

KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2022

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 **Zsolnai László**
A buddhista közgazdaságtan
horizontja
- 14 **Farkas Attila Márton**
A buddhizmus neuralgikus pontja
– az *anátman*
- 48 **Tenigl Takács László**
Ébredés a szavakból
– a mindfulness kommunikáció
„akkor” és ma

VISSZAEMLÉKEZÉSEK

- 68 **Hidas Gergely**
– Szántó Péter-Dániel
– Helmut Tauscher
Bethlenfalvy Géza (1936–2021)
- 71 **Sárközi Alice**
A lélek visszahívása a mongol
hiedelemvilágban
- 81 **Kelényi Béla**
Tizenöt démon,
avagy egy kutatás története

- 103 **Gelle Zsóka**
A magától keletkezett fény
– narratívák a Szvajambhú *sztúpa*
kultuszában
- 116 **Kuzder Rita**
A szerzetesi képzés fokozatai
Tibetben
- 132 **Majer Zsuzsa**
A *Keselyűhívás* halotti
szertartásának szövegei
Mongóliából

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- 164 **Felföldi Szabolcs**
A közép- és dél-ázsiai hunok
kutatásának legújabb eredményei
[*Hunnic Peoples in Central and
South Asia. Sources for their
Origin and History.*
Ed. Dániel Balogh. Groningen:
Barkhuis, 2020.]
- 181 Summaries in English

FARKAS ATTILA MÁRTON

A buddhizmus neuralgikus pontja – az *anátman*

Tanulmányomban a buddhizmus legsajátosabb vonását jelentő *anátman* tan problematikáját kísérlem körüljárni. A népszerű felfogás szerint ez a tantétel különbözteti meg minőségileg a Buddha tanítását a többi vallástól. Véleményem szerint ez eredetileg nem egy filozófiai doktrína volt, főleg nem ontológia, s nem egy radikális lélektagadás, hanem egy praxis, mely rokon számos keleti és nyugati misztika módszerével, melynek lényege az egyén állandótlan és romlékony elemeinek leválasztása a tiszta, transzcendens szubjektumról. Az *anátman* elsődlegesen azt jelenti, hogy sem a testi, sem a mentális összetevőink nem tekinthetők állandó és halhatatlan szellemi entitásnak. Későbbiekben ebből a módszerből jött létre egy ellentmondásokkal terhelt ortodox „buddhista ontológia,” mely bármiféle örök szubsztancia létét explicite tagadta. Ha viszont az *anátman* koncepciót lételélekként értelmezzük, akkor annak konklúziói nyomán a buddhizmus két nagy fundamentuma: a reinkarnáció és az erkölcs univerzalitása egyaránt megkérdőjelezhetővé válik. Az ellentmondásokat a különféle buddhista iskolák más és másféle módon próbálták feloldani.

Kulcsszavak: buddhista filozófia, praxis, ontológia, szubsztancia, *átman*, tudat, elme, lélek, buddhista etika

Előszó

A Buddha *anátman* (páli: *anattá*) tanítása a buddhizmus talán legvitatottabb és legellentmondásosabb eleme. Sokak szemében ez teszi a Tant olyan egyedivé a vallások között, sőt ez az, ami miatt sokan inkább filozófiának, mintsem hagyományos (szűkebb, szubsztancialista) értelemben vett vallásnak tartják a buddhizmust. Jómagam majd két évtizedig tanítottam és képviseltem ezt a felfogást, mint rendíthetetlen doktrínát, jobbára egyetértve annak vélt vagy valós állításaival, már csak a részben általa inspirált kortárs nyugati filozófia (az antikarteziánus elmefilozófia és kognitív nyelvészet) iránti érdeklődésem és pozitív elfogódottságom okán is. Az utóbbi években tudatosultak bennem a doktrína mindazon kérdéses pontjai és ellentmondásai, melyekről ugyan korábban is tudtam, de egyrészt különösebben nem foglalkoztattak, másrészt voltak bennem némi ellenérzések az áltudományos narratívákhoz fűződő kapcsolataik miatt. Ugyanakkor mindig problémát okozott, hogy hallgatóimnak kielégítő választ adjak kérdéseikre, teljes módon feloldva az *anátman* továbbgondolásából adódó ellentmondásokat, s ilyenkor jobbára maradtunk a „tiszta buddhizmus” ebbéli állításainak pusztá elfogadásánál.

Jelen írás jórészt egy többszereplős vita és eszmecsere leképeződése, melyeket két barátommal, Kékesi Balázssal és Tenigl-Takács Lászlóval, valamint egy régi hallgatómmal, e tant a maga klasszikus doktriner formájában képviselő Hadházi Zsolttal folytattam. Mindhármuknak ezúton

mondok köszönetet, mert vagy ellenvéleményeikkel, vagy plusz információikkal sokban hozzájárultak ezen írás létrejöttéhez. Köszönöm továbbá Németh Norbertnek az esszém nyersváltozatához fűzött megjegyzéseit, meglátásait, sokat segített az írás finomításában. S nem utolsó sorban a hallgatóim felé is adósságot törlesztetek.

Esszém nem tudományos szacikk, inkább elmélkedés. Tisztában vagyok vele, hogy egy válástörténész vagy orientalista mindenképp történeti kontextusba helyezné a kérdést, s figyelembe venné a *karma* vagy a *csitta* koncepcióinak változásait, ennek hatalmas szakirodalmát, a buddhista iskolák sokféleségét, stb. Jómagam ezekre csak helyenként utalok. Inkább mai buddhista gondolkodóként állok a témához, s az *anátman* tant egy idő- és kultúrafeletti alaptanításként kezelem, ahogyan a buddhista irányzatok többsége is ekként kezeli, noha előfordul, hogy mást ért alatta. A buddhizmus iskolái, egyházai és szektái oly szerteágazóak, köztük oly nagy különbségek találhatók (ideértve még az alaptanítások értelmezéseit is), hogy nemigen beszélhetünk „összbuddhizmusról”. Írásom főleg az *anátman* klasszikussá vált, és ma nyugaton felkapott értelmezésének a kritikája, s egyúttal egyfajta utólagos önkritika.

A szanszkrit és páli kifejezéseket annak megfelelően váltogatom, hogy páli vagy szanszkrit nyelvű emlékhez kötődik az adott idézet vagy utalás. Ha pedig saját gondolataimat írom általában a buddhizmusra vonatkoztatva, személyes okok miatt a szanszkrit terminológiát preferálok. Az idézetek esetében pedig a magyar fordításokat használtam.

Az *anátmaváda* alternatív értelmezése

Az *anátman* általánosan ismert népszerű megközelítésben nagyjából a következőket jelenti: Semmi nem bír önálló lényegiséggel, így az érző lények – köztük az ember – sem bír örök, változatlan, halhatatlan lélekkel, ahogyan a dolgok sem szubsztanciával. A lélek, vagy egyáltalán, bármiféle én-esszencia merő illúzió, minden és mindenki léthalmazokból, *szkandhák*ból áll, melynek elemei, a *dharmák* folyton változnak, keletkeznek, megszűnnek, és újra keletkeznek. Az öt léthalmaz: a test, illetve az anyagi elemek (*rúpa*), az érzés (*védaná*), az észlelés (*szandnyá*), a késztetés (*szanszkára*) és a tudat (*vidnyána*). Ezekkel az ember folyton azonosítja magát, így jön létre a szilárd én hamis illúziója, miközben nincs semmiféle valódi énünk. A megszabadulás (*Nirvána*) pedig a *szkandhák*hoz való ragaszkodás megszűnése, s lényegében ezt célozza az egész tanítás rendszere, annak mindenféle reguláival, gyakorlataival, nézeteivel.

Ami ebben számunkra most a leglényegesebb elem, hogy minden létező jelenség és folyamat a *szkandhák*on belül értelmezhető, minthogy nincs semmiféle azon kívüli transzcendens lény, lélek, szubsztancia, vagy szempont. „Nincs égi fogantyú” – hogy a buddhizmustól ugyan távol álló, de némileg hasonló szemléletmódot képviselő kortárs evolucionista filozófus, Daniel C. Dennett kifejezésével éljek.¹ Minden jelenség, dolog és lény okoktól és feltételektől függő módon jön létre, áll fenn és múlik el. Ezzel a buddhizmus lényegében szemben áll az összes többi indiai spirituális irányzattal, sőt a vallások túlnyomó többségével is. Sokan radikális lélektagadó vallásnak nevezik, ami a mi tudományos szemléletünkhöz hasonlító analitikus szemlélettel is bír, s mindent darabjaira boncolva közelíti meg a világot és a tudat működését. Ezért aztán sokan nyugaton – főleg filozófusok, pszichológusok, de leginkább a kognitív tudományok művelői – a mi kultúránk scientista

1 Dennett 2010.

világképének valamiféle archaikus keleti előzményét látják benne.² A buddhizmuson belül pedig legtisztábban a *théravádára* – annak is leginkább modern megnyilvánulásaira – jellemző e szemlélet. Nos, ezt a felfogást nevezem a következőkben ad hoc terminussal „ontológiai *anátmavádának*.”

Vannak ugyanakkor, akik nem fogadják el az *anátman* tan e mainstream értelmezését, miszerint az bármifajta szubjektum, s vele bármifajta *szkandhák*on túli szempont abszolút tagadása lenne. E véleményeket javarészt vagy a buddhizmus egyes kutatói, hindu filozófusok, vagy a hinduizmussal szimpatizáló ezoterikus-szinkretista nyugati gondolkodók vallják, s csak kisebb részben buddhisták.³ Más szóval, a Buddha vélhetően nem az *Upanisadok* üres, személytelen, *Brahmannal* azonos nagybetűs *Átmanját*, vagy a *szánkhja purusáját*, vagy az ezekhez hasonló misztikus szubjektum-konceptiókat, hanem a közönséges ént. Nem a „nagy Ént”, hanem a „kis ént”. Ráadásul még az se biztos, hogy a Buddha behatóan ismerte volna az *Upanisadok*at. Szemben a hagyományos felfogással, az utóbbi évtizedekben felmerült, hogy a buddhizmus nem a „hivatalos” védikus-bráhmanikus vallással szemben jött létre, hanem a sokszínű spirituális-aszketikus *sramana* mozgalom egyik irányzataként.⁴

A páli kánon sok helyütt visszatérő formulája, ami egyúttal a Buddha tanának egyfajta tömény summázata is lehetne, a *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na me so attā ti*, vagyis „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem.” Mít mond ez a formula? Amikor a *bhikkhu* belátja, hogy a test, az érzetek, stb. mulandóak, ezért szenvedéssel járnak, akkor az ezekhez való ragaszkodást feladva eléri a megszabadulást. Csakhogy ugyanez a formula megjelenik nem buddhista szövegekben is, például a *Szánkhja-káriká* vége felé:

„Csakis így, a valóság gyakorlása által születik meg a maradéktalan, tévedhetetlen, letisztult felismerés: „Nem én vagyok, nem az enyém, nem ez az Én!”⁵

A különféle hindu misztikus tanok üres és eredendően tiszta, személytelen, a *Brahmannal* azonos *Átmanja* és a Buddha (vélt eredeti) tana közti különbség talán mégsem ontológiai, inkább megközelítésbeli, módszertani. Mit jelent ez? Azt, hogy míg az előbbieket a tagadásokon (*néti-néti*) túl pozitív módon is meghatározzák, mi is az az *átman* – felsorolván az örök tapasztaló szubjektum pompás tulajdonságait -, addig a Buddha arra helyezi a hangsúlyt, hogy mi nem az:

„...Így tekint a testre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem (*átman*). Így tekint az érzetre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem. Így tekint az észlelésre: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem. Így tekint a késztetésekre: Ez nem az enyém, ez

2 Bár a szerzőket hosszan lehetne sorolni Francisco Varelától kezdve, s ennek irodalma ma már tekintélyes, remek összefoglalóját adja ennek Waldron 2009. Buddhista részről talán legtisztább megnyilvánulása ennek Ráhula 2014. A (vélt) eredeti buddhai tanítás illetően összefoglalása: Körtvélyesi 2013. A korai buddhizmus *anattá* tanának értelmezéséről lásd a védikus és posztvédikus tanokkal összevető „ontológiai *anátman*” szempontját reprezentáló Varma 1973 összefoglalóját.

3 Legismertebb, s talán legszofisztikáltabb képviselője ennek a felfogásnak Ananda K. Coomaraswamy. Sarvepalli Radhakrishnan hasonlóképp gondolkodik, ahogyan a metafizikai tradicionalizmus képviselői is, vagy olyan régebbi szakemberek, mint C.A.F. Rhys Davids, vagy a tibeti buddhizmus olyan képviselői, mint John M. Reynolds, stb. Burkoltan ugyan, de szintén nem az „ontológiai *anátman*” felfogását képviseli Peter Harvey 1995.

4 Bronkhorst 1993 és 2007, Ruzsa 2009.

5 *Szánkhja-káriká* 64. Farkas – Takács 1994: 42.

nem én vagyok, ez nem az énem. Ha lát, hall, elgondol, elméjével megismer, felfog, megvizsgál, megfontol valamit, s erre úgy tekint: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az énem.”⁶

A világ majd minden misztikus útjának elengedhetetlen, szerves, lényegi eleme az énségtől való szabadulás, az ego feloldása, megszüntetése, kiiktatása - keleten és nyugaton egyaránt. Enélkül nincs Istennel egyesülés, nincs teljes megszabadulás, nincs tökéletes *szamádhi*, nincs időtlenség, nincs halhatatlanság, nincs transzcendens tapasztalás, stb.

„Aki tehát még akarja tudni, mi a szellem, annak, úgy látszik, a lelket kell szemügyre vennie, és pedig a lélek legistenibb részét. Ennek pedig alighanem az a módja, hogy az emberről, vagyis önmagáról, lehántod először is a testet, azután a testet alakító lelket, és szép gondosan az érzékelést is, majd pedig a vágyakat, az indulatokat, és a többi efféle hiábavalóságot, mivel mind ahhoz húznak, ami halandó.”⁷ – mondja Plótinosz.

Véleményem szerint ezt a Buddha az *anátman* tannal oldotta meg. Ami kézenfekvő, hiszen mi más is lehet hathatósabb eszköze az ego megsemmisítésének, mint annak tagadása? Az alapállás azonban a tiszta szubjektumként-lét, amit viszont minden megnevezés vagy doktrína tárgyiasítana, hiszen ha már név, fogalom, úgy a szemlélet tárgya, s nem a szemlélő. Ha a tiszta szubjektum megnevezett tárgy és tantétel, akkor nem eleven első szám egyes személyű jelenlét, hanem dolog. A dologiasítás pedig a tőle való eltávolítás, vagy legalábbis a vele való azonosság akadálya. Metodikailag hasonló ez ahhoz, amikor Eckhart mester leghíresebb prédikációjában arra kéri Istent, hogy fossa meg „Istentől”, azaz Isten fogalmától és nevétől, mert az akadálya a vele való egység felismerésének.⁸ A *Brahmannak* is megvolt a maga negatív teológiája már az *Upanisadok*ban, hogy mi nem és milyen nem a *Brahman*.⁹ Ahogyan az is megjelent már ebben az időben, hogy mi nem az igazi *átman*. Semmi nem az a meghatározható és változó dolgok közül, ezt fejezi ki a *néti-néti* formula, a „sem ez, sem az”.

A *néti-néti* emlékeztet a keresztény misztikából ismert ún. „negatív teológiára”, melynek a lényege - szemben a pozitív, állító teológiával, mely Isten attribútumait írja le -, hogy azt kell felsorolni, mi nem Isten. Hiszen a transzcendens fogalmakon túli, és annak bármiféle ábrázolása vagy nyelvi megközelítése könnyen tévutakra vihet. Nos, valami ilyesminek vélem az „eredeti” *anátman* tant is: a tiszta szubjektumnak nem lehet neve, mert onnantól nem az, ami. S miként nyugaton a pozitív és negatív teológia nem szemben álltak egymással, hanem kiegészítették egymást, úgy Indiában sem feltétlenül kell egymást kizáró megközelítésnek tartanunk az *átmavádát* és az *anátmavádát*.

A buddhista *anátmaváda* és a nem buddhista *átmaváda* tehát nem állnak egymással szöges ellentétben, inkább módszertani alapon különböznek, illetőleg másra helyezik a hangsúlyt. Az *anátman* egyfajta módszer, mintsem (valódi) ontológiai tétel. Méghozzá egy radikális módszer, melynek lényege szerintem egy folyamatos egyes szám első személyben, mint tartalom (szennyözödés) nélküli, tiszta szubjektumban-lét, minek révén a gyakorló leválik mindenről, a testi hordozóról, de még a saját tudatáról is. Egyfajta folyamatos, megszakítatlan spirituális „first per-

6 *Alagaddúpama-szutta* (MN 22), Ānānamoli 1995: 226, de több *szuttában* előfordul ugyanez a panel.

7 Plótinosz 1986: 258.

8 12. prédikáció. Adamik 1985: 54-55.

9 Witz 1998: 359-361.

son methodology” – a magam részéről ezt értem a „légy önmagad menedéke, önmagad szigete” jelszava alatt.¹⁰ Ezt a pozíciót pedig szennyezi bármiféle szubjektumra vonatkozó teória, vagy akár a pusztasubjektum bármifajta elnevezése. A szubjektumról szóló bölcseleti rendszerek és spekulációk helyett annak eleven megvalósítása, alapállásának praxisa lenne a Buddha tanításának lényege. Erre a felfogásra használom a továbbiakban az „ontológiai *anátmaváda*” ellentétpárjaként, illetve alternatívájaként a *praxis-anátmaváda*” *ad hoc* terminust.

