

Porosz Tibor

SZUBJEKTÍV TUDOMÁNY – OBJEKTÍV TUDÁS



GONDOLAT • TKBF

TANULMÁNYOK A BUDDHIZMUSRÓL

Porosz Tibor

SZUBJEKTÍV TUDOMÁNY – OBJEKTÍV TUDÁS

TANULMÁNYOK A BUDDHIZMUSRÓL

Gondolat Kiadó • A Tan Kapuja Budhista Főiskola
Budapest, 2018

Tartalom

| | |
|--|-----|
| Előszó | 7 |
| I. A lélek, a tudat és a személy a buddhizmusban | 11 |
| II. A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján | 49 |
| III. Rejtett dimenziók a buddhizmus vizuális gondolkodásában | 87 |
| IV. A meditáció pszichodinamikájának alapjai | 138 |
| V. Fényélmények a buddhista meditációkban | 163 |
| VI. Jung aktív imaginációja és a buddhista meditációk víziói | 205 |
| VII. Mit csinál a szél, amikor nem fúj? <i>A „tudat” terei és idői</i> | 223 |
| VIII. Szubjektív tudomány – objektív tudás <i>Kognitív folyamatok a meditációban</i> | 240 |
| IX. A Buddhista pszichológia és gyakorlati alkalmazása Nyugaton | 262 |
| X. Egy multimodális terápia stratégiájának tervrajza | 275 |
| XI. Üres gyakorlat vagy tartalmas formalitás? <i>A rituálé szerepei a buddhizmusban</i> | 282 |
| XII. A buddhizmus társadalomszemléletének alapvonalai | 321 |
| Irodalom | 359 |

I. A lélek, a tudat és a személy a buddhizmusban

A Buddha és a buddhizmus tanainak megismerését nagymértékben nehezíti, ha a szemléletet a tőle eltérő indiai vagy nyugati nézetek kereteiben és azok fogalmi készlete alapján próbálják megérteni. Ebben az esetben a Buddha tanai könnyen félreérthetők vagy nem érthetők a tájékozódni kívánó számára. A megértés tisztázatlanságát alátámaszthatják az olyan kellően körül nem határolt és egymásba csúszó jelentésű kifejezések, mint a „lélek”, az „én”, a „személy” vagy „személyiség”, a „tudat” és a „szellem”, amelyeket gyakran a szanszkrit *ātman* szinonimájaként is használnak, illetve az *ātman* fogalmán mindezeket is érthetik. Emiatt nem feltétlenül lehet tudni, hogy a fordításokban és az ismertetésekben mit is jelent a buddhizmusnak tulajdonított „nem-én” nézet, vagyis voltaképpen mit tagad és mit állít a Buddha és a buddhizmus önmagátlanság (páli: *anattā*; szanszkrit: *anātman*) tana. Az alábbiak ezt az összetett kérdést mutatják be.

1. A BUDDHA ÉS TANAI

1. *A történeti Buddha*

A szakja nemzetségből származó Gótama Sziddhattha (szanszkrit: Gautama Sziddhártha) törekvései nyomán felébredett (páli, szanszkrit: *buddha*) lett. A „buddhizmus” róla kapta a nevét. Annak meghatározása, hogy a történeti Buddha mikor is élt, számos nehézségbe ütközik, így e kérdésben máig nem alakult ki egységes vélemény. Alapvetően kétféle álláspont létezik, a „hosszú kronológia” és a „rövid kronológia”. A buddhizmus különböző hagyományai a hosszú kronológiát képviselik, de gyakran más és más időpontokat jelölnek meg. A kánoni szövegekből annyi mindenképpen kiviláglott, hogy a Buddha 80 éves korában halt meg, így ezt is tekintetbe véve a théraváda tradícióban a Buddha életének idejét a különböző változatok közül végül az i. e. 624–544-ig terjedő időszakra fogadták el. Ezt az adatot a tudomány oldaláról a 19. században elsőként Max Müller és Alexander Cunningham korrigálták, és a Buddha halálának idejét az i. e. 480 körül levő időpontok valame-

lyikére (477, 478, 480, 483, 486 és 487) tették, majd később mások is követték ezt a kormeghatározást. A különböző bonyolult számítások során tekintetbe vették a théraváda krónikák adatait, a II. és III. Recitációra avagy zsinatra vonatkozó megjegyzéseket, ehhez kapcsolódóan Asóka király adatolásának eredményeit, a Buddha kortársaként élt Mahávíra, vagyis Dzsina (a dzsainizmus alapítójának) adatolásait stb. Ezek után a Buddha életének legelterjedtebb időpont meghatározása az i. e. 563–483 lett. Ezt az álláspontot kérdőjelezi meg a 20. századtól a „rövid kronológia”, amelynek első képviselői (például Étienne Lamotte és Edward J. Thomas) szerint a páli nyelvű théraváda által nem befolyásolt szanszkrit nyelvű krónikák és források egyes adatai időben hozzánk mintegy 100–120 évvel közelebbinek jelölik meg a Buddha halálának idejét. Mindkét álláspont újabb problémákat vet fel és hagy nyitva, így e kérdés egyelőre eldöntetlen.

A Buddha a szemléletét és álláspontjait nem írta le, így beszédei szájhagyomány útján maradtak fenn. Szavainak szóbeli megőrzését és továbbadását az arra szakosodott személyek vagy csoportjaik, a tanhirdetők végezték, akik olykor szövegrendező, szerkesztő tevékenységet is folytattak, így végül összeállt egy a Buddha szavaiként számon tartott kánoni gyűjtemény, az ún. „Hármas kosár” (p.: *Tipiṭaka*; sz.: *Tripitaka*). A cím a kánon három főbb részére utal, melyek a szerzetesek életét elrendező „Fegyelmi szabályok kosara” (p., sz.: *Vinayaṭiṭaka*), a tanítóbeszédeket tartalmazó „Beszédek kosara” (p.: *Suttapitaka*; sz.: *Sūtrapitaka*), valamint a Buddha tanait kommentáló és értelmező filozófiai értekezések gyűjteménye, a „Felsőbb Tan kosara” (p.: *Abhidhammapitaka*; sz.: *Abhidharmapitaka*). A Hármas kosár ma ismert végső tartalmát és formáját az egyes Recitációk alakították ki, míg végül elsőként az i. e. 1. században a IV. Recitáción Srí Lankán írásba is foglalták. A három nagy gyűjteménynek az addigra létrejött iskolák szerint több nyelven többféle változata is létezett, közülük azonban mára csak az egyébként is a legősibb hagyományt folytató páli nyelvű szövegek maradtak fenn teljes egészében eredeti nyelvükön. Más iskolák összeállításából csupán töredékek ismertek az eredeti nyelven, viszont néhányuk kánoni írásai kínai és részben tibeti fordításokban megőrződtek.

Bármelyik adatolást fogadjuk is el a Buddha történeti elhelyezésekor, az a kor, amelyben a Buddha élt, számos olyan kérdést vetett fel, amelyekre sokszínű válaszok születtek. A Buddha a saját álláspontjának kifejtésekor közvetlenül vagy közvetetten ezekre a nézetekre is reflektált. A korra jellemző, egymáshoz szervesen kapcsolódó legfontosabb kérdések: (1) a szenvedés keletkezésének és megszüntetésének a problémája; (2) a cselekedetek (sz.: *karma*) ok-okozati hatásának a szemlélete; (3) a halál utáni újraszületés lehetőségének a felvetése, valamint (4) egy végső, változatlan és örök, létében más létezőktől független egyetemes szubsztancia, az „őnmaga” (sz.: *ātman*) feltételezése. A válaszok sokféleségéből két markáns fő irányzat szemlélete rajzolódik ki. A materialista nézetek elutasították a karma ok-okozati működésének, a halál utáni életnek és a nem anyagi természetű szubsztancia létének a gondolatait, ezért a kiutat a szenvedésből vagy az aszketi-

kus gyakorlatokban, vagy a hedonizmusban vélték megtalálni. A másik fő irányzat következmény etikán alapuló nézete szerint az egyes individuumok a jelen életben végrehajtott tetteikkel egy következő életbeli újjászületést is előidéznek, az új élet során az előző életükben elkövetett tetteiknek a következményeit megélik, majd a haláluk után ismételten újjászületnek, ezzel a szenvedésnek afféle folytonos lét-forgataga (sz.: *saṃsāra*) jön létre. Ugyanakkor e szenvedésteli lét-forgatag mellett létezik egy szenvedéstől mentes, nem materiális univerzális Önvaló (*Ātman*) is. Az egyes egyének azáltal szabadulhatnak meg a szenvedéstől, hogy egyéni, egoisztikus önmagukat (*ātman*) aszketikus gyakorlatokkal feladják, felszámolják, a karmikus hatások kiváltásának elkerülése érdekében a cselekvés minden módját megszüntetik, ezzel mintegy feloldódnak az egyetemes *Ātman*ban.

A Buddha kortársai nézeteit elutasította, és egy saját, harmadik szemléleti módot fogalmazott meg. Az általa kifejtett Négy Nemes Igazság szól a szenvedés tényéről, annak okairól, a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról és a szenvedéstől mentes, az újraszületést elkerülő állapotról. A Buddha szerint nem valamennyi tett jár karmikus következménnyel és ezáltal szenvedéssel, hanem csak a szándékot, a motiváltságot tartalmazó cselekedetek. E szándékétika alapján ezért az egyének számára gyakorlatilag bármely jelen pillanat alkalmas lehet arra, hogy a vágy, a harag vagy a nem-tudás alapmotivációi által vezérelt ok-okozati hatású tetteket elkerülje, és ezt a szemléletet fenntartva valamiféle felülemelkedett egykedvűségben éljen és cselekedjen, ezáltal a szenvedés körforgásából kilépjen, így egy következő szenvedésteli újraszületéstől is mentesüljön. Ennek az állapotnak az elérését a hedonizmust és az aszketizmust egyaránt elkerülő középút, tehát az erkölcs (p.: *sīla*), a meditáció (p.: *samādhi*) és a bölcsesség (p.: *paññā*) gyakorlása teszi lehetővé. Ennek az útnak a részletesebb megfogalmazása a Nemes Nyolcstréti Ösvény, vagyis

1. az igaz nézet
2. az igaz elhatározás
3. az igaz szó
4. az igaz tett
5. az igaz megélhetés
6. az igaz törekvés
7. az igaz éberség
8. az igaz összpontosítás.

A nyolc tag közül az első kettő egyfajta kezdeti irányvétel bölcsessége, amelyet az erkölcs három tagja, majd a meditáció három tagja követ, végezetül a gyakorlás egésze egyfajta bölcs belátáshoz vezet. A Nyolcstréti Ösvény tagjai azonban nem feltétlenül egymást követő sorrendet jelentenek, hanem sokkal inkább egymást kölcsönösen feltételező, átható és erősítő kapcsolatrendszerben működnek. E szem-

léletben nem csupán nincsen szükség valamiféle szubsztancialitás feltételezésére, hanem egy ilyen feltételezés kifejezetten a szenvedéstől mentes állapot, a kialvás (p.: *nibbāna*; sz.: *nirvāṇa*) elérésének az akadálya.

2. A Buddha tana az önmagátlanságról

A Buddha kortársai által használt *ātman* kifejezés etimológiailag visszavezethető a „lélegzet” jelentésre, amit az „önmaga” visszaható névmásként is használtak, majd erre épül rá a „lélek” és az empirikus egyén vagy „én” értelem. Az *ātman* fogalmának jelentése már a Védákban azonos a légzéssel, így az étellel, a lélekkel és végül a metafizikai szubsztanciával, az Önvalóval (RV X.97.11; AV. X.8.44). A Bráhmánák az *ātman*t már a Brahmannel azonosítják (ŚBr. XIV), miként az Upanisadok is (Bṛhad. Up. IV.4.5; Ch. Up. III.14) ezt teszik. E nézet szerint az Önmaga – vagyis Önvaló – nem hal meg, nem szomorú (Ch. Up. VIII.7.1), az az igazság és elpusztíthatatlan, nem öregszik, nem szenvedő, nem éhező, nem szomjazó (Ch. Up. VIII.1, 5; VIII.3.4). Az Upanisadok álláspontja szerint a mindenség a Brahman, amivel az egyéni lélek, az „önmagam” (sz.: *ātman*) azonos (Ch. Up. VIII.3.4; Bṛhad. Up. IV.4.5), ezért az ember célja ennek az azonosságnak a felismerése és megtapasztalása (Ch. Up. III.14; VI.8.7), mondván: „Brahman vagyok!” (*Aham brahma asmi!*) (Bṛhad. Up. I.4.10). A nem-tudás az *ātman* nem ismerete, ezért a feladat tudni azt, mi az *ātman* és mi nem az (Bṛhad. Up. II.3; II.4.5). Az *ātman*t megismerő tudja: „Én ez vagyok!” (*Ayam asmi!*) – és ezzel hatalmat szerez a világ fölött (Bṛhad. Up. IV.4.12–13). A Brahman teljes kibontakozása az egyetemes végső Valóság (sz.: *dharma*) vagy Törvény, a Valóság törvénye pedig nem más, mint az igazság (Bṛhad. Up. I.4.14), ezért az igazság, illetve a *dharma* azonos az Önvalóval, az *ātman*nal (Bṛhad. Up. II.5.11).

A Buddha álláspontja szerint a valóság (p.: *dhamma*) legfontosabb ismertetőjegye az, hogy önmagátlan (p.: *anattā*). A Buddha már a második nagy tanítóbeszédében felhívta a figyelmet arra, hogy egy önálló önmagam (p.: *attā*) léte esetén lennie kellene valaminek, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, azonban ilyet találni nem lehet, hiszen minden létező állandótlan (p.: *anicca*), emiatt ki nem elégítő, ezért szenvedő (p.: *dukkha*), így végül is voltaképpen mindenről csak az mondható: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (*N’etaṃ mama, n’eso’ham asmi, n’eso me attā*) (SN 22, 59/iii, 67).

A valóság három ismertetőjegyének nemtudása, különösen egy állandó, biztos ponthoz történő hiábavaló ragaszkodás szomja, továbbá a kellemes utáni folytonos vágyódás és a kellemetlen elkerülésére tett erőfeszítések végül is létezésünket a születéstől kezdve az öregségen és a betegségeken át a halálig szenvedéstelivé teszik. A Buddha szerint azonban a szenvedés ilyen egyetemes érvényének nem kell kiúttalansághoz, valamiféle egyetemes világfájdalommal teli pesszimizmus-

hoz vezetnie. Inkább kiindulópont lehet a szenvedéstől történő megszabadulás útjára lépéshez, mert lehetővé teszi a szenvedés természetének megértését, ami nélkül annak meghaladása sem történhet meg.

A szenvedéstől megszabadulás, a kialvás (p.: *nibbāna*) elérésével azonban nem szűnik meg a valóság, hanem éppen ellenkezőleg, csak akkor lesz ténylegesen olyan megtapasztalható, „amint az van”, azaz tökéletlenként mint nem kielégítő, mint állandótlan és mint szubsztancianélküli-önmagátlan. Ebből következően a valóság alapvetően kétféle módon tapasztalható meg, egyfelől a megszabadulás előtt kötődések, ragaszkodások, szenvedések készíthetőségeinek világaként, másfelől a kialvás elérése után afféle mindezekről mentességként, készíthetőségként.

