor jól tudja, hogy az „én” változatlan szubsztanciális entitásként nem létezik (DN 9). A tanhirdető számára a Buddha tana (*dhamma*) két szempontból válik jelentőssé: a szavak (*byañjana*) és az értelem-cél (*attha*) alapján. A tanhirdetők között lehet olyan, aki ismeri a tan értelmét (*attha*) és a tanszövegeket, de nem jó előadó, viszont lehet valaki jó előadó, miközben nem ismeri a tan értelmét és szavait (AN 4, 97–8; AN 8, 62; AN 4, 140). A Buddha szerint a Tan értelmét és szavait csak az ismerheti hibátlanul, aki a négy megkülönböztető tudással (*paṭisambhidā*), tehát a tan jelentésének megkülönböztető tudásával (*attha-paṭisambhidā*), a tan megkülönböztető tudásával (*dhamma-paṭisambhidā*), a tant kifejtő köznyelv megkülönböztető tudásával (*nirutti-paṭisambhidā*), és az előző három értésének megkülönböztető tudásával (*paṭibhāna-paṭisambhidā*) rendelkezik (AN 4, 140). A tan megtartásához a jól elhelyezett (*sunnikkhitta*) „szó” (*padabyañjana*) és a helyesen megadott (*sunnīta*) „jelentés” (*attha*) vezet, tehát az igaz tan eltűnését a rosszul elhelyezett (*dunnikkhitta*) szó és a rosszul megadott (*dunnīta*) jelentés idézi elő (AN 2, 20–21). A jó tanító mindig megfelelő időben szól (*kāla-vādin*), a valóságnak megfelelően beszél (*bhūta-vādin*), a tan értelmét mondja (*attha-vādin*), a tant hirdeti (*dhamma-vādin*) és a fegyelmi szabályokat mondja el (*vinaya-vādin*) (MN 27; MN 41; MN 51; MN 114). Ezáltal a nyelv voltaképpen üdvtani kategóriává (is) válik, hiszen a nyelvnek így végső soron akkor van igazi jelentése (*attha*), ha a megvilágosodás szempontjából hasznos, azaz értékes eredményű (*attha*) (MN 41; MN 139).

Mindebből következően a nyelv funkcióinak egyik legfontosabb aspektusa az „*attha*” kifejezéssel adható vissza, amely egyszerre jelenti azt, hogy „cél”, „értelem” és „jelentés”, tehát e kifejezés egyaránt vonatkozik tartalomra, értékre, és azok célirányosságára. A tant befogadó tanítvány szempontjából a megszabadulás a szenvedéstől a legmagasabb cél (*paramattha*), a legmagasabb szintű értékes eredmény (Snp v. 68). A Buddha szerint a társadalmi szokások (*sammuti*) és a legmagasabb szintű eredmény (*paramattha*) között erkölcsi, pszichikai-tudati fokozatok különbsége látható. Ezért a „magasabb értelem szerinti igazság” (*paramattha-sacca*), illetve a magasabb igazság (*paramasacca*), a kialvást (*nibbāna*) megvalósító bölcsessége (MN 70; AN 4, 113), mivel a megvilágosodott úgy látja a dolgokat, ahogyan azok vannak (*yathābhūtam*). E különbségtételnek azonban nincsen köze az indiai gondolkodásban – így a későbbi buddhizmusban is – elterjedt „kettős igazság” szemléletéhez, amely egy, a hétköznapi érzékeléssel, gondolkodással, megismeréssel és szavakkal ki nem fejezhető, végső valóságot feltételez (Porosz 2000). A Buddha a kettős igazság helyett céliránnyal rendelkező üdvtani szintekről

szólt, és erre utalt a további értelmezést nem igénylő (*nī'tattha*), illetve a további értelmezésre szoruló (*neyy'attha*) kifejezőpárral is (AN 2, 25). Ezekben az esetekben az „attha” prefixuma a „vezet” (*√ni, nayati*) igéből képzett két alak. A múlt idejű melléknévi igenév „*nīta*” azt jelenti, ami „vezetett”, a lehetőségre utaló „*neyya*” melléknévi igenév azt jelenti, „amit le kell vezetni”, tehát a fogalompár az *időben befejezett* és a *jövőbe nyúló* jelentést hordozza. Amint a későbbiekben még látható lesz, az ilyen típusú fogalompárral kifejezett időbeliség a Buddha tanításának lényegi sajátosságait tükröző nyelvi eszközök közül az egyik legfontosabb elem (Kalupahana 1999). A jövőbe mutató lehetőség ebben az esetben is üdváni jelentést kap.

A Buddha számára a nyelvnek pragmatikai szerepe van, vagyis olyan cselekvés, amely nem csupán kommunikáció, hanem azon túl pszichikai tartalmakra és a szabadság elérésének lehetőségére is rámutat. A nyelv a magatartáshoz, az erkölcsös vagy erkölcstelen életvitelhez (*carita*) is hozzá tartozik (MN 4; SN 3, 4; Dh v. 168-169 és v. 231), ezért maga a Buddha ahogy beszél, úgy cselekszik és ahogy cselekszik úgy beszél (*yathāvādin tathākārin, yathākārin tathāvādin*) (DN 19; Snp v. 357; AN 4, 23; It 112). Ennek megfelelően a nyelv avagy a beszéd használata intencionális tartalma miatt karmikus (*kamma*) hatással is rendelkezik, hiszen a cselekedetek – legyenek akár testi aktusok (*kāya-kamma*), beszédaktusok (*vacī-kamma*) vagy tudati aktusok (*mano-kamma*) – egyenrangúan ok-okozati hatásúak (MN 48). A Buddha szerint már pusztán az igazság (*sacca*) kimondása is olyan valódi tett, az „igazság tette” (*sacca-kiriya*) lehet, amely karmikus hatást fejt ki, hiszen ezzel – amint azt például Angulimála története is mutatja – gyógyulások mehetnek végbe (AN 10, 60; MN 86), illetve a kártékony hatásoktól védelem szerezhető, sőt, üdváni hatás is elérhető, mondván: „Eme igazsággal üdvösség legyen!” (*Etena saccena suvatthi hotu!*) (Khp VI.). Mindezek háttérében a testi, nyelvi és tudati belső motivációk, a késztetések (*saṅkhāra*) állnak. Ezen alapul az az erkölcsi értékbecslés (*anumāna*), ami során az embernek aszerint kell mérnie magát (*anuminitabba*), hogy a rossz vágyakhoz kötődik-e (MN 15).

2.2.2. A noétikai érték

Az átlagember (*puṭhujjana*) azonban nem a vágyai irányát méri, hanem a vágyai válnak a világ megértésének mértékévé. Ebben az esetben a valóság megismerése annak mértékétől függ, milyen irányúak a hajlamai (*anusaya*), hiszen aki hajlik (*anuseti*) valami felé, az a szerint méri (*anumīyati*) a dolgokat, aki mér, az pedig a szerint számít (*tena saṅkham gacchati*) (SN 22, 35). Az átlagember az egyedi tapasztalatának nézőpontjához ragaszkodik, ezért már a pusztá észleletét is kiterjeszti, a kiterjesztés (*papañca*) révén a világ a számára olyan, amilyennek azt gondolja (Snp v. 874; MN 18), és ezzel az ember végül az „én vagyok” önteltségéből létrehozza a kiterjesztésen alapuló individualitás énképzetét (*papañca-nāma-rūpa*) (Snp v. 916 és v. 530). Mindezzel az észlelés (*saññā*), a gondolkodás (*citta*) és a nézet (*diṭṭhi*) tapasztalási módjaiban főként a mohóság (*lobha*), a gyűlölködés (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) hatására torzulások (*vipallāsa*) lépnek fel, vagyis a mulandó (*anicca*) állandónak (*nicca*) tűnik, a szenvedés (*dukkha*) boldogságnak (*sukha*) vélhető, az önmagátlan (*anattā*) önmagamnak (*attā*) gondolható, és a taszító (*asubha*) vonzónak (*subha*) látszik (AN 4, 49).

Ezek szerint a vágyak és a hajlamok meghatározzák az észlelést és a gondolkodást, a gondolkodás kialakítja a nézetet, amely nyelvileg is megfogalmazódik. Gondolkodás és beszéd

összhangban van, aki tehát csupán saját egyéni nézőpontjából látja a valóságot, az olyan módon is fejezi ki azt (Snv v. 781):

„Saját nézetét hogyan is haladhatná meg
a vágyat követő, a kedvelthez ragaszkodó,
a magát tökéletesnek tekintő?
Ahogy érti, úgy mondja.”

(„*Sakaṃ hi diṭṭhiṃ katham accayeyya
chandānunito ruciyaṃ nivāṭṭha
sayaṃ samattāni pakubbamāno?
Yathā hi jāneyya, tathā vadeyya.*”)

A Buddha e láttelepe alapján felmerül a kérdés, hogy vajon szerinte a nézetek sokfélesége lehetővé teszi-e valamilyen közös nyelvi referencia megtalálását. Ha igen, akkor az az egyének „kontraktusának” eredménye, vagy egy végső adottság „státuszának” elismerése? Egyáltalán, mik az objektivitás kritériumai a Buddhánál?

2.2.2.1. A változó valóság nyelvezete

Elsőként is úgy vélte, el kell vetni a korlátozott gondolkodást, vagyis a pusztán az egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást (Snv v. 796-803), hiszen azok saját álláspontjukról sohasem úgy látják a valóságot, amint az van, márpedig csak egyetlen „valóság” és csak egyetlen „igazság” létezik. Ami „igaz”, az „valóságos” és ami „valóságos”, az „igaz”, ez pedig nyelviileg is visszaadható. Ehhez arra kell tekintettel lenni, hogy a köznyelv (*nirutti*), a kifejezések (*adhivacana*) és a megnevezések (*paññatti*) megfelelő használata (*patha*) az, ha arra, ami megszűnt, a „volt” (*ahosi*), ami nem keletkezett, a „lesz” (*bhavissati*), ami létrejött, a „van” (*atthi*) számon tartást/számba vételt (*saṃkhā/saṅkhya*), megjelölést (*samaññā*), megnevezést (*paññatti*) alkalmazzák (SN 22, 62).

A Buddha megfogalmazásaiból kitűnik, szerinte nem csupán az a folyamat megy végbe, mely szerint amilyenek látjuk a valóságot, olyan módon fejezzük is azt ki, de egyúttal az is megtörténik, hogy amilyen módon kifejezzük a valóságot, azt olyannak is látjuk. A megfelelő nyelvhasználat a helyes nézet (*sammādiṭṭhi*) kialakítását is magával hozza. Például az „önmagam” kifejezés csupán a világ megjelölése (*loka-samaññā*), a világ köznyelve (*loka-nirutti*), a világ szokásos szóhasználata (*loka-vohāra*), a világ megnevezése (*loka-paññatti*) (DN 9). Azonban amikor a Buddha saját magáról egyes szám harmadik személyben szólt, akkor ezzel külön nyelviileg is érzékeltette, hogy megváltoztatta kortársai arra irányuló szubsztancialista törekvéseit, amelyek szerint az „önmagam” (sz.: *ātman*, p.: *attā*) a múltban, a jelenben és a jövőben létezőként legyen felfogható.