Ha ezt elfogadjuk, némi iróniával azt is mondhatjuk, hogy a „praxis-*anátmaváda*” radikálisabb „*átmaváda*”, mint bármely hindu irányzat, mert nem elméleti, hanem gyakorlati alanycentrikusság. Mert a szubjektum-lényeget nem tárgyiasítja nevekkel és nézetekkel, hanem annak hagyja, ami: névtelen pusztasubjektumnak. Az *Alagaddúpama-szuttában* a Buddha azt mondja, hogy amennyiben létezne *átman*, úgy észlelhető lenne, ám nem észlelhető, vagyis nem ragadható meg megnyilvánult formában, ezért ostobaság az a nézet, hogy az *átman* és a világ (!) azonos, és az ember a halála után örökké ugyanaz marad.¹¹ E kijelentést a magam részéről úgy értelmezem, hogy a pusztasubjektumot nem lehet érzékelni, hiszen alany és nem tárgy. A szubjektum hogyan is érzékelne önmagát? (Ez a későbbi *mahájána* filozófiában is kérdés lesz.) Csupán az önmagáról való gondolatot, koncepciót tudja „érezni”, nevek, szavak, fogalmak formájában. Továbbá, itt egy olyan *átman* koncepciót is tagadott a Buddha, mely szerint az a világgal azonos – vélhetően egy ősi animista-panenteista nézetről lehet szó.

Úgy gondolom, hogy ennek a felfogásnak a letisztult, végsőképp vitt formája a *mahájánában* megjelenő *pradnyáparámitá-szútrák* világa, ahol is hosszasan olvashatunk arról, hogy nincsenek se *szkandhák*, se *ájatanák*, se *dhátuk*, se *bódhiszattvák*, ahogyan se törekvés, se megszabadulás, se én és nem-én, se egyéb nem létezik – minthogy ezek csak szavak, fogalmak, kifejezések, melyek nem bírnak önléttel. Nos, ezek a szövegek se lételméleti alaptételként hirdetik a buddhizmus különféle kategóriáinak nemlétét. Ezért is sántít Valpola Ráhula ama érve az „ontológiai *anátman*” mellett, miszerint ha lett volna bármiféle *átman* elrejtve a Buddha tanában, úgy azt miért titkolta volna el?¹² Nem titkolt a Buddha semmit, ugyanis ez nem titkos tan, hanem praxis.

De mi is az *átman*, amit tagad a Buddha?

Az *anátmant* az óind misztikákkal összeegyeztetni akarók, az „én” fogalmának különféle kontextusokban megjelenő funkciói és jelentései alapján próbálják cáfolni az „ontológiai *anátman*” doktrínát.¹³ Ezek közül talán a leggyakoribb az *átman/attá* pozitív megjelenése a korai szövegkorpuszban. Hogyan is tagadhatja a Buddha az *attát*, amikor több helyen annak stabilitására és nélkülözhetetlen voltára mutat rá? Hogyan legyen például önmagam (*attá*) menedéke - a Tan híres felszólításának engedelmességre – ha nincs önmagam? Az *attá-káma*, az önmagunk szeretete is mindennél előbbre való az ősi szövegek szerint, sőt ez az alapja a szeretet (*mettá*) másokra való kiterjesztésének is, mivel az ember önmagát szereti legjobban, magából kiindulva tudja a *mettát* kiterjesztetni másokra is.¹⁴ De miért is szeressem önmagam, aki nincs, sőt, akinek illúziójától meg

10 Pl. a *Csakkavatti-szuttában*. DN 26.

11 MN 22. *Nānamoli* 1995: 235-236.

12 Ráhula 2014: 94.

13 Egy remek összefoglaló ennek a felfogásnak az érveiről Hodászi 2012, de mindenképp előtt lásd Coomaraswamy 1989.

14 *Vism.* IX. 8-10. *Nānamoli* 1991: 289-290.

kell szabadulni, de mielőbb? A *Dhammapada* egyik szakasza, az *Attá-vagga* mindvégig a helyes és erős, és fejlesztendő énről beszél. Ezt a *sauvtrántika* Vasubandhu persze már úgy értelmezte (számos más *ábhidharmikával* egyetemben), hogy az elme (*csitta*) kapta az *átman* elnevezést át-vitt értelemben.¹⁵

A Buddha ugyebár mindig azt hangsúlyozza, hogy mi nem az *átman*. A test nem *átman*, hiszen születik és meghal, s közte ezernyi változáson megy át, ráadásul szenved mindenfélétől. Az érzések, az észlelések, a késztetések és a gondolatok együttese, ami a *csitta*, az elme, pláne nem lehetnek *átman*, hiszen a testnél is gyorsabban – a *théraváda abhidhamma* szerint tizenhatszor (a későbbiekben tizenhétszer) gyorsabban – változik. Nos, a nem buddhista misztikusok sem állították soha, hogy a test vagy az érzések, vagy a tudatműködés *átman* lenne, sőt mindig hangsúlyozták, hogy egyik sem az, minthogy ezek változók, mulandóak, romlandóak. Ez az említett *néti-néti* elve és gyakorlata: ez sem, az sem, azaz sem a testi, sem a tudati „burkok”, elemek, tényezők, összetevők, funkciók, stb., nem azonosak az „igaz *Átmannel*” – amit néha emiatt, kontextustól függően nagybetűvel írok.

A *Taittirija-upanisad* az *átman* burkait sorolja egymás után: az ételből álló burkot, ami ugyebár a fizikai test, a *pránákból* állót, a gondolkodó tudatból (*manasz*) állót, a tudatosságból állót (*vidnyána*) – s ez mind romlandó, mulandó, ami „nem én vagyok, nem az enyém, nem az én énem”, s akkor az askéta eljut az üdvből álló legvégső burokgig. Ez kísértetiesen összecseng a *szkandhák* rendszerével, s az ahhoz való ragaszkodás megszüntetésével. Csakhogy ebben a bráhmanista terminológiában mind az öt burok *átman*!¹⁶ Ez bizony nem azonos Jádnyavalkja üres, személytelen, a mélyálomban legtisztábban megnyilvánuló *átman*jával, aki megragadhatatlan, „sem ez, sem az”.¹⁷ Persze lehet, hogy a *Taittirija-upanisad* csak azt akarta mondani, hogy az *átman* átjárja az összes burkot, és ugyanúgy benne van a durva anyagiban, mint a legfinomabb szellemiben is, ez azonban mégis kapcsolódik ahhoz a felfogáshoz, miszerint az *átman* az ego, sőt a test maga.

Ami viszont teljesen ellentmond az *Upanisadok* más tanításainak. Például amikor Virócsana démon elmegy Pradzsápatihoz tanítványnak, hogy magyarázza el neki az *átmant*, az pedig becsapván őt, azt mondja, hogy az *átman* a test, amit a tükörben lát, s Virócsana ezt elhiszi, elégedetten hazamegy, a tanítást továbbadja a démonoknak: a testet kell szépíteni és magasztalni.¹⁸ Az tehát, hogy a test lenne az *átman*, démoni felfogás. Márpedig az *átman* egyik jelentése a test, és számos helyen ebben a jelentésében szerepel az *Upanisadokban*, míg máshol pedig a transzcendens, *Brahmannal* azonos abszolút lélek értelmében. De van olyan hely, ahol egyetlen szakaszban jelenti az *átman* a testet és a transzcendens szubjektumot.¹⁹ *Átman* a szívben lévő fény-*purusa* is, a szívben lévő tér (*ákása*) is, de maga a szív is *átman*. A szívnek a lélegzethez, s ennél fogva az életszellemhez is köze van, s valóban, maga az *átman* szó a lélegezni gyökből származik, és az óind rendszerekben gyakorta azonos a *pránával* is. A test középső része is *átman*, mellkas, törzs, s ekként függhet össze a szívvel, s kapcsolódik a durva ősi testi jelentés, és a szofisztikált, misztikus, szívben lakó szubjektum jelentés. Mindemellett – vagy inkább ezekkel szoros összhangban – az öröklött lélek is ő, amit az apa a férfimaggal átad az anyának, s így megy át az utódba, s az *Upanisadokban* ősi animista lélekképzetek is továbbélnek. Az *Aitaréja-upanisadban* kétféle

15 Koša 39.b, de la Vallée Poussin 1988: 108.

16 Az öt burokról: Witz 1998: 324-356.

17 Brih.up. 4.4. Fórizs 2016a: 94.

18 Ch.up. 8.8. Fórizs 2016a: 227.

19 Pl. Brih.up. 1.6., 4.5, Fórizs 2016a: 40, 98.

*átman*ról van szó, az egyik világteremtő, a másik a személyes lélek, melynek köze van az apától örökölt lélekhez.

Ha a test is *átman*, úgy a *súdra átmanja* más, mint a papé, vagy harcosé, a *csandáláról* nem is szólva, így ha az alacsonyabb kasztbeliek, vagy kaszton kívüliek megértik a magasabb *varnák* tagjait, hitványabb, tisztátalan *átmanjukkal* szennyezik ez utóbbiak tisztább *átmanját*. Noha az *Upánisadok* misztikájában az „igazi”, azaz a *Brahmannal* azonos *Átman* minden lényben ott lakozik, mi több, abban mindenki egyenlő. Olyannyira, hogy benne még a társadalmi kategóriák is megszűnnek, illetve érvényüket veszítik:

„Az atya itt nem atya, az anya nem anya, a világok nem világok, az istenek nem istenek, a tudás nem tudás, a tolvaj nem tolvaj, a gyilkos nem gyilkos, a korcs nem korcs, a fattyú nem fattyú, a szerzetes nem szerzetes, a remete nem remete. Ekkor már nem érinti a jó és a rossz, ekkor már szíve minden gondján túlelmelkedett.”²⁰

Mindezt tovább színesíti a *Cshándógja-upánisad* egyik passzusa, mely csinált, megalkotott *átmanról* (*kritátman*) tesz említést. A testét levetett, megszabadulást elérő *Brahman* nem teremtett világot éri el, s ezzel hozva létre az *átmant*. Az inkantációnak tűnő szöveg első szám egyes személyben szól, így nem tudni, hogy az *átmant* itt ki vagy mi hozza létre. Egy személy, vagy annak valami másik lelke, vagy csak maga a tett (*karma*)²¹ Ez az *átman* tehát nem is születetlen, örök. Persze lehet, hogy a *kritátman* metafora, és az örök *Átman* megtisztítását jelenti.

Akkor most melyik *átmant* is tagadta a Buddha? A változásnak kitett, társadalmilag meghatározott *átmanokat* biztosan. Az öt *szkandha*, mint az *anátman* kifejezője, a *Taittirija-upánisad* öt *átman*-burkának ellenpontozásaként is felfogható – avagy ez utóbbi a *szkandha*-tan ellenpontozásának, attól függően, melyik tanítás keletkezett előbb.

Az *Upánisadok* egyes helyeken azt is mondják, az *átman* elválasztó gát a világok közt, hogy azok össze ne folyjanak. Ezt a gátat nem törli át sem a nappal, sem az éjszaka, sem az öregség, sem a betegség, sem a halál, sem a jó vagy a rossz *karma*. Viszont ha egy vak átkel az *átman* gátján – mondja a *Cshándógja-upánisad* -, megint látni fog, ahogyan a csonka egész lesz, a beteg pedig felépül. Ha az éjszaka átkel rajta, nappal lesz belőle.²² Jómagam nemigen tudom ezt másként értelmezni, minthogy az *átman* itt szimplán az ént jelenti, pontosabban az önmagam érzését, ami révén nem lehetek valaki más. Ami nem azonos Jádnyavalkja vagy a későbbi *Védánta* nagybetűs *Átmanjával*, hiszen ez utóbbi hogyan is lehetne gátja bárminek? Ez itt az énem abszolútnak érzett fala, mely elválasztja tőlem, ami rajtam kívül esik, így a más tudatokat is. Ezért azon át kell jutni. Hogyan jussunk át? Úgy hogy lebontjuk a nem-énnel. (A magam részéről a *Cshándógja-upánisad* eme eszme-futtatásában egy implicit *anátman* tanítást vélek felfedezni.)

Mindez még egy szempontot felhozhat: Ha a pusztá szubjektumra azt az elnevezést használjuk, amit sokszor a közönséges énré, sőt, még a testre is – vagyis az *átmant* –, úgy nem csupán dogmatisztjuk, tárgygyá tesszük a tiszta szubjektumot, hanem egyenesen közönséges énné szűkítjük. Vagy legalábbis a szóhasználat révén könnyen összekeverjük a közönséges énnel. Ezért a legjobb, legegyszerűbb megoldás a sokjelentésű, terhelt szó használatát letiltani. Ha a *szánkhja-jóga* szemléletében értelmeznénk az *átman* szó használatának problémáját, úgy is fogalmazhatnánk, hogy

20 Brih.up. 4.3.22. Tenigl-Takács 1998: 101.

21 Ch.up. 8.13. Fórisz 2016a: 231.

22 Az *átman* mint gát, megjelenik a Brih.up. 4.4.22 passzusában is, a fenti gondolat pedig: Ch.up. 8.4. Tenigl-Takács 1998: 277.

e szóhasználat révén az *ahamkárát*, az „éncsinálót” (voltaképp magát az egót) és persze az ént tartalmazó, attól elválaszthatatlan elmét, a *csittát* könnyen összekeverhetjük a *purusával*, a pusztá szubjektummal.

A tudat máshol sem *átman*

Az „ontológiai *ánátman*” mai híveinek egyik legkedveltebb szövege, a *Mahátanhászankhaja-szutta* azt beszéli el, hogy a Buddha lealáz egy Száti nevű *bhikkhut*, aki abban a téves nézetben leledzik, hogy a Buddha azt állítaná, létezik olyan változatlanul fennálló tudatosság, mely újraszűletik a különböző lényekben.²³ A Buddha megtudván ezt, igen arrogáns módon, teljes tekintélyét latba vetve oktatja ki szerencsétlent, hogy ő bizony ilyesmit sose mondott. Ehelyett inkább azt tanítja, hogy a tudatosság, a *vinnyána*, szüntelenül változik, és a tudatos tapasztalatok, a dolgok-ról való tudomások csak bizonyos feltételek függvényében jönnek létre – miként minden más.

A lényegi mondanivalója ennek a szövegnek nagyjából ugyanaz, amit a téves nézetek 62 típusát osztályozó és ismertető *Brahmadzsála-szutta* egyik passzusa is mond, miszerint akadnak olyanok, akik a tudatot, a gondolkodást, az elmét tévesen öröknek, maradandónak gondolják.²⁴ Pedig a tudat vagy elme (itt ez a két fogalom összemosisdik a *csitta-manasz-vidnyána* hármaságban) nem *átman*, mivel alávetett az okoknak és feltételeknek és szüntelenül változik, mint minden egyéb létező.

Nos, ez a felfogás miben is különbözik a különféle hindu iskolák ama felfogásától, miszerint az elme nem azonos az *átmannel*? Patandzsali a *Jóga-szútrában* az egyik legnagyobb tévedésnek tartja a *szattva* (szellemi minőség, és vele a *csitta*, a tudat) és a *purusa*, a póre szubjektum össze-tévesztését, és az egyik legnagyobb tudásnak azok megkülönböztetését és elkülönítését. A *csitta* nem *átman*, sőt, azt le is kell választani az *átmanról*. Száti tehát látszatra olyasmit állított, ami nem csak a Buddha tanával, de a *szánkhjával*, a *jógával*, egyes *Upanisadok*beli nézetekkel, a későbbi *Védántával*, vagy éppen a kasmíri saivismussal, azaz a nem buddhista misztikákkal is élesen szemben áll.

Ugyanakkor elgondolkodtató, hogy Száti vajon miért értette félre a Buddha tanítását? A szöveg alapján úgy tűnik, nem volt rosszhiszemű, nem állt szándékában a Buddha rossz hírét kelteni, noha ilyen figurák jól ismertek a páli kánonból. Akkor mi lehetett az alapja téves nézetének? Talán a megszabadult lények minden határon áthatoló, mások tudatát és mérhetetlen időket (előző életeket és világkorszakokat) átlátó, a *brahmavihára* gyakorlatokkal térben is kiterjesztett tudatának (*csitta*) fogalma. Az *arahant* különleges, megvilágosult, „örökké ragyogó” tudata korai koncepció, s vélhetőleg alapja a későbbi Buddha-tudatnak.²⁵ Ez nem azonos a közönséges *csittával*, viszont akárhogy is nézzük, kissé *átmanszerű*. Nos, ennek a *csittának* a nagyjából megfelelője a bráhmanizmusban az isteni *vidnyána*, mely tudás és bölcsesség.²⁶ Csakhogy a Buddha a *vinnyána* szót nem erre, hanem a közönséges elmeműködésre, pontosabban a kognícióra használja. Vagyis ugyanannak a szónak két jelentése (is) létezett, s Száti valószínűleg a ragyogó *csittával* keverte a bráhmanista *vidnyánát* – feltéve, ha ismerte ezeket a tanokat.