Valamennyi készíthetőségre jellemző, hogy a folytonos keletkezések és elmúlások miatt állandótlan, ezért nélküli a változások közepette változatlanok megmaradó mindenféle szubsztanciát, tehát önmagátlan, egyúttal a változatlan biztonságát hiábavalóan kereső számára elégtelen-szenvedő természetű. Ezzel szemben a készíthetőségektől mentesség – vagyis a kialvás vagy nirvána – nem állandótlan, de nem azért, mert az állandóság vagy az öröklét birodalma lenne. A nirvána időn kívüli, amennyiben nem más, mint a dolgok tapasztalása a jelen „itt-és-most”-jában, ezért nem is elégtelen és szenvedő. Ugyanakkor mivel nem örök, állandó és változatlan, ezért egyben szubsztancia nélküli is. Tehát a készíthetőség és a készíthetés nélkülinek, más szóval a valóság egészének egyetlen közös jellegzetessége szubsztancianélküliségük vagy önmagátlanáguk.

A valóság e három ismertetőjegyét a Buddha a következőképpen foglalta össze: „Minden készíthetett állandótlan, minden készíthetett szenvedő, minden valóságos önmagátlan” (*Sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā*) (MN 35/i, 228; AN 3,137/i, 286). Feltűnő e megfogalmazásban, hogy minden szava több értelmet hordoz, és egyaránt vonatkozik az ún. „szubjektív” és „objektív” oldalra. A „minden” (p.: *sabbe*) kifejezheti azt az egészet, ami az emberi tapasztalás világának összessége, és utalhat valamennyi ettől függetlenül létező „objektív” létezőre is. A szenvedés (p.: *dukkha*) jelentheti az ember testi, lelki szenvedéseit és ragaszkodásokba rögzültségét, vagy általában minden létezés fogyatékoságát, elégtelenségét, az állandótlanág miatti tökéletlenségét. Az önmagátlanág (p.: *anattā*) értelme egyaránt tartalmazza az önálló, változatlan egyéni személyiségmag létének hiányát, és egyetemlegesen mindenféle szubsztancialitás hiányát. A készíthetés (p.: *saṅkhāra*) jelezheti a „belső” pszichikai, tudati ösztönző erőket, indítékokat, készíthetéseket, vagy bármely „külső” létező más létezőktől függését, az általuk meglévő készíthetőséget, a dolgok közötti függő viszonyokat, viszonylatrendszeret. Végül a valóság (p.: *dhamma*) kifejezés ugyanúgy vonatkozhat az emberi tudat tartalmaira, tárgyaira, mint a „külső” tárgyi-dologi világra, sőt legátfogóbban a készíthetett és a készíthetés nélküli valóságra egyaránt.

Az eddigiek alapján tehát a Buddha nem tagadta az egyéni lélek, az én, a személyiség valós mivoltát, azt a nézetet azonban elvetette, hogy ezek azonosak

lennének valamiféle akár egyéni, akár egyetemleges változatlan végső létezővel, illetve egy ilyen végső szubsztanciális valóság önálló létezésének a gondolatát is elutasította.

3. *A Buddha ontológiai és logikai szemlélete*

A Buddha megváltoztatta kortársai arra irányuló szubsztancialista törekvéseit, amelyek szerint az „önmagam” a múltban, a jelenben és a jövőben „létezőként” legyen felfogható. Általában sem a „létezés” szemléletét képviselte, mivel a „létezik” vagy „van”, illetve a „nem-létezik” vagy „nincs” kifejezések a valóság statikus értelmezései. A létezésre vonatkozó állítással a dolgok elmúlása állítható szembe, míg a nem-létezés a dolgok keletkezése cáfolhatja. A valóság tehát nem írható le a „van-nincs” fogalompárral, inkább a folytonos keletkezésekkel és elmúlásokkal jellemezhető.

A Buddhánál a gondolkodás és a megismerés logikai útja megfelel az ontológiai szemléletének. Számára a „van” és a „nincs” vagy az „igen” és a „nem” olyan túláltalánosítások, amelyek logikailag egymást kizáró ellentmondásos, kontradiktórius „vagy-vagy” viszonyban állnak, és emiatt voltaképpen „igaz-hamis” értékük sincsen. Viszont a konkrét empirikus állítások csupán ellentétes, egymás létét megengedő kontrárius viszonyban állnak, és van igazságértékük is. Mindezekon túlmenően a konkrét helyzetekben egy kijelentés igazságértéke nem ítéhető meg pusztán logikai nézőpontból, mivel a hamis és az igaz az üdvösség eltérő szintjeit mutatja meg.

Amikor a Buddha a túláltalánosított „van-nincs”, illetve „igen-nem” dichotómiájában megfogalmazott kérdésekkel találkozott, akkor azokat egyszerűen nem válaszolta meg. Az ilyen kérdések a szokásos gondolkodás számára egy tetralemma sémáját követik, melynek a formája a következő (DN 9; MN 63; MN 72):

1. „van”, illetve „igen” (p)
2. „nincs”, illetve „nem” ($\sim p$)
3. „van is, meg nincs is”, illetve „igen is, nem is” (p & $\sim p$)
4. „sem nem van, sem nem nincs”, illetve „sem igen, sem nem” ($\sim p$ & $\sim \sim p$).

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.

A Buddha számára ilyen tetralemmába kényszerített, és ezért értelmezhetetlen kérdésfelvetésnek minősült számos metafizikai probléma, így többek között az a kérdés is, hogy: „Örökkévaló a világ? Nem örökkévaló a világ? Örökkévaló is meg nem örökkévaló is a világ? Sem örökkévaló, sem nem örökkévaló a világ?” Ezek

alapján nyilvánvaló, hogy a Buddha a válasz megtagadásával a „világ” fogalmának változatlan, statikus értelmezését utasította el, de nem tagadta azt, hogy a „világ” valóságos. Hasonló a helyzet a test és a lélek azonosságát feszegető kérdéssel kapcsolatban is.

4. A dualista és a monista nézetek elvetése a Buddhánál

A test és a lélek

A Buddha korában a „lélek” megnevezésére az *ātman* mellett az „élet”, „egyéni lélek” jelentésű *jīva* szót is használták, így e két kifejezés ebben az összefüggésben gyakran szinonimaként szerepelt. A „test” megjelölésére a *kāya* és *śarīra* (páli: *sarīra*) kifejezések egyaránt használatosak voltak. A Buddha tanait nem ismerők vagy nem értők számára értelmes felvetésnek minősülhet, hogy: „A test és a lélek azonosak; netalán nem azonosak; esetleg azonosak is, meg nem azonosak is; illetve sem azonosak, sem nem azonosak?” A kérdésekből következően a válaszok alapvetően kétirányúak lehetnek. A dualista álláspont feltételezi, hogy „test” és „lélek” két egymástól elkülönült változatlan entitás, így lehetőség van arra, hogy a lelket a testtől függetlenként vizsgálják, ezért az újjászületés gondolata is megfogalmazható. A monista nézet feltételezi, hogy a „test” és a „lélek” közül az egyik önállóan létező változatlan entitás, míg a másik létezése voltaképpen csupán látszólagos. A materialista a fizikalitást, a testet tekinti ténylegesen létezőnek, az idealista a lelket. A Buddha a dualista és a monista álláspontot egyaránt elvetette, mivel mindkettő a „van” és a „nincs” statikus fogalmaira épít. Ugyanakkor ezzel nem utasította el, hogy a „test” és a „lélek” kifejezések valóságos működésekre utalnak, de e működések megértéséhez egy harmadik nézőpontot javasolt.

A fizikális és a mentális

A Buddha az elődeitől és a kortársaitól átvette – és egyben át is értelmezte – az individualitásra vonatkozó „név és forma” (sz., p.: *nāma-rūpa*) kifejezést. Amíg a „név” és a „forma” az Upanisadokban két külön entitás, addig a Buddha korának esszencialista törekvéseitől azáltal is elhatárolódott, hogy nem két egymástól elkülönült entitás jelölésére alkalmazta a „név” és a „forma” kifejezéseket, hanem a konkrét empirikus egyediséget tapasztaló két eltérő nézőpont bemutatására. A Buddha az érzékelés egységes folyamatát a benyomások szerint két alapvető mozzanatra bontotta fel, az érzékszervi benyomásra és a dologról kialakult szóbeli, fogalmi benyomásra. E kétféle benyomás egységét fejezi ki a „név-és-forma” szóösszetétel is, hiszen ezek egymás feltételei; név hiányában nem létezhet forma,

forma nélkül nincsen név, az egyik a másikkal fejezhető ki (DN 15). Ennek megfelelően a „név” szóbeli, fogalmi benyomás, metaforikus kapcsolat a formával, a „forma” pedig érzékszervi benyomás a névről. A „név” voltaképpen az egyénnek mint „formának” érzékelésként, érzésként, észlelésként, akaratként és figyelemként történő megjelenése, illetve szóbeli vagy fogalmi kifejeződése, míg a „forma” jellegzetességei e mentális tartalom fizikai megjelenése (DN 15; SN 12, 2). Így tehát a Buddhánál a „név-és-forma” nem valamiféle önálló mentális és önálló fizikális entitás dualitásának kifejezése, hanem egy adott egyén eltérő észlelése.

A test és a tudat

Amiként a Buddha szerint a test és a lélek, a fizikális és a mentális nem értelmezhető dualista vagy monista nézettel, úgy a „test” és a „tudat” sem, hiszen ebben az esetben is eleve téves lenne ezek egyikét vagy mindkettőt önálló – különösen változatlan – entitásként felfogni. Ezek a kifejezések valójában csupán mindenféle változatlan entitást nélkülöző működések megnevezései.

Mivel a Buddha szerint maga a tudat nem egy egységes entitás, így nincs is valamennyi tudatműködést magában foglalni kívánó kifejezése „a” tudatra. Ehelyett különböző funkciók – vagyis hangsúlyozottan nem önálló entitások – kaptak eltérő neveket, miközben jellemzően e kifejezések gyakran a speciális funkciók nélkül is általánosságban a „tudat” jelentéssel is bírnak, azaz használatuk során e szavak olykor egyben egymás szinonimái is. A Buddha három elemi hétköznapi tudatműködést különböztetett meg, amelyek metaforikusan topológiai téri viszonyokra utalnak.

Ezek egyike a hatodik érzékszervnek is nevezett, ÉRINTKEZÉST, KAPCSOLATOT létrehozó „elme” (p.: *manas*) racionális képessége, rendező, szintetizáló értelmi működése. Általánosságban a tapasztalás hatodik érzékszerveként a tudatállapotok összessége és ösztudati feladatot lát el. Az érzékelés konkrétabb pszichikai folyamatában a figyelem és az érzékszervi észlelések koordinációjának működése.

A másik tudatműködés a viszonylagosan passzív, TARTALMAZÁST, BENNEFOGLALÁST, HORDOZÁST képviselő „tudatosság” (p.: *viññāna*), amely többek között az érzékszervi benyomások reflektáló tudatossága, „hordozója” (például látás-tudatosság), illetve a kondicionáló befolyások, a késztetések, a *drive*-ok „tartalmazója”, időbeni „hordozója”. A fogalomcsoportok között egyrészt az öt halmaz (p.: *khandha*) egyike, azaz a halmazok fogalmával leírt érzékelési folyamat ötödik fázisa, illetve a személyiség identitásképzetének ötödik rétege, másrészt a függő keletkezésben (p.: *paṭicca-samuppāda*) a késztetések (p.: *saṅkhāra*) hordozója. Újraszületés-tudatként (p.: *paṭisandhi-viññāna*) a karmikus hatások „tárolója”.

A *viññāna* az öt érzékszerv és az elme (p.: *manas*) érzékelési benyomásainak felvevője, egyben e tapasztalati benyomások megkülönböztető tudatosítása. Ke-

letkezésének további feltételei közé tartozik az, ha valaki valamire gondol, valamit szándékozik, és ha ezek mellett – vagy akár mindezek nélkül is – valami iránt hajlamot érez. Ekkor a tudatosság fennmaradásával a név-és-forma (p.: *nāma-rūpa*) keletkezik, majd a jövőben újraszületés (p.: *punabbhava*) és a szenvedés következik (SN 12, 38 és 40). Az öntudatlan hajlamok, vagyis az érzéki vágy (p.: *kāma-rāga*), az ellenszenv, a téves nézet, a kétely, az önteltség, a létvágy (p.: *bhava-rāga*) és a nem-tudás (p.: *avijjā*) a tudatosságot karmikusan befolyásolják (AN 7, 11-12).

A tudatosság a folytonosságot képviseli a jelen életben, amennyiben az egységiséget képviselő név és formával kölcsönös feltételzettségben áll, ugyanakkor folytonosság az újraszületéskor is, mivel a karmikus hatásokat kifejező energia tudatműködéseként az anya méhébe „lép” (DN 15). A négy nagy alapelem és a tér szubsztanciátlanságának, önmagátlanságának belátása után a tiszta és világos tudatosság marad, amely kellemeset, kellemetlent, vagy sem kellemeset, sem kellemetlent érezhet. Ezek érzékelésének megszűntével a tiszta, világos és fénylő egykedvűség, vagyis az elmélyedés (p.: *jhāna*) alsóbb szintjének legfelsőbb foka marad.

Az elmélyedés felsőbb szintjén az, aki a tér végtelenségének megtapasztalási fokát elérte, az a tudat végtelenségét még ennél is nyugalmasabbnak fogja ítélni, és a teret átható tudat végtelen tudatával eléri a teljes összpontosítást (p.: *samādhi*). Így a tudat végtelensége tulajdonképpen a tér végtelenségét átható tudat vagy a figyelem végtelensége.

A harmadik hétköznapi tudatműködés a „tudat, tudatállapot” (p.: *citta*), amely az egyéni karakter megnyilvánulása, vagyis a MOZGÁSPÁLYÁKKAL leírható gondolkodás, érzelmek és hangulatok aktív, dinamikus, gyorsan változó tudatműködése. A *citta* nehezen kontrollálható, ezért e fénylő (p.: *pabhassara*), tiszta tudat foltokkal borított. Viszont e szennyezett *citta* a megfelelő rendszeres gyakorlással megtisztítható, ellenőrzés alá vonható, és csapongása a meditáció, az összpontosítás (p.: *samādhi*) során lenyugtatható és egyhegyűvé változtatható. Az így iskolázott tudat eléri a bölcsességet (p.: *paññā*), minden káros befolyástól mentessé válik, és a kiárváshoz vezet (SN 22, 45).

A tudatszintek és a létszintek

A Buddha szerint a tudatszintek (p.: *viññānaṭṭhiti*) és a létszintek (p.: *sattāvāsa*) nem választhatók el mereven egymástól. A tapasztalás módja a létezés formája is, egymással megfelelésben vannak. Egyfelől, aki az érzéki tapasztalásaihoz ragaszkodik – vagy abba beleragad –, az az érzékiség létállapotában tartózkodik, aki az elmélyedés alacsonyabb vagy magasabb szintjeit éli meg, az pedig az annak megfelelő létállapotban időzik. Másrészt ez fordítva is igaz, tehát aki az érzékiség lét-

szintjén születik, az ennek megfelelően érez és gondolkodik, aki az alsóbb vagy felsőbb szintű istenségek között születik, az tapasztalásában is eltér az előbbiektől. A Buddha a következő tudat- és létszinteket említi (DN 15; AN 9, 24):

1. az érzéki létállomás lényei: itt az emberek vagy egyes istenségek különböznek egymástól mind a testi formájukban, mind az észlelésükben
2. a Brahmá istenségek: ők különböznek egymástól a testi formájukban, de azonosak az észlelésükben
3. a fénylő istenségek: azonosak a testi formájukban, de különböznek az észlelésükben
4. a sötétséget beragyogó istenségek: azonosak mind a testi formájukban, mind az észlelésükben
5. az észlelés nélküli lények
6. a végtelen tér alapján levő lények
7. a végtelen tudat alapján levő lények
8. a semmilyenység alapján levő lények
9. a sem észlelés, sem nem észlelés alapján levő lények.