A Buddha a „létezés” nyelvét félretette. Feltűnő, hogy a valóságról szólva a Buddha nem a „létezés” (*atthitā*) vagy „nem-létezés” (*natthitā*) elvont fogalmait alkalmazta, hanem éppen ellenkezőleg, ezek használatát elutasította, hiszen az, aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtam*) helyes tudással (*sammapaññā*) látja a világ keletkezését (*lokasamudaya*), annak számára nincsen „nem-létezés”, és az, aki a valóságnak megfelelően helyes tudással látja a világ megszűnését (*lokanirodha*), annak számára nincsen „létezés”. „Minden létezik, ez az egyik véglet, és minden nem létezik ez a másik véglet.” (*Sabbamatthīti ayameko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto.*) (SN 12, 15/ii, 17). A Buddha a kettő közötti közepet, a függő keletkezést tanította. Hasonlóképpen elvetette a minden egység (*sabbam ekattam*) és a minden sokféleség (*sabbam puthuttam*) szélsőségeit is, és ezek helyett ismét a középutat, a függő keletkezést tanította (SN 12, 48).

E megfogalmazásokban a valóság statikus állapotaira utalás helyett a dinamikusan válto-

zó viszonylatokra és az időbeliségekre helyeződik a súly, amit a feltételezettség (*idappaccayatā*) és a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) gondolata képvisel (MN 26). Voltaképpen ezek jelentik a valóságot, ezért a velük kapcsolatos nyelvi eszközök használata a valóság természetének megmutatását is szolgálják. A Buddha a valóság természetének leírására az „állandótlan” (*anicca*), a ki nem elégítő, ilyen értelemben „szenvedés” (*dukkha*) és a szubsztancianélküli „önmagátlan” (*anattā*) megnevezéseket alkalmazta (MN 22; SN 35, 43–45). Az objektivitás mércéjét nem az érzéki tapasztalás sokféleségében, de nem is egy végső szubsztancialitásban találta meg, hanem a változás és átalakulás folyamatának feltárásában. Kortársaitól eltérően nem azt kutatta, „mi” a valóság, és az nyelvileg kifejezhető-e vagy sem, hanem azt mutatta meg, „hogyan” működik a valóság, és a nyelv miként valóság maga is.

A feltételezettség (*idappaccayatā*) és a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) kifejezések nyelvileg is elkerülik a végső, tovább nem redukálható „individuális” vagy a végső, elpusztíthatatlan „univerzális” kifejezést, és e kettő között középen vannak. A valóságnak van olyan működési módja, amely annak megértésétől, annak tapasztalójától függetlenül hat, és ez a feltételezettség. A dolgoknak e feltételezettségi természete szilárdan áll, így tehát például a születés állandóan és szükségképpen alapja az öregségnek és a halálnak, ezért a függő keletkezés valóságos (*dhamma*) és igaz (*sacca*) (SN 12, 20). A függő keletkezés általánosan érvényesülő elvét a Buddha több téma kapcsán is megemlítette, így pl. a tudatlanság (*avijjā*) keletkezésének feltételeiről, a léthez kötő szomj (*taṇhā*) vagy a tudással történő megszabadulás feltételeiről szólva (AN 10, 61–62), a káros tudatállapotok (AN 2, 78–87), a vágy és a gyűlölet, a téves és a helyes nézet keletkezésének feltételeit feltárva (AN 2, 124–127) stb., de a legismertebbé a szenvedés keletkezésének tizenkét tagú függő keletkezési formulája lett (SN 12,1–2).

Figyelemre méltó, hogy a függő keletkezéssel kapcsolatban a Buddha nagyon tudatosan kétféle nyelvi formulát használt. A főnév formájú „függő keletkezés” (*paṭiccasamuppāda*) az időbeli lehatároltság nélküli történés folyamatára utal, míg a passzív múlt idejű melléknévi igenevű forma, a „függően keletkezett” (*paṭiccasamuppanna*) a már megtörtént és befejezett eseményeket fejezi ki (SN 12, 20). A Buddha módosította az időbeliség kifejezésének nyelvét. Noha az indiai hagyományos kifejezés a jelenre (sz.: *vartamāna*; p.: *vattamāna*) „létezés” jelent, a Buddha e helyett a jelenre a „keletkezett” (p.: *paccuppanna*) múlt idejű melléknévi igenevet használta. Amíg a „létezés” jelen idejű melléknévi igenév a „*paṭiccasamuppāda*” kifejezéstől eltérően dichotómiát hoz létre a jelen és a múlt között, mint létező és nem-létező között, addig a múlt idejű melléknévi igenév egy folytonos aktivitást tartalmaz a múltból a jelenbe. Más szóval egy horizontot hagy, amelyben a jelen megjelenik, és megérthető, hogy miként feltételezett e jelen. A „fennmaradó jelen” tehát nem a jelenlevő folytonosságát igényli, hanem azt, ami a feltételek alapján jön létre. Ez a magyarázata annak is, hogy ha csak mód volt rá, a Buddha került az aktív igéket, és a passzív igék, az *aoristos*, valamint a múlt idejű melléknévi igenevek használatához folyamodott (Kalupahana 1999).

Amint tehát a fentiekben a „*nī’attha*” és a „*neyy’attha*”, valamint a „*paṭiccasamuppanna*” és a „*paṭiccasamuppāda*” kifejezések kapcsán látható volt, amikor a Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet párban használata egy melléknévi igenévvel vagy főnévvel, akkor ezzel egyaránt utalt a múltból a jelenbe tartó befejezett folyamat eseményeire és a jövőbe nyúló történés folyamatára. Ugyanez mutatkozik meg a valós, a „létesült, létrejött” (*bhūta*) kifejezés használatakor is. A *bhūta* a „létesül, létrejön” (*√bhū, bhavati*) passzív múlt idejű melléknévi igeneve, így a befejezett változás és átalakulás időbeliségét fejezi ki, miként más oldalról az „elmúlt”

(*vibhūta*) kifejezés is (Sn p. v. 872 és v. 874). A „létesült, létrejött” (*bhūta*) a „tényszerű” (*taccha*) szóval együtt (DN 29) a valóság változását és átalakulását is tartalmazza, vagyis ezzel a valóságot kifejező igazság nem statikus mivoltára is utalnak. Emiatt az „igaz” szintén *bhūta*, míg a „hamis” az *abhūta*. Aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtaṃ*) látja a dolgokat, annak van igaza. Az igazság ugyanakkor nemcsak azt fogja át, ami készített (*saṅkhata*) eseményként megtörtént (*paṭiccasamuppanna*), hanem azt is, ami a készítés (*saṅkhāra*) következtében létrejön (*paṭiccasamuppāda*). A „létesülés, létrejövés” (*bhava*) mindkettőt tartalmazza (SN 12, 15), így a *bhūta* és a *bhava* kifejezésekkel a változás folytonossága, egy előre nem jelezhető jövő távlata, egy új élet létesülése, egy nyílt végű folyamat bontakozik ki. A Buddha nem a „létezés”, hanem a „létesülés, létrejövés” (*bhava*) szemléletét képviselte.

A Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet és az *aoristost* a fentiekhez hasonló értelemben együtt is alkalmazta. Saját megvilágosodásáról, a nirvána eléréséről beszámolva az „eléri” (*adhigacchati*) igét használta, mégpedig először annak *aoristos* változatát (*ajjhagamam*), amivel egy olyan élményre utalt, amelynek folyamatos vagy befejezett voltát nem jelezte, csupán annak tényét közölte, majd később a szó múlt idejű melléknévi igenevű formájával (*adhigata*) találkozhatunk, ami egy befejezett cselekvést tartalmaz, tehát a korábban említett élmény reflektív átgondolását, így többek között a feltételezettség és a függő keletkezés (*idappaccayatā-paṭiccasamuppāda*) nyelvi kifejezését. A Buddha ekkor arra utalt, hogy a vágytól vezérelteknek nehéz meglátniuk az eseményeknek ezt az *idappaccayatā-paṭiccasamuppāda* állapotát vagy „státuszát” (*thāna*), illetve nehéz meglátniuk a kialvás (*nibbāna*) állapotát (MN 26). Kortársaitól eltérően tehát nála a státusz, amire a *noēzis* irányul, nem más, mint a feltételezettség, a változás, a keletkezés és az elmúlás dinamikusa.

Eszerint a nyelv maga is konkrét valóság, és egyúttal annak alakítója is. A valóság nyelvi kifejezése nem egyszerűen megismerést jelent, hanem ismét csak erkölcsi, üdvtani következményei is vannak:

„A lények azt észelve, ami kifejezhető (*akkheyya*), abban megalapozottak, ami kifejezhető. Nem értve, mi a kifejezhető, a halál igájába kerülnek. Aki érti, mi a kifejezhető, nem észleli a kifejezőt, mert számára nem létezik, amivel az mondható.” (*Akkheyya saññino sattā akkheyyasmiṃ patitṭhitā. Akkheyye aparīññāya yogamāyanti maccuno. Akkheyye ca pariññāya akkhātāraṃ na maññati, tañhi tassa na hotīti yena naṃ vajjā na tassa atthi.*) (SN 1, 20/i, 11).

Annak tudása, ahogyan a dolgok vannak (*yathābhūta-nānadassana*) egyszerre helyes ismeret, „tudás” (*nāna*) és érzékszervi tapasztalás, „látás” (*dassana*). E tudva-látás azonban nem pusztán ismeretelméleti kategória, ugyanis a valóságot megváltoztatja, hiszen a *yathābhūta-nānadassana* birtokában megszűnik a dolgokhoz kötődés és ragaszkodás, ezért elérhető a szenvedéstől megszabadulás tudva-látása (*vimutti-nānadassana*), megtapasztalható a nirvána (AN 10, 2).

2.2.2.2. Az igazság nyelvezete

A Buddha többször is beszélt arról, hogy ő teljesen megértette a valóság természetét, a feltételezettséget (DN 14; MN 58). Szerinte a jelenségeknek ez a megértésüktől független feltételezettségi státusza és szabályszerű kapcsolódása szilárdan áll (*sā dhātu dhammatṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*) (SN 12, 20/ii, 25). A feltételezettség és a függő keletkezés elvét a Buddha nemcsak konkrét ontológiai megállapításként, de elvontabb logikai formulaként is

megfogalmazta, mondván, hogy „ha ez/az létezik, akkor az/ez keletkezik, ha ez/az nem létezik, akkor az/ez sem létezik, annak megszűntével az/ez is megszűnik.” (*imasimim sati idam hoti, imassuppāda idam uppajjati, imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā imam nirujjhati.*) (MN 38/i, 262-263). E mondat jelentésének értelmezésekor a kulcsszó az „ez” (*ayam/idam*) mutatónév más, amely itt hol locativusban (*imasimim*), hol semleges nemű alanyesetben (*idam*) szerepel. Amennyiben ezt a mondatot úgy értelmezik, hogy „ha ez van, akkor az lesz”, úgy egy előrejelzést tartalmazó deduktív következtetés adódik. Amennyiben a mondat jelentése az, hogy „ha az van, akkor ez lesz”, úgy a múltból a jelenbe mutató induktív következtetés olvasható. Mindkét értelmezés megengedhető.