23 MN 38. Nānamoli 1995: 349-366. A *szutta* fontosságáról témánk szempontjából lásd Ruzsa 2019.

24 DN I. Bodhi 1993: 84.

25 Harvey 1995: 173-176.

26 Witz 1998: 341-352.

Térjünk vissza egy pillanatra a *Dhammapada* említett fejezetének, a helyes énről beszélő *At-tá-va*ggának, a Vaszubandhu-féle interpretációjához, miszerint az elme (*csitta*) kapta az *átman* elnevezést, metaforikusan.²⁷ Mit láthatunk itt? A buddhisták azonosítják a közönséges elmét (metaforikusan) az *átmannel*, majd tagadják annak létét, mondván, hogy az csak egy metafora. Ezzel voltaképp azt sugallják, mintha az *átmavádin* misztikusok - és persze a saját *szanghabeli* eretnekeik - az elmét tartanák *átmannel*, noha azt sem az „eretnek”, sem pedig a nem buddhista nem tartotta annak.

Ráadásul ismertek olyan nem buddhista gyakorlatok is, melyek a *nirvikalpát*, a képzetmentes tudatot oly módon kívánták elérni, hogy tagadták az elme létezését. Gondold, hogy elme, benső, psziché, egészen egyszerűen nincs!²⁸ Ebben pedig nem csak az az érdekes, hogy az elme nem lehet *átman* a nem buddhista ind misztikus számára sem, hanem, hogy a tagadás itt (is) megjelenik pusztán módszerként, s egyáltalán nem lételmélet.

Mindehhez egy ellentmondás: Nincs gyorsabb létező a világon, mint az elme (*csitta*) – mondja az *Anguttara-Nikája*.²⁹ Egy másik helyen azt mondja a Buddha, hogy az átlagember azért azonosul a testével (azaz tartja azt énnak), mert az akár száz évig is kitarthat, a csapongó, túl gyorsan változó elme viszont egy nap és egy éjszaka keletkezik és megszűnik, átalakul egyik tudatból egy másikká³⁰ Így aztán jobb is, ha testünkkel azonosulunk. (Emögött a megállapítás mögött vélhetőleg az elalvás-felébredés, mint a halál-újraszületés napi analógiája húzódik, ami igen sok kultúrában megtalálható.) Hogyan is lehet *átman* a kozmosz legváltozékonyabb létezője?

Csodálatos módon mégis ezt a cikázóan gyors elmét érzik sokan állandónak, tartósnak, szemben a romlandó testtel, mint azt fentebb a *Brahmadzsála-szutta* is felhossa.³¹ Ezt bizony mi magunk is megérthetjük, minthogy ugyanannak a személynek, illetve alanynak érezzük magunkat testünk minden változása, akár károsodása előtt és után. Kísérje azt bármily érzelmi vagy jellembeli változás, önazonosság-tudatunk nem változik. Nem ellentmondás ez? De bizony. Ami azzal oldható fel, hogy nem a gyorsan cikázó gondolatok, érzések és késztetések, azaz nem a *csitta* az, ami miatt önazonosságunk állandó, hanem talán van valami alany, szubjektum a *csittán* túl. Amelyet egyesek annak idején összekeverték a *csittával*, éspedig azért, mert az *átman* le lett tiltva, viszont ismert volt az *arahantok* tiszta, ragyogó, nem köznapi *csittája*. Ráadásul a Buddha ugyebár azt mondja, hogy az ember a testével azonosul, mert ha a tudatával azonosulna, akkor csak egy napig és éjszakáig létezne. De kicsoda is az, aki azonosul, és ki az, aki létezne? Aki azonosul, csakis a szubjektum, az alany lehet. És aki ebből az azonosulásból keletkezik, az a személy, a *puḍgala*. Ami akár száz évig is fennállhat, ha az alany a fizikai testtel azonosul, de csak egy napig létezne, ha a *csittával*.

Átman az anátmanban

A *dzogcsen* egyik alapszövegének tartott, és Padmaszambhavának tulajdonított *Szembesítés az értelemmel* c. mű igen egyértelműen fogalmaz, amikor az *átmant* azonosítja a különféle buddhista irányzatokban megjelenő tiszta tudattal, sőt: szerinte az ortodoxok ezt az *átmant* *anátmannel* nevezik:

27 Kośa 39b, de la Vallée Poussin 1988: 108.

28 Egy ilyen gyakorlat található például a *Vidnyánabhairava-tantra* 94. versében. Swami Lakshman Joo 2007: 122.

29 AN 1.48. Bodhi 2012: 97.

30 *Asszutavá-szutta* SN 12.61. Bodhi 2000: 595.

31 Ezt az illúziót a későbbi kommentár annak tulajdonítja, hogy az anyagi *dhammák* szétesése durvább, míg az egymást követő tudatpillanatok átvezetnek egy következő életbe. Bodhi 1993: 175.

„E „tudatnak” nevezett, vibráló, megismerő Jelenlét nem egy létező dolog, a *szamszára* és a *Nirvána* örömei és szenvedései mégis mind belőle fakadnak. Mibenlétét tizenegyféle módon határozzák meg, s rengeteg sokféle elnevezést aggattak rá: Vannak, akik úgy hívják: „a tudat természete”. A hinduk szerint általában „énség” (*átman*) a neve. A tanítványok ezzel szemben „éntelenségnek” (*anátman*) mondják. A „csak-tudat” (*csittamátra*) tan hívei a „tudat” elnevezéssel illetik. Mások úgy nevezik: „önfelülmúló megismerés” (*pradnyápáramitá*). Megint mások szerint „buddhatermészet” (*szugatagarbha*) a neve. Egyesek a Nagy Jelkép (*Mahámudrá*) elnevezéssel illetik, míg mások úgy hívják: „az egyedüli fénycsepp”. Vannak, akik „a tapasztalás közegének” (*dharmadhātu*) hívják, mások pedig „közös forrásnak” (*álaja*) nevezik. Megint mások „közönséges tudat” néven emlegetik.”³²

A fenti szöveg később megjelenik a *Garuda röpte* című, ugyancsak ismert, 19. század eleji, szintén *dzogcsen* iratban is, ami e nézet bevett voltára utal - legalábbis az irányzaton belül.³³ A magam részéről éppúgy nem látok e koncepciók és a transzcendens *Átman* koncepciója közt különbséget, mint Padmaszambhava, illetőleg a szöveg szerzője. Egyébként ez az attitűd rokonságban van azoknak a modern hindu gondolkodóknak a felfogásával, akik a közös szellemi gyökereket, illetve közös mondanivalót keresik és lelik meg a különféle misztikákban, amivel a magam részéről mélyen egyetértek, mert a misztikus tapasztalások univerzálisak, s nem konkrét tanokhoz, bölcséleti rendszerekhez, fogalmi keretekhez kötöttek. A szöveg még meg is előzi a korát, mert abban az időben a hindu gondolkodók a buddhizmust még lélektagadó tévtannak tartották – amire az ortodox buddhizmus ismeretében volt is némi alapjuk.

Sokan úgy vélik, hogy a *mahájánába* számos bráhmanikus elemet visszacsempészték, velük az *átmant*. A számos néven futó Buddha-tudat több ponton emlékeztet a misztikus *Átmanra*, leginkább annak filozófia változataira. A Buddha-természet, a *tathágatabgarbha* és a transzcendens *Átman* hasonlósága pedig szinte meghökkentő. Nem csupán okoktól és feltételektől nem függő, mint a *Nirvána*, s mint ilyen, nem tartozik egyik *szkandhába* sem, de eleve ott lappang minden lényben. Erre az azonosságra a legjobb példák a *Ratnagótravibhágának*, mely a *tathágatagarbha*-tan egyik alapszövege, és a *Bhagavadgítának* az alábbi passzusai. Az első az *Átmanról*, a második a *tathágatagarbháról* szól:

yathā sarva-gataṃ saukṣmyād ākāśaṃ nōpalipyate sarvatrāvasthito dehe tathātma nōpalipyate

„Miként a mindent átható tér a finomsága miatt nem szennyezett, úgy a testben mindenhol megtelepedett *Átman* sem szennyezett.”

yathā sarva-gataṃ saukṣmyād ākāśaṃ nōpalipyate sarvatrāvasthitaḥ sattve tathāyaṃ nōpalipyate

„Miként a mindent átható tér finomsága miatt nem szennyezett, úgy ez a minden lényben megtelepedett (*dhātu*) sem szennyezett.”³⁴

32 Agócs 2009: 184.

33 Sabkar 2003: 34-35, 81.

34 *Bhagavadgítá* 13.32, *Ratnagótravibhága* 1.52 Az összevetést lásd <http://prajnaquest.fr/blog/category/key-concepts/dhatu/>

Egyértelmű, hogy ugyanazon szövegpánc két különböző vallás általi felhasználásáról van szó. Mindehhez vegyük hozzá, hogy a *tathágatabarbha* csak a tudatossággal rendelkező lényekben van jelen – miként az értelmes lélek minden vallásban. Van-e a kutyának Buddha-természete? Nincs. Ezzel a kérdéssel és a rá adott rövid válasszal kezdődik a leghíresebb zen *kóan* gyűjtemény, a *Nincs kapu*. Persze a *kóan* nem ilyen egyszerű, itt a „nincs”-en van a hangsúly, nem a kutya természetén, ugyanakkor az alapja egy régi diskurzus, hogy egyáltalán kiknek lehet Buddha-természetük.³⁵ Nem csupán a kutyának, a fűnek, vagy a kőnek nem lehet, de az *iccshantikáknak*, a megvilágosodásra képtelen embereknek se – mely szemléletmód ugyancsak hasonlít a hindu ortodoxia exkluzív *Átman* koncepciójára.

Egyébként már a *szutták*, majd azok nyomán az első tömény nagy összefoglaló mű, a *Milindapanyha* is mindenféle pozitív jelzőkkel látják el a *Nibbánát*. Az fenséges, beszennyezhetetlen, békés, tiszta, nem születik, nem öregszik, nem hal meg, az maga a halhatatlanság (szó szerint: halál-nélküliség), s nem utolsósorban boldogságot okoz.

A meditációban az én megsemmisül. De hétköznapi tudatállapotban is igen gyakran megtörténik ez, gondoljunk csak arra, amikor „kikapcsolunk”. Vagy amikor valamibe nagyon belefeledkezünk. (A meditáció voltaképp ennek egy irányított, radikális formája.) Hol van olyankor az én? Hol vagyunk olyankor? Ezt az „ontológiai *anátmaváda*” az *átman* hiánya bizonyosságának fogja fel, és elsőre teljesen igazoltnak és logikusnak tűnik e felfogás. Csakhogy egy hindu misztikus ugyanazt az állapotot, melyben még az egónak a csírája se marad (pl. ez a jógában a *nirbídza-szamádhi*), éppen hogy az *átman* tiszta megnyilvánulásának fogja fel. Az én és annak érzései, gondolatai, indulatai, késztetése csupán szennyeződések az „igazi” *Átmanon*, mely szennyeződések ilyenkor eltűnnek. Miben más ez, mint amikor a zen, a *dzogcsen* vagy a *jógácsára* arról beszél, hogy eltűnik a szennyeződés az önmagában eleve tiszta tudatról?

A *Nirvána*, majd a *tathágatagarbha*, és a Buddha-tudat különféle megnyilvánulásai, illetve megfogalmazásai tehát a nagybetűs *Átman* tulajdonságait kapták meg. Ugyanakkor ezeket a tulajdonságokat sok mindenre lehet mondani. Például a mi nyugati transzcendens Istenünkre is mondták sokan, és a vele egylényegű, megtisztult lélekre is. De egy nihilista megsemmisülés-hívő is nyilván ugyanezeket mondaná a Semmire, úgyhogy ez önmagában nem sokat mond. Az is lehet, hogy az *anátman* az *átman* koncepció ironikus ellenkoncepciója: minden tulajdonság, ami az *átman* jellemzője volt, az *anátmané* lett.

Ki emlékszik vissza kinek az előző életeire?

Gyakorta megkérdezi a buddhista tanítót a naiv laikus, hogy ha nincs semmiféle én, s így nincs, aki lélekvándoroljon, akkor mik is az ún. „előző életek”? Mert bizony a Buddha megvilágosodásának, s nyomában a *bhikkhuk* sokasága megszabadulásának fontos állomása volt ama tapasztalat, miszerint:

„Fölidézük számtalan előző életünk útját: egy születést (*dzsáti*), két születést, három születést, négy születést, öt születést, tíz születést, húsz születést, harminc születést, negyven születést, ötven születést, száz születést, ezer születést, százezer születést, a világ összezsugorodásának sok nagy korszakát, a világ kiterjedésének sok nagy korszakát, a világ összezsugorodásának és ki-

35 Erről leginkább a zen kapcsán, de jobbra a *mahájána* szemléletére is érvénnyel lásd Scharf 2017.

terjedésének sok nagy korszakát. „Ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam, ilyen volt a megjelenésem, ilyen a táplálékom, így tapasztaltam gyönyört és fájdalmat, ilyen hosszú élet adatott, és innen eltávozván amott jelentem meg ismét, és ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam, ilyen volt a megjelenésem, ilyen a táplálékom, így tapasztaltam gyönyört és fájdalmat, ilyen hosszú élet adatott, és innen eltávozván amott jelentem meg ismét.”³⁶

Ez a páli kánonban az előző életekre történő visszaemlékezés állandó, visszatérő formulája: ez és ez voltam, ezzel és ezzel a névvel, itt és itt, stb. Csakhogy személy híján hogyan lehet személyazonosság? De ennél még problémásabb, hogy más szövegek szerint a „léteztem a múltban és létezni fogok a jövőben” felfogása értelmetlen és haszontalan:

„Azokon a dolgokon elmélkedik, amiken nem kellene, és azokon a dolgokon nem elmélkedik, amiken pedig kellene, s így olyan káros folyamatok jelennek meg, amelyek korábban nem voltak jelen, a már korábban jelen lévő káros folyamatok pedig megerősödnek. Nem elég alaposan így elmélkedik:

- (1.) Léteztem én a múltban?
- (2.) Nem léteztem a múltban?
- (3.) Mi voltam a múltban?
- (4.) Hogy léteztem a múltban?
- (5.) Abból, ami voltam, mivé lettem a múltban?
- (6.) Létezni fogok a jövőben?
- (7.) Nem fogok létezni a jövőben?
- (8.) Mi leszek a jövőben?
- (9.) Hogy fogok létezni a jövőben?
- (10.) Abból, ami voltam, mivé leszek a jövőben?”³⁷

Ez esetben miért is fontos, hogy a megvilágosodott visszaemlékezzen az előző életeire? Mert hogy a *púrvanivászánuszmrítidnyána* a kanonizált *abhinnyák*, azaz magasrendű képességek egyike, s egyúttal a megvilágosodási processzus fontos szakasza, a Buddha is így döbrent rá a *szanszára* örök körfogására és ennek nyomorúságára.³⁸ Először a saját, majd mások előző és jövőendő életeire való rálátással. Ezt az elemet ignorálni nem lehetett, ez minden buddhista hagyomány szerves részét képezi, még a *théravádáét* is.

A *Milindapanyha*, vagyis az abban megjelenő Nágaszéna nevű buddhista szerzetes elmagyarázza Milinda (Menandrosz) királynak, s vele a szöveg olvasóinak, hogy nincs lélekvándorlás, hanem újralétesülés van, s a kettő messze nem azonos. Mert nem vándorol senki, hiszen nincs se lélek, se személy, csak a test-lélek kettősségét mímelő *náma-rúpa*, ami az öt *khandha* (*szkandha*) látszólagos személyt alkotó összjátéka. S miként azáltal, hogy egy lámpával meggyújtunk egy másikat, az egyik lámpa még nem megy át a másikba, vagy gyermekként megtanulunk egy verset a tanítótól, a vers nem vándorol át belénk a tanítóból, úgy nem vándorol itt senki egyik világból a másikba.³⁹ Csakhogy Nágaszéna hasonlata sántít. Az egyik lámpát ugyanis meggyújtja valaki

36 Kanonizált típuszöveg ez, mely számos *szuttá*ban szóról-szóra előfordul állandó panelként.

37 MN 2. Fórizs 2016b.

38 Lopez 1993.

39 Mil.V, 5. Mendis 1993: 61.

egy másik lámpával, de ugyebár a *dharmák* egymásra hatása esetében nincs ilyen valaki, nincs „harmadik”. A vers pedig bizony átvándorol, mert az információ kívülről érkezik a fejünkbe, vagy a szívünkbe - hogy legyünk autentikusan régiesek.

