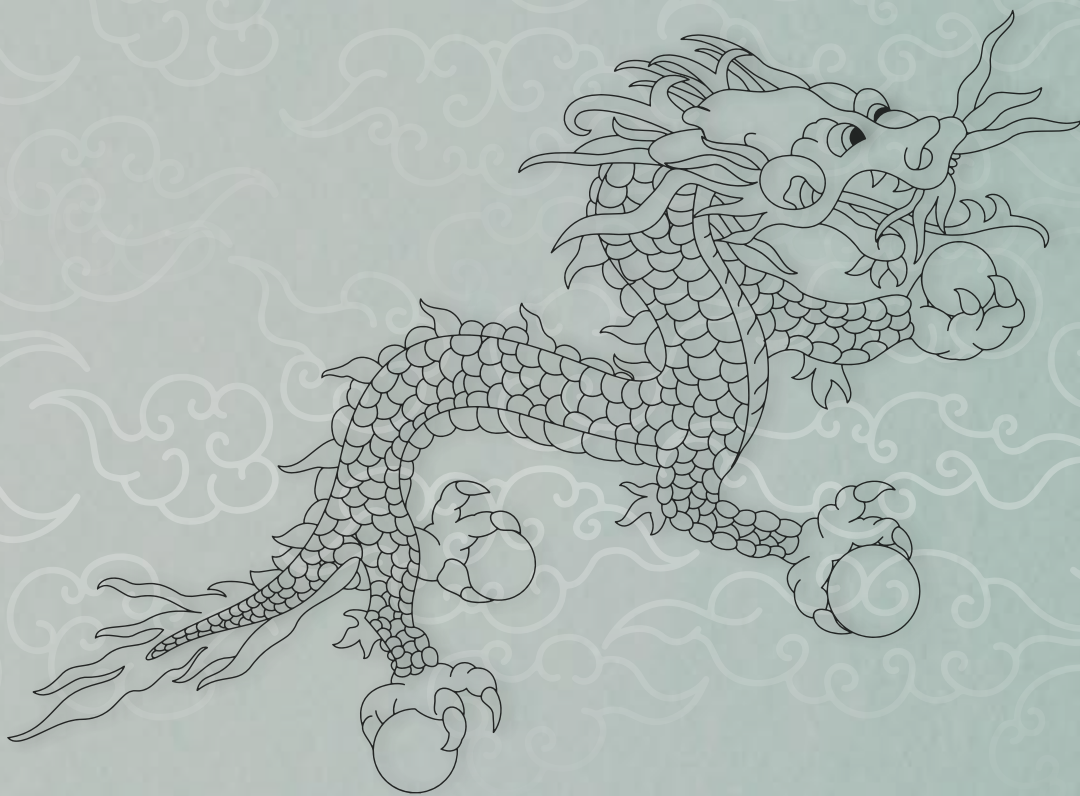


# KERÉKNYOMOK



TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



2023

# Kereknyomok 2023/15. szám

Társadalmi, orientalisztikai és buddhológiai folyóirat

**Kiadja** A Tan Kapuja Buddhista Főiskola  
**A szerkesztőség címe** 1098 Budapest, Börzsöny utca 11.  
**E-mail** [kereknyomok@tkbf.hu](mailto:kereknyomok@tkbf.hu)  
**DOI** [DOI 10.56213/Kerekny.15.2023](https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023)

**Szerkesztőbizottság** Agócs Tamás  
Birtalan Ágnes  
Dezső Csaba  
Fórizs László  
Porosz Tibor  
Sárközi Alice

**Tanácsadók** Fajcsák Györgyi  
Kelényi Béla  
Wojtilla Gyula  
Zsolnai László

**Főszerkesztő** Hidas Gergely

**ISSN** 1788-3865

**Lapterv, tipográfia** Ivanics Zsolt

**Nyomda** Tibuktu Bt

**Ára** 1950 Ft

A borítón Bhután nemzeti szimbóluma, a Mennydörgő Sárkány (*druk*) látható  
Készítette: Ivanics Zsolt

# TARTALOM

## TANULMÁNYOK

- 3 Porosz Tibor**  
A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája
- 43 Kelényi Béla**  
A tükrö(ződés)t néző *bódhiszattva*
- 61 Király Gábor**  
Cselekvési kiindulópontok – A cselekvőképesség szociológiai és buddhista szemléletű tárgyalása
- 80 Gelle Zsóka**  
Tibeti források sNgags 'chang Shākya bZang po életéről
- 98 Gáncs Nikolasz**  
*Shingon* buddhista temetés Japánban egy külföldi szemével
- 113 Majer Zsuzsa**  
A 10. *bogd* beiktatása – az első visszhangok és hatás a mongol szertartásrendszerre
- 137 Karma Ura**  
Az Össz nemzeti Boldogság: teljességre törekvő fejlődés
- 168 Françoise Pommaret**  
A női vallásgyakorlók szerepének megerősödése a mai Bhutánban
- 185 Valcsicsák Zoltán**  
*Bódhiszattva* vállalkozók Bhutánban

## KRITIKÁK, RECENZÍÓK

## BHUTÁN

- 199 Donald S. Lopez Jr.**  
– Thubten Jinpa. *Dispelling the Darkness. A Jesuit's Quest for the Soul of Tibet*. Cambridge MA, London: Harvard University Press, 2017. (Kuzder Rita)
- 203 The Amṛtasiddhi and Amṛtasiddhimūla. The Earliest Texts of the Haṭhayoga Tradition.**  
Critically edited and translated by James Mallinson and Péter-Dániel Szántó. Pondicherry: IFP EFEO, 2021. (Törzsök Judit)
- 209 Summaries in English**
- 129 Valcsicsák Zoltán – Zsolnai László**  
Bhután, a Mennydörgő Sárkány és az Össz nemzeti Boldogság földje
- 132 Karma Phuntsho**  
Bevezetés a bhutáni buddhista hagyományokba

## T A N U L M Á N Y O K

POROSZ TIBOR

# A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája

Az írás arra hívja fel a figyelmet, hogy a Buddha szemlélete a létezés hiányos, szubsztancia nélküli voltát hangsúlyozza, és ezzel egy a negatív teológiával szembenálló negatív ontológiát képvisel. E negatív ontológia főbb jellegzetességei: (1) a valóság és a fogalmak változatlan önazonossága helyett a dinamikusság kiemelése; (2) az elvont dichotómiák, a „lét” és a „nem-lét”, a „van” és a „nincs” helyett a közép, vagyis a keletkezés és az elmúlás folyamatainak a bemutatása; (3) az egyes folyamatok funkcionális kapcsolati rendszerének a feltárása; (4) a szubsztancianélküliség kimondása; (5) a megismerés negatív, dekonstruktív útja; (6) a szubsztanciális támasz hiánya miatt ki nem elégítő emberi lét megállapításával egy negatív antropológiai szemléletet nyújt; (7) az elégtelenséget alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika.

**Kulcsszavak:** buddhista filozófia, átman, szubsztancia, ontológia, negatív dialektika, tudat, személyiség, buddhista pszichológia, szatipatthána, buddhista etika

„Nem én vitázom a világgal, hanem a világ vitatkozik velem.”