Ez a felsorolás tehát a tapasztalás eltérő síkjait különbözteti meg, amikor is a testi adottságok elsősorban mint az egyes meglévő vagy hiányzó érzékszervek – tehát érzékelési tudatosságok – jönnek számításba. Az érzékiségnél magasabb létszintekre azok születnek, akik az elmélyedés (p.: *jhāna*) egyre magasabb tudatszintjeit elérték, és azt képesek a halálukkor is fenntartani.

5. A személyiség pszichológiája a Buddhánál

Az öt halmaz

A dichotóm szemlélet elégtelenségének illusztrálására a Buddha többek között a fogalmak spektrális szétterítését is alkalmasnak találta. Szerinte a tanulatlan átlagember úgy véli, hogy önmaga a „test” és a „tudat” duális viszonya, a nemes tanítvány azonban ehelyett az öt halmazt és a dolgok függő keletkezését látja (SN 12, 61).

Az öt halmaz (p.: *khandha*) ugyanakkor azokat a működéseket jelenti, amelyek a velük történő azonosulással hozzájárulnak a statikus személyiség tévképzetének kialakulásához. Ezek a halmazok a forma (p.: *rūpa*), az érzés (p.: *vedanā*), az észlelés (p.: *saññā*), a késztetések (p.: *saṅkhāra*) és a tudatosság (p.: *viññāna*) (SN 22, 56). Látszólag ez a felsorolás szétbontható a „fizikális” és a „tudati” dichotómiájára, valójában azonban éppen e vélelmezett dichotómia feloldását jelentő spektrális szétterítésnek tekinthető.

Az öt halmaz azáltal is az identitás képzetének kialakítója, hogy az érzékelés folyamatának egyik megfogalmazása. E szempontból azt mutatja meg, hogy (1) a *forma* az érzékelés tárgyaként önmagában még csak egy pusztán negatív, pozitív vagy semleges (2) *érzést* vált ki, majd az (3) *észlelés* során megtörténik e benyomások tudati értékelése, kognitív feldolgozása (például a látott dologról felismerhető, hogy az milyen színű), valamint az észleletek asszociációkkal, értelmezésekkel és értékelésekkel egészülnek ki, így az észlelt tárgy mintegy megsokszorozódik. Ezt követően az észlelt tárgy érzékszervi megragadására irányuló (4) elfogadó vagy elutasító motiváció, a *készttetés* léthez kötő mozzanata jelenik meg, végül létrejön az adott érzékszervnek megfelelő (5) érzékelési *tudatosság*, tehát a látás-tudatosság, a hallás-tudatosság stb. Mivel az érzékelés folyamatának ez az öt fázisa egyenként sematizálódott automatizmus segítségével megy végbe, ezért a tapasztalás különböző lépései megmerevedve és egymásra épülve a stabilitás, illetve az állandóság képzetét nyújthatják, ezzel alkalmasak a velük történő azonosulásra, így egy statikus személyiség identitásának rétegeivé válnak.

Mivel a Buddha szerint nem létezik valamiféle minden változás közepette változatlanul megmaradó szubsztanciális „én-mag”, „önmagam”, így az önmagátlanság tanának értelmében csak folytonosan változó, keletkezésnek és elmúlásnak kitett öt halmaz működéséről lehet beszélni. A halmazok tehát nem is a személyiség „elemei” vagy „lételemek”, hiszen azon túl, hogy dinamikusak, maguk is további mozzanatokra bonthatók. Viszont éppen az öt halmaz statikus felfogása, és azokkal mint „elemekkel” történő azonosulás eredményezheti annak az „önmagam” értelmezésű személyiség tévképzetnek a kialakulását, amely miatt az öt halmaz a szenvedés létforratagához köt, béklyókhoz, ragaszkodásokhoz vezet (SN 22, 120–121). A Buddha megfogalmazásában a „szenvedés” avagy az „elégtelenség” (p.: *dukkha*) a legáltalánosabban nem is más, mint az öt halmaz által előidézett ragaszkodás (SN 56, 11).

A Buddha szerint azonban az öt halmaz mindegyikére elmondható: „Az nem az enyém, az nem én vagyok, az nem önmagam”. Ennek belátása és megtapasztalása felszabadító erejű, mivel a személyiség éppen ezen identifikációkba rögzültségek esetén válik tévképzetté, a szenvedések terepévé.

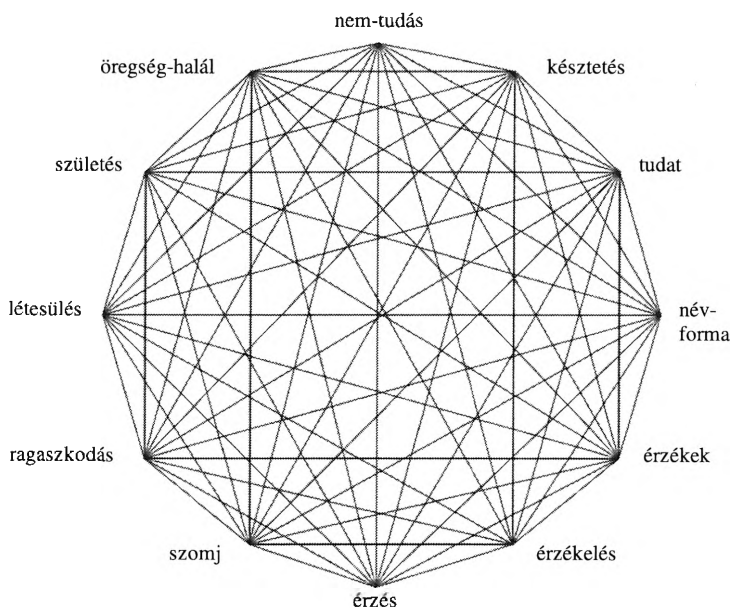
A függő keletkezés

A Buddha az önmagátlanság gondolatát módszertanilag alapvetően kétféle megközelítésben fejtette ki. Egyrészt a valóság strukturális elemzésével, mint amilyen például az öt halmaz, másrészt funkcionális leírással, azaz a készttetett világot létrehozó és alkotó tényezők feltételes viszonyainak, a „függő keletkezésnek” (p.: *paṭicca-samuppāda*) a megmutatásával. A függő keletkezés elvét több téma kapcsán is megemlítette, így a nem-tudás keletkezésének feltételeiről, a léthez kötő szomj

vagy a káros tudatállapotok, a vágy és a harag, a téves és a helyes nézet keletkezésének feltételeit feltárva. A legismertebbé a Buddha által gyakran elmondott tizenkét tagú függő keletkezés formulája vált. Eszerint

1. a nem-tudás (p.: *avijjā*) feltétele a késztetéseknek
2. a késztetések (p.: *saṅkhāra*) feltételei az érzékelési tudatosságnak
3. az érzékelési tudatosság (p.: *viññāṇa*) feltétele a név és formának
4. a név és forma (p.: *nāma-rūpa*) feltétele az érzékszervek érzékelőképességének
5. a hat érzékszerv (p.: *saḷāyatana*) feltétele az érzékelésnek
6. az érzékelés (p.: *phassa*) feltétele az érzésnek
7. az érzés (p.: *vedanā*) feltétele a szomjnak
8. a szomj (p.: *taṇhā*) feltétele a ragaszkodásnak
9. a ragaszkodás (p.: *upādāna*) feltétele a létesülésnek
10. a létesülés (p.: *bhava*) feltétele a születésnek
11. a születés (p.: *jāti*) feltétele az
12. öregségnek és halálnak (p.: *jarā-marana*).

E függő keletkezés nem lineáris ok-okozati sort fejez ki, hanem a valóság három ismertetőjegyének nem ismeretéből – a nem-tudásból – kibomló tényezők és körülmények olyan egymásra épülését illusztrálja, amely végül is az egymást kölcsönösen befolyásoló feltételek hálózatát képezi. E feltételek az egyén életében a szenvedés keletkezéséhez járulnak hozzá, egyikük-másikuk nagyobb súllyal, mint a többiek.



A szenvedés keletkezésének ez a feltételrendszere nem kezelhető merev sémaként, hiszen például a Buddha az itt kezdetnek feltüntetett nem-tudás keletkezési feltételeit is végigkövette, amivel a nem megfelelő társas viszonyokhoz, az erénytelen emberekkel meglevő kapcsolathoz jutott el, így legvégső soron a szenvedés keletkezésének legtávolabbi okát is ebben látta. A Buddha a függő keletkezés gondolatát annak megmutatásaként is említette, hogy mennyire helytelen a valóság eseményeit különféle statikus végpontú dichotóm felosztásokban megérteni, így a függő keletkezést is a „van” és a „nincs” között középen zajló keletkezések és elmúlások dinamikus sorozataként tanította.

Az önmagátlan én

Amikor a Buddhától egyszer megkérdezték: „Van én?” (*Atthi attā?*) – a Buddha hallgatott. Amikor azt kérdezték: „Nincs én?” (*Natthi attā?*) – a Buddha ismét hallgatott, és a kérdező végül válasz nélkül távozott. A Buddha később az egyik tanítványának kifejtette, miért nem válaszolt. Ha azt mondta volna, hogy „van én”, akkor félreértették volna, és azt gondolták volna, hogy azokkal ért egyet, akik egy örökké újjászülető, változatlan „én” tanát, az örökkévalóság tanát képviselik. Ha azt mondta volna, hogy „nincs én”, akkor félreértették volna, és azt gondolták volna, hogy azokkal ért egyet, akik szerint az egyén a halálakor teljesen megszűnik, és a jelen élet tettei nem élnek majd tovább egy következő életben, tehát a megsemmisülés tanát képviselik. A Buddha az örökkévalóság és a megsemmisülés tanokat egyaránt elvetette, és helyettük a közepet, a függő keletkezést tanította (SN 44, 10).

A Buddha tanait a van-nincs nézetek fogalmi keretein belül felfogva könnyen félre lehet érteni. A Buddha „én”-re vonatkozó szemlélete megmutatja, milyen nehéz is megérteni a Buddha tanításának másokétól eltérő egyedi sajátosságait, és miként lehet újra meg újra visszacsúszni azokba a tanra és a világra vonatkozó értelmezési sémákba, amelyeket a Buddha elvetett. E félreértés sémájában ha az „önmagam” kifejezés a Buddhánál pozitív összefüggésben szerepel (pl.: „Önmagad menedéke legyél!”), akkor az „önmaga” kifejezés könnyen egy abszolútum szubsztanciális tartalmával ruházható fel, mintha a Buddha egy univerzális *ātman* elfogadását javasolná. Amikor viszont a Buddha egyértelműen egy szubsztanciális értelemben vett *ātman* létét tagadja, akkor az csupán a transzcendenciát nélkülöző partikuláris empirikus én tagadásaként lesz értelmezhető, mintha a Buddha nem utasította volna el egy univerzális transzcendens *ātman* létét. A félreértés e két eljárásában tehát közös az a bráhmanikus szemléleti elem, hogy az egyén végső soron azonos az univerzálissal.

A fentiek alapján az látszik, hogy a Buddha az én létezésének elképzelésével nem az én nem-létét állította szembe, azt éppoly téves nézetnek tekintette, mint az én és a nem-én egyéb, az alábbiakban felsorolt értelmezési lehetőségeit (MN 2):

1. Van önmagam (*atthi me attā*).
2. Nincs önmagam (*natthi me attā*).
3. Magammal észlelem magam (*attanā'va attānaṃ sañjānāmi*).
4. Magammal észlelem nem-magam (*attanā'va anattānaṃ sañjānāmi*).
5. Nem-magammal észlelem magam (*anattanā'va attānaṃ sañjānāmi*).
6. Az én önmagam állandó, marandó, örök, nem változó, örökké tartó (*ayaṃ attā nicco dhuvo sassato aviparināmadhammo sassatisamaṃ tatheva ṭhassat*).

A Buddha szerint az, aki ilyen nézeteket vall, az a szenvedésekbe bonyolódik. Ő egyszerűen nem ilyen kategóriákban gondolkodott, vagyis az efféle megfogalmazások vagy kérdésfelvetések a számára tévesek, értelmetlenek, értelmezhetetlenek. Ezért azután amennyiben az „én”-t valamilyen elvont, statikusan „létező” univerzális önmagamként vagy csupán látszólagos, „nem-létező” partikuláris entitásként értelmezték, úgy ezeket a nézeteket a Buddha egyértelműen elutasította.

A valóság vizsgálatakor a Buddha elsődlegesen nem is azt kérdezte, hogy „Mi?” vagy „Ki?”, hanem arra adott választ „Hogyan?”, vagyis miként működik a valóság, hogyan mennek végbe a különféle folyamatai. Így például a Buddha számára nem az a fő kérdés, „Ki az, aki tapasztal?”, hanem az, „Hogyan történik a tapasztalás folyamata?”

Az újraszületés és a karma

Egy változatlan én-mag létének elvetése mellett a Buddha elfogadta, hogy a szándékolt vagy motivált cselekedeteknek nem csupán erre a jelen életre van ok-okozati kihatásuk, így ez a hatás egy következő életre is áthúzódhat mindaddig, amíg a tetteknek a ragaszkodásokhoz vezető motiváltsága még fennáll. A karma (p.: *kamma*) és az újraszületés elvének elfogadása azonban megint éppen a lényegét illetően eltér a kortársakétól. Egyrészt – amint arról már volt szó – a karma a Buddha számára csak a szándék etika alapján értelmezhető. Másrészt a halál utáni újraszületést is az önmagatlanság tana szerint értelmezi. Ha lenne változatlan én-mag, az életről életre új ruhát öltve újjászülehetne. A Buddha azonban *nem újjászületésről, hanem újraszületésről* szólt, vagyis arról, hogy a létforgatagban újra meg újra vannak születések, amelyek korábbi életek tetteinek hatásait mint információcsomagokat magukban „hordozzák”. A Buddha számára értelmetlen az a kérdés, hogy az újraszülető személy azonos vagy nem azonos egy előző élet személyével. Nem az a kérdés tehát, hogy „Ki az, aki újraszületik?”, hanem az, „Hogyan történik az újraszületés?”