Ráadásul az ortodox buddhizmus az újraszületést nem hidalja át az átmeneti állapot (*antarābhava*, tibeti *bardó*) későbbi koncepciójával, ahol is a halottból visszamarad egy lény, egy szellemtest, a *gandharva* (páli *gandhabba*). Olyasmi képződmény, mint az amputált kéz utáni fantomkéz, csak a halál ugyebár az egész lényt „amputálja”, de a sóvárgás miatt a test-tudat komplexum fantomként megmarad, és azt hajtja a *karma* szele az újratestetöltés felé – erről Vasubandhu *Abhidharmakósájától* kezdve a *Tibeti Halottaskönyvön* át a mindenféle *tantrák*ig számos szöveg beszámol. E koncepció jól mutatja, hogy valahogy meg kellett magyarázni a folytonosságot. Márpedig az ortodox buddhizmusban semmi ilyesmi nincs: a halott utolsó tudatpillanata okozza egy újszülött, vagy a fogantatás pillanatában létrejött embrió (vagy újszülött?) első tudatpillanatát.⁴⁰

A *Milindapanyha* más hasonlatai, így egy másik lámpa hasonlat, együtt a tej átalakulásának hasonlatával, valamint a csecsemő vs. felnőtt hasonlattal, sokkal logikusabb *anátmavádin* gondolkodást mutat: Az esti lámpa lángja ugyanaz a láng már, mint az éjszakaié, s az sem ugyanaz, mint a hajnalié, noha szünet nélkül ég. Ugyanígy a tejből író lesz, abból vaj, abból pedig *ghí*, és a tehetetlen, hátán fekvő csecsemő sem azonos a belőle lett felnőttel, hiszen mennyire más lett az elvileg „ugyanaz” a személy.⁴¹ Vagyis a dolgok voltaképp folyamatok, amiért is a lények, dolgok és jelenségek voltaképp azonosak is, meg nem is korábbi létükkel, illetve formáikkal.

Viszont ez se magyarázza az előző életeket. Mert mi is köt össze egy halottat egy másik újszülöttel? Nem a gyermeke, akibe átvándorol belőle valami, mint a *Védák*ban, vagy az indoeurópai ősök kultuszaiban. Nincs állandó elem, mint a mi kultúránkban a genetikai információ, minek révén mégiscsak azonos vagyok csecsemő-önmagammal. És ugye ebben a hitvilágban nem szükséges közvetlen fizikai vagy mentális érintkezés a halott személy és a megszülető között, hiszen a „következő élet” megszülethet egy nagyon távoli helyen is. Akkor mi a karmikus kapcsolatuk alapja? Hol és mikor, és miért érintkezik és vált ki akár dominó-effektust egy mentális *dharmá* egy fizikaival? Ha a *Milindapanyha* verstanulási hasonlatának valami mélyebb értelmezést tulajdonítok, úgy a halott és az őt folytató újszülött részese egyfajta információáramlásnak. De hogy az voltaképp micsoda és hogyan zajlik a térben, arra nincs válasz. Csak a ténynek vett „újrálétesülés”: ez így van és kész, nem is kell vele foglalkozni, de mégis muszáj a *karma* miatt. Ennek persze lehet az az oka, hogy a kultúra szorítása miatt a buddhizmus a reinkarnációt, mint jelenséget nem tagadhatta meg teljesen, viszont arra más elméletet kellett gyártani az *anátmaváda* szellemében, ami ilyen elkenős-félkészre sikerült.

És bizony ezzel még a merev ortodoxok se tudtak mit kezdeni, ezért adaptálták a *jógácsára álaavidnyána* koncepcióját, mint *bhavanga-csittát*, vagy *bhavanga-vinnyánát*, az emlékeket tároló, a folyamatosságot ezáltal biztosító, és még a tudatosság kialvásakor (mélyálomban, halál pillanatában, a nem észlelő lényeknél, stb.) is egyfajta „örláng-tudatot” képező alap-tudatosságot. (Valószínűleg az i.sz. 5. században élt, korábbi *mahájána* követőből ortodoxszá lett Buddhagósa hozta be ezt a *théravádába*.⁴²) Ráadásul a *bhavanga-csitta* számos ponton kötődik az *ara-*

40 Az átmeneti állapotról és újraszületéssel kapcsolatos korai buddhista elképzelésekről lásd Harvey 1995: 89-108 információgazdag összefoglalását.

41 Mil.II,1. Mendis 1993: 40-41.

42 Sarachchandra 1958: 73-96. A *bhavanga* koncepció fejlődéséről, funkcióiról Harvey 1995: 155-173, az *álaja* és a *bhavanga* párhuzamáról lásd még Waldron 2003: 81-85.

hant megvilágosult, kiterjesztett, örök ragyogó *csittájához*, ahogyan az *álajavidnyána* is azonos a *tathágatagarbhával* a *Lankávatára-szútra* szerint.⁴³

Külön kérdés, hogy mi a helyzet a még meg nem született gyermekkel, illetve az embrióval? Ha a halott utolsó pillanata őt még nem érte el, úgy neki nincs tudata. A *vinnyána* belép az anyaölbé a fogantatáskor a *Mahánidána-szutta* szerint.⁴⁴ Eszerint van tudatossága, viszont nincsenek még működésben az érzékszervei és a gondolkodása. Ha pedig beszámítjuk az *antarábhavát* is, annak fázisa mettől-meddig tart? A halál pillanatától a fogantatásig, vagy a születésig? Ez utóbbi esetben a tudat párhuzamosan és szimultán alakul az anyaölből lévő testtel, azaz kapcsolódnak is egymáshoz meg nem is? Később erre a *jógácsára* egy komplex koncepciót dolgozott ki, az anyaölbé belépő *vidnyánát* azonosítva az *álajavidnyánával*.⁴⁵ Az *álajavidnyána* pedig ugyebár ugyanaz, mint a *bhavanga-csitta*, így a *théravádában* is kellene lennie valamiféle tudata az embriónak, csakúgy, mint ahogyan van a nem érző lényeknek, vagy a mélyálomban lévőeknek. Így aztán az embriónak lett lelke, de nincs értelme, illetve tudatossága.

Az átmeneti állapotot halál és újralétesülés között több *hínájána* irányzat nem fogadta el.⁴⁶ Még a *mahájánában* is megjelenik olyan *szútra*, ami az ortodox felfogást prezentálja, például ez a *Milindapanyhára* emlékeztető szöveg is:

„De máskor, bármikor, amikor a halál pillanata közeleg és a jelen életnek megfelelő *karma* ki-merül, az utolsó tudat megszűnik, és a következő *karma* megjelenik a tudatban, pont úgy, mint az ország legszebb nője az alvó, majd alvásból felébredő embernek a hasonlatban. Nagy király! Így van az, hogy az utolsó tudat megszűnik és a következő élethez tartozó első tudat létre jön, legyen az az istenek, emberek, *aszurák*, pokollakók, állatok, vagy *préták* közt. Nagy király! Amint az első tudat megszűnik, utána keletkezik a születésnek megfelelő tudatfolyam együtt az abban megjelenő karmikus gyümölcsök élményeivel. Nagy király! Egyetlen jelenség sem vándorol át ebből a világból egy másik világba, mégis léteznek a születés és halál megnyilvánulásai.”⁴⁷

Ez esetben mit fed pontosan a halál utolsó pillanatának és a fogantatás (vagy a születés, mert az embriónak nincs tudatossága) első pillanatának közvetlen kapcsolata? Véleményem szerint eredetileg talán egy meditációs praxist: a megszűnést összekötni a keletkezéssel, s ily módon túljutni a halál megszűnés-élményén. A „halálmeditáció”, a *maranaszati* ismert gyakorlatának a lényege, hogy vagy az egyre közeledő halál pillanatán, vagy a minden pillanatban, számos ok miatt bekövetkező halál lehetőségén meditál a *bhikkhu*.⁴⁸ A *szatipatthána* gyakorlatokban pedig a minden pillanatban bekövetkező keletkezés-megszűnés megfigyelése zajlik. Nos, e kettő elegye lehetett ez a szemlélődés: A halál, mint utolsó, kialvási pillanat és a születés, mint első eszmélési pillanat meditációs összekapcsolása az *anátman* révén. Hiszen ha nincs én, a lezárulás nem megsemmisülés, a keletkezés nem születés, csak egymást követő pillanatok, mint mindig. A későbbi-

43 Harvey 1995: 170-176.

44 DN 15. Bodhi 1995: 51.

45 MSg. I, 34. Lamotte 1938: 79. A *jógácsára* „embriológiáját” lásd még Sthiramatinál, Madh.vib. 5-7. Stcherbatsky 1992: 62-65. Itt a függő keletkezés lényegében az ember kifejlődésének a szakaszait írja le, mely felfogás aztán máshol is megjelenik a *mahájánában*.

46 Konkrétan a *mahászánghikák*, *mahásaszakák*, *dharmaguptakák*, és a *vibhadzsjavádinok*, azaz *théravádinok*.

47 *Bhavasankránti-szútra*, Kirtimukha 2021. (Magyar fordítása: Hadházi 2022.)

48 AN 6.19 és AN 6.20. Bodhi 2012: 876-880.

ekben ez válhatott egy át nem gondolt, más koncepciókkal ellentétes abhidhammikus nézetté az újralétesülést illetően.⁴⁹

A *Brahmadzsála-szutta* az első helyen említi a téves nézetek között, hogy mikor valaki visszaemlékezik előző életeire, s abból azt a következtetést vonja le, hogy van egy változatlan fix énje, ami vándorol testből-testbe, az bizony hibás következtetés.⁵⁰ Mindennek dacára az előző életek fenti formulájának szó szerinti jelentésétől és az általa kiváltott érzéstől mégsem vonatkoztathatunk el: Valaki ez és ez volt világekorszakokon át. Ez a valaki ugyan nem egy szimpla időbevetett személy, és nem is „vándorol”, de mégél számtalan életet. Ez a valaki a visszaemlékező Buddha, a Tathágata, aki egy időtlen jelenlétből átlát végtelen számú életet.

Én sem hiszem, hogy a Buddha a közönséges lélek vándorlást bármikor is elfogadta volna, s csak későbbi torzulás lenne a jelenség *anátmavádin* értelmezése. De abban nem vagyok biztos, hogy a visszaemlékező bizonyos kontextusban nem vonható analógiába a *szánkhja-jóga purusá*-jával, s az újra testet öltő *vinnyána* az újra testet öltő szattvikus résszel, a *manasz-ahamkára-buddhi* komplexummal, ami a tudat vagy elme (*csitta*) maga. Mintha a visszaemlékező az az időtlen szubjektum lenne, aki a mindenkori jelenből, mint mindenkori alanyi pozícióból lát rá számtalan életre és világekorszakra.

És mi vándorol?

A *szánkhjában* a *purusa* nem vándorol, lévén idő feletti, mozdulatlan, s nem utolsó sorban személytelen, mert a tisztán csak-szubjektum személytelen. Ami „vándorol”, az a *prakriti* finom, becsapós része, a *szattva*, illetve a *csitta*, az elme vagy tudat. S azért becsapós, mert *antahkarana*, azaz „belső”, psziché, alanyinak tűnő, szubjektumot mímelő. A gondolataink vagy az énézetünk nem a szubjektumunk, hanem olyan, mintha az lenne. De nem az. Nem *átman*. Am ezekről le lehet válni (meditációban és módosult tudatállapotokban ez meg szokott történni), s akkor marad a tiszta szemlélődés, egy „pusztán csak tanú”, egy konkrét személytől független első számú egyes személyiség. Ami viszont üres és térszerű.

Ugyanígy a Buddha-lényeg se vándorol. A buddhizmusban a *vinnyána*, illetve *vidnyána*, azaz a tudat az, ami vándorol, ezt több szöveg *expressis verbis* ki is mondja. Például a *Maháratnakúta* gyűjtemény egyik *szútrája*, ahol is a *vidnyána* egyenesen az új testet alakítja a magával hozott *dharmák* révén:

„Midőn az érző lény meghal, az érzés, az eszmélet és a többi *dharmá* a tudatossággal (*vidnyána*) együtt elhagyja a [rég]i testet. A tudatosság az érzést, az eszméletet és a *dharmákat* magával ragadva születik meg az új testben (...) A tudatosság úgy kerül át [az új testbe] mint ahogy a nap bocsájtja ki fényeit, mint ahogy az igazgyöngy ragyog, vagy ahogyan a fa tüzet hoz létre. (...) Mikor a tudatosság a halál pillanatában elhagyja az érző lény testét, az emlékezet erejével vérteti fel magát és válik ezáltal az új élet csírájává. (...) [Az újralétesülés] hasonlít a mag elvetéséhez. Miután a magot elvetették, az átalakul a földben, majd kisarjad, szarát és leveleket növeszt. (...) A tudatosságból jön létre a test, a tudatosság burkolja be az egész testet és annak tagjait. (...) Miként a selyemhernyó gubót hoz létre, melybe beburkolja magát, azután elhagyja azt, a tuda-

49 Ennek legrészletesebb tagolása: Vism. XVII.120-174. Nānamoli 1991: 556-569.

50 DN I. Bodhi 1993: 77-81.

tosság is így vetődik alá a karmikus következményeknek [az új testben]. (...) Mikor a tudatosság elhagyja a testet, magával viszi a test összes tulajdonságát és átmeneti testként felölt egy (éterikus) formát...⁵¹

Ez a *szútra* azért is érdekes, mert itt a *vidnyána* olyan önálló entitás, mely igencsak emlékeztet az *Upanisadok átmanjára*. Nem csak a lélekvándorlásszerűség miatt, hanem mert egy érzékszervek mögötti alanyként jelenik meg. Ugyanakkor a buddhizmusban általában a *vinnyána/vidnyána* nem az *attá/átman*. (Hasonlóan ahhoz, ahogyan a *szánkhjában* a *csitta* sem azonos a *purusával*.) A *vidnyána* sehol, a hindu misztikákban sem azonos a nagybetűs *Átmannel*, amennyiben a szó a köznapit tudatosságot fedi. (Ahol nem a köznapit tudatosságot, az külön kérdés.)

Mindehhez érdemes hozzátenni, hogy a *vinnyána* már a páli kánonban is kvázi ekvivalens a *gandhabbával*, minthogy ez utóbbi szintén belép az anyaölbé, és az új, megszülető személy tudatát, emlékeit hordozza.⁵² Később Vasubandhu *Abhidharmakósájában*, majd annak nyomán a *mahájánában*, a *gandharva* lesz a főszereplője a halál és újraszületés közti átmeneti állapotnak, miközben ama felfogás, miszerint a *vidnyána* lép be az anyaölbé, továbbra is erős. Ergo: a *gandharva* és a *vidnyána* egy és ugyanaz. (Funkcionálisan mindenképp.) Vagyis akárhogy is csúrjuk-csavarjuk, a *gandharva/vidnyána* a lény tudatát adja, ami persze nem a nagybetűs örök és változatlan *Átman*, hiszen okoktól és feltételektől függő és folyton változó, de mégis egyfajta lélekforma ez, rokon számos archaikus lélekképzettel.

Kínában, Tibetben, Mongóliában és számos más helyen a buddhizmus pedig egészen egyszerűen átvette a helyi lélekképzeteket, ugyanazokkal a bevett elnevezésekkel. és ezek a lokális elképzelések egészen jól passzolnak a régebbi tanításokhoz. A *Nincs Kapu 35. kóanjának* kérdése például, hogy egy Szeidzso nevű ember lelke különvált egy másfajta lelkétől, s akkor most melyik az igazi Szeidzso? Ehhez tudni kell, hogy a régi Kínában (csakúgy, mint sok más kultúrában) többféle lélekforma volt ismeretes, s a *kóan* egy legendára utal, miszerint két Szeidzso volt egy időben, az egyik egy csónakban, aki vélhetően csak alakmás, szellem, a másik otthon fekszik beteg, vagyis az öntudatlan, de élő, vagyis az élet-lélekkel még áthatott test. A történetet persze lehetne mind buddhista bölcséleti, mind pedig néprajzi-vallástörténeti szempontból boncolgatni, de jelen kontextusban ennél sokkal fontosabb Mumonnak a *kóanhoz* írt kommentárja, mely azt mondja, hogy egyik burkot a másik után hagyjuk el, miként az utazó az éjszaka szálláshelyeit.⁵³ Erről a megfogalmazásról nekem nem csupán az ősi transzmigrációs elképzelések jutnak eszembe, hanem a Buddha hasonlata az előző életekről is:

„Amint egy ember elmehet saját falujából egy másik faluba és aztán vissza a saját falujába, éppen úgy gondolhatja: „Saját falumból abba a faluba mentem, és ott ily módon álltam, ily módon ültem, ily módon beszéltem, ily módon hallgattam, és aztán abból a faluból elmentem egy másik faluba, és ott ily módon álltam, ily módon ültem, ily módon beszéltem, ily módon hallgattam, és abból a faluból visszatértem a falumba. Éppen így tanítványaimnak kihirdettem az előző életek felidézésének útját, egy születést, két születést, három születést, négy születést, öt születést, tíz születést, húsz születést, harminc születést, negyven születést, ötven születést, száz születést, két-

51 Garma 1991: 224, 227, 228, 230.

52 Análayo 2008 szépen összeszedi a *gandhabba* ebbéli funkciójának fontosabb eseteit a *Szutta-Pitakából*. Lásd még Harvey 1995: 105-108.