(*Nāham lokena vivadāmi, loko va mayā vivadati.*)

(A Buddha: *A virág-szutta*; SN 22, 94/iii, 138)

## 1. A veszélyes Buddha

A Buddha radikálisan szubsztanciaellenes. A „radikális” jelző egyesek számára általában is túlságosan szélsőséges, ezért rémisztőnek tűnhet, a Buddha kapcsán meg egyenesen túlzónak, érthetetlennek látszhat. E kifejezés azonban csupán a Buddha tanításainak azokra az egyedülálló jellegzetességeire kíván rámutatni, amelyeket éppen e másokétól alapvetően különböző mivolta miatt értetlenség övez, így azok elhallgatások, félreértések áldozataivá válnak, illetve megszelídítésük, a főáramlatú vagy a hétköznapi gondolkodás számára befogadhatóbbá – ha tetszik „érthetőbbé” – tételük érdekében a különbözőségek elkenésére történnek kísérletek. A jelen írás bemutatja és

kiemeli a Buddha felfogásának szubsztanciaellenes, negatív ontológiával megalapozott legfontosabb sajátosságait, melyeket azonban nem ütköztet közvetlenül az ezeket vitató nézetekkel és személyekkel, e helyett inkább arra hívja fel a figyelmet, hogy a Buddha egyes kijelentései és gondolatai miként állnak össze egy többszörösen is tagolt szemléletté. Ugyanakkor az alábbiakban az egyes témák kifejtése kapcsán csupán rövid áttekintésre van mód, ez viszont több esetben is messzemenően támaszkodik azokra a részletes – és a vonatkozó bőséges irodalmat is idéző – leírásokra, amelyek a korábban megjelent publikációimban megtalálhatók<sup>1</sup>.

A Buddha gondolatainak egyedi sajátosságait elvitató törekvések jellemzően főként a nyugati vagy/és a modern kori interpretátoroktól származnak, bár tanainak a megértése, befogadása már a kortársai számára is nehézséget, vagy akár megoldhatatlan feladatot jelentett. De vajon miért? Úgy gondolom, hogy azért, mert a Buddha tanai mindenkit a legérzékenyebb pontján találnak el. A biztonságosnak vélt önazonosságok megkérdőjeleződnek, bármilyen egyéni vagy közösségi formában és változatban élük is meg azt az emberek, miközben a helyükbe felkínált alternatíva – a nirvána – elérésére semmi garancia nincsen, bár a megvalósítására irányuló lépések és erőfeszítések a még csak törekvők számára is a kevesebb szenvedéssel járó kiegyensúlyozott mindennapi életvitelt adhatják.

A nyugati vagy modern kori ember önképe számára a Buddha radikalizmusa sokkal több és nagyobb veszélyt jelent, mint a korábbi korok embere számára. A modern kor embere kiszakadt a természetes közegeiből, a közösségi lét által meghatározott önazonosságából, a személyes *face to face* viszonyok kapcsolataiból, a természeti környezettel meglevő egységéből, így egy ezektől független, önmagában – a szó minden értelmében – egyedülálló individuumnak kezdte magát értelmezni. Az egyedülállóságának ezt az élményét szabadságnak képzei, noha valójában ezzel voltaképpen egy a valóságtól elvont absztrakt individuumot hozott létre, aki sokkal sérülékenyebb, mint amilyen az egyén az előtte levő korokban valaha is volt. Kiszolgáltatott a társadalmi környezetben létrejövő hatásoknak, manipulációknak, eldologiasodott, elidegenedett viszonyoknak és kapcsolati rendszereknek, amelyek elől különböző téves identitásokba, mentális betegségekbe menekül, mint egyebek mellett például a depresszió, a szorongás, a neurózis, a borderline, a bipoláris zavar, az önmagát és a világot eltárgyasító, dologiasító deperszonalizáció és derealizáció, a defetizmus, vagy az önmagát túlértékelő ember narcisztikus személyiségzavara. Jelen korunkban az egyes embernek ez a kiszolgáltatottsága, sérülékenysége akadályozza az egészséges, érett, stabil személyiség kialakulását, ezért számára a Buddha tanítása is – már ha egyáltalán találkozik vele – fokozottabb veszélyt jelenthet. Ennek oka az úgynevezett „nem-Én” tana, ami több szempontból egyébként is problematikus lehet.

Először is, a Buddha tanítása eredetileg azt a kérdést veti fel, hogy a normális vagy stabil személyiséggel rendelkező, ámde szenvedéseibe bonyolódó emberek miként tudnak ezen állapotukon túllépni. Viszont a létezés bizonytalanságát megelő modern kori labilis személyiség esetében, a kohezív, integrált szelf hiányakor az identitásának megkérdőjelezése kifejezetten káros lenne, ezért ehelyett elsőként az egészséges személyiség kialakítása lehet a feladat. Másodsor, a kohezív

1 Porosz Tibor. 2013. „A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középpútján.” *Keréknyomok* 7: 41-74; Porosz Tibor. 2018. *A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda buddhizmus szakszavai. Második, javított és illusztrációkkal bővített kiadás.* Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Egyház; Porosz Tibor. 2019. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban. Második kiadás.* Budapest: A Tan Kapuja; Porosz Tibor. 2021. *A buddhista pszichoterápia. Egy ősi hagyomány a modern és a posztmodern gyógyászatban, valamint azokon is túl.* Budapest: A Tan Kapuja; Porosz Tibor. 2022. *Párhuzamos lélektanok. A buddhista pszichológia alapjai, főbb irányzatai és találkozásai a nyugati gondolatokkal.* Budapest: A Tan Kapuja.

és többé-kevésbé stabil személyiség a folytonos Én-megerősítéseibe ragad, így az egyén narcisztikus szükségleteit, a patogenikussá váló Én-keresését esetenként még intellektuális formában is, a szubjektum jelentőségének túlhangsúlyozásával elméletekben is megfogalmazza. E szándékok hivatkozási alapként egyes spirituális hagyományokban (pl. bráhmanikus vagy hindu eszmék, gnosztikus tanok) szövetségesre lelhetnek, vagy/és a nyugati gondolkodást lényegében máig széles körben meghatározó karteziánus dualizmus alapján találunk rá a testi-anyagi világon kívüli tudat vagy szubjektivitás szubsztanciális entitására, netán Immanuel Kant nyomdokaiban járva egy transzcendentális, vagy éppen transzcendens Én alanyiségára. Harmadszor, a Buddha „nem-Én” tanát számos formában értik félre, amely értelmezések végül is sokkal többet árulnak el a szerzők saját világnézetéről, mint a Buddha álláspontjáról. A következő felsorolás csupán jelzésszerűen utal e nézetek néhány főbb típusára, azonban képviselőik neveit nem sorakoztatja fel, mivel e helyen csak e gondolkodásmódok általános elveinek, modellszerű jellegzetességeinek a felvillantása a fontos, miközben részletes elemzésükre, az egyes szerzők nézeteinek a megvitatására itt amúgy sincsen lehetőség.

A nem-Én tanának egyik félreértelmezése a hindu idealista monizmus szemléletén alapszik, amely a partikuláris, individuális Én korlátoltságát ontológiailag egyfajta végső univerzális, szubsztanciális szubjektumban látja feloldhatónak. Ennek sémájában, ha az „önmagam” kifejezés a Buddhánál pozitív összefüggésben szerepel (pl.: „Önmagad menedéke legyél!”), akkor az „önmaga” kifejezés könnyen egy abszolútum szubsztanciális tartalmával ruházható fel, mintha a Buddha egy univerzális Önvaló elfogadását javasolná. Amikor viszont a Buddha egyértelműen egy szubsztanciális értelemben vett Önvaló létét tagadja, akkor az csupán a transzcendenciát nélkülöző partikuláris empirikus „Én” tagadásaként lesz értelmezhető, mintha a Buddha nem utasította volna el egy univerzális transzcendens létezését. A félreértés e két eljárásában tehát közös az a szemléleti elem, hogy az egyén végső soron nem más, mint részese az univerzálisból. Ezzel szemben az univerzális Én tagadását képviselő materialista monizmus – manapság jellemzően főként a tudományos gondolkodás keretein belül – egyúttal az egyéni Én, az individuális szubjektum fogalmával sem tud mit kezdeni, hiszen mindenhol csupán a végső materiális alkotóelemeket és azok „kötegeit”, kombinációit látja, emiatt szerinte az „Én” valójában nem létezik, csak feltételezzük, hogy létezik, tehát voltaképpen illúzió, és ezt az „éntelenség” álláspontot tulajdonítja a buddhizmusnak is. Ezek mellett többféle módon fejeződik ki az Én-nek a mentális és a fizikális entitások dualizmusa talaján álló ontológiai felfogása is. Ennek alapja többnyire a „test-tudat”, vagy az „alany-tárgy” viszony észlelésszichológiai vagy/és nyelvtani kettősségének ontológiai dichotómiaként való értelmezése. Vannak azután olyan nézetek is, amelyek szerint a Buddha tanában nincsen ontológia, az inkább csak etikai, illetve szoteriológiai útmutatás, ezért a nem-Én tana sem egyéb, mint csupán valamiféle gyakorlati stratégia, így tehát eszerint úgy mond nem is veti el egy szubsztanciális szubjektum gondolatát. Végül szembesülni kell azokkal a megfogalmazásokkal, amelyek – akár a buddhizmus berkeiben is megjelenve – az Én jelentéstartalmát azonosítják a létezését tekintve kétségbe nem vont tudat működésével, vagy éppen az Én valós voltáról szólnak. Ráadásul, ha a nem-Én tanát elfogadjuk, akkor magyarázatra szorul az Én folytonosságának a kérdése, vagyis az, hogy a hétköznapi tapasztalás során az észlelő miért észleli a dolgokat és önmagát is folytonos létezésűnek, miként lehetséges a múltra emlékezés, és mi módon értelmezhető a halál utáni következő életbe jutás folytonossága?