A Buddhánál a megismerés logikai útja nem választható el az ontológiától. A fenti kijelentésben a logikai következtetés az ontológiai tartalomnak megfelelően nemcsak azt fejezi ki, ami megtörtént, hanem azt is, ami létrejön. A Buddha logikája nem a változatlan „létezés”, hanem a dinamikus „létrejövés” logikája, amely nem az egymást vagylagosan kizáró „létezés” és „nem-létezés” dichotómiáját tartalmazza, hanem a „létrejött/nem jött létre” (*bhūta/abhūta*) megkülönböztetést fejezi ki. Ez utóbbiak jelentik az „igaz-hamis” fogalompárt is. A statikus „van” (*atthi*) és „nincs” (*natthi*) túláltalánosításai egymásnak homlokegyenest ellentmondó, kontradiktórius (*ujjuvipaccanīka*) „vagy-vagy” viszonyban állnak, voltaképpen értelmezhetetlenek, tehát „igaz-hamis” igazságértékük sincsen. Ezzel szemben a konkrét empirikus állításoknak van igazságértékük, de nem is kontradiktórius, hanem ellentétes, kontrárius (*paccanīka*) viszonyban állnak (MN 60). Az ellentétes viszony megengedő, mivel lehetővé teszi az igazság új fogalmát anélkül, hogy a régit kizárná. Ebben az esetben az igaz (*bhūta*), vagy az igaz nézet (*sammā-ditthi*) és a hamis (*abhūta*), vagy téves nézet (*micchā-ditthi*) nem kibékíthetetlen ellentmondások, hanem az üdvösség fokozatai, mint a köznapi (*sammuti*) és a magasabb értelemben vett (*paramattha*) igazságok is. Ezzel a Buddha számára egy kijelentés igazságértéke túlmutat a pusztá logikai érveléseken (*atakkāvacara*) (MN 26; MN 72; MN 95) és az üdvtan kereteibe illeszkedik.

A Buddha számára a logikai érvelés nem elegendő az igazság feltárásához, hiszen az érveket lehet jól (*sutakkita*) is és rosszul (*duttakkita*) is megfogalmazni, és az egyezhet a tényekkel (*tathāpi hoti*) vagy nem egyezhet a tényekkel (*aññathāpi hoti*) (MN 76). Végül is az érveken túli igazságnak két ismerve van: ténylegesen létrejöttéről, vagy legalábbis valóban lehetségesről van szó, és az közölhető. Ha e feltételek nem teljesültek, akkor a Buddha hallgatott. Emiatt a túláltalánosított, a „van-nincs” dichotómiáját feszegető kérdéseket nem válaszolta meg, azok el nem mondottak (*avyākata*) maradtak, mint amilyenek például a világ örökkévalóságára, végességére, test és lélek azonosságára, a Buddha halála utáni újraszületésére kérdeznek. Az ilyen kérdések a tetralemma sémáját követik, melynek a formája a következő (DN 9; MN 63; MN 72):

1. van (*atthi*)
2. nincs (*natthi*)
3. van is, meg nincs is (*atthi ca natthi ca*)
4. sem nem van, sem nem nincs (*n' ev' atthi na n' athi*)

Mivel az első két tétel már a kérdés felvetésekor kontradiktórius viszonyban áll, ezért a Buddha a kérdés értelmetlen mivolta miatt a négy tétel valamennyi válaszlehetőségét elvetette.

2.2.2.3. A tapasztalás nyelvi kifejezése

A Buddha számára az érzéki tapasztalás megfelelő megértése meghatározó jelentőségű volt (SN 35, 151-2). Az objektív valóság, illetve a függő keletkezés nála nem egyfajta érzéki tapasztalással megismerhetetlen tényező, sokkal inkább mindig jelenlevő empirikus tapasztalat, és egyúttal a megismerés következtetése. A tapasztalás és a fogalmi megértés nem két különböző dolog, a tapasztalásból adódó tudás és a megismerésből fakadó tudás nem különböztethető meg élesen. A tapasztalás a függően keletkezett dolgok (*paṭiccasamuppanna dhamma*) ismerete, amikor is a *jelenség* a hangsúlyos, ezért ez a való jelenségek tudása (*dhamme ñāna*). A fogalmi megértés a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) ismerete, ahol maga a függés *viszonya* kerül megvilágításba, ezért a neve következtetett tudás (*anvaye ñāna*), következtetés a múltira és a jövőre (*atītānāgate nayaṃ neti*) vonatkozóan (SN 12, 33).

A Buddha gondolkodásában a tapasztalás nemcsak az érzékekhez kötődik, hanem egyúttal a megismerés nyelvileg is megalapozott módja. Számára a dolgok megnevezése (*nāma, paññatti, adhivacana*) az empirikus valóság tapasztalásához igazodik. Az érzékelés (*phassa*) nem más, mint az érzékszerv, az érzékelés tárgya és az érzékelési tudatosság hármasságának találkozása (SN 12, 43). Az ebből létrejövő érzékelési folyamatot a Buddha a benyomások (*samphassa*) szerint két alapvető mozzanatra bontotta fel, az érzékszervi benyomásra (*paṭigha-samphassa*) és a szóbeli, fogalmi benyomásra (*adhivacana-samphassa*) (DN 15). Az érzékszervi benyomás, az egyes érzékszervek közvetlen kapcsolata az érzékelt dologgal, a fogalmi benyomás pedig egy elvont szóképi, metaforikus (*adhivacana*) kapcsolat az érzékeltelkekkel. Ez a kapcsolat a dolgok „neve” (*nāma*), ami mindenre kiterjed, amin túl semmi nem ismeretes és az egyetlen, aminek minden alá van vetve (*nāmaṃ sabbam anvabhavi nāmā bhīyyo na vijjati, nāmassa ekadhammassa sabbeva vasamanvagūti*) (SN 1, 61/i, 39). Ezek szerint minden dolognak van neve, minden név egy dolog neve, tehát név és dolog nem különböznek.

E kétféle benyomás egységét fejezi ki az egyénre vonatkoztatva a „név és forma” (*nāma-rūpa*) szóösszetétel is, mivel ezek egymás feltételei, név hiányában nem létezhet forma, forma nélkül nincsen név, az egyik a másikkal fejezhető ki (DN 15). A Buddha a kortársainak esszencialista törekvéseitől azáltal is elhatárolódott, hogy nem két egymástól elkülönült entitás jelölésére alkalmazta a „név” és a „forma” kifejezéseket, és ezt nyelvileg is visszaadta. Amíg a „név-és-forma” az Upanisadokban két külön entitás, ezért duális formában szerepel, mint *nāmarūpābhyaṃ* (*Bṛhad. Up. 1, 4, 7; Ch. Up. 8, 14, 1*), addig a Buddhánál a konkrét empirikus egységére utaló egyes számban fordul elő (*nāmarūpaṃ*). Ennek megfelelően a „név” a formának érzékelésként (*phassa*), érzésként (*vedanā*), észlelésként (*saññā*), akaratként (*cetanā*) és figyelemként (*manasikāra*) történő kognitív megjelenése, illetve szóbeli vagy fogalmi kifejeződése, míg a „forma” fizikai jellegzetességei (föld = szilárd, víz = folyékony, tűz = hő, levegő = mozgás és az ezekből levezethető többi forma – például a légzés) az egyén mentális tartalmának érzékszervi megtapasztalását teszik lehetővé (DN 15; SN 12, 2). Végül is tehát a „név” egy egyén teljes fogalmi identitása, a „forma” pedig ezen elvont identitás érzékelhető megjelenése, így „név és forma” nem más, mint név és nevezett, a megnevezés (*nāma, paññatti*) és a megnevezett dolog egysége az egyénre vonatkozóan. Ennyiben tehát mondható, hogy a nyelviség benne rejlik az érzéki tapasztalásban. Hasonló értelmezésre utalt a Buddha többek

között akkor is, amikor a „test” és a „külső név és forma” (*bahiddhā nāma-rūpa*) fogalompárt említette (SN 12, 19), melyben a „külső név és forma” nem egy másik ember, hanem a tudat számára elérhető tapasztalás teljes egésze, vagyis a megismerhető „tárgy” az ő szubjektumán kívüli fogalmi megnevezésével.

A megismerés és a tapasztalás összetartozásának legalapvetőbb szavait a Buddha a „tudni” *√jñā* gyökből képezte. Amint fogalmaz, az érzéletek sokféleségét az érzékelési modalitások szerinti tudatosság, mint látás tudatosság stb., vagyis az erre utaló nyelvi kifejezéssel élve a megkülönböztető tudatosság (*viññāna*) konstatálja. A tudatnak ez az érzékelési tudatosságon túl egyébként más tudatfunkciókra vonatkozó jelentéseket is hordozó fogalma levezethető a *√jñā* gyökből és a „megkülönböztet”, „elkülönít”, „hasít” jelentésű *vi*-prefixumból. A tapasztalás folyamatában emellett végbemegy az észlelés (*saññā*) szintetizáló folyamata (*sam + √jñā*, „összetenni és tudni”) is, amelynek során észlelet, észleleti képzet, elképzelés, eszménykép, megjelölés és név keletkezik (AN 1, 35; AN 10, 56–57). Végül is erre támaszkodik a nyelv legjellemzőbb vonása, ami nem más, mint egy tapasztalás kifejezése, megnevezése, ismertté tévése, tudatása, tudomásra hozása (*pra + √jñā = paññatti*), amely kifejezést a Buddha az egyes dolgoknak a köznapi életben meglévő, a köznyelvben előforduló kifejezések (*adhivācana*) megnevezései értelmében is használta (DN 9; DN 15; MN 116; SN 22, 62; SN 35, 65–68; AN 4, 15).

2.2.3. A poétikai eszköz

2.2.3.1. A megnyilatkozás módjai

A költészet egyik legfontosabb eleme a hangzás és a ritmusok kitüntetett használata. Az orális kultúrákban a poétika a hétköznapi beszéd ritmusának és intonációjának olyan megváltozása, aminek következtében prozódiai sorok jönnek létre (Havelock 1982; Ong 2010). A Buddha hagyatékában gazdagon találhatók verses formájú tanítások, de a prózai tanítóbeszédei is a hétköznapi beszédmód és a költészet között helyezkednek el, hiszen számos hasonlatot és metaforát használt, a memorizálás érdekében gyakran alkalmazta az egyes mondatok vagy gondolatok szó szerinti többszöri ismétlését, az egyes nyelvtani szerkezetek visszatérő mintázatait, és a párbeszéd formájú tanításai, vitái gyakran valóban drámai feszültséget teremtettek. A Buddha számára azonban a tanítás retorikai eszközei vagy éppen a viták soha nem öncélúak voltak. Mint ahogyan az utóbbiról nyilatkozott: „Szerzetesek, nem én vitázom a világgal, hanem a világ vitatkozik velem. Szerzetesek, a Tan hirdetője nem vitatkozik a világban.” (*Nāham, bhikkhave, lokenavivadāmi, loka va mayā vivadati. Na, bhikkhave, dhammavādī kenaci lokasmim vivadati.*) (SN 22, 94/iii, 138).