53 Dobosy 2022: 127-129.

száz születést, százezer születést, a világ összezsugorodásának sok nagy korszakát, a világ kiterjedésének sok nagy korszakát, a világ összezsugorodásának és kiterjedésének sok nagy korszakát. „Ott ez volt a nevem, ebből a nemzetségből származtam (...) Így idézi föl számos előző életét, annak összképével és sajátosságaival együtt.”⁵⁴

A szálláshely-metaphora jelenik meg a lények örökké tartó *szanszárabeli* vándorlása kapcsán is, amikor megvilágosult isteni szemmel látja azt:

„Mint ha lenne két ház, ajtókkal, és egy jószemű ember a házak között állva látná az embereket a házakba belépni, majd onnan kijönni, és ide-oda jönni-menni. Éppen így tanítványaimnak kihirdettem annak útját, ahogyan az emberit felülmúló megtisztult isteni szemmel látják az eltávozó és újra megjelenő lényeket, alantasakat és felsőbbrendűeket, szépeket és csúnyákat, szerencséseket és szerencsétleneket, és megértik, hogyan jönnek-mennek a lények tetteik szerint...”⁵⁵

Tényleg nincs lélek-vándorlás a buddhizmusban? Ezek a megfogalmazások, történetek - a dalaí lámák személyes újrászületéseiről ne is szóljunk -, valahogy mintha nem azt sugallnák, amit a *Milindapanyha* mond, miszerint nincs lélek-vándorlás, csak személytelen, értelen *dharmák* egymásra tett hatásmechanizmusa. Hiszen azáltal, hogy az egyik lánggal meggyújtunk egy másikat, az egyik lámpa még nem megy át a másikba - itt azonban nagyon nem ezt látjuk. És még csak azt sem mondhatjuk, hogy a lélek-vándorlás csak később történt visszacsempésződés, hiszen már a páli kánonban is belép a *vinnyána* az anyaöble! Az pedig már-már képmutatás, amikor a buddhista *tantrában* a kutacsnyíláson kiröppenő „valamit” lényegében dogmatikai okok miatt nem nevezhetjük léleknek, helyette tudatnak, tudatprincípiumnak, meg mindenféle egyébnek kell nevezni, noha a kutacsnyíláson az *Aitaréja-upanisadban* még az *átman* közlekedett.⁵⁶ Ez a szemlélet, illetve szóhasználat persze nem általános érvényű.⁵⁷

A testi burkok, mint „szálláshelyek” váltogatása, a tudatnak (*vidnyána*) és a *gandharvának* anyaöblebe történő belépése bizony nem ugyanaz, mint amikor a gyermekből felnőtt lesz, vagy amikor a tejből vaj meg *ghí* lesz, vagy amikor az egyik lánggal meggyújtunk egy másikat. Nagyon más az, mikor valaki (!) testeket váltogat, mint az, hogy gondolataim és tetteim okoznak valakit vagy valamit. Ha csak ennyi lenne, akkor a tanítványom is a folytatásom, hiszen gondolataim és tetteim okozták az ő megváltozását. Ez utóbbira hallottam olyan választ is, miszerint e kettő közt semmi különbség, mert minden csak gondolat, érzés és tett - ezek alkotják „a lény lényét”.

A buddhista legendáriumok ugyanakkor tele vannak klasszikus, szabályos lélek-vándorlásos történetekkel, olykor egészen bizarr sztorikkal is. Egy szerzetes például, akit eltartott egy család, de nem érte el az isteni látást, ezt oly módon hálálta meg, hogy egy hatalmas gombaként született újra, ami finom táplálékot nyújtott az ottaniaknak.⁵⁸ Ezt persze értelmezhetjük parabolaként, de vajon abban a kultúrában is annak értelmezték? Mert bizony felmerülhet, hogy az ilyen tör-

54 Farkas Pál kéziratosa fordítása alapján készített saját verzió. Az idézett szövegrész a *Mahászakuludáji-szuttából* (MN 77.) való, ugyanakkor kanonizált típuszöveg, mely számos *szuttában* szóról-szóra előfordul, például a *Számannyaphala-szuttában* (DN 2.), *Kévaddha-szuttában* (DN 11), stb.

55 Uo.

56 Ait.up. I.3.12, Tenigl-Takács 1998: 295.

57 John M. Reynolds például teljesen normális módon léleknek nevezi az összes tibeti lélekformát, dacára, hogy ő maga a *vadszrajána* neves tanítója. Reynolds 2018: 287.

58 Whitfield 2015: 111.

ténetek parabolák, vagy allegóriák is lehetnek, ahogyan „a tudat elhagyja a testet” és hasonlók sokszor metaforikus kifejezések. Amikor például azt mondjuk valaki halálakor, hogy „elment”, „eltávozott”, „itt hagyott bennünket”, stb., azt vajon szó szerint értjük? Az illető felkelt a ravatalról és elment messzire, vagy kilépett a testéből és eltávozott egy másik valóságba? Bizony ezek a kifejezéseink egy jövőbeli vallástörténetet könnyen megteveszthetnek, ha kultúránk megsemmisül, s csak hiányos emlékeket hagyunk magunk után.

Ugyanakkor valamikor ezeket a kifejezéseket szó szerint értették, azaz őseink szerint a halott tényleg eltávozott valahova máshová - az őseihez, az örök vadászmezőkre, a mennyekbe, stb. Számomra kérdéses pl. a *Dhammapada* azon része, mely arról beszél, hogy a *vinnyána* által elhagyott test, mint egy fatuskó hever a földön. A közvetlenül előtte lévő versszakban pedig az elmét a törekeny test veszi körül, mint az erőd.⁵⁹ Vajon itt kizárólag költői képekkel találkozunk, vagy olyan költői képekkel, melyek a test és tudat ősi dualitását is kifejezésre juttatják? Amikor pedig a *Mahánidána-szutta* arról beszél, hogy a *vinnyána* az anyaölbe lép, még bizonytalanabb az ember, hogy azt metaforikusan értsé. Az ősi kultúrák bizonyos fokú ismeretében könnyen előfordulhat, hogy csak mi látjuk némileg etnocentrikus módon költői képeknek. Vagy pont fordítva: az ősi kultúrákról való előítéleteink végett mindent szó szerint értelmezzünk, noha már náluk is ismert volt a képletes, átvitt értelmű beszéd vagy allegorikus ábrázolás.

S nem volt ez másként a buddhizmuson belül, annak fejlődésekor sem. A mindent feldolgozó, az ortodoxiát letisztázó és összegző Buddhaghósa a *gandhabbáról*, mint újrálétesülési tényezőről hallgat, dacára, hogy ez a koncepció is a páli kánon eleme. Helyette már csak „újrászületés-kapcsolódás-tudat” (*patiszandhi-csitta*) van, a halott utolsó és a magzat első tudatpillanatának karmikus összekötésének a szigorú *anattá* értelmében. Sőt, nem csak a *gandhabba* lett kiküszöbölve a *théravadában*, de még az anyaölbe lépés motívuma is. A *Mahánidána-szutta* kommentárja és szubkommentárja a *vinnyána* anyaölbe lépését már nyelvi metaforaként értelmezi, annak kifejezéseként, hogy az újrászületés-kapcsolódás-tudat az embrióhoz kötődik.⁶⁰

Hogy mekkora probléma lehetett a kifejezések, hiedelmek és hagyományok egy nevezőre hozása, annak iskolapéldája, ahogyan Vasubandhu hozza össze hallatlan bravúrral az átmeneti állapot *gandharváját* a tradicionális *szkandha*-újrálétesülési tannal. Azzal a felfogással, amit legtisztábban talán a *Milindapanyha* képviselt. Nem csoda, ha kissé belebonyolódik a fogalmakkal való zsonglörködésbe. Mint írja: ők ugyan nem tagadnak egy olyan *átmant*, ami csupán egy elnevezés a *szkandhákra*, ugyanakkor távol áll tőlük ama felfogás, hogy a pillanatnyi *dharmákból* álló léthalmazok csak úgy átvándoroljanak egy másik világba. Ők azt állítják, hogy mindennemű (valódi) *átman* hiányában a sorozatot (értsd: folytonosságot) alkotó *szkandhák* azok, melyek be lépnek az anyaölbe. És ez alakítja a haláltól a születésig tartó átmeneti állapotot is.⁶¹

Szabad akarat versus *karma*

Az „ontológiai *anátmaváda*” felvet kínos kérdéseket is, főleg az emberi minőséggel és az erkölcssel kapcsolatban. Először is, mit jelent tudatosan akarni, ha nincs, aki akarjon? Bárki megfigyelheti önmagán, hogy mennyiben más minőség, amikor tudatosan vagy ösztönösen tesz vala-

59 Dhp. 40-41. (*Citta-vagga*), Narada 1993: 42-43.

60 Bodhi 1995: 84-86.

61 Kośa 18.a-d, de la Vallée Poussin 1988: 399.

mit, ahogyan az is, amikor akaratlagosan gondol valamire, avagy a gondolat csak felmerül benne. (A felvetés azért jogos, mert akkoriban nem volt kísérleti pszichológia, viszont a meditáció révén mindent az önmegfigyelés igazolt.) Persze lehet, hogy a tudatos akaratnak ez az érzése is csak illúzió. Szimplán egy más természetű illúzió, mint az ösztönös cselekvése. Sőt, az igazi *anátma-vádin* azt mondaná, hogy az ösztönös cselekvés a valóságosabb (minthogy nincs benne tudatos szándék, s ennél fogva „én”), a tudatos akarat maga a valóságot elfedő látszat.

Rendben, de a honnan ered a szándék késztetése, a tudatos akarás illúziója? Nyilván a karmikus okságnak és feltételrendszernek alávetett konstrukció ez is. De ha csak egy karmikus „program”, miben is különbözik a múltból jövő tudattalan ösztönzéstől? Mert bizony ez esetben semmi különbség nincs tudatosan és véletlenül eltaposni egy bogarat – hogy a gyakori buddhista példát fordítsam vissza. Az egyik régi *hínajána* iskola követői, a *mahászánghikák* el is jutottak ennek kimondásáig: a morál *acsétaszika*, azaz tudatosság nélküli automatizmus. Amit a *théravádinok* persze elutasítottak.⁶² Merthogy az erkölcs maga a tudatosság egyik erős megnyilvánulása, hiszen minden parancsolat lényege, hogy oda kell figyelni, észben kell tartani, át kell gondolni, hogy mit tégy, és mit ne tégy. Tudatosságra épülő döntéshozatali szisztéma, nem karmikus automatizmus.

Ha pedig minden csak a léthalmazokon belül értelmezhető, úgy nincs valódi szándék, az egy múltból származó karmikus késztetés, azaz program. Ennél fogva nincs szabad akarat, nincs valódi döntés és választás. Nem csak a szándékozó az illúzió, hanem a szándék maga is. Ezt Ráhula *expressis verbis* ki is mondja: „A „szabad akarat” mint jelenség mindig is fontos szerepet játszott a nyugati gondolkodásban és filozófiában. Azonban a függő keletkezés szerint ez a kérdés nem merül fel és nem is merülhet fel. Ha a létezés egésze relatív, feltételekhez kötött és kölcsönös függésnek alávetett, akkor miért éppen az akarat lenne szabad? Az akarat a negyedik halmaz körébe tartozik (*szankhárakkhandha*), és mint minden más gondolat, feltételekhez kötött. (...) Természetesen létezik egyfajta, feltételekhez kötött és relatív „szabad akarat”, ez azonban nem abszolút.”⁶³

Rendben, de akkor hogyan vagyunk képesek egyáltalán választani, dönteni? És nem utolsó sorban hogy is tudunk buddhistaként egy halom erkölcsi parancsolatot betartani, ha nincs akaró, választó, döntő, csak azt imitáló, más tényezőktől függő, kvázi determinált akarás, döntés, választás? Az, hogy a jeles szerző nem vezet be minket abba a titokba, hogy mi is az a „relatív szabad akarat”, és mitől is szabad az akár legrelatívabb módon is, külön kérdés. Mert ha minden mástól függő, akkor minden determinált, és nincs relatív szabad akarat se, semmiféle tudatos döntés jó és rossz között.

Erre egyfelől van egy olyan válasz, hogy a karmikus hajlamok mellett megjelennek a determinációt feloldó jelenbeli gondolatok is, melyek mégis a szabad választást és döntést adják a személyt mímelő *szkandha*-konfiguráció kezébe. (Vélhetően erre utalt Ráhula is a korlátozott, illetve relatív szabad akarat említésével.) Mondhatni, sok minden determinált, de a jelenbeli gondolatok révén mégis van szabadság. Sőt, a zen tiszta jelenre koncentráló praxisa odáig megy, hogy azt állítja: egyetlen jelenpillanat rossz gondolata világekorszakok egészének felhalmozott érdemeit törölheti el, ahogyan egyetlen jó gondolat világekorszakok felhalmozott bűneit teheti semmissé. (A *théraváda* ezzel szemben a fokozatos, több életem át tartó fejlődést hirdeti.) Csakhogy itt is felmerül, hogy ezek a jelenbeli gondolatok honnan erednek, ha nincs semmi a *szkandhák*on kívül, melynek *dharmái* determinisztikusan működnek, minthogy a múltból hatnak? Ezek jelenbeli

62 Kvu X. 7. Shwe Zan Aung – Rhys Davids 1915: 249.

63 Ráhula 2014: 92.

döntési-választási gondolatok, nem ugyanúgy karmikus hajlamok kifejeződésai, mint minden más készítés? Ha *dharmák*, úgy nincs szabad akarat, még relatíve se.

S mivel az éntelenség, az *anátman* belátása, s vele a személy önnön valótlanására történő ráébredése maga a megszabadulás, így azt is mondhatjuk, hogy vagy akarat van, vagy szabadság. Ez esetben a szabadság a feloldódás állapota lenne. Ilyesfajta szabadságélményt hordoz a „minden Isten akarata” látásmód is: semmiért nem vagyok felelős többé. Csakhogy a buddhista szövegek ennek ellentmondanak, és mindig hangsúlyozzák az egyéni felelősséget, s nem utolsósorban szó nincs semmiféle mámorról, sokkal inkább józan tudatosságról.

Az „ontológiai *anátmaváda*” válasza erre a problémára az, hogy valóban nincs szándékozó, és igazi szabad akarat se! Úgy is fogalmazhatunk, hogy készítéseink, hajlamaink, azaz *szanszkáráink* voltaképp mások (minket nevelő, tanító, szocializáló, ránk hatást gyakorló más személyek, valamint a velünk már nem azonos, de velünk mégis folyamatosságot alkotó előző életeink) *szanszkárái*. Viszont ezek a más álszemélyek is mások *szanszkáráiból* származnak és szándékoznak, azok pedig megint másokéiból, és így tovább a végtelenségig. *Dharmáid*ért akkor vagy felelős, ha feltételezed magad, mint ént, mint személyt. Ha viszont nem feltételezed magad, mindenki *dharmái*ért viselheted a felelősséget - ez a *mahájánában* a „minden lény üdvére, megszabadulásáért ténykedő” *bódhiszattvák* ösvénye.⁶⁴ Itt is felmerül, hogy ki az, aki felelősséget visel, és miért is tenné, ha csak a *dharmák* léthalmazainak programja ő is, és mások is? A felelősség *szanszkárája* viseli önmagát? És persze a megszabadulás is azt jelentené, hogy a személyedet és énedet feloldó *dharmák* is mások *dharmái*, azok megint másokéi, és így tovább. Nincs első, nincs teremtő, a folyamat kezdetlen és végtelen.

Továbbá, mivel sok *dharma* hat rád, mint magad *dharmákból* összetevődő álszemélyre, így előfordulhat, hogy két, vagy több behatás alá kerülsz, két, vagy több készítés bukkan fel a tudatodban egyszerre. Ez okozná a választási lehetőség, a döntéshelyzet illúzióját. Ebből általában az egyik erősebb, mint a másik, vagy a többi, így ő győz a *szanszkárák* „evolúciós versenyében”, s ezt éljük meg választásnak, illetve döntésnek. De előfordulhat, hogy egyforma erők, amiért is patthelyzet alakul ki – s mi ezt éljük meg vívódásnak. (Ennek a felfogásnak analógiái a mi kultúránkban az olyan látásmódok, ahol mindent a gének, a mémek, vagy a társadalmi hatások vagy éppen a kémiai folyamatok idéznek elő bennünk.)

A szabad akarat felvetése az „ontológiai *anátmaváda*” kontextusában értelmetlen, méghezhozta buddhista szempontból is: Hiszen a szabad akarat keresgélése nem más, mint az ego, az individuum keresgélése, ami pedig ugyebár nem létezik. Ennélfogva nem létezik erény sem. Az erény a jó *karma*. Ami elfogadható lenne az „ontológiai *anátman*” logikája alapján, viszont jócskán félrevezető a buddhista etika szóhasználat. Az erkölccsel kapcsolatos fogalmak ugyanis mágnesként vonzzák az alanyról való elképzelést. Erkölcsös csak „valaki” lehet.

A tiszta *anátman* és a buddhista etika

Ha tehát a léthalmazokon kívül nincs semmiféle szubjektum, s a szándékozót a szándék hozza létre, úgy a szándékozó hogyan is lehet felelős az őt létrehozó *dharmák* determinisztikus működéséért? Ha a szándék hozza létre a szándékozót, bármiféle erkölcs értelmetlen, vagy legalábbis

64 E megfogalmazás, illetve gondolatmenet Tenigl-Takács Lászlóé. Ugyanakkor jómagam is hasonlóan értelmezem a szisztémát.

viszonylagos lenne. Így viszont értelmetlenné válik az amúgy szigorú buddhista etika és *karma*-tan is, miszerint a *karmát* a tudatos akarat, a szándék (*csétaná*) alakítja, és az embernek van szabadsága választani és dönteni.