Mindebből az következik, hogy e kérdések átgondolásához mindenekelőtt a Buddha és a kortársai által használt „Én” kifejezés jelentéseit szükséges felidézni. Az ugyan nem ismeretes, hogy a Buddha milyen nyelven taníthatott, de a beszédeinek ránk hagyományozott szövegei közül

a legrégebbi páli nyelvű, míg a buddhizmuson belül legelterjedtebb a terminológiák szanszkrit nyelvű használata. Mármost a kérdéses nem-Ēn tan megnevezése fosztóképzővel páliul *anattā* (*anattā*), szanszkritul pedig *anātman* (*anātman*), vagyis az „Ēn” kifejezés páliul *attan/attā* (*attan/attā*) és szanszkritul *ātman* (*ātman*).

## 2. A szubsztanciális Ātman doktrínája

A Buddha kortársai által használt *ātman* kifejezés etimológiailag visszavezethető a „lélegzet” jelentésre, amit az „önmaga” visszaható névmásként is használtak, majd erre épül rá a „lélek” és az empirikus egyén, a „személyiség” vagy „Ēn” értelem. Ezek mellett az *ātman* fogalmának jelentése a *Védák*ban már nem csupán a légzéssel, így az étellel, az egyéni lélekkel azonos, hanem végső soron úgy tekintik, mint ami metafizikai „szubsztancia”, „Önvaló” (RV X.97.11; AV X.8.44), amit az egyéni lélektől megkülönböztetve Nyugaton gyakran nagybetűvel írnak: *Ātman*. A *Brahmānā*k ezt a szubsztanciális Önvalót (*Ātman*) már a *Brahmānā*val azonosítják (ŚBr. XIV.), miként az *Upanisadok* is ezt teszik (Bṛhad. Up. IV.4.5; Ch. Up. III.14). E nézet szerint az Ön-maga – vagyis az Önvaló – nem hal meg, nem szomorú (Ch. Up. VIII.7.1), az az igazság és elpusztíthatatlan, nem öregszik, nem szenvedő, nem éhező, nem szomjazó (Ch. Up. VIII.1.5; VIII.3.4). Az *Upanisadok* álláspontja szerint a mindenség a *Brahmānā*, amivel az egyéni lélek, az „önmagam” (*ātman*) azonos (Ch. Up. VIII.3.4; Bṛhad. Up. IV.4.5), ezért az ember célja ennek az azonosságnak a felismerése és megtapasztalása (Ch. Up. III.14; VI.8.7), mondván: „*Brahmānā* vagyok!” (*Aham brahma asmi!*) (Bṛhad. Up. I.4.10). A nem-tudás az *Ātman* nem ismerete, ezért a feladat tudni azt, mi az *Ātman* és mi nem az (Bṛhad. Up. II.3; II.4.5). Az *Ātman* megismerő tudja: „Ēn ez vagyok!” (*Ayam asmi!*) – és ezzel hatalmat szerez a világ fölött (Bṛhad. Up. IV.4.12-13). A *Brahmānā* teljes kibontakozása az egyetemes végső Valóság (szanszkrit: *dharma*) vagy Törvény, a Valóság törvénye pedig nem más, mint az igazság (Bṛhad. Up. I.4.14), ezért az igazság, illetve a *dharma* azonos az Önvalóval, az *Ātman*nal (Bṛhad. Up. II.5.11).

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

A Buddha felhívja a figyelmet arra, hogy szokásosan amilyen módon nyelviileg kifejezzük a valóságot, azt olyanakk is látjuk, tehát egyáltalán nem mindegy, hogy milyen szavakat használunk, mert azok saját valóságot teremtenek. Éppen ezért viszont innen nehéz eljutni arra a szintre, amikor amilyen a valóság, azt olyan módon fejezzük is ki. Az átlagember – aki lehet nem buddhista világi vagy pap éppúgy, mint buddhista világi vagy szerzetes – az egyedi tapasztalatának nézőpontjához ragaszkodik, ezért már a pusztá észleletét is kiterjeszti, a kiterjesztés (*papañca*) révén a világ a számára olyan, amilyennek azt gondolja (Snv v. 874; MN 18), és ezzel az ember végül az „én vagyok” önteltségéből létrehozza a kiterjesztésen alapuló individualitás énképzetét (*papañca-nāma-rūpa*) (Snv v. 916 és v. 530). Azonban az „ön-magam” kifejezés csupán a világ megjelölése (*loka-samañña*), a világ köznyelve (*loka-nirutti*), a világ szokásos szóhasználata (*loka-vohāra*),

a világ megnevezése (*loka-paññatti*), amit még egy megvilágosodott is használhat a hétköznapiak során, de ezek nem vezetnek őt félre, vagyis például az „én” szó kimondásakor jól tudja, hogy az „én” változatlan szubsztanciális entitásként nem létezik (DN 9). Ehhez képest viszont amikor a Buddha saját magáról egyes szám harmadik személyben szólt, akkor ezzel már nyelvi szinten is külön érzékeltette, hogy megváltoztatta kortársai arra irányuló szubsztancialista törekvéseit, miszerint az „önmagam” (*attan/attā*) a múltban, a jelenben és a jövőben változatlan létezőként legyen felfogható.

A szavak korlátozó, lehatároló, tárgyiasító mivoltának egyik legkorábbi példája az ind antikvitás kezdetén található szubsztancializmus. A szubsztancializmus szerint a jelenségvilág valamilyen végső, minden változás közepette változatlanul megmaradó lényegi egységre vezethető vissza. A védikus irodalomban az a szemlélet bontakozott ki, mely szerint a nyelv alkalmas a legfelsőbb valóság és a létezés kifejezésére, helyes használatkor a referenciája végső soron nem is más, mint az univerzális szubsztancia. Akinek nincs része az univerzálisban, az nem ismeri a helyes cselekvést, és a nyelvet rosszul használja (RV X.71.2-10). E gondolatokkal megszületik a klasszikus szubsztancialista nyelvértelmezés, mely szerint a nyelv nem a gondolkodás eszköze, még csak nem is elsősorban a gondolatok kifejezője, illetve érvényességének alapja nem is a kommunikáció, hanem a részesedés az univerzálisban, tehát a nyelv a legfelsőbb létezés nyelve. Ez az univerzalisztikus szubsztancialista felfogás feltételezi, hogy a „nyelv” referenciája lehet a végső valóság, tehát az univerzálisat reprezentálhatja, ezért viszont a helyes nyelvhasználat folytonosan a problémájává válik, mivel a végső adottság „státuszát” kell nyelvi szinten kifejezni. Ennek a kérdésnek a megoldása a szubsztanciából részesedés. A „nyelv” az abszolút, illetve szubsztanciális értelemben vett „létezés nyelve”, és ezzel a „létezés” és a „nem létezés”, valamint ehhez kapcsolódóan az „igaz” és „hamis” dualizmusa jelenik meg, amelyet az örök, egyetemes végső szubsztanciában kell feloldani.