Amint az fent látható volt, a „tudatosság” (p.: *viññāna*) fogalma az érzékszervi benyomások és a késztetések kapcsán azt a működést mutatja be, ami metaforikusan kifejezve „hordozás”, „tartalmazás”, noha voltaképpen nincs értelme önálló entitásként létező hordozóról beszélni. Az érzékszervi benyomások és a készteté-

sek mellett a tudatosság kifejezés ugyanilyen értelemben szerepel metaforikusan az újraszületés mikéntjének értelmezésekor is. A Buddha határozottan visszautasítja azt a feltételezést, miszerint neki az lenne a véleménye, hogy egy előző élet tudata az újraszületéskor változatlanul újraszületik, továbbmegy (MN 38). Ugyanakkor az újraszületéshez szükség van az apa és az anya egyesülésére, az anya fogamzásképeségére, valamint az előző élet információit „hordozó” *gandhabba* jelenlétére. A „gandhabba” voltaképpen azonos azzal a funkcióval vagy tudati eseménnyel, amikor – metaforikusan kifejezve – a tudat (p.: *viññāṇa*) a fogantatáskor az anya méhébe „lép” (DN 15; MN 106). Jelentése ekkor az előző életben élt személy identitását, tetteinek karmikus következményeit képviselő éltető energia (MN 93), tulajdonképpen mintegy a korábbi késztetések továbbélése. A mentális működésnek ez a képletes kifejezése természetesen ismét csak nem valamilyen önálló entitásra utal, azaz mindez nem jelenti azt, hogy itt valamilyen változatlan „lélek”-ről, „én”-ről lenne szó, hiszen éppen ezek koncepciójával szemben fogalmazódik meg ez a nézet is. Ez látható más megfogalmazásban akkor is, amikor a Buddha az öt halmaz közül a tudatot és a karmikus hatást kiváltó késztetéseket együttesen a létesülés tagjainak (p.: *bhavaṅga*) nevezi (AN 4, 75), amivel jelzi, hogy a karmikus késztetések és a tudat „hatásai” azok, amik tovább élnek, újraszületnek, és nem valamilyen önálló entitás.

Csupán mindennek a gondolati kontextusnak a fényében értelmezhető az, amikor a Buddha a közérthetőbb megnyilvánulásaiban az emberek korábbi tetteinek örökségéről szólva a jó vagy a rossz helyen történő újraszületéséről beszélt. Az ezzel kapcsolatos megjegyzései elsődlegesen erkölcsi indíttatásúak, tehát az etikailag káros helyett az üdvös motiváltság kialakítására ösztönöznek. Szerinte az emberi létforma csupán az egyik a lehetséges létesülések közül, ezenkívül még lehet újraszületni az alvilágban, az állatvilágban, a titánok vagy aszurák között, az istenek világában és az eltávozottak körében.

A halottak szellemei

Az eltávozott lények (p.: *peta*, sz.: *preta*) a létsíkok közül a tévutak egyike, amelyen a lények csillapíthatatlan éhségtől és szomjúságtól szenvednek. E lények elnevezése és létformája eredetében az egykori halottkultuszra utal, amikor az eltávozott, meghalt családtagok számára ételt tettek ki a táplálásukra. Az eltávozottaknak voltaképpen nincsen saját világuk, hanem az emberek világában élnek a temetőben, erdőkben, mocsarakban stb., de szellemlényekként az emberek számára láthatatlanok. E létforma a többihez hasonlóan csak ideiglenes, ebből az állapotból a megfelelő tettek eredményeként egyéb létformában – akár emberként is – lehetséges újraszületni. Ebből következően tehát ugyan a Buddha idején létező halottkultuszok egyes elemei ily módon a Buddha tanításaiban is megjelentek, mindez

azonban továbbra sem járt együtt valamiféle örökké változatlan entitású lények szemléletének elfogadásával.

Ehhez hasonlóan, a Buddha halála után kialakult buddhizmus különféle helyi változatai a későbbiekben szintén képesek voltak magukba integrálni az adott ország népi vallásosságában kiemelt szerepet elnyerő helyi szellem- vagy lélek-hiteket, miközben a buddhista tanítás lényege náluk is érintetlen maradt.

A kettős igazság

A közbeszéd és közgondolkodás használata a buddhizmusban nem újabb keletű. Már a Buddha is felismerte, hogy a mindennapi szóhasználat nyelvi, társadalmi, politikai, erkölcsi vagy vallási szokásokra épül, amelynek megjelölésére a szokás (p.: *sammuti*), a köznapi kifejezéseket említette (DN 9). A Buddha számára a nyelv közérthetősége alapfeltétele a jó tanhirdetésnek, ezzel a nyelvnek végül is akkor van igazi jelentése, ha értékes eredményű, tehát a megvilágosodás szempontjából hasznos, vagyis amennyiben a kialakítás elérése a nyelv segítségével a legmagasabb szintű értékes eredményhez (p.: *paramattha*) vezet. A Buddha megfogalmazásában ezek szerint a szokás (p.: *sammuti*) és a legmagasabb szintű eredmény (p.: *paramattha*) között erkölcsi, pszichikai-tudati fokozatok különbsége húzódik.

Ugyanígy különbözteti meg az átlagember szokásokon alapuló nézetétől a bölcs nézetét. Mindketten ugyanazt a valóságot látják, de másként mondják el azt. „Az igazság egy, nincsen második” (*Ekaṃ hi saccaṃ na dutiyam atthi*) (Snp v. 884). Csupán csak az érvelésekbe, elméletekbe rögzített spekulációk kettőzik meg az igazságot, gondolva, hogy kizárólag a saját ítélet az igaz és mások ostobák.

Végül is még egy megvilágosodott is használja a világban szokásos szavakat, megjelöléseket, beszédmódokat és kifejezéseket, ezek azonban nem vezetnek őt félre. Kimondja például az „én” szót, de jól tudja, hogy az „én” önálló, változatlan entitásként nem létezik (DN 9).

A Buddhánál a *sammuti* és a *paramattha* szavak üdvtani tartalmúak, azaz a megvilágosodás szempontjából elért eredményesség alacsonyabb vagy magasabb szintjeit jelentik. A magasabb igazság ezért a kialakítást megvalósító bölcsessége (MN 70). A megvilágosodott úgy látja a dolgokat, ahogyan azok vannak. Az „igazság” ugyanakkor nem ismeretelméleti megfontolások tárgya. Ami „igaz”, az „valóságos”, és ami „valóságos”, az „igaz”. Csak egyetlen „valóság” és csak egyetlen „igazság” létezik. Ismeretelméletileg különböző „igazságok” csak akkor keletkeznek, ha a saját tapasztalatokat és megfontolásokat dogmává merevítve másoké fölé helyezik, és a saját nézetet magasabb rendű igazságnak, mások álláspontját pedig alacsonyabb rendű igazságnak vagy éppen hamisnak tekintik. Ezért el kell vetni az ilyen korlátolt gondolkodást, jelentse ez akár a partikuláris egyéni tapasztalatokhoz és nézetekhez ragaszkodást, akár egy elvont, magasabb rendűnek gondolt univerzális végső valóság feltételezését.

6. Személyiség a nirvánában

Az önmagátlanság megtapasztalása

Mivel a Buddha tanítása nem elvont elmélet, hanem a szenvedés megszüntetéséhez vezető gyakorlati út, ezért ennek az útnak minden lényeges eleme egyúttal az önmagátlanság kifejeződése is. Amint az látható volt, ez a szemlélet tetten érhető a szándék etika gyakorlatára alapozott karma és újraszületés tanok esetében, ez látható a végső, változatlan és örök egyetemes szubsztancia létének a mindennapi életben is folytonosan ismétlődő elutasításában. Ez utóbbi gyakorlat az eddig említettek túl megmutatkozik még a Buddhára sajátlagosan jellemző meditációban, egy önálló, mások gyakorlataitól radikálisan eltérő módszerben, az „éberség készenléte” (p.: *satipatthāna*) a meditációban is.

Aki ezt az állapotot a hétköznapi életében a valóság iránti általános viszonyulásként folyamatosan fenn tudja tartani, az elérte a megszabadulást a szenvedéstől, és a nirvána élményében részesül. A nirvána valamennyi késztetés elnyugtatása, valamennyi kötődés elengedése, a káros befolyások és a szomj megsemmisítése. Ebben az állapotban már a szenvedéstől megszabadító gyakorláshoz, és az annak nyomán fellépő tudatállapotokhoz, tudattartalmakhoz és képességekhez történő ragaszkodás is eloldódik.

A tudat a nirvánában

A nirvána nem azonos valamely korábban is említett elmélyedési (p.: *jhāna*) fázissal, hiszen azok a tudat/tudatosság (p.: *viññāṇa*) különböző működési módjai, így tehát például nem a tudat végtelensége vagy akár a sem észlelés, sem nem észlelés. A nirvánában a *viññāṇa*, mint a metaforikusan folytonosságként, tartalmazásként és hordozásként leírható mentális funkció már nem működik tovább. Mivel a nirvánában a *viññāṇa* kialakulásának a feltételei (a késztetések és a hajlamok) megszűnnek, ezért ekkor a *viññāṇa* is megszűnik (AN 3, 91), így ez a működés nem lesz egy következő újraszületés létrejöttének támasza, a folytonosság „hordozója”, vagyis az újraszületés mindenféle formája véget ér (SN 12, 38).

A *citta* a hétköznapi személyiség egyéni karakterének aktív, dinamikus működésére utaló kifejezés, azonban a gyakorlás során ez a *citta* összpontosítható, megtisztítható a szennyeződésektől. Ennek nyomán a vágy, a harag és a szomj megsemmisül, így a *citta* a nirvána elérésével már érzelmi viharoktól mentes, letisztult, megnyugodott (SN 22, 45). A *citta* működése az éberség készenlétével megtapasztalt nirvána élményében immár tudássá és bölcsességgé válik (MN 10), ami által a személyiség egésze is megváltozik.

A megvilágosodott személyisége

A nirvána a személyiséget működtető öt halmazra vonatkozó tévképzetek elhagyása, teljes tudása annak, hogy ezek nem-én, és a nirvána maga is nem-én (SN 22, 22). Ebben az értelemben a Buddha szerint a személyiség (p.: *sakkāya*) tévképzete azonos a szenvedéssel (p.: *dukkha*). Ennek megfelelően, ahogy a Négy Nemes Igazsággal mondható, hogy „Ez a szenvedés, ez a szenvedés keletkezése, ez a szenvedés megszűnése és ez a szenvedés megszűnéséhez vezető út”, úgy ehhez hasonlóan az is állítható, hogy „Ez a személyiség, ez a személyiség keletkezése, ez a személyiség megszűnése és ez a személyiség megszűnéséhez vezető út” (*Iti sakkāyo, iti sakkāyasamudayo, iti sakkāya nirodho, iti sakkāyanirodhagāminī paṭipadā*) (AN 4, 178). E tudással a mindenre kiterjedő önmagátlanság megtapasztalása a nirvánában beteljesedik.

2. AZ ÖNMAGÁTLANSÁG A KORAI BUDDHIZMUS ISKOLÁIBAN

Korai buddhizmusnak azt a mintegy húsz buddhista iskolát szokás nevezni, amelyek a Buddha halála után az időszámításunk kezdete körüli időszakig létrejöttek, és a buddhista filozófia első irányzatait is megalkották. Közülük a legjelentősebbek a théraváda, a szarvásztváda, a száutrántika és a pudgalaváda. Gyakori közös elnevezésük a hínájána (kis út vagy szekér), bár ők ezt az elnevezést magukra nem használták, mivel e kifejezést az i. sz. 4–5. századtól a mahájána képviselői alkalmazták lebecsülő hangsúllyal. A korai buddhizmus egykori iskolái közül a legtöbb addigra már egyébként is megszűnt, vagy tanításaik egyes elemei az időszámításunk kezdete táján kialakult mahájána (nagy út vagy szekér) filozófiai iskoláinak nézeteibe integrálódott. Mára már csupán a legkorábbi iskola, a théraváda maradt fenn önálló hínájána irányzatként. A hínájána kifejezés manapság már értékítéllettől mentes technikai kifejezés a korai iskolák összefoglaló megnevezésére.

2.1. A théraváda buddhizmus

2.1.1. A théraváda története

Az elnevezés az „öreg” vagy „rangidős” (p.: *thera*) szóból ered, így az iskola nevének jelentése „az öregek tanát követők”. A „*theravāda*” (sz.: *sthaviravāda*) kifejezést a Buddha tanait követő irányzatra a kommentárirodalom alkalmazta arra utalva, hogy a szerzetesek Gyülekezetén belül a tiszteletre méltó rangidősek nagy tekintéllyel és szellemi vezető szereppel rendelkeztek.

A „théraváda buddhizmus” kifejezésnek különösen akkortól van jelentősége, hogy a II. Recitáción egyházszakadás történt, és egy az „öregektől” kivált új iskola

jött létre, majd azután később még több iskola kialakulása következett. A théraváda buddhizmus szent szövege a Buddha szavain alapuló páli nyelvű kánoni „Hármas kosár” (p.: *Tipitaka*), amelynek első része a „Fegyelmi szabályok kosara” (p.: *Vinayapitaka*), a második a Buddha által mondott „Tanítóbeszédnek kosara” (p.: *Suttapitaka*), míg a harmadik gyűjtemény a „Felsőbb tan kosara” (p.: *Abhidhammapitaka*). A théraváda szemlélet egyedi sajátosságai a leginkább a kánon harmadik kosarában található filozófiai-pszichológiai tanulmányokban, illetve a kánonhoz írott későbbi kommentároknak, kézikönyvekben találhatók meg. Bár a théraváda a buddhizmus legősibb hagyományainak közvetlen és ma már egyetlen követője, mégsem tekinthető „ortodox” irányzatnak abban az értelemben, hogy a Buddha tanításait változtatások nélkül őrizné, illetve hogy magának az iskolának a tanításai az elmúlt évezredek során nem változtak volna. Éppen ellenkezőleg, a théraváda gondolkodás nem tekinthető lezárt rendszernek, folytonosan átalakul, megújul még napjainkban is. Már a kánoni *Abhidhammapitaka* szemlélete is számos olyan új elemet hozott a tanításokba, amelyek a Buddha idején nem vagy egyes tanítványainál is csak csíra formában voltak meg. Ezek közül a legfontosabb a valóságselemek (p.: *dhamma*) tanának – valójában ezzel egyáltalában a buddhista filozófiának – a kidolgozása, ami azután más buddhista iskolákra is hatással volt. A 19–20. században a tanítás felfrissül, a megújulás jelei láthatók. A szövegértelmezések és szövegkiadások szempontjából a 20. században meghatározó szerepet töltött be a VI. Recitáció.

A théraváda hagyományosan a délkelet-ázsiai országokban terjedt el, így a buddhizmus Indiából történt kiszorulása után Srí Lankán (Ceylon), Myanmarban (Burma), Thaiföldön (Sziám), Laoszban és Kambodzsában maradt meg. Történelmi sajátosságaik miatt ezen országokban nem töretlenül vagy nem a buddhizmus odaérkezésétől kezdve meghatározó a théraváda irányzat, hanem valamiféle reformmozgalomként jelent meg a korábbi hinduizmus vagy mahájána buddhizmus szemléletével szemben.

Srí Lankára az i. e. 3. században az Asóka által küldött misszió révén jutott a tan. Itt az i. e. 1. században a buddhizmus történetében elsőként páliul le is írták az addig csak szóbeli átadás útján megőrzött kánoni szövegek akkor már meglevő részeit.

Burmába az egyik hagyomány szerint szintén Asóka missziója révén került a buddhizmus, bár a burmaiak a kezdeteket szívesebben vezetik vissza a Buddhánál elsőként menedéket vett két burmai kereskedő, Tapussa és Bhallika személyére. A 19–20. században Burma a théraváda megújulásának egyik középpontjává vált, amit az *abhidhamma* kiváló kommentátorai, a meditatív belátás (p.: *vipassanā*) kibontakoztatásának mozgalma, és a buddhista társadalmi ideálképet megfogalmazó törekvések fémjeleznek.