A másik probléma, hogy teljesen viszonylagossá válik maga a „jó” és a „rossz” fogalma is, s ennek révén megkérdőjelezhető minden, amit a buddhista etika jónak vagy rossznak ítél. Pedig a buddhizmus igen erőteljes és szigorú erkölcsstannal bír, és ebben minden jelentősebb irányzat megegyezik, még ha spirituális okokból ezeket az alapelveket egyes radikális irányzatok nevesebb alakjai át is hágták, még hozzá látványosan – gondolok itt a tantrikus szentekre és hasonlókra. (Ezeknek az áthágásoknak az adott kontextusban szimbolikus jelentésük és jelentőségük volt, s nem pedig az alapelveket írták felül, vagy törölték el.) A buddhista erkölcsi parancsolatok rendelkeznek egy implicit metafizikával, minthogy azok megkérdőjelezetlenül felette állnak mindennek, és időtlen idők óta érvényesek mindenre és mindenkire. Egy buddhista nem mondja, és nem is mondhatja, hogy az erkölcs kultúránként változó, vagy hogy történeti konstrukció, vagy hogy szociokulturális kontextusban értelmezendő, stb., s mint ilyen, relatív. De hogyan lehet metafizikája egy metafizika és lélek nélküli erkölcsnek? Ha egy nyugati antikartezianus elmefilozófus vagy egzisztencialista bölcselelő, vagy bármely materialista gondolkodó tagadja mindennemű lélek eleve meglétét, az koherens és összeegyeztethető az etikájával, hiszen az nem bír semmimű metafizikával, legyen bármily nemes erkölcsiség, szóljon az szabadságról, önfeláldozásról, a közösség szolgálatáról, stb. Egy nyugati materialista azt mondja, hogy ezek a számára nemes elvek történetileg alakultak így, történeti, kulturális, stb. okokból kifolyólag, s messze nem egyetemesek. Nos, ilyen a buddhizmusban nem volt. Az énnak nincs metafizikája, sőt nem is létezik én, mint szubsztancia, az erkölcsnek viszont igen. Persze egy materialista nem hisz az előző életekben sem.

Sokan érvelnek úgy, hogy éppen az *ánátman* erkölcsse az igazi erkölcs, s nem pedig azoké a vallásoké, melyek örök lélekben és hasonlóknak hisznek. Ugyanis csak az én-szubsztancia hiánya révén értelmes az etika, mivel a tetteknek így lehet következménye. Ha viszont lenne egy folyamatoktól különálló alany (mint például a *purusa* a *szánkhjában* és a *jógában*), úgy az nem tehetne semmit és nem tapasztalhatná a tettek eredményeit.⁶⁵ Persze ez a megszorítás csak a hindu *átmanra* és társaira vonatkozhat, mert a keresztény lélekképzet nagyon más. De még így is csúsztatás az állítás, illetve fogalomzavar, mivel a folyamatoktól különálló én nem ugyanazt jelenti, mint a folyamatokban benne lévő, azokat elszenvedő, de attól még szubsztanciálisan létező én. Ha valakit bedobnak egy folyóba, az illető még nem lesz azonos a folyóval, ahogyan egy jármű vezetője se a járművel.

De ha el is fogadjuk mindezt, újból felmerül a kérdés, hogy ezt a szabadságot ki élvezzi? Hiszen – szemben egy individualista nyugati materialistával –, a megszabadult „ontológiai *ánátmavádin*” hogyan élvezhetne bármit is? Maga a megszabadulás, illetve a szabadság fogalma is értelmét veszti, csakúgy, mint korábban a szabad akarat, ha nincs alánya. S mégis fontos szempont a jó vs. rossz *karma*. Ahogyan fontos szempont az erények gyűjtése is a kedvezőtlen újraszületés elkerülése céljából. Lehet, hogy nem féltek egy teremtető Istentől, de a pokoltól vagy a *préta* létől, vagy állatként való újraszületéstől nagyon is. Bár némely elitgondolkodó tagadta a kárhozat helyeinek objektív létét, azt csupán a gonoszok közös *karmája* miatti kollektív hallucinációnak tekintették, a jó és rossz *karma*, érdem, erény, bűn, stb. náluk is megkérdőjelezetlen.⁶⁶

65 Lásd Payutto 2021, aki szintén ezt a burkoltan „hinduellenes” álláspontot képviseli.

66 Konkrétan Vasubandhu *Húsz versszakában*. Erről a szemléletről lásd Woods 1994.

Ha pedig a „célravezető” azt jelenti, hogy jó az, ami segít megszabadulni a szenvedéstől, vagyis ami segít felismerni, hogy én, mint személy, mint szilárd én, voltaképp nem is létezem, az etika legalább részlegesen akkor is kérdéses. Miért járna ez együtt olyan tettekkel es gondolatokkal, melyek az erkölcsi alapelvekkel fedik egymást? Például a másokon segítség miért is lenne automatikusan eszköze, vagy velejárója a megszabadulásnak? Arról nem is beszélve, hogy – ez a kérdés mindig előkerül - minek megszabadulni, ha nincs, aki megszabaduljon? És ezt is sokan megfogalmazták, lásd az említett *pradnyápáramitá-szútrákat*, melyek nem győzik hangsúlyozni, hogy semmi sincs igazán, minden csak szavak játéka.

Ez a probléma a bűnnel és büntetéssel is. Ha nincs személy, csak folyton változó léthalmazok, úgy nincs bűn és bűnös se, így viszont mi végre az evilági büntetés? Ennek kimondása persze anarchizmus lenne, a problémát meg kell oldani. Ezt teszi a *Milindapanyha* is, az „ontológiai *ánátmaváda*” egyik első tiszta megfogalmazódása. Ki az, aki újraszületik? – kérdezi a király. A *náma-rúpa*, azaz név-forma, ami újraszületik – válaszol Nágaszéna, a bölcs buddhista szerzetes. Mi is a név-forma? Az őt léthalmaz, vagyis egy rakás testi és mentális tényező pillanatnyi együttállása, mint „személy”. Ez nem önmagában véve születik újra (hiszen minden pillanatban más, ezért nem az adott személy ölt testet), hanem amikor a jelenbeli név-forma végrehajt üdvös vagy gonosz tettet, e tett miatt létesül egy másik, immáron bűnhődő név-forma, mint okozat. Vagyis a *karmát* és a bűn-büntetést tagadni nem lehet, hát szükség van újraszületésre.

Ezt mutatja a gyakorta citált ellopott mangó példázata is: Valaki ellopja egy másik ember mangóit. Amaz elfogja őt, s a király elé viszi, és bevádolja. Az viszont úgy védekezik, hogy a gazda által termesztett gyümölcsök nem ugyanazok, mint amiket ellopott, így nem érdemel büntetést. Tényleg nem érdemel büntetést? De bizony, érdemel. De miért is, ha a buddhista ontológiából az következik, hogy az ellopott és termesztett mangók már nem azonosak, ahogyan e logika alapján az elkövető és a károsult se ugyanaz a személy. Csakhogy hiába nem azonos a termesztett és az ellopott mangó, a büntetés jár a lopásért.⁶⁷ És így van ez a bűnhődő *náma-rúpával* is: az sem ugyanaz, mint aki lopott, de hát ez a *karma* - egy korábbi léthalmaz tetteinek következményei egy későbbi léthalmazt sújtanak.

Mindehhez még azt is hozzátenném, hogy a buddhista *karma* fogalmának, felfogásának is volt egy fejlődése, minélfogva az bizony nem teljesen ugyanaz mindenhol és minden időben.⁶⁸ Legalább annyira sokféle és változó fogalom volt ez, mint az *átmané*.

MI az ember?

A Buddha nem volt egy számítógép, aki ugyanarra a kérdésre mindig ugyanazt felelte volna – mondja Valpola Ráhula azt indokolván, hogy a Buddha egyes helyeken miért mond mást. Azért, mert mindig a kérdező személyéhez igazítja a választ. (Ezzel egyébként egyetértek, s pont ezért gondolom, hogy amikor látszólag „ontológiailag” tagadja mindennemű *átman* létezését, azt valójában személyhez és szituációhoz igazítva teszi.) Ezért hallgat például az *átmanról*, amikor arra Vacsshagotta rákérdez.⁶⁹

67 Mil. II, 6. Mendis 1993: 45-46.

68 Lásd erről McDermott 1984 remek összefoglalóját.

69 Ráhula 2014: 103.

Pedig az „ontológiai *anátmaváda*” konzekvens végiggondolásából leginkább az következik, hogy minden mechanikus program, így mi magunk is azok vagyunk. Androidok, biorobotok, lélektelen gépek, ahogy tetszik. A *náma-rúpa* voltaképp a személyt mímelő mechanizmus: test (*rúpa*) a hardver, a „psziché” (*csitta*) alkotó négy mentális halmaz a szoftver.

Ha pedig programok vagyunk, úgy a mesterséges intelligencia megvilágosodott lény, mint-hogy eleve az *anátman* egyfajta „nem átélő átélésében” egzisztál. Nincs igazi személye, nincs lelke, szubjektuma, *átmanja*, *purusája*, és minden pillanatban éli az ürességet, azt, hogy ő egy léthalmaz csupán. Pontosabban nem éli, mert nincs benne semmiféle „valaki”, aki akár ezt a gondolatot is élje. Szerencsés születésben részesült, mert eleve mentes mindenfajta én-szubsztanciától. Kvázi a *Nirvánában* tartózkodik, s szabadsága teljes és mentes minden szenvedéstől. S valóban, a mostani japán buddhista robotpapok ennek igen szemléletes kifejezői. Mondhatni a „*szkandha*-konfiguráció = léleknélküli gépi létforma” metafora konkretizálása, testet öltése. (Bár azt is el tudom képzelni, hogy ezek a gépek nemsokára lelket kapnak.)

A *szánkhja-jógában* a *csitta*, illetve annak „moduljai” - a *manasz*, az *ahamkára* és a *buddhi* - a *prakriti* szattvikus megnyilvánulásai, így szintén „programok” csupán. Viszont ott a szemlélő, az alany, a szubjektum, a *purusa*. És Patandzsali nem győzi több helyen is hangsúlyozni a *Jóga-szútrában*, hogy a legnagyobb tudás nem összetéveszteni a *szattvát* (a szellemet, az információt, az elmét) a *purusával*, az alannyal, a szubjektummal. Az androidot éppen az különbözteti meg az embertől, hogy ez utóbbinak van *purusája*, míg a másiknak nincs.

Már a *Vimuttimaggá* vagy annak szerzője, Upatissza, is bábuhoz hasonlította az embert, melynek anyaga (agyag) a hús, a rajta lévő festék a bőr, díszei adják a nemét, hogy férfi vagy nő, és a bábmeister a *karma*.⁷⁰ A *théraváda* buddhizmus eme összefoglalásának „javított” változata, Buddhaghósa *Viszuddhimaggája* úgyszintén használja ezt a képet.⁷¹ A *jógácsára* egyik legfontosabb irata, a *Lankávatára-szútra* a lényeket marionettbábuhoz, vízimalomhoz és mozgó hullákhoz hasonlítja, amit a tudat (*vidnyána*) hajt, illetve mozgat, mint egy démon, aki életrekelti a holtakat.⁷² Ez utóbbi felfogást – szemben a *théravádával* és az *abhidharmával* – némileg menti, hogy a *jógácsárában* minden csak tudati konstrukció. Ebből adódóan a világ látszat, s a dolgok olyanok, mint a festett kép, az álom, a délibáb, az optikai csalódás, stb. A bábu vagy a lelketlen mozgó hulla itt nem annyira a „robotok vagyunk” koncepcióját, inkább a látszatlétezők vagyunk érzését hivatott kifejezni. Itt a *vidnyána* egy trükkmester, ami valósággá varázsolja nekünk a világot, ami a maga természetes állapotában üresség, álom, merő illúzió, csak tudat.

Korábban említettem, hogy Nágaszéna lámpa hasonlata némileg sántít. Az egyik lámpát ugyanis meggyújtja valaki egy másik lámpával, ám a *dharmák* egymásra hatása esetén nem létezik ilyen valaki, vagy valaki. E hasonlat ugyanolyan problémás, mint amikor az emberi elmét számítógéphez hasonlítják, és *vice versa*. Az utóbbit ugyanis az ember teremtette, így az elmére máig alkalmazott gépi metafora magában hordozza az artificialitást, s vele egy alkotó képzetét. Persze Nágaszéna gondolhatta, mint Upatissza, vagy Buddhaghósa, hogy a lámpa meggyújtója a *karma*. Egy *jógácsárin* szerint viszont ez a tudat, s akkor máris közelebb vagyunk a „valakihez”.

Vajon érzel magadban valami mélyről jövő, zsigeri ellenérzést, nyájas Olvasó, ama gondolat olvastán, hogy androidnak lenni a teljes szabadság, mert „odabent” nincs senki? Ha igen, annak két oka lehet: Az „ontológiai *anátmaváda*” szempontjából még alacsony szellemi szinten állsz, mert

70 Upatissa 1961: 204.

71 Vism. XVIII. 31-32. Nānamoli 1991: 594-595.

72 Suzuki 1999: 61.

túl erősek az éragaszkodási késztetéseid. Erős benned az ego, erős a ragaszkodás önmagadhoz és a dolgaidhoz, ami legfőbb akadálya megszabadulásodnak. A másik lehetséges ok, hogy van lelked, ami tiltakozik az elpusztítása ellen.

De ez jelen írás szemszögéből másodlagos. A fő probléma a több ponton is megjelenő inkonzisztencia. Az „ontológiai *anátmaváda*” természetesen lehetne egy konzisztens és koherens világkép, ha levagdosná magáról az olyasmiket, mint az előző életek hiedelme, a misztikus tudatállapotok a *dzshánák* révén, és persze az erkölcs abszolutizálása. Csakhogy ez esetben megszűnne vallásnak lenni, és besorolódna a materialista filozófiák közé.

Az *anátman*-kígyó saját farkába harap

Kicsoda, vagy kicsoda tehát, aki (vagy ami) megszabadul ebből a forgatagból és a *Nirvánát/Nibbánát* élvezi? Egyrészt amikor az *arahantságot* elérő *bhikkhu* kimondja, hogy „ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem”, teljes joggal merül fel a kérdés, hogy ki az, aki ezt kimondja? Esetleg van még énje, ami képes felismerni és kimondani ezt, aztán ez az én szeretefoszlik, és végleg elhallgat? Nem ezt látjuk sem a nagy gondolkodók, sem a szentek esetében. Maga a Buddha is nyolcvan éves koráig tanított, és bizony a tiszteletet is megkövetelte magának, s rendesen felháborodott, amikor a tanításait félremagyarázták.

„A Buddha azt tanítja: az öt *skandha*, vagyis a tapasztalható jelenségek alkotják a nemént. A szenvedés közvetlen oka pedig az, hogy az ember ragaszkodik az öt *skandhához*, így a szenvedés e ragaszkodás megszüntetésével számolható fel. Úgy gondolom, a *skandhákhoz* való ragaszkodás létezése, illetve a ragaszkodás megszüntetése előfeltételezi azt, hogy létezik valaki, aki számára a *skandhák* ragaszkodás tárgyát képezhetik. Ugyanis a ragaszkodási viszony azt előfeltételezi: létezik olyan x entitás, aki egy vele nem azonos y dologhoz ragaszkodik; hiszen ha kizárólag y dolog létezne, és ha így is fennállna a ragaszkodás jelensége, az azt jelentené, hogy y önmagára irányuló módon ragaszkodik magához. Ilyet pedig véleményem szerint sehol nem állít a Buddha, hanem a ragaszkodásról rendszerint úgy beszél, hogy például „egy szerzetes” vagy bárki egyéb létező személy ragaszkodik a *skandhákhoz*. Tehát olyat határozottan nem mond sehol a Buddha, hogy a ragaszkodás a *skandhák* önmagukra irányuló tevékenysége lenne, hanem rendszerint arról tanít, hogy valaki ragaszkodik a *skandhákhoz*, és ez a valaki ismerheti fel azt, hogy az öt *skandha* nem azonos az énjével. Továbbá azt is állítja: maga az öt *skandha* szenvedésteli; így a szenvedés megszüntetésének tapasztalata – amely a Buddha szerint valóságos, létező tapasztalat – csakis olyan tapasztalat lehet, amely kívül áll az öt *skandhán*.” – foglalja össze Bekő Éva a problémát.⁷³

Másfelől a *Nibbána* a legfőbb boldogság – állítja a Buddha már a korai szövegekben, és mondja az ő nyomán számos mester. Csakhogy a *Nibbánában* nincsenek érzések, márpedig a boldogság (*szukha*) is egy érzés (*védaná*). Erre mondta a Buddha az egyik tanbeszédben, hogy épp azért boldogságos a *Nibbána*, mert nincsenek benne érzések. Az érzésnélküliség maga a boldogság.⁷⁴ A *Milindapanyha* a testi és mentális szenvedés megszüntét hangsúlyozza, ezért a *Nibbána* tiszta boldogság – ez így logikus.⁷⁵ Ám a boldogság, ami nem érzés, akkor is nonszensz. Az érzés ugyanis minden formájában egy *szkandhabeli dharma*, s mint ilyen, októl és feltételtől függő, ál-

73 Bekő 2020: 154.

74 *Nibbánaszukha-szutta* (AN. 9.34)

75 Mil. IV, 87, VIII, 9. Mendis 1993: 59, 138.

landótlan és szenvedésteli. Ergo, ha a *Nirvána* boldogság, úgy a *Nirvána* érzés, s mint ilyen, októl és feltételtől függő és állandótlan – ami pedig teljesen ellentmond a *Nirvána* fogalmának.