### 3. Az ontológia néhány főbb modellje

A nyugati lételméletek több ezer éves története során rendkívül sokféle változatban születtek ontológiai eszmefuttatások. Ezek számbavételére e helyütt nem kerülhet sor, így az alábbiak arra szorítkoznak, hogy néhány kiemelt elmélet gondolkodási sémáját, modelljét szemléltesse, tulajdonképpen csak a címszavaknál alig több ráutalással.

A nyugati filozófiai hagyomány szerint a „lét” a leguniverzálisabb, legátfogóbb kifejezés, és a saját kategóriákkal megnevezett egyes „létezők” mind a létből részesednek. Ez alapján a fogalmakat rendszerbe rögzítő ontológia elsődleges tárgya az általában vett létezés, valamint a létező dolgok és tulajdonságaik, egyben ezek identitásának, önazonosságának a folytonossága, illetve mindezek alapvető strukturális elrendezettsége. Az önazonosság folytonosságának egyik sajátos módja az örökké tartó, változatlanul megmaradó lényegi egység, a szubsztancia, amelyhez képest minden más létező csak annak módusa vagy attribútuma. Az előbbieket kritikával illető felfogások felvetik, hogy a világ megértéséhez alkalmazott kategóriáink mesterséges társadalmi konstrukciók, melyek a mindenkor hatalom eszközrendszeréhez tartoznak, és társadalmi helyzetektől függően változnak, ezért megkérdőjelezhető a fogalmak jelentésének egyezése a tényleges valósággal. A szubsztancializmust szintén bíráló relativizmus a dolgok egyediségének és összemérhetetlenségének, a partikularizmusnak, a heterogenitásnak, a pluralizmusnak, az ekleticizmusnak és a különbözőségeknek az egyoldalú abszolutizálása, ami szélsőséges szubjek-



tivizmushoz, és a szemléletek magukba zárt identitásához vezet. A hagyományos ontológiával szemben ezeken túl egyebek mellett megszületik még a létezésnek azon átfogó fogalma is, amely az ontológiai differenciát emeli ki, a valóságot fokozatos rendnek látja, tehát amely szerint az empirikusan érzékelhető dolgok pusztán a tökéletesség fokának a gyenge, tökéletlen, elégtelen másolatai. Mindemellett az esszencialista, szubsztancialista ontológia egyik alternatívájaként megfogalmazódik a folyamat ontológia, amely a meglévő szerveződések időbeliségét és létrejövésének folyamat jellegét hangsúlyozza. Az iménti gondolatot is magában tartalmazhatja egy másik alternatív lételmélet, a teljesség és tökéletesség hiányát kimondó, a nem-azonosság szerepét kiemelő negatív ontológia.

A negatív ontológia szerint az önazonosnak tekintett létezés valójában elválaszthatatlan attól, ami ő maga nem. Az identitások tehát csak olyan mesterséges megállapítások, amelyek abból a bennük foglalt implicit referenciából születnek, hogy azok kicsodák nem, ezzel a negatív ontológia a nem-azonosság felismerését fejezi ki. A negatív ontológiában a negativitás logikai-ontológiai meghatározottsága nincsen egyértelműen rögzítve. Itt a másság, a más milyenség, a különbözőség, a lezáratlanság, a változás, a megfosztottság, a hiány immanens dinamikája teljesedik ki. Negativitása nem stabilizálható, hanem lényegét illetően határozatlan, így végül is a „lét” és a „nem-lét”, az „igen” és a „nem” közé helyezhető. A negatív ontológia a létezés-deficitre rámutatva egyáltalán a szubsztancianélküliséget és az ember rögzített, állandó, stabil lényegének a hiányát is hangsúlyozza. Ezáltal az emberi lét megfosztottságának, kiszolgáltatottságának a kimondásával egy negatív antropológia szemlélete is tetten érhető. Ezeken túl – amint az alább látható lesz – a Buddhánál megtalálható a gyakorlati negativitás is, amely egyrészt a megismerés negatív, dekonstruktív útja, másrészt az ontológiai negativitást, a valóság ki nem elégítő voltát, a szenvedést alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika. A Buddha negatív ontológiájának sajátossága az, hogy egyaránt elveti a szubsztancializmus és a relativizmus szélsőségeit. Ugyan említi a valóság általános jegyeit, de elvet mindenféle abszolutizáló nézetet. Szól a jelenségek szituációhoz kötött, konkrét, egyedi mivoltáról, de eközben sem feledkezik meg a közöttük levő funkcionális kapcsolatokról, a pusztá egyediségen túlmutató viszonylatok hálózatáról.

Végül ehhez kapcsolódva megemlíthető, hogy a keleti – illetve a tradicionális – gondolkodás számára az egyes dolgok nem magukban, más dolgoktól elkülönülten léteznek, hanem mindig csak valamilyen kapcsolati hálózat egyik elemeként értelmezhetők, miként mondjuk az egyes emberek is csak természeti és szociális környezetüknek egyik tagjaként, az ott betöltött szerepük alapján jönnek számításba, anélkül voltaképpen nem is léteznek. Ebből következően az e szemléletre épülő viszonylatok ontológiája is az egyediek kapcsolati hálózatára, és az egyediek ott betöltött funkcióira kérdez rá.

## 4. A Buddha ontológiájának legfontosabb jellegzetességei

### 4.1. Az alapvető irányvonalak

Mindezeket is számításba véve a Buddha ontológiája – egyelőre csak főbb vonásaiban – a következők szerint vázolható fel. Mindenekelőtt nem a dolgok és a tulajdonságok ontológiája, a valóság nem redukálható arra, ami úgy mond „létezik”. Ugyanakkor a „lét” sem absztrakt entitás, hanem leginkább a konkrét emberi lét. Általánosabban fogalmazva, amiként a „szubjektum”

értelmezhetetlen az „objektum” nélkül, úgy az „objektum” sem más, mint a „szubjektum” tevékenységének a része, vagy éppen annak eredménye. Az objektum elsődlegesen a szubjektum érzékelésének, észlelésének a tárgya, az objektum a szubjektum viszonylatában létező, miként egyébként a szubjektum is az objektum, a világ része. A személyiség képzetét nyújtó öt halmaz (*khandha*) sem egyéb, mint a „világban levő világ valósága” (*loke lokadhamma*) (SN 22, 94/iii, 139), amelynek belső tagozódása, a halmazt alkotó tényezők kapcsolati hálózata a viszonylatok ontológiájának egyik példája. Egy másik példa erre az emberi lét és a környező világ összetett kapcsolati rendszere.

A Buddha kifejtéseiben a kozmológiai leírásokból kiderül, hogy ott az első szint az érzékszervekkel tapasztalók világa, vagyis az alvilág, az állatvilág, az eltávozott szellemek és az ellen-istenek (*aszurák*) létállomásai, valamint az emberek és az istenek világa. Az emberek létállomása a fizikális formák világa, az öt érzékszerv tapasztalása, tehát az érzékszervek, az érzékszervek tárgyai, és az érzékelési tudatosságok, valamint az egyéb hétköznapi tudatállapotok és tudattényezők világa. Az érzékiség fölötti felsőbb létszintek egyeznek az elmélyedés (*jhāna*) különböző szintjein tapasztalható nem fizikális „formai” és „formanélküli” világokkal, azaz tudatszintekkel. Így azután szűkített értelmében a világ (*loka*) nem is más, mint az a – szubjektumra vagy objektumra nem szétszedhető – metaforikus értelemben vett „hely”, vagyis végső soron az emberi élet színtere, ahol az események megtörténnek, de ezzel a világ semmiképpen nem pusztán szubjektív tapasztalás, nem a „külső” világ tagadása. Viszont a külső világ elégtelensége egybeesik az emberi lét ki nem elégítő (*dukkha*) voltával, a világ keletkezése ennyiben azonos a szenvedés keletkezésével, a szenvedés megszűnése pedig nem más, mint a világ megsemmisülése (SN 12, 43-44). Szavainak megfelelő értelmezése érdekében a Buddha egyértelműen leszögezi a világ szubsztancianélküliségét, mondván, hogy „a világ üres” (*suñña loka*), mert üres az „Ēn”, és minden, ami része, ami hozzá tartozik (SN 35, 85).