A Buddha voltaképpen még azt is alaposan megfontolta, hogy valamely kérdésre mikor válaszoljon és hogyan. A válaszok megadásakor nem a mondandó igazságértéke vagy tényyszerűsége (*bhūta, taccha*) volt az egyetlen szempont, hanem nagy súllyal esett latba az üdvtani előny (*atthasamhita*) vagy előnytelenység (*anattasamhita*) megítélése (DN 29; MN 58; MN 139). Szerinte, ha egy állítás valótlan, hamis és kártékony, akkor azt nem kell közölni. Amennyiben az állítás valós, igaz, de kártékony hatású, akkor azt sem kell elmondani. Viszont ha valós,

igaz és egyben jótékony hatású, akkor azt a megfelelő időben közölni kell. A kijelentések értékének felsorolása logikailag a következő lenne:

- (1) valótlan – kártékony
- (2) valótlan – jótékony
- (3) valós – kártékony
- (4) valós – jótékony

Ezek közül azonban a Buddha a második esetet nem említette, mivel annak semmilyen lehetősége nincsen, így semmilyen igazságértékkel és közölhetőséggel nem rendelkezik.

A poétika kifejezést a legtágabb értelemben véve a nyelv azon funkciójához jutunk, amely a nyelvi megnyilatkozások „hogyan”-ját, általános stílusjegyeit, illetve műfaji sajátosságait képviseli. Ennek kapcsán a Buddha esetében kiemelhető a kérdésekre adott négyféle reagálási módja (AN 3, 68; AN 4, 42; SN 12, 12). Eszerint egy kérdés jellegét illetően lehet:

- (1) közvetlenül igennel vagy nemmel megválaszolható kérdés (*ekamsa-pañhabyākaraṇa*)
- (2) elemzéssel megválaszolható kérdés (*vibhajja-pañhabyākaraṇa*)
- (3) ellenkérdéssel megválaszolható kérdés (*paṭipucchā-pañhabyākaraṇa*)
- (4) nem megfelelő kérdés (*na kalla pañha*)
- (5) elutasított, vagy hallgatással megválaszolt kérdés (*thapanīya-pañhabyākaraṇa*)

Ezek közül a nem megfelelő kérdés az, amely csak tagadással válaszolható meg. Például rosszul feltett az a kérdés, hogy „ki az, aki érzel, ki az, aki érez”, mivel a megfelelő kérdés az lenne, „mi az érzékelés feltétele, mi az érzés feltétele”. A felsorolásban az ötödik a már említett megválaszolatlan (*avyakata*) kérdéseket jelenti, amelyekre a Buddha „nemes hallgatással” (*ariya tuṅhībhāva*) reagált.

2.2.3.2. A Buddha hallgatása

A hétköznapi beszéd nem csupán szavakból és mondatokból áll, a mondanivaló jelentését nem csupán a szavak jelentései adják, hanem a beszéd befejezése, sőt, a szavak és a mondatok közötti szünetek, hallgatások is szemantikai jelentőséggel bírnak. Léteznek fölöttébb „beszédes hallgatások”, vannak „hallgatag bölcsek”, vagy észre lehet venni a „csend hangját” is, így a hallgatás nemcsak a beszéd felfüggesztése, hanem a beszédnek egy bizonyos meghatározott tartalmú tagadása is. Szélesebb értelemben tehát a „nyelv” nemcsak a szavakból és mondatokból, de egyúttal a hallgatásokból is áll. A beszédhez szükség van a hallgatásra abban az értelemben is, hogy van, aki hallgatja – tehát aki maga nem beszél –, aki odahallgat, figyel a beszélőre, és esetleg hallgat is rá, vagyis az elmondottak szerint cselekszik. Hallgatás nélkül nincsen beszéd, azonban aki soha nem beszél, az semmitmondó, és hallgatni sem tud. A hallgatásnak ezek a poétikus szerepei természetesen csak az élő beszédben tapasztalhatók, így a Buddha beszédei esetében mindennek jelentősége és jelentései számunkra már elvesztek.

Ennek ellenére a kánoni szövegek időnként beszámolnak a Buddha hallgatásairól is. A hallgatás a Buddhánál a helyzettől függően jelenthetett beleegyezést, egy kérés teljesítésének elvetését, vagy éppen egy kérdésre adandó válasz hallgatással történő elutasítását. Nem jelentette viszont azt, hogy a Buddha hallgatása egy szavakkal kifejezhetetlen valamiféle

végső valóságra utalna. Éppen ellenkezőleg. Amikor a Buddhától egy vándor remete azt kérdezte: „Van önmagam (*attā*)?“, akkor éppúgy hallgatott, mint azon kérdés feltevését követően: „Nincsen önmagam?“. Végül tanítványának kifejtette, hogy ezen kérdésekre azért nem válaszolt, mivel a „van“ önmagam gondolata az „én“ örökkévalóságának tévképzetéhez (*sas-sata-vāda*), a „nincsen“ önmagam hite a megsemmisülés tanának (*uccheda-vāda*) tévképzetéhez vezet (SN 44, 10). Amint fentebb látható volt, hasonlóképpen kezelte a tetralemma válaszlehetőségeit kínáló (*avyākata*) kérdéseket, köztük a megvilágosodottak halál utáni újraszületésére vonatkozókat is. A Buddha a nirvánát elérőket mint célbajutottakat a mérhetőségen túlinak, a „név“ (*nāma*) egyéni fogalmi identitásától megszabadultnak, a szokásos elméletek kifejezéseivel megnevezhetetlennek (*na upeti saṅkham*) mondta, hiszen az illető maga is minden jelenséget (*dhamma*) letett, így a beszéd útját (*vādapatha*) is letette (Snp v. 1074 és v. 1076). Megjegyzendő, hogy e gondolatok ismételtel megint csak a szubsztancialista nézetek „megsemmisült“ vagy „örökkévaló“ egymást kizáró fogalmain alapuló kérdésére született válaszok, ugyanis az eredeti kérdés ekkor az volt, vajon aki célhoz (*attha*) ért, az megsemmisült, vagy egy transzcendens otthonba (*attha*) jutott-e (Snp v. 1075). A Buddha egyértelműen mindkét alternatívát elutasította, a megvilágosodottak ezekkel a fogalmakkal leírhatatlannak mondta. Azt viszont állította róla, hogy „Brahma [= a legjobb] lett“ (*brahma-bhūta*) vagy „*dhamma* lett“ (*dhamma-bhūta*) (DN 27). Ez sokkal inkább egy üdvtani út befejezése, semmint egy transzcendens „létező“ valóság elérése.

Mindezek alapján felmerül az a kérdés, hogy vajon a Buddha szerint gondolkodni kizárólag csak a szóbeli kifejezésekkel lehet-e, avagy létezhet gondolkodás nyelv nélkül is? A Buddha nemcsak a beszéd útját letevő megvilágosodottról szólt, hanem a hallgatag bölcs „*mu-ni*“ -ról is, és vele kapcsolatban még azt is hozzá fűzte, hogy ő már az érvelő gondolkodástól (*takka*) mentes, ezért nem megnevezhető (Snp v. 209, v. 213, v. 216 és v. 218). E megjegyzések arra engednek következtetni, hogy gondolkodás és nyelv szervesen összetartoznak, azonban azonosságuk mégsem állítható. A Buddha ugyanis említette a kategóriaképzés nem-verbális aspektusát is, amikor a képzetről (*nimitta*) beszélt. Többek között szólt az üdvös (*kusala*), káros (*akusala*), szép (*subha*) és visszataszító (*asubha*) gondolati képzetekről, amelyeket lehet bölcs vagy ostoba végiggondolással (*yoniso manasikāra/ayoniso manasikāra*) követni (MN 20; AN 1, 2; SN 46, 2), valamint a bölcs emberről, aki a saját tudata képzeteit felfogja (*sakkassa cittassa nimittam uggaṅhāti*) és az ostobáról, aki ezeket nem fogja fel (SN 47, 8). A Buddhánál ezzel a klasszikus nyelvelméletektől eltérően „gondolkodás“ és „nyelv“ nem mereven különválasztottak, de nem is azonosak sem egy transzcendentális szinten, tehát valamilyen empirikus individuális szubjektumon túl (vagy előtte) levő végső szubjektumban, sem pedig az egyes egyének szintjén. E helyett gondolkodás és nyelv az egyes üdvtani szinteknek megfelelően adekvát egységben vannak egymással, de ez a szintenként meglévő egység ugyanakkor nem vezet a relativizmus egymástól elszigetelt egyének vagy csoportok párhuzamos valóságaihoz – miként a sokféle szembenálló igazsághoz sem –, mert a Buddha számára a gondolkodás szintjei végső soron ugyanannak az empirikus valóságnak a különböző megragadásai.

2.2.3.3. A Buddha negatív gondolkodása

Az abszolutisztikus állítások és válaszlehetőségek elvetése, az ellentmondásban szembenálló nézetek, illetve a „van“ és a „nincs“ feloldása a függő keletkezés feltárásával a Buddha ne-

gatív gondolkodási módjának a jelei (Watanabe 1983). A Tan érvelő kifejtését (*dhammatakkha*) maga is alkalmazta (Sn̄p v. 1107), de a logikai levezetésekben került a kategorikus szillogizmusok alkalmazását, és helyettük inkább olyan típusú hipotetikus ítéletekkel érvelt, mint „ha valami állandótlan, akkor az szenvedés, és ha valami szenvedés, akkor az önmagátlan; ha valami önmagátlan, akkor az nem az enyém, nem az én énem, nem az önmagam” (SN 22, 15). Álláspontját nem kategorikus, dogmatikus kinyilatkoztatásokban közölte, hanem gyakran a kettős tagadás formuláját alkalmazta, amely sematizálva például úgy hangozhat, hogy „nem az a helyzet, hogy minden nem változik” (SN 22, 81), ezzel voltaképpen elkerülte azt, hogy egy kategorikus kijelentéssel egy másik kategorikus kijelentést állítson szembe.

A Buddha negatív gondolkodása az egyes szavak használatakor is megmutatkozott. Gyakran használta a tagadás és megfosztás nyelvi eszközeit, mint amilyenek a prefixumok (*a-*, *an-*, *na-*, *vi-*, *nis-*) vagy a tagadószók (*na*, *no*, *mā*). A valóság három ismertetőjegyét három negációval fejezte ki, melyek az állandótlanság (*a-nicca*), az elégtelenség („rossz lyuk”: *du-kkha*) és az önmagátlanság (*an-attā*). Ehhez hasonlóan a pozitív erkölcsi tulajdonságok is tagadás formájában jelennek meg, így többek között az érzékiségtől mentesség (*a-kāma*), a vágymentesség (*vi-rāga*), a mohóságtól mentesség (*a-lobha*), a gyűlöletmentesség (*a-dosa*) és a zavarodottságtól mentesség (*a-moha*).