Thaiföldre a 6. században érkezett a buddhizmus, amely kezdetben a hínájána iskolák jelenlétével járt, majd a 8–13. századig a mahájána dominanciája volt jellemző. Közben a 11–14. századig az ország khmer uralom alá is került. Thaiföld a 14.

század óta théraváda ország, a Srí Lanka-i irányzatot honosították meg. A thai megújulási törekvésekben jelentős szerepet játszik az „Erdei iskola”, amelynek tagjai az erdőben élés életformáját választották, és nagy súlyt fektetnek a meditációkra.

Laosz története bizonyos helyi sajátosságokkal a thaiföldihez hasonló utat járt be. Kambodzsába az i. sz. 3. században érkezett a buddhizmus Kínából, és kezdetben a szarvasztiváda irányzat volt a meghatározó. A 8. századtól a mahájána és a hindu sivaizmus alakította a szellemi életet a 13. századig, amikortól Kambodzsa már théraváda országnak számít.

2.1.2. A théraváda filozófia szemlélete

A Buddha abszolútumellenessége egyben a valóság statikus értelmezéseinek elutasítását is jelentette. Statikusak a másik érvényességét kizáró, egymással szemben álló nézetek, mint például a „létezés” és „nem-létezés”, a „minden van” és a „minden nincs”, a „minden egységes” és a „minden sokféle” álláspontjai. Az ilyen szélsőségekbe merevedett felfogásokat annak belátása oldhatja, hogy a világ folytonosan keletkezik és elmúlik, és a dolgok csak egymást feltételezve létezhetnek. A valóság dinamikus természetét tehát csak az önmagátlanság dinamikus felfogása adhatja vissza, ami a théraváda új megfogalmazásokat és magyarázatokat kapott, a Buddha tanának helyes értelmezésére irányuló törekvések új szemléletet hoztak, azaz a filozófiai elemzés módszerét eredményezték.

A Buddha személyre szóló tanítási módszerétől eltérően a théraváda által kidolgozott filozófia a vizsgálata tárgyát személytelen stílusban minden oldalról körbejárja, a tan fogalmait igyekszik pontosan körülhatárolni, ennek érdekében listák, taxonómiai besorolások sorozatát dolgozta ki. Ez az analitikus gondolkodás nagy figyelmet fordít a valóság struktúráinak feltárására, a dolgok szétválasztására, összehasonlítására, az azonosságaik és a különbségeik megmutatására. Ettől kezdve immár e módszertani-szemléleti kereten belül maradva kellett választ adni a Buddha önmagátlanság tanából következő olyan alapvető kérdésekre, hogy miként lehetséges az emlékezés a már elmúltra, mi adja a személyiség folytonosságának képzetét, miként érvényesül a karmikus ok-okozati hatás, és hogyan magyarázható egy következő életbeni újraszületés.

2.1.3. A valóságelemek tana

A Buddha tanának legmarkánsabb megfogalmazását a személyiségre vonatkozó öt halmaz gondolatában adta. A théraváda legjellemzőbb újítása a Buddha által említett öt halmaz analitikus lebontása olyan elemi tényezőkkig, amelyek azután már sem gondolati elemzéssel, sem empirikusan nem bonthatók tovább. Ezeket végső való-

ságelemeknek (p.: *dhamma*) nevezték el, amelyek azonban nem szubsztanciális természetűek, mivel működésük dinamikusan változó, és létezésük csak pillanatnyi, amit hasonló valóságselemek szintén pillanatnyi megjelenése követ. A valóság tehát e valóságselemek pillanatról pillanatra történő keletkezéseinek és elmúlásainak a folytonos áramlása. Az öt halmaz végső valóságselemekre bontásának eredménye a théraváda szemléletben a következő:

- *forma* – föld, víz, tűz, levegő és a belőlük levezethető többi forma, összesen 28 forma
- *érzés* – az egyik tudattényezőként már egy végső valóságselemnek számít
- *észlelés* – az egyik tudattényezőként már egy végső valóságselemnek számít
- *készítetés* – 50 tudattényező
- *tudat* – 89 tudatállapot.

A théraváda szerint így a valóságselemeknek négy főbb csoportja létezik. A készítettetek csoportjába tartozik a 89 tudatállapot (p.: *citta*), a valamilyen tudatállapottal együtt járó 52 tudattényező (p.: *cetasika*) és a 28 forma (p.: *rūpa*), míg az egyetlen nem készítettett valóságselem a kialvás (p.: *nibbāna*). A tudatállapotok és a tudattényezők aszerint is megkülönböztethetők egymástól, hogy melyikük számít üdvtanilag üdvösnek, melyik károsnak vagy éppen e szempontból semlegesnek. A 28 fizikális és a 141 mentális valóságselem jellegzetessége, hogy állandó csoportosulásba kapcsolódnak össze egymással, amely állandó csoportok azután más és más valóságselemekkel variálódva társulhatnak, így a fizikai és a tudati valóság különböző minőségeit hozzák létre. A jelenségek időbeni folytonossága csupán a hétköznapi szemlélet számára adott, a magasabb rendű filozófiai szemlélettel azonban tudható, hogy az egyes valóságselemek csupán pillanatokra érzékelhetők, és megjelenésük egymásra következéséből keletkezik a folytonosság benyomása.

A buddhista filozófia voltaképpen a valóságselemek tanának a létrejöttével született meg. A „dhamma-tan” a hétköznapi nézet fölé emelkedő magasabb rendű szemlélettel fejti ki az önmagátlaniság (p.: *anattā*) gondolatát, amikor leírja azt, ami a személy (p.: *puggala*) tévképzete helyett szerinte ténylegesen létező.

Bár a dhammák csak a magasabb értelem szerinti filozófiai szemlélettel érthetők meg, mégsem elméleti konstrukció eredményei, hanem a valóság olyan alkotóelemei, amelyek egyúttal empirikusan léteznek és empirikusan érzékelhetők is, tehát az empirikus létezés elemzésének végső határát képviselik, mint ami (1) felsőbb értelemben vett, vagyis ami csak magasabb tudással, elemzéssel ismerhető meg; (2) reális, azaz empirikusan létező és (3) végső, tehát tovább nem redukálható.

2.1.4. A kettős igazság

A köznapi (p.: *sammuti*) és a magasabbrendű (p.: *paramattha*) kifejezések ilyen értelmezése szerint csak a szokás nyelve fogalmaz úgy, hogy egy lény megszületik vagy meghal, magasabb értelemben véve viszont pusztán a „lény”, a „személyiség” képzetét alkotó halmazok (p.: *khandha*) és valóságelemek (p.: *dhamma*) összetevődéseiről és széteséséről van szó. Mint amikor az olyan alkotórészeket, mint a tengely, a kerék, a kocsiderék, a rúd stb. bizonyos módon összeillesztik, és köznapi szóhasználatlal mondva „kocsi” lesz, magasabb értelemben azonban – az egyik részt a másik után megvizsgálva – egyáltalán nem található kocsi. Vagy amikor az olyan alkotórészek, mint a fa stb. egy bizonyos módon egy teret zárnak be, az a köznapi szóhasználatlal „ház”, magasabb értelemben azonban nem található ház. Vagy, mint amikor az ujjak és a hüvelykujj egy bizonyos helyzetben köznapi szóhasználatlal „ököl”-lé válnak. Ugyanígy van a „lény” és a „személy” esetében is. Hasonlóképpen az „én” és az „enyém” kifejezések pusztán szokás szerintiék, nem magasabb értelemben vettek.

Amíg a Buddhánál a köznapi és a magasabb rendű kifejezések csupán üdvntani tartalmúak, azaz a megvilágosodás szempontjából elért eredményesség alacsonyabb vagy magasabb szintjeit jelentik, addig a théraváda gondolkodás már két igazságról, a szokásokon alapuló és a magasabb értelemben vett igazságról beszél. Mindemellett azonban azt is hangsúlyozza, hogy a magasabb rendű nem felsőbbrendű, mint a köznapi, vagyis ami igaz az egyik értelemben, az attól még nem hamis a másik értelemben, tehát a köznapi közlés szavai igazak, mert a világ szokásain alapulnak, a magasabb értelem szavai igazak, mert a létezés valós ismertetőjegyein alapulnak.

A théraváda iskola arra a megállapításra jutott, miszerint nem a „személy” az, ami reálisan és felsőbb értelemben létezik, hanem a személyiség tévképzetét alkotó *dhammák*. Ennek következtében minél különállóbb elemekre bontva értelmezték strukturálisan a valóságot a *dhamma*-tannal, annál inkább kifejtendővé vált annak funkcionális megragadása, vagyis a személyiség egységének és időbeli folytonosságának, valamint egyáltalán a valóságelemek közötti térbeli és időbeli kapcsolatoknak, viszonylatoknak, az okoknak és a feltételeknek a megmagyarázása.

2.1.5. Kontinuitás és diszkontinuitás

A théraváda szerint a nem buddhista nézetek tévedéseinek egyik fő oka az, hogy a valóság vizsgálatakor és leírásakor nem megfelelően alkalmazzák a folytonosság, illetve az azonosság és a diszkontinuitás, illetve a különbözőség módszereit. Aki e két módszer közül bármelyiket is egyoldalúan használja, az a másik eljárást is tévesen alkalmazza, ezért nem látja az egységben a különbözőséget és a különbözőségben az egységet.

Az egység avagy azonosság módszere (p.: *ekatta-naya*) a valóság elemeinek, tényezőinek, eseményeinek, oknak és okozatnak térbeli egymásmellettségét, illetve időbeli egymásutánosságát, összetartozását, kohézióját hangsúlyozza. Így például a „lény” vagy az „én” kifejezések ekkor azt sugallják, mintha a személyiséget alkotó tényezők önálló létezésű „egészet” képeznének, aminek időbeli folytonossága is van. Ezen a módszeren alapulnak a világ végességét és végtelenségét hirdető nézetei, az örökkévalóságot hirdető tanok, az őanyagot, őslényt vagy teremtőt elfogadók álláspontjai, az okság nézőpontjáról pedig a determinizmust vagy a végzetszerűséget hirdető véleményei.

A sokféleség módszere (p.: *puhutta-naya*) vagy a különbözőség módszere (p.: *nānatta-naya*) a valóság elemeit, eseményeit, okot és okozatot úgy tekinti, mintha azok egymástól teljesen elkülönültek lennének. Így a megsemmisülési tanok szerint a világ, az események, a lények minden előzmény nélkül jelennek meg, majd minden következmény nélkül múlnak el, létüknek, tettüknek nincsen következménye, visszahatása. Az okság kérdésében ezért ez a módszer a véletlen keletkezés indeterminista álláspontját képviseli.

A théravádinok a kontinuitás és a diszkontinuitás módszereit egyszerre alkalmazva éppúgy beszélnek a tudat folyamatosságáról (p.: *santāna*), mint a pillanatnyi jelenségek egymásra következéséből keletkező folytonosságról (p.: *santati*). A születéstől a halálig terjedő időszak tudati folyamatosságát létfolyamnak (p.: *bhavaṅga*) nevezik, ami az álom nélküli mélyalvásban és a kómában az elme mindenféle tudati aktivitás nélküli alapállapota, amelyet azonban a pillanatnyi tudati események sorozatának folytonossága minduntalan megzavar. A létfolyam kifejezés másik értelme, hogy az újralétesülések folytonosságát biztosító látens tényező, amely ugyan szintén esemény nélküli, de egyben a korábbi élet tetteinek karmikus hatásait is mintegy magában „hordozza”. A szó fordításaként a „létfolyam” kifejezés mindkét funkciót képes visszaadni.

2.1.6. A karma hatásai

A théraváda karma (p.: *kamma*) tana az önmagátlanóság (p.: *anattā*) gondolatát fejezi ki, vagyis azt, hogy a buddhizmus szerint valójában nem létezik „cselekvő” alany, csupán „cselekedetek” vannak. Ennek alapján felismerhető, hogy a karmának az újraszületéshez is vezető hatása valójában nem lélekvandorlást jelent, hiszen nem létezik egy változatlan „én-mag”, önmagam. Hasonlít ez ahhoz, ahogyan a tanító szájából elhangzó szavak sem közvetlenül kerülnek a tanítványok szájába, hanem azok megisméltése révén.

A karma megjelenésmódja háromféle lehet, testi, szóbeli és tudati, egyúttal mindegyik lehet káros vagy üdvös. A karmikus hatás a tudatműködések közül az indíttatás motivációja során keletkezik, viszont korábbi tettek visszahatásának je-

leként a haláltudatban és az újraszületés tudatműködéseiben is megtapasztalható. A halálközeli élmények során a haldokló szembesülhet (1) a korábbi üdvös vagy káros tetteivel, vagy (2) annak a tetteknek a képzetével, tehát az arra utaló jellegzetes, kiemelt képpel (például gyilkolás esetén a karddal), avagy (3) a következő újraszületés helyének a képzetével.

2.1.7. Jellemtipológiai osztályozások

Az önmagátlanság tana nem jelenti azt, hogy ne lehetne a hétköznapi értemben vett személy „működéséről”, annak szenvedéseiről, illetve viselkedéséről beszélni. A tudati működések, a tudatállapotok és a tudattartalmak alapvetően három motiváció – a vágy, a harag és a zavarodottság – köré szerveződve alakítják az egyes egyének viselkedését. Ezek a motivációk, illetve ezek alfajai alkotják az ember tipológiai sajátosságait. E buddhista típusban a hétköznapi magatartások megfigyelésével, tehát a testtartás, a munkatevékenység, az evés, a nézés módja, a tudatállapot és a vérmérséklet együttes vizsgálatán alapul. Az emberek alapvető személyiség típusai lehetnek káros és üdvös erkölcsi tartalmúak. A három káros és a három üdvös típus a következő:

1. a vágyakozó
2. a haragos
3. a zavarodott
4. a bizalomteli
5. az értelmes
6. a csapongó gondolkodású.

A káros és az üdvös jellemek működési elveik szerint párba állíthatók, hiszen a vágyakozó és a bizalomteli egyaránt tárgyához vonzódik, a haragos és az értelmes egyformán elhatárolódnak, a zavarodott és a csapongó gondolkodású ugyanúgy képtelen a zavartalan gondolkodásra. E tipológia éppúgy gyakorlati jelentőségű, mint a buddhizmus egésze, vagyis elsődleges szerepe az, hogy eligazodást nyújtson annak megállapítására, kinek milyen típusú meditáció gyakorlása javasolható.

2.1.8. A nem-tudat és a megszűnés

A théraváda szerint a „tudat nélküli vagy nem-tudat” (p.: *acittaka*) állapot első értelmezése szerint az, amikor az érzékelő képességek fegyelmének segítségével egy tárgy látásakor, hallásakor, szaglásokor, tapintásokor és ízlelésekor nem keletkezik ragaszkodás az érzékelt tárgyhoz. Például a szem nem lát, mert tudat nélküli, és a

tudat nem lát, mert szem nélküli, azaz a tudat figyelme nem rögzül a szem által közvetített érzékelési benyomáshoz, nem akad meg az érzékelés tárgyában, ezért nem keletkezik vágy az érzékelt tárgy iránt. Tehát nem a pusztá érzékeléshez hozzátett érzést vagy gondolatot ragadja meg, hanem azt, ami valóságosan létező. Voltaképpen ez így valamiféle érzelmi és erkölcsi szűrés, ami az éber figyelem fegyelmével érhető el.