A Buddha végül is alapvetően kétféle létmódot különböztetett meg, melyek ontológiailag az ember létének két egymásra épülő lehetséges szintjét képviselik. Az egyik a késztetettségek világa, a másik a késztetettségektől mentesség. Az előbbi az ismételt újraszületéseknek alávetett szenvedésteli emberi létformát, és rajta kívül lényegében valamennyi élettelen és élő létformát jelenti, kivéve persze az utóbb említett nem-késztetettet. A nem-késztetett azonban nem valamilyen szubsztanciális entitás, hanem a szenvedésektől és az újraszületéstől megszabadult megvilágosodott ember. A kétféle létmód fokozati különbségét a Buddha egy hasonlattal teszi érthetőbbé. Eszerint ahogyan a lótusz a vízben keletkezik, a vízben nő fel, de azután a víz fölé emelkedik, és a víz szennyeződéseitől érintetlen marad, ugyanígy – mondja magáról – ő a világban született és ott nőtt fel, de meghaladta a világot, és a világ szennyeződéseitől mentes (SN 22, 94). Itt tehát az ontológia érvényességi terepe már kizárólag az emberi létforma, csakhogy immár egy magasabb szinten, egy új minőségben. Ebben az ontológiai szemléletben ily módon a valóság mint az emberi tapasztalás egésze nem egy valamiféle rajta kívüli „objektivitással” szembeállított „szubjektivitás”. Ezen túl e felfogásban nem található sem valamilyen végső, tovább nem redukálható „individuális”, sem egyfajta végső, elpusztíthatatlan „univerzális”.

Az egymással antinómiáisan szembeállított elvont kategóriák elutasításával a Buddha ontológiája mindezek mellett a közép ontológiája is, mivel a statikus „lét” és „nem-lét” fogalmi közötti közép kifejezése, ami a keletkezések és a megszűnések valóságának a dinamikája. Ennek egyik konkrétabb megfogalmazása a „lélek” (*jīva*) és a „test” (*sarīra*) duális felfogásának az elvetése, amikor is a Buddha nem megfelelő (*na kalla*) felvetésnek minősíti azt is, hogy a kettő azonos, meg azt is, hogy a kettő különbözik egymástól. Ezzel kapcsolatban magáról azt állítja, hogy

„mindkét végletet elkerülve a közép tanát fejt ki” (*ubho ante anupagamma majjhena dhammam deseti*) (SN 12, 35/ii, 61). Kérdésfelvetése ezért nem a kategóriákba merevített létezés dologi mi-voltára vonatkozik, hanem inkább a dolgok közötti viszonylatokban levő egyes tényezők működését, funkcióját hangsúlyozza. Az így kibontakozó dinamikus szemlélet szubsztanciaellenessége egyfajta negatív dialektikával kétségbe vonja az általános fogalmak és a valóság egybeesését, azonosságát, amiképpen egyáltalán a fogalmak és a létezések önzonosságukba rögzülését is, ezzel a folyamatok, a viszonylatok és a funkciók a nem-azonosságot feltáró negatív ontológia gondolati kereteibe illeszkednek.

Összességében tehát a Buddha negatív ontológiájának főbb sajátosságai a következők:

- (1) a valóság és a fogalmak változatlan önzonossága helyett a dinamikusság kiemelése
- (2) az elvont dichotómiák, a „lét” és a „nem-lét”, a „van” és a „nincs” közötti közép, vagyis a keletkezés és az elmúlás folyamatainak a hangsúlyozása
- (3) az egyes folyamatok funkcionális kapcsolati rendszerének a feltárása
- (4) a szubsztancianélküliség létezés-deficitjének a kimondása
- (5) a megismerés negatív, a képzeti és fogalmi konstrukciókat lebontó, dekonstruktív útja
- (6) a negatív antropológia szemlélete
- (7) a szubsztanciamentességet, a szenvedést alapul vevő, azonban azt produktív módon felhasználó etika.

A Buddha ontológiai felfogása valójában nem önálló elméletként fogalmazódik meg, de éppen ezért nem választható el sem a nyelvhasználati módjától, sem a megismerésre vonatkozó és az általa megtalált *szatipatthána-vipasszaná* meditáció gyakorlatától, sem a logikai szemléletétől, sem pedig a hétköznapi élet és a megvilágosodásra törekvés gyakorlati erkölcsétől.

## 4.2. A dinamikus ontológia

A szokásos hétköznapi józan ész, valamint a különféle vallási és filozófiai rendszerek gondolkodási módja a Buddha számára több szempont miatt sem volt elfogadható. Egyrészt a fogalmi gondolkodás eleve elvonatkoztat az empirikus valóságtól, azonban a már túlzottan absztrakt kifejezések végképpen nem képesek visszaadni a konkrét valóság egyedi jellegzetességeit, másrészt ezáltal a valóság merev, statikus képzetét nyújtják, harmadrészt elvont jellegüket felhasználva az egymással mereven szembeállított kategóriák képzését eredményezik, és végül az egyedi dolgokon túli univerzális, változatlan önzonosságú létezés, a szubsztanciális lényegiség gondolatához vezethetnek. Végére is a „létezés” a hétköznapi és a vallási meg a filozófiai gondolkodás számára első megközelítésben a folytonos fennmaradás, fennállás. Mindezekkel a szemléletekkel, és különösen a szubsztancializmussal szemben a Buddha a „létezés” hagyományos nyelvét félretette. A valóságról szólva a Buddha nem a „létezés” (*atthitā*) vagy „nem-létezés” (*natthitā*) elvont, egymással szembeállított fogalmait alkalmazta, ezek használatát elutasította, hiszen az, aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtarā*) helyes tudással látja a világ keletkezését, annak számára nincsen értelme a „nem-létezés” kifejezésnek, és az, aki a valóságnak megfelelően helyes tudással látja a világ megszűnését, annak számára értelmetlen a „létezés” fogalma (SN 12, 15). A Buddha ekkor is a kettő közötti közepet, a valóság dinamikus természetét, a függő keletkezést tanította. Hasonlóképpen elvetet-

te a „minden egység” (*sabbam ekattam*) és a „minden sokféleség” (*sabbam puthuttam*) szélsőségeit is, és ezek helyett ugyancsak a középutat, a függő keletkezést tanította (SN 12, 48).

A Buddha a túláltalánosított „van-nincs”, illetve „igen-nem” dichotómiájában megfogalmazott kérdéseket nem válaszolta meg, teljesen függetlenül attól, hogy azok metafizikai tételek, vagy a hétköznapi gondolkodás eredményei. Az ilyen kérdések logikája a szokásos gondolkodás számára teljességében egy tetralemma sémáját követi, melynek a formája a következő (DN 9; MN 63; MN 72):

1. „van”, illetve „igen”
2. „nincs”, illetve „nem”
3. „van is, meg nincs is”, illetve „igen is, nem is”
4. „sem nem van, sem nem nincs”, illetve „sem igen, sem nem”.