A negativitás ezen egyszerű nyelvi kifejezései látszólag már szinte a logikai formalizálását jelentik e tagadásoknak, amit azután nem nehéz a szimbolikus logika jeleivel leírni, ezért az *an-attā* az *attā* („A”) egyszerű negációjának („~A”) tűnhet. Ekkor a „minden valóságos önmagátlan” (*sabbe dhammā anattā*) kijelentés – a *dhammāt* „Dx”-el jelölve – a logika nyelvén leírhatóknak látszhat:

$$(x) (Dx \supset \sim Ax)$$

Amit azonban ily módon a szimbolikus logika nyelve lejegyezz, annak már semmi köze sincs a Buddha gondolataihoz. A formális logikában a „(x) ~ Ax” jelenthet egy tagadó ítéletet (S non est P), vagy egy ún. végtelen ítéletet (S est non-P). A tagadó ítélet bár semmit sem mond alanya állítmányáról, de előfeltételezi annak létét (S est P), amit azután tagad: „Mindен nem [van] önmagam”. Ez azonban nem a Buddha álláspontja, hiszen ő tagadása előtt nem feltételezi az *attā* meglétét. A végtelen ítélet olyan állítás, amely tagadást tartalmaz ugyan („~ Ax”, „non-P”), de alanyának állítmánya a tagadotlon kívüli végtelen területen bármire vonatkozhat, így megkettőzi a világot „Ax”-re („P”-re) és „~ Ax”-re („non-P”-re). Ebből az következik, hogy bár közelebbről meg nem határozottan, de valamilyen önálló entitásként létezik „~ Ax” („non-P”), vagyis példánkban az önmagátlanság (*an-attā*): „Mindен [van] nem-önmagam”. Természetesen a Buddha ezt sem állította. Gondolkodásmódja tehát e kérdésben is a formális logikán túlnak bizonyul (Sasaki 1986).

A Buddha *anattā*-tanának és egyáltalán negatív gondolkodásának legfőbb szándéka és hatása a megvilágosodás elérése a dolgokhoz való kötődés eloldásával, az irántuk meglevő vágyakozás feladásával. A Buddha negatív gondolkodása nem logikai tagadás. Amit tagad, az a ragaszkodás, miközben e tagadásának „pozitív” tartalma is van: a negatív jelzővel illetett nirvána, vagyis a „kialvás” (*nibbāna*). Az a kialvás, amelyet a Buddha szintén számos „van”-ra

utaló kifejezés tagadásával jellemzett, mint amilyen a „nem született”, „nem létesült”, „nem készített”, „nem készítetett” (Ud 8, 1).

2.3. A kategóriaképzés jellegzetességei

2.3.1. A fogalmi gondolkodás eredete

A fentiekből az első pillantásra úgy tűnhet, hogy a Buddha a nyelvi relativizmus álláspontját képviselte, hiszen hangsúlyozta a nyelv gondolkodást meghatározó szerepét. Valóban, a leginkább Edward Sapir (Sapir 1971) és Benjamin Lee Whorf (Whorf 1956) nevéhez kapcsolt, de a behavioristák, Wittgenstein és Vigotszkij követői által is képviselt nyelvi determinizmus vagy relativizmus nézőpontja szerint a nyelv nemcsak a kommunikáció eszköze, hanem a megismerést és a világképet is jelentősen meghatározza, tehát szélsőséges megfogalmazásában nem ugyanazon valóság fejeződik ki különbözőképpen az eltérő nyelvekben, hanem a nyelv által alkotott valóságok is különböznek. A gondolkodást vagy akár az érzékelést is az anyanyelv kategóriái és szabályai befolyásolják, vagyis például az, hogy e nyelvben mire vannak és mire nincsenek szavak (lexikai kódolás), milyen igeidők léteznek, mik a tagadás formái stb. A gondolkodás struktúrái és az osztályozási rendszerek nyelvenként eltérő taxonómiai szemlélettel rendezik az ismereteket.

A Buddha azonban a fogalmi gondolkodás nyelvi kifejezésének forrását kétféle megközelítéssel adta meg, egyrészt pszichológiai, másrészt történeti levezetésekkel. Ez a kétféle szemlélet – a modern nyelvfilozófia vitáitól eltérően – az ő esetében nem vezet az univerzalisztikus nyelvi státusz innatizmusa és a fogalmak kontraktuson alapuló társadalmi-történeti meghatározottsága közötti dichotómiához, inkább csupán a helyzettől függően eltérő magyarázatát adja ugyanannak a nézetnek, tehát véleménye az univerzalisztikus nézettel sem azonosítható.

Az univerzalisztikus álláspont szerint a nyelvek nem is különböznek egymástól annyira, mint azt a relativizmus állítja. E nézetet a 20. században Noam Chomsky (Chomsky 1986) generatív nyelvtana fémjelzi emblematikusan, aki úgy véli, hogy a nyelvek sokrétűsége mögött a mélystruktúrában a szabályok olyan készlete húzódik meg, amely a grammatika felépítésében alapulvé válik. Az egyetemes keresésekor Jerry Fodor (Fodor 1975) a mentális nyelvtanra, a gondolkodás nyelvi természetére utal, és feltételezi, hogy ha egy nyelv megértéséhez egy másik nyelvre van szükség, és annak megértéséhez ismét egy másikra stb., akkor a végső nyelv az elme nyelve, a „gondolkodás nyelve”. Voltaképpen kijelentéseink mögött egy egyetemes logikai forma húzódik meg. Végül is az univerzalisztikus felfogás különböző újraértelmezései közrejátszottak a relativizmust megkérdőjelező modern kognitívizmus kialakulásában. Ennek keretén belül a mérsékelt relativizmus formái is megszülettek, amelyek ugyan látnak eltéréseket a nyelvek között, de ezeket nem tekintik az univerzalisztikus álláspont akadályainak (Pléh 1999).

2.3.1.1. A kategóriák keletkezésének pszichológiája

A Buddhánál a *pszichológiai* kifejtés kiindulópontja az érzékelés (*phassa*) eseménye, tehát az érzékszervi benyomás (pl. a forma hatása a szemre) és az érzékelési tudatosság (pl. látástudatosság)

együttese, az ennek menetében létrejövő észlelés (*saññā*) teljes folyamata, és e folyamaton belül a kiterjesztés (*papañca*) jelenségének bemutatása (DN 21; Snp v. 872 és 874; MN 18):



A kiterjesztés (*papañca*) jövőbe is kiterjedő folyamatának eredményei a kiterjesztett (*papañcītaṃ*) gondolatok sokasága, amelyek lehetnek különböző téves nézetek (*ditṭhi*), mint például az „én” létezésére vagy nem-létezésére vonatkozó spekulációk (SN 35, 248) vagy a Buddha halála utáni létezésére vonatkozó kérdések (AN 7, 51) stb. Maga a gondolkodás, vagy a gondolat (*vitakka*) lehet üdvös vagy káros szándék (MN 19; AN 3, 102), lehet érzékelési modalitás (DN 22), egyáltalán, a gondolkodás valamiről, valaminek a gondolati megragadása. Bár ez többnyire verbális, de ugyanakkor konkrét, és emellett a – nem kizárólag csak vizuális – képzetek (*nimitta*) jeleit mint a jelenségek minőségeit kiemelő kategóriákat is magában foglalhatja (MN 20; AN 1, 2; AN 3, 103; SN 45, 49; SN 46, 2; SN 47, 8; SN 56, 37), így a kiterjesztés egyaránt jelentheti a képzeti és többek között már a dolgok neveiben (*nāma*) is megmutatkozó nyelvi-fogalmi, megsokszorozás kialakulását.

A verbális fogalomhasználat létrejötté szempontjából az érezkszervi benyomások meghatározó jelentőségűek, ugyanakkor a Buddha egy belső mechanizmus szerepét is hangsúlyozta, ami a nyelvi késztetés (*vacī-saṅkhāra*), mely – a testi és tudati késztetésekkel (*kāya-saṅkhāra*, *citta-saṅkhāra* / *manosāṅkhāra*) együtt – részben a cselekvésből (*kamma*) eredő motíváltságok felhalmozódása (MN 57; MN 117; SN 12, 2; AN 3, 23; AN 4, 232), részben pedig maga is a verbális magatartás, a beszédaktusok (*vacī-kamma*) meghatározója. Ezzel a Buddhánál az érzékelés, a motíváció és a nyelv használata szerves egységet képeznek egymással is, valamint a testi aktusokkal (*kāya-kamma*) és a tudati aktusokkal (*mano-kamma*) is. Ebből következően a verbális késztetés és a verbális magatartás üdvtani értelmezéssel kezelhető, vagyis kontrollálható és megtisztítható.

2.3.1.2. A nyelv történetisége

A Buddha a bráhmána családban született hallgatóságához igazodva egy alkalommal „történeti” mitológiát adott elő a családnak, a négy társadalmi rend (sz.: *varna*, p.: *vanna*) és az államiság létrejöttéről, és eközben a fogalmak eredetéről is szólt (DN 27). Kétféle fogalmat különböztetett meg, egyrészt azokat a kifejezéseket, amelyeknek eredeti jelentése a használói számára már nem ismeretes (*na tvev’ assa attham ājānanti*), másrészt azokat, amelyek bizonyos helyzetben felmerült szükségletből keletkeztek, és ezért szándékosan összeállítottak, létrehozottak (*upanibbattam*). Ez utóbbiakhoz tartoznak (1) az uralkodó rendre (*khattiya*) vonatkozó szavak, mint a „sok ember megegyezéséből” (*mahājana-sammata*) eredő Nagy Választott (*Mahāsammata*); „a földmészők Ura” (*khettānaṃ pati*) vagyis a „Harcos (*Khattiya*); az, aki „másokat igazságossággal megörvendeztet” (*dhammena pare rañjati*), tehát az Uralkodó (*Rājā*); (2) a vallás képviselőire, a papi rend körére (*brāhmaṇa-maṇḍala*) vonatkozó szavak, mint az, aki elűzi (*bāhenti*) a rosszat és károkat (*pāpake akusale dhamme bāhenti*), azaz a pap (*brāhmaṇa*); a meditatív elmélyedő (*jhāyaka*) és a nem elmélyedő (*a-jhāyaka*), a tanító (*ajjhāyaka*). A „tanító” kifejezéssel kapcsolatban a Buddha a fogalmak társadalmi értékelésének megváltozására is utalt, mondván, hogy ez egykor megegyezés szerint alacsonyrendű (*hina-sammata*) megnevezés volt, mai megegyezés szerint azonban magas rangú (*settha-sammata*). A társadalmi igények szerint létrehozott kifejezések még (3) az otthoni életet választó köznép körére (*vessa-maṇḍala*) vonatkozó szavak, vagyis azok, akik a családdal, szexuális dolgokkal (*methunaṃ dhammam*) is foglalkoztak, illetve többféle (*vissa*) foglalkozásban gyakorlottak és jártasak (*vissuta-kammanata*); végül (4) a kiszolgálók körére (*sudda-maṇḍala*) vonatkozó szavak, mint a kegyetlen életmódot (*luddācāra*; *ludda* = vadászat) és alacsonyrendű életmódot (*khuddācāra*) folytató, foglalkozást űzők.