Az pedig már végképp nem világos, hogy ki az, aki boldog lesz, ha már nincs semmiféle én, aki boldog lehetne? Főleg, hogy számos *szuttá*ban a *Nibbána* elérése ekvivalens az érzés és észlelés elvágásával (*szannyávédajitaniródha*)! A Buddha e kijelentését talán értelmezhetjük úgy is, hogy a még énnel és érzésekkel bíró törekvőt teheti boldoggá, hogy útja végén nem lesznek se érzései, se énje. Ezt „ontológiai *anátmavádínokként*” úgy fogalmazhatjuk meg, hogy „engem boldoggá tesz, hogy beláttam: nincs valódi énem, s nincs az, aki boldog lehessen.” De miért is okoz boldogságot, hogy nem lesznek érzéseim, így boldogságom se? (Ha az Olvasó esetleg erőltetettnek véli ezt az eszmefuttatást, gondoljon arra, hogy a *Kathá-vatthu*, melyben a *théravádín* sorra cáfolta az eretneknek titulált másfajta buddhista nézeteket, ilyesfajta szemantikai-logikai érvelési metódust alkalmazott.)

Az is lehet, hogy itt a „boldogság” csupán metafora. Viszont ha csak metafora, annak is a boldogságra, mint érzésre kell referálnia, mivel a metaforák funkciója, hogy az elvont, átvitt értelmű, ezért közvetlenül nem megragadható fogalmat fizikai tapasztalásokhoz kötik. A metafora az érzelmi élményt kifejező fogalmat az absztrakt fogalomra vetíti, illetve képezi le, ily módon adván annak tulajdonképpeni jelentését.

Van egy másik kérdés, amit igen gyakran feltesznek: ha nincs én, nincs *átman*, akkor ki valószínűleg meg a *Nirvánát*? Mielőtt a *Nirvánáról* beszélünk, kérdezzük meg, hogy ki az, aki most azt gondolja: „ha nincs én”? Láttuk korábban, hogy a gondolat az, ami gondol, hogy a gondolat mögött nincs senki, aki gondolja. Ugyanígy, a bölcsesség (*pannyá*), a felismerés az, ami felismer. – írja Ráhula.⁷⁶ Ez az alapállás érthető lenne egy mai agykutatótól vagy elmefilozófustól, de nem egy vallás képviselőjétől. Ha ugyanis a gondolót a személytelen gondolat „mímeli”, a felismerőt pedig a személytelen felismerés, úgy mire való a vallás? Főleg az a rengeteg instrukció és regula, mely folyton az érzékszervek és az elme uralására, állandó gyakorlásra, szüntelen törekvése biztatja a Buddha követőit? Ha a felismerés ismer fel, mindenféle belső önmagam nélkül, úgy mit jelent egyáltalán törekedni vagy gyakorolni? Mit jelent „ápolni és kifejleszteni a bölcsességet” – miként többek között a fenti idézet szerzője is fogalmaz más helyeken a könyvében? Hát nem a bölcsesség ápolja és fejleszti ki önmagát, különféle tényezőktől függő viszonyban, mindenféle feltételektől függően? Ha uralni kell az elmét, vagy az érzékszerveket, ki uralja ezeket? Az uralás ural? A törekvés törekszik? A helyesen gyakorlás gyakorol helyesen?

A *Nirvána* túl van a logikán és az érvelésen – szögezi le Ráhula - arról nem lehet spekulálni, ahogyan az óvodással se érdemes megvitatni a relativitáselméletet.⁷⁷ Ez a fajta „érv” – miként minden vallásban és bölcséletben – két ellentétes dolgot szokott fedni: vagy a fogalmi kereteket szétfeszítő misztikus tapasztalásokat, vagy a tényleges érvek hiányát. Az abszolút igazság kifejezhetetlenségéről szól a Buddha híres elefánt-hasonlata az *Udánában*, miszerint ahogyan a vakok nem fogják fel az elefántot, csak tapintásukkal annak egyes testrészeit hasonlítják az általuk ismert tárgyakhoz, úgy a *Dhammáról*, annak abszolút igazságáról se lehet fogalma annak, aki nem tapasztalja meg, csak spekulál róla.⁷⁸ Ha a Tánt misztikus útnak tekintem, a magam részéről ezzel messzemenőig egyetértek. Csakhogy Ráhula elhatárolódik a misztikától (is), mondván, hogy ugyan a meditációs állapotok (a *dzshánák*) révén jól ismertek ezek az élmények a buddhizmus-

76 Ráhula 2014: 74.

77 Ráhula 2014: 76.

78 *Tittha-szutta*, Ud. 6.4. Thanissaro 2012: 95-97.

ban, ám mellékesekek, sőt, alig van közülük a lényeghez, a *Nirvánához*, ami köznapilag is érthető, és semmi misztikus nincs benne. S miután ő maga hosszasan fejtegeti a kifejthetlent, azzal zárja, hogy erről nem lehet beszélni.

Márpedig amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell – hogy Wittgenstein közhellyé vált, ámde ettől még érvényes mondásával éljek. Csakhogy a *Nirvánáról* nemhogy írtak, de alkalmaztak rá egy halom hasonlatot. A *Nirvána* (*Nibbána*) többek között sziget, védelem, menedék, sőt az *Udánában ájatana*, azaz sáv, terület, szféra (mint az érzékszerveké és érzetadatoké), s ugyebár itt az egyik legrégebb buddhista szövegről beszélünk.⁷⁹ Lehet, hogy ezek „csak” hasonlatok, de rájuk is érvényes, ami a metaforákra általában: nincs átvitt jelentés önmagában, az függő viszonyban áll az elsődleges, primer jelentésével, ami bizony mindig konkrét, dologi, fizikai tapasztalás, érzéki élmény. És ez fokozottan érvényesülhetett egy olyan kultúrában, ahol nincs önmagában és önmagáért való filozófiai gondolkodás, annak mindig spirituális funkciója van, s azzal majd mindig együtt jár a meditáció, azaz a tapasztalás. S ahol – mint ebben az esszében is láthattuk – állandóan beleütköztek az átvitt értelmű, metaforikus, képletes kifejezések szó szerinti jelentéseiből adódó problémákba.

Továbbá, ha minden léthalmaz ragaszkodás természetű (*upádánaszkantha*), s minden csak léthalmaz, úgy nincs más, mint ragaszkodás. Ergo a *Nirvána* lehetetlen, hiszen októl és feltételtől nem függő *dharma*. De akkor honnan a *Nirvána* fogalma-vágya egyáltalán? Hogy ez nem erőltetett felvetés, arra Aszanga vívódása a legjobb példa. Mint írja a *Mahájánaszangrahábana*: ha az *álajavidnyána* minden karmikus mag hordozója, honnan jön a világfeletti út (*lókóttara-márga*)? Hogyan képes az *álajavidnyána*, mint a *karma* és a ragaszkodás alapja és működtetője, ami mindenért, az egész *szanszáráért* felelős totalitás, létrehozni önmaga ellentétét, saját megsemmisítésének karmikus magvait. A válasz már-már parodisztikus: oda is tartozik, meg nem is, a *szútrák vászanáiból*, azaz a Buddha tanításainak karmikus magvaiból jön a megváltás.⁸⁰ Vagyis nincs igazi válasz, hiszen a Tan karmikus csírái ugyanabból a szennyezett tudatból csíráznak elő, és csak az a tudat létezik, más nincs. Lehet úgy fogalmazni, hogy a léthalmazokból álló rendszer időről-időre (merthogy mindig megjelentek Buddhák a világban) létrehozza saját összeomlásztását, s ez nyilvánul meg a *Nirvána*, illetve a felébredés és megszabadulás fenoméneiben. Csakhogy ezt így egyetlen tradicionális textus nem fogalmazza meg, pedig az „ontológiai *anátmanból*” ez következik logikusan.

Ha tehát ezt a felfogást konzekvensen végigvisszük, a léthalmazok konfigurációja olyan önmagába záruló szisztéma, melyből nincs semmiféle kitekintés, rendszeren kívüli szempont. Ha nincs külső referencia - mert nincs „rajta kívül”, értsd: nincs transzcendens -, úgy önellentmondóak az *aszanszkrita-dharmák*, a keletkezésnek és elmúlásnak, okoknak és feltételeknek nem alávetett lételemek, sőt meg se fogalmazódhatnak ilyenek. Az „ontológiai *anátmaváda*” alapján a *lókóttara*, azaz a buddhizmus önmaga igazságára alkalmazott „világfeletti” jelzője (amit nem véletlenül transzcendensnek is értelmeznek) így csak képletes kifejezés, mert nincs semmiféle abszolút értelemben vett világon kívüliség. A világ mindenestül az öt *szkantha* (ezt így ki is mondják a szövegek), ami viszont egy abszolút határt kellene, hogy képezzen a gondolkodásban, mert azon túl semmi nincs, főleg, hogy a legelvontabb misztikus tapasztalások (jelesül az *arúpalóka* szférái) is a *szanszára* részei. Ugyanakkor a buddhizmus mégis „mágikus referenciaelmélet”, „égi fogantyúkat” használ, amikor olyasmiről beszél, mint a *szanszárából* való kilépés, *Nirvánába* távo-

79 *Nibbána-szutta* (1), Ud. 8.1. Thanissaro 2012: 111.

80 MSg I.45-46.91-92. Lamotte 1938: 91-92.

zás, léthalmazoktól való megszabadulás, *aszanszkrita-dharmák* és a többi, melyek nem azonosak e misztikus tapasztalásokkal sem. Nincs hova távozni, és nincs, aki távozzon. A távozás csupán a *szanszára* természetének felismerése, és az ebben való megnyugvás, mint nem kilépő kilépés.

Márpedig jobb, ha elfogadjuk: a buddhizmusban mindig is volt transzcendens. Már az *Udána* kimondja, hogy léteznek egy nemszületett, nem létesült, nem teremtett, nem összetett entitás, mert ha nem létezne, nem lenne menekvés a születéstől és a többitől.⁸¹ Más szóval, ha nem lenne transzcendens, a *szkandhák* tényleg egy totális zárt rendszert alkotnának.

Az ortodox nézetek, s velük az „ontológiai *ánátman*” különféle ellentmondásai természetesen már egészen korán (véltetően attól a pillanattól, hogy dogma lett) szemet szúrtak a *szanghán* belül. A *pudgalavádinok*, azaz „a személyhitűek” a megoldást a *Bhára-szuttában* találták meg, ami szerint az öt *szkandha* terhét a személyiség cipeli:

„És, szerzetesek, mi a teher hordozója? Elmondható, hogy ez a tiszteletre méltó névvel és a törzsének nevével jelzett személyiség. Ezt nevezik a teher hordozójának.”⁸²

A *pudgalavádinok* úgy tartották, hogy *átman* ugyan nem létezik, de valakinek mégiscsak lenni kell, aki a *karma* alanya, s aki eléri a megszabadulást. S ez a *pudgala*, mely sem nem azonos, sem nem különbözik a *szkandháktól* – vagyis azért próbálták az *ánátman* dogmatikai keretein belül maradni. A „személy” tehát egy alanypótlék volt, s mint ilyen, egy magyarázó eszköz az ellentmondások feloldására, mivel kellett egy olyan szempont, ami alapján logikusan értelmezik az újralétesülést, a *karmát*, a *mettát*, és persze a *Nirvánát*. A többi irányzat határozottan elutasította nézeteiket, mondván, hogy a „személy” csak egy pusztá megnevezés.⁸³

Míg a *pudgalavádinok*, ha burkoltan is, de visszatértek a jó öreg *átmaváda* útjára, addig az ellentmondások feloldására született egy másik, ezzel homlokegyenest ellentétes megoldás. Nágárdzsuna eléggé frappáns választ adott „a *szkandhák* ragaszkodnak magukhoz, és feloldják magukat, megszabadítván magukat maguktól” koncepció kihívására. Folyamatosan leplezi le és oldja fel az ellentmondásokkal terhelt szisztémát, pontosabban szóhasználatot. Továbbgondolja, következetesen végigviszi mindazt, amit az ortodoxok nem mertek, és levonja a konklúziót: végső soron nincsenek se léthalmazok, se idő, se mozgás, ahogyan nincs se én, se nem-én, se törekvő, se törekvés, se *Nirvána*, se semmi, de még a Négy Nemes Igazság is relatív igazság. (Ezzel a *pradnyáparamitá* útján jár.) És ez a belátás maga a megszabadulás. Fogalmainkban létezve, csakis paradoxonokban létezőnk. Főműve, a *Múlamadhjamakakáriká* nem más, mint egy permanens *Nirvánában-lét* kifejeződése.

Más kérdés, hogy ez feleslegessé teszi annak leírását, mint végső igazságot, hiszen ezzel a mozdulattal máris önmagát cáfolja. Ugyanakkor részben önmagára is reflektál, amikor kijelenti, hogy az üresség is üres. Mindenesetre a zseniális gondolkodónak az *ánátman* tanáról is hasonló a véleménye, mint az örökkévaló *átman* tanairól. Nágárdzsuna pontosan látta, hogy az a fajta *ánátman* tan, amit az ortodoxok vallanak, legalább annyira tarthatatlan, mint egy igazolhatatlan örök léleekben való hit:

81 *Nibbána-szutta* (3), Ud. 8.3. Thanissaro 2012: 112-113.

82 SN 22.22. Kovács 2009.

83 Az irányzatról lásd Priestley 1999. Annak terjedelmes *théraváda* cáfolata: Kvu. I.1. Shwe Zan Aung – Rhys Davids 1993: 8-63.

„Ha az én azonos lenne a halmazokkal,
A keletkezésüknek és elmúlásuknak lenne részese.
Ha más lenne, mint a halmazok,
A halmazok tulajdonságai nem jellemeznék.

Ha pedig nem létezik az én,
Az énnel tulajdona hogy lehet?
Az én és tulajdona szertefoszlásával
Az ember enyémtelen és éntelen.

De nem létezik az sem,
Aki enyémtelen és éntelen,
Aki enyémtelennek és éntelennek
Látja magát, az nem lát.

(...)

A Buddhák beszéltek az énről is,
Rámutattak a neménre is,
De azt is megmutatták, hogy
Nincs semmilyen én vagy nemén.”⁸⁴

Ez konzekvensen következik az „ontológiai *anátman*ból”, ahogyan az előbbi passzus abszurditása az ortodox *átmavádából*. A *srávákák* félúton megálltak – vallották a *mahájána* mesterei, és tökéletesen igazuk volt. Eljutottak az én lebontásáig, de az ürességig, vagy a „csak tudatig” már nem. Visszahőköltek a következményektől, inkább maradtak a konzervált dogmatika biztonságában. Bár, mint láthattuk, az se egészen a páli kánon konzerválása, mivel vagy ignorálták, vagy *ad hoc* átvitt jelentésekkel ruházták fel mindazon elemeket még ebből a korpuszból is, ami kilógott az ortodox prokrusztész-ágyból.

Az „ontológiai *anátman*” okai és feltételei

Felmerülhet egy nem buddhista vallástörténetésben, hogy az *anátmaváda karma*-tana egy archaikus szublogikus-prelogikus konstrukció, ahol inkonzisztens állítások pompásan elérnek egymás mellett. Mint a természeti népek elbeszéléseiben, amikor például egy kis kunyhóban élő öregapó, vagy egy mitikus állat teremti meg a világot, de fel sem merül, hogy ő maga honnan jött, ha addig nem volt világ. (És nem transzcendens létezőről van szó, mint a nyugati világvalóságok esetében!) Nos, ilyesmi tudatban gyökerezne az „ontológiai *anátmannak*” a *karma* és az etika kapcsán megjelenő összes ellentmondása. Merthogy valójában nincs ellentmondás, ugyanis nincs arisztotelészi logika.

De az is felmerülhet, hogy a Buddha és követői egy rendes materialista irányzatot alkottak, csupán a rendszerükhöz biggyesztették a *karma*-tant, és kikérték maguknak a nihilizmus vádját,

⁸⁴ *Múlamadhamakakáriká* 18. 2-3. Fehér 2001: 153-155, 158.

nehogy a hasonló korabeli szekták sorsára jussanak. A Buddha idején is léteztek Indiában olyan nézetek, melyek a mechanikus *karmát* hirdették, és az akarat szabadságát tagadták. Ahogyan voltak szabályos materialisták is, akik valóban mindenfajta lelket, és immateriális létezőt tagadtak. Ilyesfajta nézeteket találunk a *Számannyaphala-szuttában*, ahol Adzsátaszattu királyt szédítette hat bölcselel.⁸⁵ Az egyik az okságot tagadta, a másik abban hitt, hogy csak anyag van, s a halál semmi egyéb, mint a négy elem különválása. Volt, aki szerint nincs választási lehetőség, volt, aki szerint nincs bűn és erény, stb. Vagyis nagyjából azokat a problémás nézeteket képviselték, melyeket jómagam az „ontológiai *anátman*” logikus továbbgondolásából, konzekvens végigviteléből látom előtűremkedni. De ezt az álláspontot a Buddha elutasította, ahogyan a buddhizmus, benne a *théraváda* is elutasítja.