Ezek a kérdések látszólag az összes logikai lehetőséget tartalmazzák, a Buddha azonban az ilyen módon felkínált logikailag lehetséges összes választ elutasította. Nála a valóság statikus állapotaira utalás, az absztrakt fogalmak helyett a dinamikusan változó viszonylatokra és az időbeliségekre helyeződik a súly, amit a feltételezettség és a függő keletkezés gondolata képvisel (MN 26).

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

A Buddha a fentieknek megfelelően az Én létezésének elképzelésével nem az Én nem-létét állította szembe, azt éppoly téves nézetnek tekintette, mint az Én és a nem-Én egyéb, az alábbiakban felsorolt értelmezési lehetőségeit (MN 2):

- (1) Van Énem (*atthi me attā*).
- (2) Nincs Énem (*natthi me attā*).
- (3) Énimmel észlelem Énem (*attanā'va attānam sañjānāmi*).
- (4) Énimmel észlelem nem-Énem (*attanā'va anattānam sañjānāmi*).
- (5) Nem-Énimmel észlelem Énem (*anattanā'va attānam sañjānāmi*).
- (6) Az Én állandó, maradandó, örök, nem változó, örökké tartó (*ayam attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamam tatheva ṭhassat*).

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

### 4.3. A funkcionális ontológia

Hagyományosan azt a nézetet szokás lételméletnek tekinteni, amelyik arra kérdez rá, „mi” az, ami létezik, milyen annak a felépítése, struktúrája, mik a létező alkotórészei. Lényegesen nem tér el ettől a hétköznapi gondolkodás sem, így mindkét nézőpontból a személyre vonatkoztatva értelmesnek tűnhet mondjuk az a kérdésfelvetés is, hogy „Mi az ember?”, „Ki az, aki érzel?”, „Ki az, aki érez?”, „Ki az, aki sóvárog?”, „Ki az, aki szenved?”, vagy „Ki vagy?” stb. Ekkor a választól elvárható az „ember” vagy az „egyén” szétboncolása, vagyis a személyiség összetevőinek a számbavétele, a rész és az egész kapcsolatának bemutatása.

Kétségtelen, hogy a Buddha tanításaiban csak kevésé található olyan megfogalmazás, amely a „Mi létezik?” vagy a „Ki vagy?” kérdést boncolgatná. Ebből azonban egyáltalán nem az következik, hogy a Buddhának ne lenne ontológiai felfogása. Sőt, olyan ontológiája van, amelyik a tényleges valóságot jobban visszaadja, mint a statikus dogmákba merevítés, vagy éppen a szubsztancia-litásba rögzítés esélyét hordozó „Mi?” ontológia, mert a Buddha ontológiájának kérdésfelvetése a „Hogyan?” vagy „Hogyan működik?”. Nem azt kérdezi „Ki vagy?”, hanem azt: „Hogy vagy?” – a mondat többféle jelentésével együtt. Először is az érdeklő, hogyan érzed magad, mit lehet tenni a szenvedéseid csökkentése érdekében? Ez persze túlságosan is gyakorlati ontológiának tűnik, azonban elválaszthatatlan az általánosabb „Hogy működik?” ontológiától.

A Buddha határozottan visszautasít, tévesnek, nem megfelelőnek (*na kalla*) tart minden olyan kérdést, amely arra kérdez „Ki?”, vagyis mondjuk „Ki az aki érzel, érez, sóvárog szenved?”, és e helyett azt tartja megfelelő (*kalla*) kérdésfelvetésnek „Milyen feltételek teljesülésekor (*kimpaccayā*) történik az érzékelés, az érzés, a sóvárgás, a szenvedés?” (SN 12, 12). E szemlélettel a személyiség ekkor egy olyan funkcionális egység, amely részeinek megléte és azok működésének kapcsolatai révén jelenik meg. A Buddha ontológiája tehát így módon elsősorban nem a tárgyi-dologi struktúrák lételmélete, hanem egy funkcionális ontológia. Alkalmassint természetesen szól bizonyos elemi tényezőkről, melyek a valóságot alkotják, mint például a négy nagy alapelemről (föld, víz, tűz, levegő), vagy a testi és pszichikai működések elemi tartományainak (*dhātu*) egészéről (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudat), illetve az érzékelési alapokról (*āyatana*), tehát az elmével együtt a hat érzékszervről, azok tárgyairól és azok érzékelési tudatosságáról stb. Azonban a „Mi?” ekkor is alárendelt szerepet kap az alkotóelemek funkcióinak a bemutatása mellett.

A funkcionális szemlélet további példaként említhető mondjuk a 12 tagú függő keletkezés (nem-tudás → késztetés → tudatosság → név-és-forma → érzékszervek → érzékelés → érzés → szomj → ragaszkodás → létesülés → születés → öregség és halál). Ez voltaképpen a személyiség egyik funkcionális modellje, amely a Buddhánál – a későbbi buddhizmus felfogásától eltérően – teljességében az egyén jelen életére vonatkozik, annak egy-egy meghatározó mozzanatát jelzi, azokat a funkciókat írja le, amelyek jelentősége az élepszakaszoktól, illetve az élethelyzetektől függően változik, tehát a súlypont hol az egyik, hol a másik funkcióra helyeződik. Kétségtelen ugyanis, hogy itt nem egy olyan lineáris oksági sorozatról van szó, amikor az egymást követő tényezők az előzőt meghaladják, így az már nem jut szerephez. A láncolat inkább az egymásra épülő feltételek sora, vagyis amelyik feltétel már jelen van, az a továbbiakban is mindig kifejti hatását, hiszen például a nem-tudás nem csupán a láncolat kezdetén játszik szerepet, hanem a Buddha szerint – amíg meg nem világosodunk – egész életünk során a halálunkig meghatározó feltétele és eleme a viselkedéseinknek és gondolkodásunknak, miként az ezt követő többi tényező is.

Figyelemre méltó még a Buddhának az a gyakorlata is, amely egyes alapvető kifejezéseit akár több fogalomcsoport részeként is említi, egyúttal azonban az adott szavakkal leírt jelentéstarta-

lom vagy funkció mindegyik helyen ugyanaz marad. Így például a „késztetés” (*saṅkhāra*) a függő keletkezés láncolatában és az öt halmazban egyaránt egyfajta organizátor szerepet tölt be, viselkedési sémákba rögzíti és szabályozott szerepekbe szervezi a személyiséget. A függő keletkezés láncolatában a „születés” funkciója nem más, mint hogy az öregség, a betegség és a halál feltétele. A „szomj” funkciója mindig a létezésbe kötés, viszont a „ragaszkodás” már egy következő létezésbe átvivő szerepet tölt be. Hasonlóképpen, a Buddhának a tudati működésekre alkalmazott kifejezései – amennyiben nem éppen egyáltalában a „tudat” szinonimáiként használatosak – valamennyi előfordulási helyükön megőrzik sajátos, egymástól eltérő funkcióikat. A „tudatosság” (*viññāṇa*) mindig valamilyen tartalmazás, hordozás funkciót képvisel, legyen szó akár az érzékelési benyomások felvételéről, tehát az érzékelési tudatosságokról, vagy akár a karmikus hatások befogadásáról. A „tudatállapot” (*citta*) a gondolkodás és a hangulatok aktív, dinamikus tudatműködése, ezért működési mechanizmusa formailag mindenkor különféle mozgáspályákkal írható le. Az „elme” (*manas*) az előfordulási helyein a többi tudati funkcióval fel nem cserélhető módon reflektív racionális képesség, rendező, kapcsolatokat létrehozó, szintetizáló értelmi működés.

De voltaképpen mit is válaszol a Buddha a valóság „Hogyan?” működésének a kérdésére, mik ontológiájának az erre vonatkozó alapvetései? A valóság természetéről általánosságban voltaképpen keveset mond, csupán azokat az alapvető funkcionális elveket állapítja meg, amelyek nyomán a valóság jelenségének a működése megismerhetővé, érthetővé válik. Ontológiájának ezen alapelvei „a valóság három ismertetőjegye”, valamint ezeknek némileg részletesebb kibontása, tehát „a valóság feltételezettsége” és „a függő keletkezés” viszonylatrendszerei.