A Buddha ezen elemzéseivel egyes szavakat átértelmezett, buddhizált, sőt, a hallgatósága számára vélhetően nem idegenül hangzó bizonyos etimológiai levezetést is adott, mindennek azonban nem a változhatatlan végső nyelvi esszenciák megtalálása volt a célja, hanem éppen ellenkezőleg, ezzel a bráhmanikus megkövült és öröknek tartott rendi beosztást, és az ezeknek megfelelő változtathatatlanul vélt fogalmak rendszerét vetette el, dinamizálta és történetivé változtatta. E szemléletével a társadalmi rendek és a fogalmak kialakulásával kapcsolatos két szélsőséget került el. Az egyik a rendek és a nyelv természetétől vagy istentől származó puszta adottságként elfogadható „státusza”, a másik ezeknek az egyének közötti „kontraktuson” alapuló létrejötte. A Buddha a rendek és az állam kialakulása esetében szólt a társadalmi szerződés gyakorlatáról, azonban míg az európai „szerződéses” változatokban többnyire az elszigetelt individuumok hozzák létre az államot, addig a Buddha szerint a folytonos változásnak kitett társadalmiság már mintegy előfeltétele a rendi státuszok létrejöttének, illetve az egyének kontraktusán alapuló állami státusz kialakulásának (Porosz 2008). A fogalmak eredete esetén hasonló a helyzet. Léteznek változásnak, illetve változó értékelésnek kitett szavak, amelyek már korábban megtörtént, befejezett helyzetekre és eseményekre utalnak, ennyiben nem szándékosan összeállítottak, emellett és ezekre támaszkodva születnek a megegyezésből származó fogalmak. A fogalmak mindkét csoportjára jellemző, hogy referenciájuk nem valamilyen végső, változtathatatlan entitás vagy szubsztancia. A Buddhánál a státusz nem más, mint a nyelv és az elvont általánosságot nélkülöző valóság, azaz a mindig konkrétan meg tapasztalható feltételezettség, a változás, a keletkezés és az elmúlás (SN 12, 20).

2.3.2. A fogalmak és a gondolkodás struktúrái

A kategóriaképzésnek a Buddha által megadott észleléssz pszichológiai leírása azt a kérdést veti fel, hogy szerinte a fogalmi besorolások vajon az empirikus tapasztalatok induktív általánosításából erednek-e, vagy a már meglévő fogalmi és gondolati sémákból, a „nézetekből” (*ditthi*) deduktíve származnak-e. A Buddha megfogalmazásai arra engednek következtetni, hogy szerinte e két folyamat az átlagembereknél egymástól elválaszthatatlanul folyamatosan végbemegy. Az induktív általánosítás folyamata az egyéni tapasztalatok létezési kategóriákká változtatásában, illetve énközpontú kizárólagossá tételében érhető tetten, azonban ennek alapja a változó társadalmiságban gyökeredző fogalmi készlet. A készen kapott fogalmi készlet társadalmi meghatározottsága egyértelműen hangsúlyt kap a minden szenvedés alapjának tekintett „nem-tudás” (*avijjā*) eredetének kifejtésekor, mivel az visszavezethető az erénytelen emberekkel és azok téves nézeteivel levő kapcsolatra, így értelemszerűen a tudás részben az erényes emberek nézetein és fogalmi készletén alapulhat (AN 10, 61-62).

A megvilágosodottak már éppen az ilyen kategorizációtól mentesek, noha ez a mentesség ugyanakkor nem mindenféle nyelvhasználat elvetését jelenti, inkább csak a megválasztott megfelelő időben és módon elhangzó, megtisztított közlésformákra utal. Magánál a Buddhánál az látható, hogy a tapasztalatok sokfélesége és változása nem a szavak és fogalmak megsokszorozásával, kiterjesztésével követhető, egyúttal a sokféleség egyediségének meghaladása sem túlabstrahálással adható vissza nyelviileg, hanem a fogalmak statikus kezelésének és értelmezésének feloldásával.

A Buddha által használt fogalmak elvonatkoztatási szintjét az általánosítás középfoka jellemzi, vagyis kifejezései éppúgy kerülnek a partikuláris egyedi sajátosságok hangsúlyozását, mint az empirikusan tapasztalható valóságtól elvonatkozató általánosítást, hiszen még a legáltalánosabb jelentésű fogalmai, mint a „függő keletkezés”, a „feltételezettség” és a „valóság” (*dhamma*) is a közvetlen érzékelés és a mindennapi élet tartományába tartozó jelenségeket fejeznek ki. Ugyanakkor a kategóriaképzés során egy fogalom jelentését számára a legtöbb esetben nem a fogalmak tartalmainak hierarchikus alá-fölrendeltsége (*genus proximum* és *differentia specifica*), tehát nem a kifejezés esszenciális elemi egységeiként kezelt ún. „közös tulajdonságok” adják meg, ebből következően nem is feltétlenül egyértelműen meghatározható, mi tartozik egy kategóriába, és mik az egyes kategóriák határai, tehát a fogalmak belső és külső határai is gyakran elmosódtak. Ezek szerint a fogalmak funkciója nem a külső adottságnak tekintett „létező”, a pontosan körülrajzolható „dolgok” belső mentális reprezentációja vagy visszatükrözése, és mivel így egy bizonyos fogalom jelentéstartományára nem is feltétlenül csupán egy bizonyos meghatározott adott dologra szorítkozik, ezért e helyett egy kategória inkább a valóság *spektrum* jellegű értelmezhetőségét, illetve *időbeli* változékonyságát és dinamizmusát mutatja meg. A Buddha által használt kategóriák belső szerkezetére jellemző, hogy egy az általánosítás középfokán levő *tipikus jelentés* köré, mint központ köré egyfajta centrum-periféria skálán csoportosulnak a fogalom jelentései. A fogalmak szerkezetének ezt a felépülését a kognitív nyelvészet ún. „prototípus elmélete” a mindennapi nyelvhasználatunk kapcsán mutatta ki (Rosch 1978; Lakoff 1987), ennyiben tehát nem a Buddha egyedi sajátosságáról van szó.

Elhez kapcsolódik az a fogalomhasználati mód, amikor jellemző az összetartozó rokon értelmű jelentések egymás mellé rendelése, a *poliszémia*. A Buddha elterjedten alkalmazta a

poliszémikus kategóriákat, ezért számos alapvető fogalma, többek között például a *dhamma*, a *dhātu*, a *rūpa*, a *nimitta* és az *indriya* kifejezések is több jelentéssel bírnak. A „*dhamma*” szónak a centrális jelentése a „való, valóságos”, és ebből a leginkább a következő jelentései fordulnak elő: valóságnak megfelelő, a valóság természetét bemutató Tan, világrend, természeti jelenség, való-igaz, betartani való törvény, jog, igazságosság, tisztességesség, megtenni való, helyénvaló, üdvös erkölcsi érték, erkölcsösség, követnivaló erkölcsi előírások és szabályok, minőség, tulajdonság, tudati esemény, tudattartalom, érték, eszme, elv. A „*dhātu*” centrális jelentése a „lehatárolt tartomány”, míg további jelentései a négy nagy alapelem (föld, víz, tűz, levegő), a hat elemi tartomány (a négy alapelem, a tér és a tudatosság), a 18 érzékelési tartomány (az érzékelés hat érzékszerve, hat tárgya és hat érzékelési tudatossága), a meditatív tapasztalás három területe (az érzékiség tartománya, a forma tartománya és a formanélküli tartománya), vonatkozhat a világok tartományára, amikor is a világrendszereket jelenti. A „*rūpa*” jelentései a „forma” centrum köré csoportosulnak, így lehet a szem számára látható fizikai tárgy mint forma, a különböző külső fizikai hatásokat elszenvedő empirikus emberi egyediség, a négy nagy alapelem és a belőlük levezethető többi forma, minden testi-anyagi fizikai létforma, egy fizikai tárgy belső mentális képzete (*nimitta*), a külső fizikai tárgy hatása nélkül keletkező belső mentális forma, illetve a tudattartalom formái (*dhamma*), a pusztán tudati formák tapasztalási- és létsíkjai az elmélyedés (*jhāna*) első négy fokán. A „*nimitta*” mint „képzet” utalhat arra, ami az érzékszervi benyomások által keltett képzet, ami a külső képzet, vagy a tükörkép, az üdvös és káros, illetve szép és visszataszító képzet, az elképzelés valamiről, az előjel, a törekvés jele, a meditatív elmélyedés (*jhāna*) képzete, a káros befolyások elpusztítása utáni képzet. A „képeség” tartalmú „*indriya*” az úton haladást segítő öt tényező (bizalom, tetterő, éberség, összpontosítás, bölcsesség) és a hat érzékszerv érzékelő képessége.

Bővebb bemutatására e helyen nincs mód, de szükséges megemlíteni, hogy a kategóriaképzés fent jelzett természete mellett a Buddha szóhasználatában egyfajta analógiás gondolkodás is tetten érhető, amire a *hasonlatok* (*upamā*) rendkívül elterjedt alkalmazása is utal, ezen kívül a pusztán analógiákon túlmutató *metaforák* (*adhivacana*) szintén gyakran fordulnak elő. A gondolkodás ezen eszközei és a Buddhának az a nézete, mely szerint a kategóriaképzés, a gondolkodás lehet képzeti (*nimitta*) is és propozicionális (*ditthi*) is, valamint, hogy mindkettő kivetül a kiterjesztés (*papañca*) révén, ezek együttesen a fogalmak alapvetőbb struktúrájának megértéséhez vezethetnek, mivel gondolatilag az első lépései a fogalmi metaforák elméletének. Bár természetesen a Buddha nem alkotta meg ezt az elméletet, de úgy tűnik, nem tekinthető a gondolkodásmódjától idegennek.

Az egyes fogalmak mélystruktúrájának feltárását a kognitív nyelvészet által fogalmi metaforáknak nevezett jellegzetességek bemutatása segítheti (Lakoff – Johnson 1980; Lakoff 1987). A szokás szerint kis kapitálissal jelzett fogalmi metafora nem a nyelvben konvencionálisan használt kifejezéseket, metaforákat jelenti, hanem az azok alapjául szolgáló „mögöttes” fogalmi alapot. A kognitív nyelvészet szerint ez a fogalmi alap egyrésztől lehet kijelentésszerű, *propozicionális*, azonban a fogalmi metafora nem szükségképpen csak verbális „olyan, mint” megfeleltetéseket jelent, hanem lehet vázlatos struktúrájú, nem feltétlenül csak vizuális képi séma is. Végül is a fogalomhasználatunk általában e fogalmi metaforák mélystruktúráinak kiterjesztésének, kivetítésének elvét követi.