A nem-tudat másik jelentése szerint nem más, mint a gondolatáramlások leállításása, ilyen értelemben véve megszűnés (p.: *nirodha*). A megszűnés minden normális életműködés (például légzés, szívverés) leállításása, illetve bármilyen – tehát akár üdvös, akár káros – tudatállapot és tudattartalom meg nem jelenése. Ehhez az állapothoz nem jutnak el az átlagemberek, csak azok, akik az elmélyedés nyolc fokán túljutottak, mivel csak a „sem észlelés, sem nem észlelés” szintjét követően következhet be a megszűnés. A megszűnés legfeljebb hét-nyolc napig tartható fenn, mert különben ezt követően a halál következik. A megszűnés és a halál közötti különbség az, hogy a halottnál a testi, a szóbeli és a tudati késztetések megszűnnek, az élet melege, az életerő és az érzékelés mentális képessége véget ér, ezzel szemben az észlelést és érzést megszüntető gyakorlónál a késztetések ugyan szintén megszűnnek, de az élet melege, az életerő és az érzékelés képessége még megmaradnak. Az élet-késztetés fennmaradása az, ami lehetővé teszi a kiemelkedést ebből az állapotból.

Ez az állapot azonban nem feltétlenül jelenti a szenvedéstől történő megszabadulást, a nirvána elérését. A megszabadulás – a hinduista és a dzsainista elképzelésekkel szemben – nem a megszűnéssel érhető el, illetve aki a megszűnés állapotába ért, az nem feltétlenül jutott a megszabaduláshoz. A nirvána ugyanis nem a világ legyőzése, nem mindenféle aktivitás leállításása, hanem megszabadulás a világhoz rögzítő kötelékektől, azaz a cselekedetek ragaszkodásmentessé tétele, újabb késztetések, újabb karmikus következmények létrehozása nélküli tevékenység és élet. Ennyiben a nirvána a nem-tudat elsőként említett jelentéséhez kapcsolódik. A megszűnés ezen értelméről nem állítható, hogy készített vagy nem készített, világi vagy világfölötti, nem lehet „valamilyen”.

2.2. A szarvásztiiváda iskola redukcionizmusa

2.2.1. A szarvásztiiváda eredete

A szarvásztiiváda iskola a théraváda (sz.: *sthaviravāda*) irányzat egyik elágazásaként jött létre az i. e. 3. században. Nevük jelentése „minden van”, ami a kánonjuk harmadik részében kifejtett sajátos filozófiai nézetükre utal. Ezen iskola nézeteit az Asóka idején megtartott III. Recitáció alkalmával más iskolák elítélték, és ennek nyomán e nézet képviselői Északnyugat-Indiába, Kásmíra, Gandhára és Mathurá térségébe távoztak. E régiókban az ottani helyi szanszkrit nyelvet kezdték

használni, így végül a kánoni gyűjteményük nyelve is a szanszkrit lett. Az általuk összeállított „Hármas kosár” (sz.: *Tripitaka*), tehát a „Fegyelmi szabályok kosara” (sz.: *Vinayapitaka*), a „Tanítóbeszédok kosara” (sz.: *Sūtrapitaka*) és a „Felsőbb tan kosara” (sz.: *Abhidharmapitaka*) szövegeit először az i. sz. 1. században írásban is rögzítették. A harmadik kosár, a filozófiai értekezések kánoni gyűjteményét nem tekintették a Buddha szavainak, így azok szerzőit is megnevezték. Az i. sz. 2. században az *Abhidharmapitaka* első könyvéhez egy „Nagy kommentár” (sz.: *Mahāvibhāṣā*) született, így ettől kezdve a szarvásztiváda iskolán belüli csoportként az e kommentár értelmezéseit követőket *vaibhāsikáknak* kezdték nevezni. A szarvásztiváda iskola legjelentősebb képviselője az i. sz. 4–5. században élt Vasubandhu volt, akinek a tanokat összefoglaló „A felsőbb tan kincsesára” (sz.: *Abhidharmakośa*) című műve a legátfogóbban ismerteti az iskola nézeteit. Vasubandhu után a szarvásztiváda iskola jelentősebb művet már nem hozott létre, a kommentárok inkább csak az ő műveit magyarázták, mint Gunamati, Szthiramati, Jasómitra stb.

A szarvásztiváda iskola nézetei a buddhizmus egészére, különösen az észak-indiai változataira nagy hatással voltak, de az i. sz. 7. századra önálló iskolaként megszűnt létezni. Tanításainak egyes elemeit más iskolák átvették, illetve más iskolák és irányzatok a saját nézeteiket a szarvásztiváda tanok lényegének bírálata mentén fejtették ki.

2.2.2. A három időbeliség tana

Filozófiájuk kiindulópontja megegyezik a théraváda újítással, vagyis a végső valóságélemek (sz.: *dharma*) tanával. E szerint a valóságélemek a jelen pillanatban az érzékszervekkel tapasztalhatók, miközben az egyes valóságélemek pillanatnyi léttel bírnak.

A valóság-tan fejlődésében az hozott újabb fordulatot, hogy a szarvásztivádinok megfogalmazták a mind a három időben – a múltban, a jelenben és a jövőben – valóságos *dharmák* tanát. Az iskola a nevé is e gondolatról kapta, vagyis a rövid szó szerinti jelentést kiegészítve: „minden [végső valóságélem mind a három időben] van”. E nézet szerint a múltbeli vagy jövőbeli dolgok éppoly mértékben reálisak, mint a jelenbeliek, hiszen a múltra vagy a jövőre irányuló tudatnak is van megismerhető tárgya. Különbséget tettek a *dharmák* érzékszervekkel a jelenben meg tapasztalható aktuális megjelenése (létezése) és a mind a három időben fennmaradó potenciális lényegisége (valóságossága) között. Az utóbbi a jelenségek közötti folytonosságot hivatott képviselni, az előbbi pedig a különbségeiket és érzékelhetőségüket. A *dharmák* aktuális megjelenésükben (sz.: *lakṣaṇa*) állandótlanak, folytonos változásnak kitettek, pillanatnyi létűek, viszont a valóságos lényegiségük, az öntermészetük (sz.: *svabhāva*) akkor is hat a jelen pillanatban (tehát valóságos), ha

a *dharmák* már vagy még nem léteznek, ennél fogva az öntermészet nem más, mint a felsőbb értelemben vett létezés (sz.: *paramārtha-sat*).

A szarvásztivádinok az összesen 75 *dharmát* öt főbb csoportba rendezték, a 11 forma (sz.: *rūpa*), az egyetlen tudat (sz.: *citta*), a 46 tudathoz társuló (sz.: *citta-saṃprayukta*), a 14 tudattól elválasztott (sz.: *citta-viprayukta*) és a három nirvāna vagy nem készített (sz.: *asamskṛta*) elem csoportjaira.

E nézetek két ponton is lényegi változást hoztak a valóság-tanban:

1. a *svabhāva* három időbelisége részben megkérdőjelezi a valóság-elemek empirikus alapját és értelmezésüket metafizikai síkra tolja, ugyanakkor
2. a *svabhāva* gondolata radikális pluralizmushoz vezet, amikor a valóság-elemek teljesen zártak, egymástól különválasztottak.

A szarvásztivádinok egymástól teljesen elkülönült entitásokként értelmezett *dharmái* között a kapcsolat külsőleges, amely összeköttetést a személy esetében az egyes tudati jelenségek sokaságának tudat-talaja (sz.: *citta-bhūmi*) hivatott megteremteni, időbeli kapcsolataikat pedig a tudat folyamatossága (sz.: *citta-saṃtāna*) hozza létre.

2.2.3. A tudat

A tudat voltaképpen „tudat alap” vagy „tudat-talaj” (sz.: *citta-bhūmi*), ami azt fejezi ki, hogy a tudat (sz.: *citta*) a tudattényezők (sz.: *caitasika*) megjelenésének alapja, a tudattényezőket létrehozó erő, a tudattényezők működésének talaja. Mivel az üdvös tudattényezők nem működhetnek káros talajon, ezért minden tudattényező típus a saját egyedi alapján létezik. Egy példával élve, a szennyezett talaj (sz.: *kleśa-bhūmi*) az az alap, amin a szennyeződések keletkeznek, de ezek nincsenek mindig jelen a tudatban, hanem csak akkor jelentkeznek, ha erre a körülmények kedvezőek. Következésképpen a tudat-talaj az, ahol ezek látens formában jelenvalók. A tudat más állapotai, mint az üdvös tudat, szintén saját alappal rendelkeznek (*kuśala-bhūmi*).

2.2.4. A személy

Minden személy egy bizonyos egységnek látszik, amely őt mint egyedet, individuumot jellemzi. Ha a tudattényezők mind teljesen függetlenek lennének egymástól, akkor nem lehetne megmagyarázni ezt az egységet. Az egység tehát azzal magyarázható, hogy a tudat (sz.: *citta*) és a tudattényezők (sz.: *caitasika*) egyazon időben keletkeznek, és együttműködve hatnak. Ez az összekapcsolódás ötféle módon történhet:

1. A tudat és a tudattényezők ugyanattól az alaptól vagy érzékszertől függenek.
2. A tudatnak és a tudattényezőknek ugyanaz a tárgya.
3. A tudat és a tudattényezők számára ugyanaz a tárgy érzékelésének módja.
4. A tudat és a tudattényezők ugyanabban az időben működnek.
5. A tudat és a tudattényezők saját identitásukat egyazon lényegiségként (sz.: *dravya*) jelenítik meg.

Összességében a tudat és a személy folytonosságának a képzete a következőkkel magyarázható:

1. A tudat és a tudattényezők összekapcsolódtak (sz.: *saṃprayukta*), egyidejűleg keletkeznek és szűnnek meg egy pillanat alatt, addig viszont egyszerre hatnak.
2. A tudat voltaképpen ötféle tudat-talaj (sz.: *citta-bhūmi*), amelyekből a tudati jelenségek keletkeznek.
3. A tudat-talajok a nem manifesztálódott hajlamok (sz.: *anuśaya*) hordozói is.
4. A személy folytonosságát az életszakasz ideje alatt az életerő (sz.: *jīvitendriya*) biztosítja.
5. A tudat korábbi és későbbi eseményei tudatáramlást, a tudat folyamatosságát (sz.: *citta-saṃtāna*) eredményezik.
6. A tudat folyamatossága (sz.: *citta-saṃtāna*) magyarázhatja a múltra történő emlékezés jelenségét.
7. Az egyes cselekedeteknek ok-okozati hatása is van, tehát az egyes tettek okozóként a végetértük után is vezethetnek későbbi következményekhez, illetve lehetnek korábbi tettek eredményei (sz.: *karma*).
8. A halál és az újraszületés közötti köztes lét (sz.: *antarābhava*) a személyiség jegyeinek és tetteinek halál utáni hatását, továbbélését mutatja.

Noha a személy folytonossága csak látszólagos, a tettek és következményeik közötti kapcsolat a folytonosságnak ezt a képzetét tovább erősíti. A valóságelemek tana ugyan tartalmaz oksági elméletet is, azonban a tettek továbbhatásának gondolatát annak egyik alete, a *karma* tana fejtí ki.

2.2.5. A karma és az újraszületés

A szarvászti váda szerint – más buddhista iskoláktól eltérően – a fizikai és a verbális *karma* lényege nem az akarat (sz.: *cetanā*). A gondolatmenet abból indul ki, hogy testi cselekedetek és beszéd nélkül nem keletkezhet fizikai és verbális karma sem, ezért a fizikai és a szóbeli *karma* nem a mentális folyamat (sz.: *cetanā karma*) „része”, hanem a mentális folyamatok fizikai és szóbeli tettekben történő „kifejezése” (sz.: *cetayitvā karma*). Ez a kifejezés – vagyis a karma – lehet meg-

nyilvánult, tudható, ismerhető, és lehet valamiféle potencialításban megnyilvánulás nélküli.

A szarvásztiiváda iskola további újításokat vezetett be, melyek ezt követően azután a legkülönbözőbb buddhista iskolák alapvető tanításainak részévé váltak. Ilyen újítás az újrászületés gondolatának kiegészítése a „köztes lét” (sz.: *antarābhava*) elképzelésével. Ez a halált követő, de az újrászületést megelőző átmeneti időszak, amelynek a neve és az ábrázolásai a későbbi tibeti buddhizmusnak az úgynevezett „bardo” állapotokat leíró *Halottaskönyvében* nyernek bővebb kifejtést. Szintén az újrászületés tanához kapcsolódik egy másik újításuk is, a „létkerékről” (sz.: *bhavacakra*) szóló tanítás, mely az újrászületések lehetséges változatait, vagyis a hatféle létformát (állat, pokol, préta, félisten-aszura, ember, isten) a vágy, a harag és a tompaság motivációi által lendületben tartó, visszatérő körkörös mozgású létforgatagként fogalmazta meg és ábrázolta. E gondolathoz társították a függő keletkezés tizenkét láncszemének a három időbe szétterítését, mondván, hogy a láncolat első két tagja (nem-tudás, késztetés) az elmúlt élethez tartozik, az utolsó három (létesülés, születés, öregség-halál) egy jövőbeni újrászületés elemei, és e két vég közötti láncszemek a jelen élet részei.

2.2.6. A kettős igazság

A buddhizmus szanszkrit nyelvű iskolái a „köznapi, szokásos” és a „magasabb rendű” megnevezésére a páli *sammuti* és *paramattha* kifejezések szanszkritizált formáját használja. A két szó szanszkrit megfelelőjének a *samvṛti* és a *paramārtha* kifejezéseket gondolják, melyek közül azonban a *samvṛti* téves szanszkritizáció eredménye. A téves szanszkritizáció és az iskolák eltérő szemlélete egyúttal újra is értelmezi a szavak jelentését. A páli *sammuti* etimológiailag a \sqrt{man} „gondolkodik” származéka, így a *sam-man* „együtt gondolkodni, beleegyezni, közösen meg-egyezni” jelentésből kapja a „szokás” értelmet. Ezzel szemben a szanszkrit *samvṛti* a \sqrt{vr} „betakar, elfed” eredetből a *sam-vr* képzéssel a „befedés, elrejtés” értelmet nyeri.

A szarvásztiiváda szóhasználatban a *samvṛti* még megőrzi a „szokás” jelentést, így a *samvṛti* és a *paramārtha* egyazon valóság kétféle nézetét képviseli. Ugyanakkor ismeretelméletileg a kettő különválik, mert a *samvṛti* a dolgok általános jegyeinek megértését jelenti, a *paramārtha* viszont a dolgok saját egyedi jegyeit és öntermészetét (sz.: *svabhāva*) hordozó valóságelemeket ismeri meg. Mindemellett ontológiailag a dolgok öntermészete változatlan lényegiség (sz.: *dravya*). A létezés (sz.: *bhāva*) ezért átfogja a szokás igazságát (sz.: *samvṛti-satya*) éppúgy, mint a magasabb igazságot (sz.: *paramārtha-satya*) és a lényegiség létezését (sz.: *dravya-sat*).