#### 4.4. A valóság három ismertetőjegye

A Buddha negatív ontológiájának legnyilvánvalóbb megfogalmazása a valóság három ismertetőjegye (*tilakkhaṇa*). E tulajdonságok voltaképpen egymás szinonimái, a valóság egyazon jellegzetességének három eltérő oldalról történő bemutatásai. Ezek jelentéstartalma azzal a gondolatmenettel demonstrálható, hogy csak az lehet valamilyen módon létező, ami létrejött, keletkezett, ezért aztán ami létrejött, az meg is fog szűnni. A létrejött jelenségek egyenként nem önmagukban állnak, mindegyik létrejöttének, fennmaradásának és megszűnésének rajta kívüli más jelenségek is a kiváltó tényezői, tehát valamilyen módon azok hatásait, késztetéseit kénytelen elviselni. Így például még akár a legkeményebb kőszikla is valamiképpen létrejött, azután ki van téve az időjárás, a szél, a hideg, a hőség, az eső, a földrengés stb. által keltett deformáló „késztetéseknek”, míg végül bizonyos hatások nyomán megsemmisül. Ez a késztettségnek kitettség azt jelenti, hogy kénytelen mintegy „elszenvedni” a külső hatásokat, ezért mondhatni nem tökéletes, létezése ilyen értelemben véve ki nem elégítő, hiszen ő maga nem változatlan örök szubsztancia, ami más létezőktől érintetlen. A valóság három ismertetőjegye tehát feltárja, hogy mivel a létezés összes formája valamilyen módon késztetett (*saṅkhāra*), keletkezésnek és elmúlásnak alávetett, ezért mindegyik „állandótlan” (*anicca*), más szóval szubsztancianélküli, „önmagatlan” (*anattā*), emiatt azután ilyen értelemben véve hiányosság, elégtelenség, azaz késztetéseknek kitett „szenvedés” (*dukkha*) természetű (MN 22; SN 35, 43-45; AN 3, 136; DhP v. 277-279).

A valóság három ismertetőjegyét azonban korántsem magától értetődő felismerni. Egy alkalommal a Buddha azokról szólt, akik a tudatukkal azonosítják magukat, noha – élcelődött a Buddha – akkor már inkább az akár a száz évig is megmaradó testükkel kellene azonosulniuk, hiszen a tudat rendkívül gyorsan változik, csapong (SN 12, 61). Természetesen valójában akár

a testtel, akár a tudattal azonosulás bármely módozata téves, az a valóság torzított felfogása. Az átlagembernél – főleg a vágy, a gyűlölködés és a zavarodottság hatására – a tapasztalás mindhárom szintjén, vagyis az észlelés, a gondolkodás és a nézet létrejöttékor automatikusan négy torzulás, a valóság kifordítása (*vipallāsa*) következik be: a mulandó állandónak tartása, a szenvedés boldogságnak vélelése, az önmagátlan önmagamnak gondolása, és az undorító vonzónak találása (AN 4, 49). Aki azonban a valóság tényleges természetét belátta és maga is megtapasztalta, az valamennyi helyzetben képes azt felismerni. A Buddha ezt az alapelvet minden körülmény között általános érvényű szükségszerű törvényként is megfogalmazta, kijelentve hogy „mindig megmarad azon állapot, a valóság azon megalapozása, a valóság azon szabályszerűsége” (*thitāva sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā*), hogy „minden késztetett állandótlan..., minden késztetett elégtelen-szenvedő..., minden valóságos önmagátlan.” (*sabbe saṅkhārā aniccā..., sabbe saṅkhārā dukkhā..., sabbe dhammā anattā*) (AN 3, 136/i, 286).

Ebben az általános törvényszerűséget kimondó megfogalmazásban minden szava több értelmet hordoz, és egyaránt vonatkozik az ún. „szubjektív” és „objektív” oldalra. A *sabbe* („minden”) kifejezheti azt az egészet, ami az emberi tapasztalás világának összessége, és utalhat valamennyi ettől függetlenül létező „objektív” létezőre is. A *dukkha* jelentheti az ember testi, lelki szenvedéseit és ragaszkodásokba rögzültségét, vagy általában minden létezés fogyatékosságát, elégtelenségét, az állandótlanlás miatti tökéletlenségét. Az *anattā* értelme egyaránt tartalmazza az önállós, változatlan egyéni személyiség létének hiányát, és egyetemlegesen mindenféle – individuális vagy univerzális – szubsztancialitás hiányát. A *saṅkhāra* jelezheti a „belső” pszichikai, tudati ösztönző erőket, indítékokat, késztetéseket, vagy bármely „külső” létező más létezőktől függetlenségét, az általuk való késztetettséget, a dolgok közötti kapcsolatokat, viszonylatrendszereket. Végül a *dhamma* kifejezés ugyanúgy vonatkozhat az emberi tudat tartalmaira, tárgyaira, mint a „külső” tárgyi-dologi világra, sőt, a legátfogóbban egyszerűen „valóság”-ot, „valóságos”-at jelent, hiszen összefoglalóan a lehetséges valóságok mindegyikét jelöli. A gondolatmenet a végén, a szubsztancianélküliség megállapításakor a „minden késztetett”-ről azért tér át a „minden valóságos”-ra, mert a szubsztancianélküliség érvényes a valóság teljességére, tehát még a késztetésektől megszabadult megvilágosodottakra is, vagyis azokra, akiknél a – mondjuk például a táplálkozásra vagy a ruházzkodásra vonatkozó – felmerülő szándékok, motivációk már nem a ragaszkodás tárgyai és eszközei.

## 4.5. A függő viszonylatok

A Buddha a valóság ontológiai jellegzetességei között a leggyakrabban a valóság feltételezettségét és a függő keletkezés kapcsolatrendszerét említi. E két kifejezés voltaképpen a fent említett késztetettség (*saṅkhāra*) gondolatának kibővített újrafogalmazása. A „feltételezettség” (*idappaccayatā*) megnevezés arra utal, hogy ha valamely tényező létéhez egy feltétel vagy feltételek csoportja szükséges, akkor az az egyiknek a másik általi feltételezettsége. A Buddha két jelenség közötti kapcsolat ténylegességét – egyben mintegy logikai szükségszerűségét – ezzel külön is nyomatékosítja. Így például a függő keletkezés tizenkét tagú láncolatának kezdetéről kijelenti: „Szerzetesek, a nem-tudás feltétele a késztetéseknek.” (*Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā*). Ugyanakkor a láncolat bemutatásának minden egyes lépésénél még azt is hozzá teszi: „Szerzetesek, ez az olyanság, a nem-nem-olyanság, a nem másmilyenség, az ezt feltételezettség.” (*Iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā*). (SN 12, 20/ii, 26). A Buddhánál a feltételezettség avagy az

„olyanság” (*tathatā*) azt fejezi ki, hogy valami olyan, mint a tényleges valóság, vagyis a függő keletkezés az, ami valóságos és igaz, más szóval ez egy ontológiai ismertetőjegy, amit még a kettős tagadással (nem nem-olyanság, nem más milyenség) külön is hangsúlyoz.