Ezek alapján a Buddha egyes kifejezései is elemezhetők. A képi sémák mintájaként álljon itt a Buddha tudatra vonatkozó három kategóriája. Az egyik a hatodik érzékszervnek is neve-

zett, az ÉRINTKEZÉS, KAPCSOLAT séma szerint értelmezett „elme” (*manas*) racionális képessége, rendező, szintetizáló értelmi működése, mely a különböző érzékelési módokat és benyomásokat koordinálja, és eközben megrajzolja a fogalmak határait. A másik a viszonylagosan passzív, a TARTALMAZÁS, BENNEFOGLALÁS, HORDOZÁS sémát képviselő „tudatosság” (*viññāna*), amely többek között az érzékszervi benyomások reflektáló tudatossága, „hordozója” (pl. látás-tudatosság), illetve a kondicionáló befolyások, a késztetések, a drive-ok „tartalmazója”. A harmadik hétköznapi tudatműködés a „tudat, tudatállapot” (*citta*), mely a MOZGÁSPÁLYA sémával leírható gondolkodás, érzelmek és hangulatok aktív, dinamikus, gyorsan változó tudatműködése. A propozicionális metaforára legyen az egyik példa egy múlt idejű melléknévi igenév, a FEL-LE képi séma szerkezetű „buddha” kifejezés. Ez nyelvi metaforikus kiterjesztéssel a nem-tudás meghaladóját, a szenvedéstől megszabadultat a felébredett emberhez hasonlítja, fogalmi metaforaként pedig azt mondja ki, hogy A TUDÁS FELFELÉ IRÁNYULTSÁG, illetve A MEGSZABADULÁS FELFELÉ IRÁNYULTSÁG, A FELÉBREDTTSÉG FELFELÉ IRÁNYULTSÁG. A másik példa az érzéki benyomásokkal táplálható késztetések és indulatok intenzív állapotát jelző *tűz* és a tűz ellobbanása, a nirvána, vagyis a „kialvás” (*nibbāna*). Ebben az esetben a fogalmi metaforák szintjén A KÉSZTETÉS TŰZ ÉS A KÉSZTETÉS NÉLKÜLI KIALVÁS, illetve A FELÉBREDTTSÉG KIALVÁS.

A szövegek azt mutatják, hogy a Buddha e fogalmi metaforákat a szavak által jelzett funkciók jelentésbeli elkülönítésére következetesen alkalmazta a fogalomhasználat különböző kontextusaiban.

2.3.3. A taxonómiai besorolások szempontjai

A taxonómia célja az, hogy egy bizonyos kategoriális elrendezéssel értelmet adjon a dolgoknak. Az egyes kategóriák jelentései nemcsak azok belső tartalmaiból és szerkezetéből adódnak, hanem a fogalmak egymáshoz viszonyításával, illetve csoportokba rendezésével is kibonthatók. Viszont amiként a Buddha került az egyes kategóriák merev lehatárolását, úgy a tanításainak még akár legfontosabb fogalomcsoportjait sem feltétlenül tekintette egyszerűs mindenkorra kész taxonómiai besorolásúnak. Bizonyos fogalomcsoportjai gyakran instabilak, képlékenyek, inkább támpont jellegűek, mintsem valamiféle klasszifikált besorolást tartalmaznának. Az egyes fogalomcsoportok között lehet nagy az átjárás, de maguk a besorolások sem mindig véglegesen egyféleképpen rögzítettek, ezen kívül nem a fogalmi alá- és fölérendelések hierarchizálásán alapulnak.

A látszólag különböző jelentésű szavak egy fogalomcsoportba sorolása különböző szempontokat követhet, de ennek alapja nem annyira a szavak jelentésének közössége, mint inkább egy – gyakran valamely fogalmi metafora révén – adott szempont összekapcsoló ereje. Ennek megfelelően a Buddha például a nyelv ESZKÖZ jellegét a *-patha* toldalék szóval fejezte ki (SN 22, 62), így szólt a szinonima útvjáról (*adhivacana-patha*), a köznyelv útvjáról (*nirutti-patha*), a kifejezés útvjáról (*paññatti-patha*) és a beszéd útvjáról (*vāda-patha*). A helyi nyelv EGYEDISÉGÉT a Buddhánál az ország köznyelve (*janapada-nirutti*) megfogalmazás jelzi, míg a nyelv ÁLTALÁNOSÁGÁT a *loka-* prefixummal fejezte ki (DN 9), ezért említette a világ közösségét (*loka-sāmañña*), a világ köznyelvét (*loka-nirutti*), a világ szokásos nyelv használatát (*loka-vohāra*) és a világ kifejezését (*loka-paññatti*).

A Buddha egy-egy szó jelentését gyakran *szinonimák* felsorakoztatásával definiálta. A felsorolás pragmatikai szempontot helyez előtérbe, és azért történik, hogy a jelentés a szavak

különböző kontextusú *használata* nyomán tisztázódjon, összehasonlítva más hasonló kifejezések használatával. Példaként említhető, hogy a változás irányába ható ERŐ metaforával jellemezhető „*indriya*” mint öt „segítő tényező” a Buddhánál öt „erő”-ként (*bala*) is szerepel, ugyanakkor az „*indriya*” mint „érzékelőképesség” az „érzékelési alapokkal” (*āyatana*) azonos. További példa lehet, hogy a Buddha a KONTROLLVESZTÉS tartalmú „káros befolyás”-okat (*āsava*) (érzékeség, létezés, téves nézet és nem-tudás) az „áradás”-ok (*ogha*) és a „kötelék”-ek (*yoga*) fogalmai alá is besorolta. E fogalomcsoportok tagjai közül az érzékeség vágya, a tévképzet és a nem-tudás még a tíz „béklyó” (*samyojana*) felsorolásában is szerepel, a nem-tudás pedig ezeken kívül a függő keletkezés viszonylatrendszerének első eleme is. A „kötelék”, a „béklyó” éppúgy az üdvtani úton haladás GÁTJAI, mint az öt „akadály” (*nīvarana*), melyek közül az érzékeség, a rosszakarat, a nyugtalanság és a kétely a tíz béklyó között is előfordul.

A fogalomcsoportok határainak instabilitását nemcsak az ilyen átfedések és átjárhatóságok mutatják, hanem az is, hogy a Buddha az egy-egy kifejezés alá besorolt kategóriák számszerűségét sem tartotta feltétlenül rögzítettnek. Például alapvetően háromféle érzésről (*vedanā*) beszélt – a kellemes, a kellemetlen és a semleges érzésről –, azonban a hallgatósága adott igényeikhez igazítva tanítása során olykor 2, az előbbtől eltérő 3, vagy 5, esetleg 6, 18, 36, illetve akár 108 érzésről is szólhatott (MN 59; SN 36, 22). A függő keletkezés tartalmi kifejtésekor szintén nem feltétlenül ragaszkodott a 12 tagú felsoroláshoz sem (SN 12, 38), inkább a KAPCSOLAT viszonyának, a „mi” helyett a valóság „hogyan”-jának hangsúlyozása vált fontosá. Az érzékelés folyamatával kapcsolatos fogalomcsoportok szintén az ÉRINTKEZÉS metaforája köré szerveződnek, így maga az „érzékelés” (*phassa*) szó is érintkezést jelent eredetileg, illetve az érzékelésnek a hat érzékelési modalitás szerinti tárgyai, szervei és tudatosságai alapján összeálló 18 *dhātu* kifejezés is ezt mutatja.

A statikussá vált elvont létezési kategóriák kialakulását és az ebből fakadó kontradiktórius szembenállásukat elkerülendő a Buddha előszeretettel alkalmazta a fogalmak SKÁLA jellegű, *spektrális* értelmezését is, ami rámutat arra, hogy a kettősség szemlélete csupán éppoly mesterséges konstrukció lenne, mint a színes fotó kontrasztosan fekete-fehérbe konvertálása. Például szerinte amíg a mindennapiság szintjén a „test” (*kāya*) és a „tudat” (*citta/manas/viññāna*) együttesen fejezik ki az egyén individualitását, és a kettő viszonya a tanulatlan átlagember számára antinómikus viszonyként jelenik meg, addig ehelyett a tanult nemes tanítvány inkább a függő keletkezést és a halmazok (*khandha*) csoportosulásait (forma, érzés, észlelés, késztetések és tudat) látja (SN 12, 61). Egyszerűbb szerkezetben fejezi ki az individualitás spektrális jellegét a késztetéseknek és cselekvéseknek a test, a beszéd és a tudat szerinti felsorolása. Hasonlóképpen fejezte ki a személyiség dichotóm képzetének elégtelenségét a hat „*dhātu*” fogalomcsoportja is, tehát az egyre szubtilisebb jelentésű szavakat használó spektrális felsorolás (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudat). A „tér” fogalma ekkor alkalmas arra is, hogy a dichotóm szemléletben egyfelől „fizikai”-nak, illetve másfelől „tudati”-nak vagy „mentális”-nak nevezett jelenségek átfedését vagy egybeesésének területét metaforikusan szemléltesse. Ez nem csupán azon alapszik, hogy a formanélküli meditációban egymást követhetik a tér végtelenségének és a tudat végtelenségének szintjei, hanem a tudat értelmezései kapcsán egyébként is alapvető a TUDAT TÉR fogalmi metafora alkalmazása.

A kategóriák csoportba rendezésének rendezőelvévé válhatnak továbbá a FEL-LE séma irányultság fogalmán alapuló SKÁLA metafora mentén értelmezhető rangsorok. Az egymásra épülő tudatszintek (*viññānatthiti*) és az egymást követő létszintek (*sattāvāsa*) – mint érzéki

létesülés, formai létesülés és formanélküli létesülés – felsorolása nem csupán e skála listázásába illeszkedik, hanem a kettő lényegi azonosságának kimondásával a valóság és megértésének szintjeit is spektrum jelleggel mutatja meg, miközben azért ekkor a legfelsőbb szint nem feltétlenül jelent magasabb rendűt is. Egyértelműen magasabb értékrendűre utal viszont – A TÖBB FELFELÉ IRÁNYULTSÁG alapján – az üdvtani, erkölcsi, pszichikai-tudati fokozatok említése, melyeknek legfelsőbb szintje a legmagasabb cél (*paramattha*), ami a legmagasabb szintű eredmény (*paramattha*), ezért a kialvás (*nibbāna*) megvalósítása. A cél az útvonal nyelvi metaforához is kapcsolódik, és ekkor A MÓDSZEREK ÚTVONALAK fogalmi metafora válik a célhoz jutás leírójává, amint az a Nemes Nyolcrétű Ösvény (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*) kifejezésben is megtalálható.

3. EPILÓGUS: SCRIPT ORALIA

A Buddha beszédeire jellemző a dialógus forma, miközben tudatosan alkalmazta az órális kultúrákban szokásos mnemotechnikákat, mint amilyenek például a gyakori ismétlések egyenletes alakzatú mintázatai vagy a visszatérő jelzős szerkezetek és nyelvi fordulatok. E ránk maradt nyelvészeti jelenségek eredete kapcsolatban áll azzal is, ahogyan a Buddha kánoni tanbeszédei kezdődnek: „Így hallottam...” (*Evaṃ me sutam...*), tehát egy szóbeli hagyományozás nyomát is magukon viselik. Emiatt ma már nem dönthető el egyértelműen, hogy a szóbeli klasszifikáció irányába ható ismétlődő nyelvi minták közül melyek hangzottak el a Buddhától, és melyek követőinek a hagyományozási technikái.