2.3. A szautrántika redukcionizmus

A szarvásztiivádinokat már az i. e. 2. századtól bíráló csoport követői az i. sz. 2. századra önálló iskolát hoztak létre. E szarvásztiivádinoktól kiváltak nevének (sz.: *sautrāntika*) jelentése – „a szútrákkal véget érő” – arra utal, hogy ők a kánoni gyűjteményből csak a *Vinayaṭṭaka* és a *Sūtraṭṭaka* hitelességét fogadták el, az *Abhidharmaṭṭaka* gyűjtemény tanulmányai számukra még csak a filozófiai értekezések révén közvetítetten sem a Buddha szavait jelentették. A legkorábbi szautrántika írások nagy része elveszett, nézeteik főként az őket bírálók írásaiból ismertek. A szautrántika nézetek legjelentősebb bemutatása Vasubandhu „A felsőbb tan kincsestárának magyarázata” (sz.: *Abhidharmakośabhāṣya*) című művében található.

A szautrántika iskola a szarvásztiivádinok *dharm*a-tanát bírálva kijelentette, hogy a szarvásztiivádinok által felsorolt *dharmák* közül számos nem is valóságos, csupán fogalmi konstrukció, pusztán névlegesen létező, ezért a ténylegesen létező valóság-elemek számát mintegy negyvenre redukálta, egyben a *dharmákat* önmagukban zárt egységként értelmezték, így magyarázatra várt az időbeli egymásra következésük, illetve az ok és okozat kapcsolata.

Véleményük szerint ugyan a jelen pillanat érzéki benyomásait felfogó érzékszer-vi észlelés nem létezik külső tárgy nélkül, de a múltra irányuló emlékezés vagy a jövőre vonatkozó képzelet nem rendelkezik reális tárggyal. A valóság-elemek tehát nem három időben, hanem mindig csak egyetlen pillanatnyi (sz.: *kṣaṇa*) időre léteznek, így szerintük a folytonosságot nem valamilyen reálisan meglévő potencialitás képviseli. E jellegzetes nézetük alapján őket gyakran a pillanatnyiság tana (sz.: *kṣaṇikavāda*) követőinek is szokták nevezni. A csupán a jelenben létező valóság-elemek és tudatállapotok a pillanatról pillanatra megszűnő és megjelenő áramlás-ban követik egymást, emiatt a folytonosságot a közöttük levő oksági kapcsolat, a rájuk jellemző erők továbbadása biztosíthatja. Ebből következően egy dolog meg-változása azt jelenti, hogy a valóság-elem vagy a tudat létében az egyik pillanatban előforduló kis változás a következő pillanatok sorozatán keresztül fokozatosan át-adódik és felhalmozódik, amíg végül a transzformáció teljesen megtörténik. Ez az álláspont annyira jellegzetes, hogy a szautrántikákat még a halmazok „transzmig-rációját hirdetők” (sz.: *saṅkrāntavādin*) névvel is illették. Ugyanez a mechanizmus érvényesül a karma esetében is, amikor is a karma lényege a pillanatnyi létű akarat, de az akarat tudati magvai (sz.: *bija*) azok, amik felhalmozódnak, és változáshoz vezetnek. A tudat pillanatsorozatának ez a transzformációja a halál után is folyta-tódik egy következő életben. A tényleges személy tehát így nem is folytonos iden-titás, hanem az egymásra következő karmikus hatások (sz.: *vāśana*) sorozataként értelmezhető felsőbb értelemben vett személy (sz.: *paramārtha-pudgala*).

A szarvásztiivádinokat bíráló szautrántikák szemében a köznapi (sz.: *saṃvṛti*) és a magasabbrendű (sz.: *paramārtha*) immár egymással szöges ellentétben álló tudást és igazságot képviselnek. A kettős igazság e gondolata mögött az a megfon-

tolás áll, miszerint a szarvásztiবাদinok által számba vett valóságselemek közül jó néhány csak fogalmi konstrukció, pusztán névlegesen létező, látszólagos valóság (sz.: *saṃvṛti-sat*), mely elfedi a tényleges valóságot (sz.: *paramārtha-sat*). A tényleges valóság megértéséhez meg kell haladni a látszólagos valóságot.

Az eredeti – tehát még a hínájána gondolkörhöz tartozó – szautránika szemlélet lényegi elemei az 5. századra már a mahájána nézeteiket képviselő *ismeret-elméleti-logikai iskola* (Dignága 5–6. sz., Dharmakīrti 7. sz.) nézeteiben élt tovább.

2.4. A perszonalista holizmus

A szarvásztiváda és a szautránika radikális pluralizmusa azt a közös redukcionista álláspontot képviselte, amely szerint kizárólag a valóság végső elemei (sz.: *dharma*) reálisan létezők, így ezen elemek viselkedése magyarázattal szolgálhat a belőlük összeálló nem valóságos egész, a személy viselkedésére. A korai buddhista iskolák között azonban volt egy, amelyik ezt a redukcionizmust elvetette, és a felmerült kérdéseket holisztikus szempontból közelítette meg, azaz felvetette, hogy az „egész” és viselkedése több, más, mint pusztán a „részek” működésének összessége.

Ez az i. e. 3. században keletkezett iskola a nevét arról kapta, hogy képviselői a „személy nézetét” (sz.: *pudgalavāda*) vallották, vagyis a személyt (sz.: *pudgala*) reálisan létezőnek gondolták. A pudgalaváda a teljes indiai buddhista szerzetesség egynegyedét tette ki, így a buddhizmus egyik legelterjedtebb meghatározó hagyománya volt Indiában a 10–11. századig, amíg ott a buddhizmus létezett, de a buddhizmus indiai kihalásával a pudgalaváda is megszűnt. A pudgalavádinok irodalma csaknem teljesen elveszett, nézeteik néhány szöveg kínai fordításából, valamint más buddhista iskolák összegzéseiből és bírázataiból ismerhetők. Ezek alapján csupán a pudgalavádinok nézeteinek rekonstrukciójáról lehet szó.

A pudgalavádinok elfogadták a személy valóságosságát, ugyanakkor a *pudgala* kifejezhetetlen, hiszen meghatározhatatlan a viszonya az öt halmazhoz, ugyanis azokkal nem azonosítható, de azok nélkül nem is létezik: a *pudgala* és a halmazok sem nem azonosak, sem nem különbözök.

A személy a mindennapi életben a halmazokkal keveredve folytonosan változó, de maradandó aspektusában olyan önazonossággal rendelkezik, amely minden újraszületésen át állandó marad, amíg a nirvána személytelen boldogságát el nem éri. A pudgala és a nirvána sem nem azonosak, sem nem különbözök.

A pudgala mint kifejezhetetlen (sz.: *avaktavya*) a létezés ötödik kategóriája. Az öt halmaz és általában az időbeli létezés három létkategóriát képeznek: (1) a múlt, (2) a jelen és (3) a jövő jelenségeit. A negyedik (4) a nirvána, ami örök és nem okozott valóság. A (5) *pudgala* nem írható le sem az időben változó függő valósággal azonosnak, sem attól különbözőnek, így ez kifejezhetetlenként az ötödik létkategória.

Lényeges kiemelni, hogy ezen iskola követői még a *pudgala* valós voltának ki-mondásával sem állították egyúttal azt is, hogy a személy szubsztanciális is. Egy hasonlattal élve úgy vélték, hogy a személy és a halmazok viszonya olyan, mint a tűz és a tüzelőanyag. A tűz azzal a kifejezéssel írható le, amilyen tüzelőanyaggal táplálják, így például lehet szó szalmalángról vagy fa-tüzzről, de a tűz sem nem azonos a táplálójával, sem nem éghet a táplálója nélkül. A tűz minden egyes tűz-gyújtásnál megjelenik, így mindig létezik, rejtve a botok összedörzsölése mögött. Hasonlóképpen, a személy leírható a halmazok fogalmával, mint ilyen és ilyen fi-zikai megjelenés, érzés stb., de nem azonos azzal az egyedi testtel, azokkal az érzé-sekkel stb., miközben nem létezhet a test, az érzések stb. nélkül. A halmazok tehát bizonyos értelemben a személyt támogatják, de valójában nem annak alkotóelemei.

Érvelésük szerint a karma működése is értelmezhetetlen lenne, ha a személy nem lenne más, mint csupán a *dharmák* összessége. Ekkor, ahogy egy agyagból készült ökör formájában az egyes elemi részek adott elrendezésének megsemmisítése nem lenne ölés, úgy egy élő ökör esetében a halmazok elrendezésének megsemmisítése sem volna ölés, így az ölésnek karmikusan nem lennének következményei, márpe-dig ez nem így van: létezik ölés és annak karmikus következménye.

3. A MAHÁJÁNA IRÁNYZAT ISKOLÁI

A mahájána irányzat az időszámításunk kezdete körül, az i. e. 2–1. század táján jött létre. A *mahāyāna* szót a „nagy út” vagy „nagy szekér” jelentéssel szokás fordíta-ni. Szemlélete nemcsak a Buddhához képest, de az analitikus szemléletű hínájána iskolákhoz képest is radikális újdonságot hozott. A fogalmi gondolkodás és a nyelv-iség határoeltságainak kritikájaként a szimbolikus vizuális gondolkodás, illetve a nyelvileg – és akár logikailag – is kifejezett paradoxonok lettek a legfőbb kifejezés-módjai. Két fő iskolája született, az „üresség-tan” és a „csak-tudat” iskola.

A szubsztancianélküliség értelmében használt üresség tanának legkorábbi meg-fogalmazásai az i. e. 1. században született bölcsesség szútrákban (*Prajñāpātamiā Sūtra*) található, melyeknek későbbi és rövidített változatai a „Szív szútra” (*Praj-ñāpāramitā-Hṛdaya*) meg a „Gyéánt szútra” (*Vajracchedikā Sūtra*), de a szem-lélet legjelesebb kifejtője a *madhjamaka* („középső”) iskola alapítója, az i. sz. 2. században élt Nágárdzsuna volt. Az i. sz. 4. századra már a csak-tudat tan is kidol-goztta a saját gondolatait, melyek elsősorban a *Laṅkāvatāra Sūtra*, az *Avatamsaka Sūtra*, a *Samdhirimocana Sūtra* és a *Mahāparinirvāna Sūtra* szövegeiben olvas-hatók. Ennek az iskolának a legkiválóbb képviselői a 3–4. században élt testvérpár, Aszanga és Vaszubandhu, aki ekkorra már ennek az iskolának a követőjévé vált.

A mahájána elterjedési területe Tibet, Kína, Korea, valamint részben Laosz és Kambodzsa, végül a buddhista tan Japánba is elérkezett, ahol a kínai iskolák helyi megfelelői mellett saját iskolák is meggyökeredtek.

3.1. *A madhjamaka*

Nágárdzsuna éppúgy elveti a szarvászti váda és a szautrántika redukcionizmust, mint a pudgalaváda holizmust. A szarvászti váda az időbeni folytonosságot hangsúlyozza, aminek a kifejeződése az „önlét” (sz.: *svabhāva*). Nágárdzsuna szerint a *svabhāva* ugyanaz, mint az *ātman*, az *ātman* pedig szubsztancia. Ez ok és okozat azonossága (sz.: *ekatva*). Valaminek a keletkezése így az önlét vagy ön-természet függvényében történik. A szautrántika az időbeni diszkontinuitást képviseli, amit a „máslét” (sz.: *parabhāva*) kifejezés ad vissza. Ez ok és okozat különbözősége (sz.: *nānatva*). Valaminek a keletkezése így a máslét vagy más-természet függvényében történik.

Nágárdzsuna szerint a valóság elemeinek kapcsolódásai logikai fogalompárokkal modellezhetők, amikor is a dualitás mindegyik eleme csak kölcsönös függőségben, a másik függvényében értelmezhető, vagyis „valóságos”. Az egyik hiányában a másik sem áll fenn:

1. a dolgok nem keletkezhetnek az „ön-lét” (*sva-bhāva*) folytonosságából, mert akkor nincs különbség ok és okozat között
2. a dolgok nem keletkezhetnek a „más-lét” (*para-bhāva*) diszkontinuitásából, mert akkor nincs kapcsolat ok és okozat között
3. ha a dolgok nem keletkezhetnek önlétből (*sva-bhāva*), akkor a fogalom-pár híján nem keletkezhetnek más-létből (*para-bhāva*) sem; de ha a dolgok nem keletkezhetnek sem önlétből (*sva-bhāva*), sem más-létből (*para-bhāva*), akkor tehát nem valóságos a „lét” (*bhāva*)
4. ha a lét (*bhāva*) nem valóságos, akkor nem értelmezhető a „nem-lét” (*a-bhāva*) sem.

A kategóriák így üresek, ami tehát a fogalompárok eleste után marad, az a dualitások közötti közép, a középút (sz.: *madhyamā pratipat*), az „üresség” (sz.: *śūnyatā*).

Hasonló logika alapján mutatható ki a személy (sz.: *pudgala*) önmagátlansága (sz.: *nairātmya*) is. Ennek egyik fogalompárja az alany, az „Én” (sz.: *ātman*) és a „cselekvés” (sz.: *kriyā*) viszonya, amikor is az Én csak a cselekvés függvényében létezhet, de a másiktól függetlenül egyik sem. Az alany „cselekvő” (sz.: *kāraka*) Én, tehát csak akkor valós, ha van „cselekvés”-e (sz.: *kriyā*). Az „alany létezésének” szélsőséges értelmezése, hogy az Én már önmagában, öntermészete szerint „cselekvő”, de akkor önmagába zárt, semmire nem hat, független a cselekedeteitől, léte végrehajtott tettek nélkül is valós. Az „alany nem létezésének” szélsősége az, hogy az Én önmagában, öntermészete szerint „nem cselekvő”, de akkor független a cselekedeteitől, soha nem cselekedhet, és a tettek alany nélküliek.

A személy szubsztancianélküliségét kifejező másik fogalompár az „alany” és az „érzékelés”. Az alany nem létezhet a tulajdonságai, így az érzékelés nélkül, és ez

fordítva is igaz, tehát ha van alany érzékelés nélkül, akkor az érzékelés is van alany nélkül, ezzel az alany megfoghatatlan. A pudgalaváda viszont feltételezi, hogy amennyiben az érzékelési modalitások (látás, hallás stb.) alanya ugyanaz, akkor ennek az egyetlen alanynak az érzékelés *előtt* kellene léteznie – de ez lehetetlen. Ha ugyanaz a személy lát, hall stb., akkor meg kellene sokszoroznia magát, mert egy bizonyos alany egyidejűleg egyszerre nem képes több cselekvést végrehajtani.

Vizsgálat ha a látó alany más, mint a halló alany vagy a szagló alany stb., akkor (alany és érzékelés, illetve látó alany, halló alany stb.) *egyidejűleg* is létezhetnek, de persze így *több* énnel kellene léteznie – de ez ismételtelen lehetetlen. Végül pedig ha az *egy* alany az érzékek, az érzékelés *után* létezik, akkor az érzékek magukban, a látás, hallás stb. az alany előtt léteznek – de ez megint csak lehetetlen.