Van egy olyan gyanúm, hogy a hat tanító itt szimbolikus figura (függetlenül attól, hogy léteztek történeti személyekként is), méghozzá a Tan egyes félreértett állításainak, szegmenseinek a megtestesítői. Materialista, fatalista, determinista, nihilista tanaik a Buddha tanításai félreértésének parodisztikus kifejezései, s mint ilyenek, inkább a *szanghán* belüli félremagyarázókkal szembeni burkolt intelmek. Ezek a figurák a már említett korabeli védikus-bráhmánikus fővonaltól eltérő, alternatív *sramana* mozgalom alakjai voltak, ahogyan Sákjamuni is *sramana* volt. Olybá tűnik, mintha az egész *Számannyaphala-szutta* nem lenne más, mint válasz ezekre a nihilista és materialista tanokra, illetőleg annak demonstrálása, hogy a Buddha tanítása minőségileg és lényegileg más, mint ezek. A hat tévtanítás ismertetését és elutasítását követi a buddhista erkölcsöt összegző rövid, közepes és hosszú fejezet, majd a meditatív elmélyedés leírása, aztán annak következményeként az elme test (*manómajakája*) kilépése a fizikai testből, és a mindenféle csodás képességek, végül a tiszta tudat, s vele a megszabadulás elérése. Nyilván szükség volt az ilyen demonstrációkra az *anátman* félreértelmezései, s a kor materialistáitól való elkülönítése végett.

De az is lehet, hogy a legtöbb szöveg későbbi követők kreálmánya, és a történeti Buddha „eredeti”, „tiszta” tanításához nem sok közük van, illetve csak nyomokban. Hiszen a legrégebbnek tartott szövegeket is csak évszázadokkal később jegyezték le, akkor is politikai kényszer hatására. Végző soron sok minden lehet, de megvallom, én ennél jóval többet gondolok a legkorábbi buddhizmusról (is). Szerintem az ellentmondások mögött sokkal inkább az húzódhat, hogy a *szangha* igen heterogén volt, annak tagjai a legkülönbébb társadalmi csoportokból jöttek, a legkülönbébb kultúrával, szocializációval és értelmi képességekkel. Így több különféle hagyomány elegetett már a korai időszakokban, amit a Buddha és közeli tanítványai megpróbáltak összeegyeztetni és egy nevezőre hozni, a Tant pedig mindenkinek a maga felfogásához igazítani.

Igen valószínű az is, hogy ha a Buddha és követői nem tartják meg a különbséget az ő tanításuk és más hasonló ind tanok között, úgy előbb vagy utóbb „bemosódott” volna vagy a bráhmánikus, vagy a dzsaina rendszerbe. A buddhizmus nem vált volna önálló vallássá, hanem a tarka, sokszínű, de mégis egy nagy összefüggő masszának látszó hindu vallási-kulturális egység egyik eleme maradt volna csupán. Az *átman* tabuja tehát inkább praktikus, semmint filozofikus okokból történhetett.

Az önmegkülönböztetés a kulturális alapja a *théravádinok* ontológiai *anátman*avádájának is, ami viszont messze túllépett a buddhai, jobbra szellemi önmegkülönböztetésen. Srí Lankán a buddhizmus a szingaléz nemzeti identitás letéteményese is, mely legalább olyan erős „politikai vallássság”, mint egy északír számára, hogy katolikus vagy protestáns. Ha a *Mahávanszát*, Srí Lanka ősi krónikáját olvassuk, ott bizony nem a békés és toleráns buddhizmussal találkozunk, hanem egy kizárólagos, agresszív és intoleráns doktrínával, egy későbbi államvallás ideológiai alapjával.

A *théraváda* buddhizmus alapjellemzője tehát a más vallásoktól való radikális megkülönböztetés, sőt, egyfajta rezisztens identitás. Így amikor Valpola Rá hulát és másokat olvasunk, ezt a kulturális háttérrel nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Lehet, hogy az adott szerzők személy szerint a béke és a tolerancia jeles képviselői, azonban a történelmi és a szociokulturális háttér óhatatlanul hat (akár tudatlanul) a legszofisztikáltabb bölcséleti megállapításokra is. A *Buddha tanítása* c. munka nem véletlenül utasít el határozottan minden hasonlóságot a többi vallással – hiszen ez kulturális alapja.

Hogy egyes mai nyugati orientalisták, filozófusok, kognitivisták, stb. miért favorizálják az „ontológiai *anátmant*”, annak oka hasonlóan kulturális. Leginkább az, hogy saját scientista szemléletüknek találtak vélt vagy valós előzményt, illetve párhuzamot. Ennek alapján válogatnak a szöveges emlékekben, és konstruálják meg a maguk modern materialista buddhizmusát, kiszelektálva és fontos szövegnek tartva, ami ezt a fajta buddhizmust igazolja, s ignorálva, vagy későbbi betoldásnak és/vagy az eredeti tan meghamisításának értelmezve mindazt, ami nem ezt a koncepciót támasztja alá, netalán annak ellentmond. Az, hogy valós szubjektum nélküli pszeudoszemélyek, azaz csupán *dharmák* halmazainak folyton alakuló konfigurációja vagyunk, természetszerűleg szimpatikus azoknak, akik hasonló nézeteket vallanak-éreznek magukénak a tudomány révén. Főként, hogy ez az *anátman* koncepció nem szimplán a lelket tagadja, hanem az ember radikálisan dezantropomorf szemléleteként is felfogható. Az antikarteziánus elmefilozófiától, a mindenféle evolúciós pszichológiai elméleteken át a memetikáig számos nyugati materialistát ihletett meg a buddhizmus eme vélt üzenete. A memetika például hasonló elméleti konstrukció, mint a *dharmák*ból álló halmazok alkotta világgép: a kultúra mémek evolúciója, melyben az ember gondolatai is csupán mémek folyamatos szelekciói. Az ismert mondással élve: az emberi agy egy információs szemétdomb, mely annak eszköze, hogy egy könyvtár egy újabb könyvtárat hozzon létre. A memetika egyik ismert képviselője, Susan Blackmore például rendkívül kedveli a buddhizmust - vagyis amit annak vél.⁸⁶ (De a példákat hosszan lehetne sorolni.)

Számos képzett, városi nyugati értelmiségi, akinek szüksége van valamiféle spiritualításra, valósi közösségre, szertartásokra és egyebekre, ám a hagyományos vallások éppúgy távol állnak tőlük, mint az ezoterika, előszeretettel találnak rá a buddhizmusra. (Tapasztalataim szerint leginkább a zenre és a *théravádára*.) Merthogy ezt a fajta spiritualitást az *anátman* révén kiválóan össze lehet egyeztetni scientista-materialista kulturális gyökereikkel, közegükkel, szocializációjukkal, látásmódjukkal. (Az okkultista hajlamúak, és/vagy vallásos közegből jöttek inkább a tibeti buddhizmust találják meg maguknak.)

Ugyancsak számos buddhista szerző nem győzi elhatárolni a buddhizmust más vallásoktól és filozófiáktól. Az *anátman* doktrína ontológiaként való értelmezése is ezt a célt szolgálja, mondhatni ez a motivációja, *csétanája*: a buddhizmus különleges, más, nem olyan, mint a többi. Ugyanis ez az a tanítás, mely megmutatja a valóságot: minden dolgok *átman*-nélküliségét, s így ez adja az igazi szabadságot. Most túl azon, hogy ezt a szabadságot egy nemlétező személy „élvezi”, miben is más ez az attitűd, mint bármely vallás esetében, mikor az magát egyedül üdvözítőnek nyilvánítja ki? Nos, szerintem, aki a buddhizmus páratlan, egyedülálló voltához ragaszkodik, az saját egyediségéhez, tudást birtokló voltához, kiválasztottságához ragaszkodik. Márpedig az *anátman* lételeméleti doktrínájához való ragaszkodás végső soron ugyanúgy a léthalmazokhoz való ragaszkodás, mint bármi máshoz történő ragaszkodás. Ha ugyanis minden ragaszkodás a léthalmazokon belül értelmezhető, miért ne vonatkozna ez az elv éppen erre?

86 A zenhez való vonzalmáról több minden található az interneten, de érdemes Blackmore 2018 könyvét is ebből a szempontból megnézni.

A jegyzetekben előforduló rövidítések

Abhidh-sam: *Abhidharma-samuccaya*
 Ait.up: *Aitareya-upaniṣad*
 AN: *Āṅguttara-Nikāya*
 Brih.up: *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*
 Ch.up: *Chāndogya-upaniṣad*
 Dhṡp: *Dhammapada*
 DN: *Dīgha-Nikāya*
 Koṣa: *Abhidharmakośabhāṣyam*
 Kvu: *Katthā-Vatthu*
 Madh.vib: *Madhyanta-vibhanga*
 Mil: *Milindapañha*
 MN: *Majjhima-Nikāya*
 MSg: *Mahāyāna-saṃgraha*
 SN: *Samyutta-Nikāya*
 Ud: *Udāna*
 Vism: *Visuddhimagga*

Felhasznált irodalom

- Adamik Lajos (ford.) 1986. *Eckhart mester, Beszédék*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Agócs Tamás. 2009. *Tibeti halottaskönyv. A bardó tanítás nagykönyve*. Budapest: Cartaphilus.
- Anālayo. 2008. „Rebirth and the Gandhabba.” *Mahachulalongkornrajavidyalaya University Journal of Buddhist Studies* 1: 91–105.
- Bekő Éva. 2020. *Metafizikai felismerés és a szenvedés felszámolása: A Buddha filozófiája, mint episztemikus vállalkozás és mint terápia*. (Doktori disszertáció) Budapest. https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/58114/dissz_beko_eva_filozofiatud.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Blackmore, Susan – Troscianko, E. 2018. *Consciousness: An Introduction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315755021>
- Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1989. *The Discourse on the Fruits of Reclusheship. The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publications Society.
- Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1993. *A nézetek mindent felölelő hálója. A Brahmajāla Sutta szövege és fordítása*. (ford. Pressing Lajos) Budapest: Orient Press.
- Bodhi, Bhikkhu (transl.) 1995. *The Great Discourse on Causation: The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*. Kandy: Buddhist Publications Society.
- Bodhi, Bhikkhu. 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Anguttara Nikaya (The Teachings of the Buddha)* Somerville: Wisdom Publications.
- Bronkhorst, Johannes. 1993. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bronkhorst, Johannes. 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004157194.i-416>

- Brown, Brian Edward. 1991. *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chang, Garma C.C. (ed.) 1991. *A Treasury of Mahāyāna Sutras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Coomaraswamy, Ananda. K. 1989. *Hinduizmus és buddhizmus*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Dasgupta, Surendranath. 1922. *A History of Indian Philosophy. I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dennett, Daniel C. 2010. *Darwin veszélyes ideája*. Budapest: Typotex.
- Dobosy Antal. 2022. *A Nincs Kapu. A zen buddhizmus klasszikus kóangyűjteménye, tanítással, kifejtéssel és jegyzetekkel*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László. 1994. *A Számvetés megokolása. Az ígázás szövetneke*. Budapest: A Tan Kapuja.
- Fehér Judit. 2001. *A középút filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fórizs László (ford.) 2016a. *A klasszikus Upanisadok. II*. Budapest: Filosz.
- Fórizs László (ford.) 2016b. *Szabbászava szutta. Az összes káros folyamatról szóló tanítóbeszéd*. <https://a-buddha-ujja.hu/mn-2/hu/forizs-laszlo>
- Harvey, Peter. 1995. *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond: Curzon Press.
- Hadházi Zsolt (ford.) 2022. *Szútra a létezéseken átvándorlásról*. <https://zen.gportal.hu/gindex.php?pg=16772805&nid=6890519>
- Hodászi Gábor. 2012. „Az átma-vāda tagadásának és igenlésének problémája a korai buddhizmusban.” In: *Láthatatlan rezgéseim tánca minden. A hetvenéves László András köszöntése*. Budapest: Aktémósyné: 399-445. <http://www.turiya.hu/20-az-atma-vada-tagadasanak-es-igenlesenek-problemaja-a-korai-buddhizmusban.html>
- Johansson, Rune. 1969. *The Psychology of Nirvana*. London: George Allen and Unwin.
- Kirtimukha Translation Group (transl.) 2021. *The Noble Mahāyāna Sūtra “Transmigration Through Existences” Āryabhavaśaṅkrāntināmamahāyānasūtra*. Degé Kangyur, vol. 63 (*mdo sde, dza*), folios 175a–177a. The Sūtra on Transmigration Through Existences | 84000 Reading Room
- Kovács Gábor (ford.) 2009. *Bhāra sutta. A teher*. <https://a-buddha-ujja.hu/sn-22.22/hu/kovacs-gabor>
- Körtvélyesi Tibor. 2013. „A Buddha filozófiája.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – LHarmattan: 39–58.
- Lamotte, Étienne. 1938. *Mahāyānasamgraha. La Somme du Grand Véhicule d’Asanga*. Vols. I-II. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain. Translated from the French by Gelongma Karma Migme Chodron. 1994. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies https://archive.org/details/mahayanasamgrahabyasangaetiennelamottebuddhismhistoryfolder_202003_535_Y/page/10/mode/2up
- Lopez, Donald S. Jr. 1993. „Memories of the Buddha.” In: Janet Gyatso (ed.) *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Delhi: Sri Satguru Publications: 21-46.
- Máthé Veronika (ford.) 2010. *Ānanda (Atthatta) sutta. Ānandának*. <https://a-buddha-ujja.hu/sn-44.10/hu/mathe-veronika>
- Mendis, N.K.G. (ed.) 1993. *The Questions of King Milinda. An Abridgement of the Milindapanha*. Kandy: Buddhist Publication Society.

- McDermott, James Paul. 1984. *Development in the Early Buddhist Concept of Kamma/Karma*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Narada Thera (transl.) 1993. *The Dhammapada. Pali text and translation with stories in brief and notes*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Ñānamoli, Bikkhu (transl.) 1991. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, by Bhadantācariya Buddhaghosa. Kandy: Buddhist Publications Society.
- Ñānamoli, Bikkhu (transl.) 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Payutto, Bhikkhu P.A. 2021. *The Laws of Nature and Their Benefits to Life*. https://buddhadhamma.github.io/?fbclid=IwAR3v10vITvQJ1yZS1oDot5M0Wtu5iT9gE37LXXBzYoFPBkW2u2iMZk_K4Y
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. (ford. Horváth Judit és Perczel István) Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Priestley, Leonard. 1999. *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto.
- Ráhula, Valpola. 2014. *A Buddha tanítása*. (ford. Tóth Zsuzsanna) Budapest: A Tan Kapuja.
- Reynolds, Myrdhin John (Láma Vadzrsanátha). 2018. *A lélek tibeti fogalma – És az ehhez kapcsolódó tibeti buddhista és bön szertartások*. (ford. Agócs Tamás) Budapest: Bódhiszattva kiadó.
- Ruzsa Ferenc. 2009. „Ismerte-e a Mester a Védákat?” *Keréknymok* 5: 24–38.
- Ruzsa Ferenc. 2019. „Miért alázza meg a Buddha Szátit? Ontológia, etika, szabadság.” In: Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban: Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan: 35-41.
- Sabkar Lama. 2003. *A Garuda röpte*. (ford. Agócs Tamás, Berhidai Tamás, Tóth Zsuzsanna) Budapest: A Tan Kapuja.
- Sarachchandra, E.R. 1958. *Buddhist Psychology of Perception*. Peradeniya: University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.
- Sharf, Robert. 2017. „Buddha-nature, Critical Buddhism, and Early Chan.” *Critical Review for Buddhist Studies* 22: 105–50. <https://doi.org/10.29213/crbs..22.201712.105>
- Shwe Zan Aung – Rhys-Davids, C.A.F 1915. *Katthā-Vatthu from the Abhidhamma-Piṭaka*. Oxford: Pali Text Society.
- Stcherbatsky, Theodor (Shcherbatskoy, Fyodor Ippolitovich) (transl.) 1992. *Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Suzuki, Daisetz Teitaro. 1999. *The Lankāvatāra sūtra. A Mahāyāna text*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Swami Lakshman Joo. 2007. *Vijnana Bhairava. The Practice of Centering Awareness*. Varanasi: Indica Books.
- Tenigl-Takács László (ford.) 1998. *Upanisadok*. Budapest: Ursus.
- Thanissaro, Bhikkhu (Geoffrey DeGraff) (transl.) 2012. *Udāna: Exclamations*. <https://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/udana.pdf>
- Upatissa, Arahant. 1961. *The Path of Freedom* (transl. Soma Thera and Kheminda Thera). Colombo: Dr. D. Roland D. Weerasuria.
- de la Vallée Poussin, Louis. 1988. *Abhidharmakośabhāṣyam I–IV*. (transl. L.M. Pruden) Berkeley, California: Asian Humanities Press.

- Varma, Vishwanath Prasad. 1973. *Early Buddhist and its Origins*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Waldron, William S. 2003. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. New York: Routledge Curzon. <https://doi.org/10.4324/9780203451175>
- Waldron, William S. 2009. „Buddhista modernitás és a tudományok.” *Kéréknyomok* 5: 3-15.
- Walshe, Maurice O’Connell (transl.) 1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Somerville: Wisdom Publications.
- Warder, A. K. 2004. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Whitfield, Randolph S. 2015. *Records of the Transmission of the Lamp*. Vol. 1. Books on Demand. <https://terebess.hu/zen/mesterek/Lamp1.pdf>
- Witz, Klaus G. 1998. *The Supreme Wisdom of the Upanisads. An Introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Woods, Thomas E. 1994. *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.