A théraváda kommentáriróadalom által használt páli nyelv már sok tekintetben valóban klasszifikálódott, ezzel számos vonásában a Buddha által bírált egyfajta esszencializmus is megjelenik, mint például a filozófiai értelemben vett „végső valóságelemek” (*dhamma*) leírásával, azok hierarchikus rendszerbe foglalásával, illetve ezzel megegyezően a nyelv területén a fogalmak merev határainak meghúzásával, a poliszémikus jelentések lehetőség szerinti kiszűrésével és az etimologizáló jelentésmagyarázatokkal. Mindemellett ugyanakkor a filozófiai szubsztancializmust elkerülték, amint azt az ismeretelmélet nyelvi vonatkozásai kapcsán például a fogalomhasználat (*paññatti*) és az empirikus valóság viszonyának részletes elemzései is mutatják (Porosz 2000).

A kommentáriróadalom jellegzetességei szoros kapcsolatban állnak a páli nyelv írásbeliségével. Az írás használata újrastrukturálja a viszonyt a világhoz, a gondolkodást és a tudatot, mivel a száj és a fül helyett egy új érzékelési világ nyílik meg, a látás (Ong 2010). Ez nemcsak a gondolkodást, hanem a beszédet is átalakítja, sőt, egyáltalán a nyelv iránti viszonyulás is megváltozik. Voltaképpen a szájhagyományon alapuló ismeretek és az írásbeliség két különböző kultúrát jelentenek, és e kettő sajátos ötvözete születik meg a Buddha szavainak írásba foglalásakor. A Buddha szavainak kánonba rögzített és leírt változata egyfajta „írott szóbeliség”, amely írásos formája ellenére még magán viseli a szóbeli kifejezés jellegzetességeit is, emiatt egy a szóbeliség és az írásbeliség közötti sajátos feszültség jön létre. Az írásbeliséggel jár, hogy egy írásban tárgyasítható új szintaxis és szemantika keletkezik, a „tudó” és a „tudott” különválik, megszűnik a dialógus, az interakció és a kommunikáció a megismerő hallgatósággal és előtérbe kerül a reflektív, kritikai beállítódás (Havelock 1982, 1986; Ong 2010). Esetünkben a Buddha szavait olvasó érdeklődő már nem tehet fel kérdéseket a szövegben megszólaló Buddhának.

A szóbeliség kultúrája az időbeliségen alapul, amennyiben a gondolatok közlése a hangok egymásra következéseként történik, így a korábban elmondott szavak felidézése emlékezés. Itt a buddhista szentszövegek hagyományozása során meghatározó a közösségiség, a közös recitáció, amelynek során az egyes egyének nem mondhatnak mást, mint a többiek, tehát a szövegek átadása és megőrzése konzervatív, szó szerinti, ezért egyéni vagy kisközösségi változtatásokat nem tűr el. Az írásbeliség következménye viszont a vizuális térbeli szemlélet uralkodóvá válása, vagyis amikor egy témát ily módon könnyebb minden oldalról körbe járni, átláthatóbbak a keresztutalások, részletesebben kidolgozottá válhat a fogalmak hierarchikus strukturálása, könnyebb az elvont filozófiai rendszerezés, nagyobb szerepet kaphat az elemzés, a reflexió, az értelmezés stb. Az írás individuális művelet, ami lehetővé teszi, hogy a hagyományozott szövegekben egyének vagy egyes csoportok változtatásokat hajtsanak végre, ezzel megszűnhet a szövegek megőrzésének konzervativizmusa (McMahan 2002).

Mindezek a jellegzetességek megfigyelhetők a páli kánon ránk hagyományozott írásos szövegei esetében is. Például egy nagyon rövid tanbeszéd töredékben a Buddha négy alkotórészt, tagot vagy tényezőt (*aṅga*) sorolt fel: „Szerzetesek, négy tényező van. Melyik négy? A forma tényező, az érzés tényező, az észlelés tényező és a létesülés tényező.” (*Cattārimāni bhikkhave aṅgāni. Katame cattāri? Rūpaṅgam, vedanaṅgam, saññaṅgam, bhavaṅgam*) (AN 4, 75). E felsorolás szemmel láthatóan az öt halmaz (*khandha*) egy sajátos említése, amikor is közülük az utolsó kettő egybe vonva szerepel, mivel a késztetés (*saṅkhāra*) és a tudat (*viññāṇa*) azok a tényezők, amelyeknek hatásai a következő létesülésben (*bhava*) szerepet játszhatnak. Ezt az újrászületéskor megjelenő hatást a Buddha metaforikusan a „szellemény” (*gandhabba*) elnevezéssel illette. Úgy tűnik, hogy a kommentároknak nehézséget okozott e megfogalmazásokat csupán metaforikusnak tekinteni, ekkor viszont egy entitás vagy „lény” képzele jelenik meg, ami nem illeszkedik a buddhista tanokhoz. Vélhetően ez az oka annak, hogy a fent idézett mondatnak más olvasata is keletkezett, tudniillik „tényező” (*aṅga*) helyett „csúcspont” (*agga*). Eszerint tehát az idézett helyen nem „létesülési tényezőről” (*bhavaṅga*) van szó, hanem a „lét csúcsáról” (*bhavagga*). A kommentárok értelmezése szerint ekkor a felsorolás a Méltó (*arahat*) által elért csúcspontokra vonatkozik, tehát a testről, vagy az érzésekről vagy az észlelésről végzett meditáció eredményeként elért Méltóságra. A létesülés csúcspontja viszont azt a létformát jelentené, amelyben ez az eredmény elérhető lett. Mindenesetre a Pali Text Society kiadásában e helyen még az „*aṅga*” áll, viszont az 1956-os hatodik Recitáció (*saṅgīti*) avagy zsinat után jóváhagyott szövegekben már a kommentárokhoz igazítottan az „*agga*” szerepel. Hasonló eljárásban részesült a fenti idézet előtti mondat, amelyben az erkölcs (*sīla*), a meditáció (*samādhi*), a bölcsesség (*paññā*) és a megszabadulás (*vimutti*) „tényezői” helyébe azok „csúcspontjai” léptek.

Végezetül a Buddha szavai kapcsán megemlíthető még, hogy érdemes külön figyelmet szentelni a kánoni szövegek idegen – köztük a nyugati – nyelvekre fordításának kérdéseire. A más nyelvi környezet rendkívül megnehezíti vagy éppen lehetetlenné is teszi a Buddha gondolatainak olyan nyelvi eszközökkel történő kifejezését, ahogyan azt ő tette. Ezért azután a lexicális, grammatikai és etimológiai indíttatású értelmezések mellett a fentiekből következően különösen nagy súlyt szükséges fektetni a szavak és fogalomcsoportok fogalmi metaforáira, mert végső soron ez dönti el, hogy a fordítás statikus, dologi, létkategóriák közötti kapcsolatot sugall-e, vagy a Buddha dinamikus szemléletét közvetíti.

IRODALOM

Rövidítések

1. Nem buddhista források

RV.	<i>R̥gveda</i>
Br̥had. Up.	<i>Br̥hadāranyaka Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
Kaiv. Up.	<i>Kaivalya Upaniṣad</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya Upaniṣad</i>
DK	DIELS – KRANZ 1952

2. Buddhista források

AN	<i>Āṅguttara-Nikāya</i>
Cv/Vin	<i>Cūlavagga/Vinaya</i>
Dh	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
It	<i>Itivuttaka</i>
Khp	<i>Khuddakapāṭha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
SN	<i>Samyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
Svin	<i>Sammohavinodanī</i>
Ud	<i>Udāna</i>

Másodlagos irodalom

- APEL 1963: Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.
- AUSTIN 1990: Austin, J. L.: *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai.
- BERGMANN 1964: Bergmann, G.: *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- BRAUN 1996: BRAUN, E.: *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*. Studien und Texte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHOMSKY 1986: Chomsky, N.: *Knowledge of Language*. New York: Praeger.
- DIELS–KRANZ 1952: Diels, H. – Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I–III. Berlin: Weidmann.
- FODOR 1975: Fodor, J.: *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GEIGER 1996: Geiger, W.: *Pāli Literature and Language*. New Delhi: Munshiram Manoharlal (1943).
- HAVELOCK 1982: Havelock, E. A.: *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- HAVELOCK 1986: Havelock, E. A.: *The Muse Learns to Write: Reflexions on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- HEIDEGGER 1989: Heidegger, M.: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HIRAKAWA 1993: Hirakawa, A.: *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- JAKOBSON 1969: Jakobson, R.: *Hang – Jel – Vers*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- KALUPAHANA 1999: Kalupahana, D. J.: *The Buddha's Philosophy of Language*. Sarvodaya Vishva Lekha Publication, Sri Lanka.
- KENDEFFY 1998: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empirikus-szövegek*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- LAKOFF–JOHNSON 1980: Lakoff, G. – Johnson, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- LAKOFF 1987: Lakoff, G.: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago Press.

- MĀNIKYANANDI 1909: *Mānikyanandi: Parīkṣāmukhasūtra*. Bibliotheca Indica. Calcutta: Asiatic Society Library.
- MCMAHAN 2002: McMahan, D. L.: *Empty Vision. Metafor and Visionary Imagery in Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge Curson.
- ONG 2010 (1982): *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása. Alkalmazott Kommunikáció-tudományi Intézet – Budapest: Gondolat. (Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. London – New York: Methuen & Co. Ltd.)*
- PLÉH 1999: Pléh Csaba: *Hozzájárulhatnak-e az empirikus pszichológiai kutatások a nyelv-gondolkodás viszony filozófiai problémájának megoldásához?* In: Neumer Katalin (szerk., 1999): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Budapest: Osiris.
- POROSZ 2000: Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- POROSZ 2008: Porosz Tibor: *A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai*. (Kézirat, 31 p.).
- RHYS DAVIDS 1997: Rhys Davids, T. W.: *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass (1903).
- ROSCH 1978: Rosch, E.: Principles of Categorisation. In: Rosch, E. – Lloyd, B. B. (Eds., 1978): *Cognition and Categorisation*, pp. 27–48. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.
- SAPIR 1971: Sapir, E.: *Az ember és a nyelv*. Budapest: Gondolat.
- SASAKI 1986: Sasaki, G. H.: *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SAUSSURE 1967: Saussure, F. de: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Budapest: Gondolat.
- SEARLE 2009: Searle, J. R.: *Beszédaktusok. Nyelvfilozófiai tanulmány*. Budapest: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- STEIGER 1993: Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- WATANABE 1983: Watanabe, F.: *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- WHORF 1956: *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf* (ed. John B. Carroll). Cambridge, MA: MIT Press.