További abszurdításokhoz vezető érvelés arra vonatkozik, hogy a személy nem azonos az őt alkotó részekkel, az Én az őt halmaz, a tapasztalás tényeivel, de nem is különbözik tőlük. Az Én az őt halmaz alapján tételeződik, miközben az őt halmaz az énképzetből fakad, azonban ez az énképzet hamis. Az énképzet jellemzője az identifikáció és a birtokosság érzése. Az énképzet mint *azonosulás* az én képzése, konstruálása, az „én csinálása” (sz.: *aham-kāra*). Amikor az Én a tapasztalás elemeit önmagára vonatkoztatja, akkor ezzel birtokossá lesz, az enyémet képezi, ez az „enyém csinálása” (sz.: *mama-kāra*). Ha az Én *azonos* az őt halmaz, a tapasztalás tényezőivel, akkor hozzájuk hasonlóan folytonosan keletkezne és elmúlna, vagyis sok-sok ideiglenesen létező Én lenne. Ha az Én *különbözik* az őt halmaztól, akkor azok tulajdonságai nem jellemzők rá, tehát örökkévaló lenne, és emellett az Én nem tudna *vonatkozni* alapjaira, tárgyaira, a tapasztalás tényezőire, noha különben éppen attól alany, hogy van tárgya.

Nágárdzsuna végkövetkeztetése az, hogy nincs olyan személy sem, aki „éntelen” vagy „enyémtelen”. Aki éntelennek vagy enyémtelennek véli magát az az „én éntelen vagyok” képtelenségét képviseli, hiszen az én tévképzetével a nem-én tévképzetét állítja szembe. Aki valóban megszabadult az énképzettől, abban nem kél fel a nem-én álláspontja sem.

Mindennek fényében Nágárdzsuna szándéka az, hogy logikai fejtegetéssel rámutasson a személy leírásakor megfogalmazott különféle felfogások értelmetlen mivoltára. Az értelmetlenség egyrészt a „személynek” tulajdonított jellegzetességekből fakad, másrészt ezen jellemzők fogalmiságának természetéből. A személyt olyan vonásokkal ruházzák fel, mint a *cselekvés* időbeni folytonossága, az *érzékelések* egyidejű összekapcsolása és szinkronikus *egységbe* foglalása, az *identifikáció* és a *birtokosság* illúzióinak megalkotása. Az Én-t ezen tulajdonságok meglétével vagy hiányával jellemezni Nágárdzsuna számára nem kielégítő. E mellett amennyiben a fogalmi gondolkodás a dolgokat egymástól megkülönbözteti és ismérvekkel ruházza fel, úgy a „létezés” és „nem-létezés” dichotómiájának hibás körforgásába ragad. A valóságot leírni szándékozó fogalmak ezzel a valóság megragadásai, hanem pusztán nevek, csupán a képzlet (sz.: *vikalpa*) termékei.

3.2. *A csak-tudat tan*

A „lét” és „nem-lét” közötti közepet nem logikai-filozófiai elemzéssel, hanem pszichológiai szemlélettel keresi a „csak-tudat” (sz.: *cittamātra*) tan. E szemléletben a világ mindenki számára csak annyiban létezik, amennyiben az a tudata (sz.: *vijñāna*) tartalmává lesz. Emiatt ezt a nézetet a „tudat iskolájának” (sz.: *vijñānavāda*) is nevezik. E beállítódásban a nyelven és a megkülönböztető fogalmi gondolkodáson túli belső tapasztalatok a meditatív buddhista gyakorlás – az ilyen értelemben vett jóga – figyelmének homlokterébe kerülnek, így ezt az irányzatot még a „jóga útját járó” (sz.: *yogācāra*) névvel is illetik.

A jógácsára a tudat működéseinek vizsgálatakor arra keresi a választ, miként jön létre a világ illuzórikus felfogása. A válasz megadásakor a Buddhának a tudatról kifejtett azon értelmezéséből indul ki, mely a tudatműködések három különböző néven megjelölt három fő funkcióval mutatta be. Közülük az elme (sz.: *manas*) a szubjektív elrendezés, a dolgok közötti kapcsolatteremtés, a szintetizálás, a kreativitás és a konstruálás intellektuális képessége, a tudatosság (sz.: *vijñāna*) az érzéki benyomások és a késztetések, motivációk felvevője, tudatosítója és hordozója, míg a tudatállapot (sz.: *citta*) a tudati aktivitás középpontja, a személyiségjegyek és az érzelmek kifejezője, ami lehet üdvtanilag mentális szennyeződésekkel borított és nyugtalan, de gyakorlás következtében lehet letisztult és összpontosított, nyugodt is. A csak-tudat tan ezt a három funkciót egy hármast létstruktúrába illesztett nyolc tudati működéssel gondolja újra.

A hármast létstruktúra a buddhizmusban a kezdetektől meglevő fogalompár, a nirvána és a létforgatag (sz.: *samsāra*) további differenciálása. Amíg a nirvána állapotában a dolgok olyannak látszanak, amilyenek valójában, ezért ez a tapasztalás elképzelésektől mentes, addig a szenvedések világába történő ismételt újraszületések létforgataga csak azt teszi felfoghatóvá, ahogy a dolgok a számunkra megjelennek, tehát ez az elképzelések világa. A csak-tudat tan e két szint közé azt a tudati működést helyezi, amely megmutatja az elképzelések keletkezésének forrását. Ily módon a valóságnak ez a három mibenléte vagy öntermészete (sz.: *svabhāva*) egy-másra épül.

A teljes és tökéletes öntermészet (sz.: *pariṇiṣpanna-svabhāva*) a dolgok valódi, torzításoktól mentes mivolta, voltaképpen az egyetlen tényleges valóság. Ez az, amivel egy szenvedésektől megszabadult, nirvánába tért megvilágosodott ember azonosítja magát. Amíg viszont az ember még nem megvilágosodott, addig ez a szint az ő létforgatagbeli életének az alapja, támasztéka, mert olyan karmikus hajtóerőket, karmikus magvakat vagy csírákat (sz.: *bīja*) tartalmaz, amelyek újraszületésének, emberi létezésének, gondolkodásának, érzéseinek és tetteinek a kiváltó okai. Ezt a létszintet ezért raktározó vagy tárház tudatnak (sz.: *ālaya-vijñāna*) nevezik, amelyet azonban a magvak nem áthatják, hanem csak elborítják. A hétköznapi átlagember tudatlanságában önmagát tévesen ennek a szintnek a szennyezettségeivel

azonosítja. Mindebből az következik, hogy ez a szint kettős természetű, egyfelől üdvtanilag káros minőséget hordoz, mert újraszületéshez és szenvedéshez vezető karmikus hatóerőket (sz.: *vāsanā*) tartalmaz, másfelől azonban ezek csak járulékosak, hiszen a megvilágosodás állapotában feltárul, hogy ez a szint már eleve üdvtanilag tiszta, a karmikus képzőerőktől mentes, így nem vezet újraszületéshez. Ez a kettősség egy olyan fehér vászonhoz hasonlítható, amely teli van szórva mindenféle magvakkal, amelyek ugyan bepiszkítják, de nem színezik át az anyagot, viszont a magvak eltávolításával feltárul a vászon eredendő természete, az alapjában tiszta fehérsége. Mivel ehhez hasonlóan kettős természetű a tudatállapot (sz.: *citta*) is, így ennek a szintnek a neve még „*citta*” is, bár a *citta* kifejezést gyakran mégis inkább a már tiszta tudat megjelölésére alkalmazzák.

A függő öntermészet (sz.: *paratantra-svabhāva*) a következő szint, ami volta-képpen az elképzelés (sz.: *vikalpa*) alanyi szintere. Függőnek nevezhető, mert létezése az alapjául szolgáló raktározó tudattól függ, ugyanis a tárház tudatban levő magvak megérésük után kifejtik hatásukat, mintegy kihajtanak a tárház tudat talajából, és okokként ezt az új individuális létesülést eredményezik. Az ezen a szinten működő alanyiság a karmikus eredete miatt maga is szennyezett, de éppen emiatt további szennyeződéseket is konstruál, és mindig együtt jár négy szennyeződéssel (sz.: *kleśa*), vagyis az én tévképzetével (sz.: *satkāyadr̥ṣṭi*), az önteltséggel (sz.: *as-mimāna*), az én-hez ragszkodással (sz.: *ātmasneha*) és a nemtudással (sz.: *avidyā*). Mivel ezen a szinten egy elképzelt valóság kreálása történik, ezért ez a konstruáló „*manas*” illetékességi területe, bár szennyezettsége miatt inkább szennyezett tudatnak (sz.: *kliṣṭa-manas*) hívják. A szennyezett tudat nemcsak az én tévképzetét teremti meg, hanem egyúttal képet alkot a valóságról, ami azonban a tudat által torzított megjelenítése annak. Az alany csak tudatának kreálmányaival szembesül, és azokat rajta kívüli valóságnak gondolja, ezzel létrehozza az alany és a tárgy kettősségét. Az elképzelésnek (sz.: *vikalpa*) ez a szintje tehát a vélt valóság újabb rétegét, az elképzelt (sz.: *vikalpita*) dolgok világát teremti meg.

A képzelt öntermészet (sz.: *parikalpita-svabhāva*) az a harmadik létmód, amelyen a dolgok úgy jelennek meg számunkra, amilyenek azokat mi tulajdonítjuk. A dolgok létéről csak a mi elképzeléseink adnak tanúbizonytságot. Az elképzelt dolgok megjelenítői a hétköznapi aktív érzékelési tudatosságok (sz.: *vijñāna*), és mivel az elme a hatodik, a tudati eseményeket és tartalmakat felfogó érzékszerv, ezért ezen a szinten összesen hat *vijñāna* működéséről lehet beszélni. A világ képzelt jellegének hangsúlyozása voltaképpen nem vonja kétségbe a tudaton kívüli valóság létezését, csupán arra hívja fel a figyelmet, hogy az átlagember számára a valóság nem úgy jelenik meg, amint az ténylegesen van, hanem gondolati kiterjesztésekkel (sz.: *prapañca*), elképzelésekkel torzított módon.

A fentiek szerint tehát a hat érzékelési tudatosság (sz.: *vijñāna*), a szennyezett tudat (sz.: *kliṣṭa-manas*) és a raktározó tudat (sz.: *ālaya-vijñāna* vagy *citta*) együttesen nyolcféle tudati funkciót jelentenek meg a három létezési módban. Ez a hár-

masság leírható úgy, hogy a világ az ember álma, az ember pedig a tárház tudat álma. Hasonlítható még a hullámzó óceánhoz is, mondván, hogy a hatalmas tömegű mozdulatlan óceán a tárház tudat, a karmikus hatóerők (*vāsanā*) szele által keltett hullámok az óceán individualizálódott módjai, a hullámok tetején az üres buborékokkal dúsitott tajték pedig a képzelt valóság.

A csak-tudat tanban a buddhista törekvő (sz.: *yogin*) a gyakorlatai révén felismeri a hármas létstruktúra egymásra épülésének a menetét, és célja az elképzélések és kiterjesztések virtuális szintjének a leépítése, aminek eléréséhez módszere a megfordítás (sz.: *parāvṛtti*). A megfordítás folyamatában ráébred arra, hogy amit a világnak vél, az csak tudatának teremtménye, ezért az nem is tőle, magától különböző másik tárgyi világ, ezzel azonban egyben meg is szünteti az alany és a tárgy kettősségéről alkotott tévképzetét. A gyakorló immár nem hoz létre tévképzeteket és karmikus következményeket, így a raktározó tudat megtisztul a magvaktól, vagyis a gyakorló most már nem a tárház tudatban levő szennyezettségekkel, hanem az alanyiség nélküli tiszta tudattal azonosítja magát, eléri a nirvánát. Ez a szubjektum és objektum kettősségétől mentes (sz.: *advaya*) állapot voltaképpen nem más, mint az üresség (sz.: *śūnyatā*) megtapasztalása.

A csak-tudat tanban felépített hármas létszerkezet egy üdvtani újításhoz is vezetett a buddhizmuson belül. Megszületett a Buddha három testéről szóló tanítás. Már a korai buddhizmusban szó esett a szerzetesek gondozásában levő Tan testről (sz.: *dharmakāya*; *dharmakāya*) és a világiak által gondozott relikviákról, a Buddha fizikai testéről (sz.: *rūpakāya*), melyeket egy idő után úgy értelmeztek, hogy az első a Buddha-minőség teste, a második a Buddha világ fölötti, transzcendens tiszta fizikalitása. A korai mahájánában azután a Buddháság testét az üresség természetű Valóság (sz.: *dharmatā*) szinonimájaként kezelték, így a *dharmatā-buddha* vagy *dharmakāya* kifejezést az abszolút valóság testeként fogták fel. A csak-tudat tanban – és ettől kezdve a mahájána buddhizmusban általában is – a *Dharmakāya* már a Buddha üresség természetű univerzális valóság teste, a *Nirmāṇakāya* a Buddha nyolcvan évet élt materiális átváltozás teste, és a kettő között a Buddha ábrázoláson is megjelenített, valamint a meditációkban konstruktívan vizualizálható öröm teste (sz.: *Sambhogakāya*), illetve különböző aspektusai helyezkednek el, akik az égtájak szerinti Tiszta Földek valamelyikén élvezik a boldogságot.

3.3. A „buddhaság anyaméhe” tan

A Buddha egyik jelzője, hogy Beérkezett, Túlonjutott (*Tathāgata*). A csak-tudat tan egyik válfajaként a „tathāgatagarbha” tan úgy véli, hogy a buddhaság mindenkiben már eleve benne rejlik, mintegy méhen (sz.: *garbha*) belüli embrió formában. Ez a gondolat valójában nem más, mint a minden létező anyaöleként értelmezett raktározó tudat eszméjének valamiféle újrafogalmazása. Ez a néha önálló iskola-

ként is kezelt nézet pozitív kifejezésekkel fogalmazza meg a buddhaság és a nirvána természetét, így a nirvána négy pozitív aspektusáról is szól. E szerint amíg a létforgatag olyan negatív jelzőkkel írható le, mint állandótlan (sz.: *anitya*), szenvedésteli (sz.: *dukkha*), nem-én (sz.: *anātman*) és csúnya (sz.: *aśubha*), addig a nirvána természete nyilvánvalóan ezek ellentetjeivel érzékeltethető, vagyis a nirvána állandó (sz.: *nitya*), boldogságos (sz.: *sukha*), én (sz.: *ātman*) és szép (sz.: *śubha*). A szöveg tehát meglepő módon, az addigi buddhizmus nézeteivel ellentétben, a valóság nirvánában megmutatkozó igazi természetét nem szubsztancia nélküli „nem-én”-ként (sz.: *anātman*) mutatja be, hanem a hindu szemlélethez hasonlóan úgy jellemzi, mint ami „én” (sz.: *ātman*). Azonban a buddhizmust más nézetektől megkülönböztető legjellemzőbb tanítása, a szubsztancianélküliség mégsem tűnt el e tathátagatagbha tanban sem, mivel a szövegben megszólaltatott Buddha e tanítás kifejtésekor ugyan azt a kijelentést teszi, mely szerint „Soha nem állítottam, hogy a lényeknek nincsen Lelkük (sz.: *ātman*)”, de a következő gondolatban már arról nyilatkozik, hogy „Csak a lények kedvéért esett szó a Lélekről, valójában nincsen Lélek”. A továbbiakban a fejtegetés szerint bizonyos értelemben van, bizonyos értelemben pedig nincsen Lélek, végül megállapítja, hogy sem nem van, sem nem nincsen Lélek. Valójában tehát a gondolatmenet teljessége a jól ismert tetralemmát alkalmazza (van; nincs; van is és nincs is; sem nem van, sem nem nincs), amivel éppannyira a fogalmi dualitás, az „én”, a Lélek létre vagy nem létre vonatkozó kérdések értelmetlenségét kívánja illusztrálni, mint mondjuk a Nágárdzsuna üresség elméletében használt tetralemma logikája.