Ennek kapcsán ismét érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a Buddhának ez a függő keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) törvényszerűségként formulázott alapelve nem a tárgyi-materiális vagy a dologiasított mentális tényezők közötti mechanikusan érvényesülő oksági, ok-okozati hatású kapcsolatokat keresi és mutatja meg, hanem a kötetlenebb feltételrendszer viszonyait tárja fel. A függő keletkezés feltételrendszerében a „létesülés” irányulhat állati vagy más, mondjuk emberi újrászületésre is, de a „születés” nem az oka az öregségnek, a betegségnek és a halálnak, csupán ezek létrejöttének szükséges feltétele. Mindennek üdvtani jelentősége is lesz, hiszen akkor mondjuk a „nem-tudás”, vagyis a valóság téves kognitív feldolgozása – vagy az öt halmaz gondolatkörén belül a valóságot konstruáló „észlelés” – pusztán előfeltétele a késztetéseknek, azonban megfelelő gyakorlás után ez fölülírható, és elérhető a késztetésmentes megvilágosodás, ami által már a nem-tudás – vagy a konstruáló téves észlelés – sem lesz többet az illető egyén létezésének és működésének a talaja.

A Buddha a függő keletkezés elvét több téma kapcsán is megemlítette, így többek között a nem-tudás keletkezésének feltételeiről, a léthez kötő szomj vagy a tudással történő megszabadulás feltételeiről szólva (AN 10, 61-62), a káros tudatállapotok (AN 2, 78-87), a vágy és a harag, a téves és a helyes nézet keletkezésének feltételeit feltárva (AN 2, 124-127) stb. A későbbiekben azután a Buddha által többször elmondott tizenkét tagú függő keletkezés láncolatának formuláját fogadták el „klasszikusnak”.

A fentiekből végül is az az eredmény adódik, hogy a Buddha a függő viszonylatokat egyébiránt még annak illusztrálásaként is említette, hogy mennyire helytelen a valóság eseményeit különféle statikus végpontú dichotóm felosztásokban megérteni, így azok a feltételezettségek egymást követő láncolatának dinamikus sorozatává bonthatók fel (SN 12, 15).

## 4.6. A spektrális szétterítés

A dichotóm felfogás létrejöttét talán egy a fényképezéssel kapcsolatos példán lehet érzékletesen szemléltetni. Ha mondjuk a gazdag színvilággal rendelkező természetéről készült színes fotót fekete-fehérbe konvertálják, akkor a fekete, a fehér, valamint a szürke számos árnyalata lesz látható. Ha viszont ezt a képet még kontrasztosan csak fekete és fehér színűvé is alakítják, akkor a színek két szélsőségéből álló kép adódik, amikor a képen valami vagy fehér, vagy fekete, harmadik lehetőség nincsen, így végeredményként a színárnyalatok elvésznek, a színek spektruma megszűnik. Ez lehet akár egy művészeti absztrakció kiváló eszköze is, de nem a valóság szó szerinti sokszínűségének a megmutatása. Úgy tűnik, hogy a Buddha inkább a színskála teljességét igyekszik láttatni. A dichotóm szemlélet elégtelenségének illusztrálására a Buddha a fentebb már említetteken túl a fogalmak egyéb spektrális szétterítését is alkalmasnak találta. Szerinte a tanulatlan átlagember úgy véli, hogy önmaga a „test” és a „tudat” megnevezésekkel értelmezhető, a nemes tanítvány azonban e helyett a függő keletkezést és az öt halmazt látja (SN 12, 61). A függő keletkezés 12 tagja az egyén működési folyamatainak és alaptényezőinek a spektrális szétterítése, mégpedig olyan elrendezettségben, amely mindenekelőtt a szenvedésteli léthez kötő és az újrászületek láncolatát tovább vivő szerepet mutatják be, ezért az itt levő egyes tényezők sorrendje nem teljesen egyezik a személyt a strukturális szervezettség szintjén is bemutató „öt halmazban” találhatóval.



Az öt halmaz szintén egyfajta szétterítése a személyiségünket alkotó tényezőknek, amivel a test-tudat dualitás tévképzete feloldható. Ezek a tényezők sem statikus entitások, hanem egymásra épülő működési módok, tehát a „forma”, vagyis az érzékelés tárgyai által adott érzékszervi benyomás, majd az általa előidézett kellemes, kellemetlen vagy semleges „érzés”, amit a benyomások képzeti és fogalmi feldolgozása, az „észlelés” követ, ezután a tapasztaltak iránti elfogadó vagy elutasító viselkedést szervező „késztetés” vagy motiváció található, végül következik a „tudatosság” reflexivitása, a hitek és nézetek, illetve a személyiség karaktervonásainak a rendszere. E fázisok működési mechanizmusai a hétköznapok során sematizálódva, automatikussá válva az identifikációk színtereivé válnak, ami nyomán az átlagemberek számára az ön-azonosság és a folytonosság immár komplex egészként jelenik meg, ezzel az „önmagam” egységes és statikus tér-időbeli organizmusaként lesz tapasztalható.

E téves benyomással szemben a Buddha az öt halmaz valamennyi tagjára vonatkozóan általános – a szubjektív és az objektív valóságot egyaránt átfogó – érvényességgel kijelenti: „Bármilyen is ...., múltbeli, jövőbeli vagy jelenlegi, belső vagy külső, durva vagy finom, alacsony vagy magas, távoli vagy közeli, valamennyit ... úgy kell nézni igaz tudással, amint az van: Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem önmagam” (*Yam kiñci ... atītānāgatapaccuppannam ajjhattam vā bahiddhā vā oḷārikam vā sukhumam vā hīnam vā pañitam vā yam dūre santike vā, sabbam ... nētam mama, nēso'ham asmi, na me so attā"ti evam etaṃ yathābhūtasammappaññāya daṭṭhabbam.*) (SN 12,70/ii, 125).

A Buddha ontológiailag az egyén létének három szintjét is megkülönböztette, melyek hasonlíthatók a jég, a víz és a gőz jellegű állapotváltozásokhoz, mely esetekben valójában ugyanaz a dolog jelenik meg egyre szubtilisebb módon. Megfogalmazása szerint a személynek ez a három szintje a háromféle tapasztalati élményvilág síkjaival azonosítható. Az első a négy nagy anyagi alapelemből (föld, víz, tűz, levegő) álló és az öt érzékszervi érzékeléshez kapcsolódó „durva” (*oḷārika*) benyomások, a második az elme által teremtett (*manomaya*) „formai” képzetek síkja, és végül a harmadik a durva érzékeléstől mentes, immár az észlelés által teremtett (*saññāmaya*) „formánélküli” tapasztalások élményvilága. Hasonlóképpen fejezte ki a személyiség spektrális szétterítését a hat elemi tartomány (*dhātu*) fogalomcsoportja is, tehát az egyre szubtilisebb jelentésű szavakat használó felsorolás (föld, víz, tűz, levegő, tér, tudat), melyben a „tér” fogalma a „fizikai” és a „tudati” jelenségek átfedésének területét is érzékelteti. Egy ennél egyszerűbb szerkezetben fejezi ki az individualitás spektrális jellegét a késztetések és a cselekvések besorolása a „test”, a „beszéd” és a „tudat” működési színterei szerint.

## 5. A valóság dekonstruktív megismerése

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

(*atitānāgate nayaṃ neti*) vonatkozóan (SN 12, 33). E tudások megszerzésében nincsen semmiféle misztikus vonás, hiszen az a Buddha által feltalált éber készenlét (*satipaṭṭhāna*) meditáció itt-és-most jelenben létének az eredményeképpen születő belátás (*vipassanā*) tapasztalásai nyomán válik lehetővé.

A Buddha az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*) meditációt voltaképpen a kortársai által ismert és a különböző misztikus élményekhez is elvezető összpontosítás (*samādhi*) típusú meditáció alternatívájaként alkalmazta és ajánlotta. A *samādhi* végzésekor a gyakorló megkettőzi a valóságot megfigyelőre és megfigyeltre, alanyra és tárgyra, és ezt a kettősséget mindaddig fenntartja, amíg végül tárgyaül egy olyan legfelsőbb entitást nem talál, amelyben az alany a misztikus egyesülés tapasztalatával feloldódhat. A Buddha *satipaṭṭhāna* gyakorlatában – de még az elmélyedés (*jhāna*) gyakorlatsora esetén is – a *samādhi* összpontosítása csak egy kezdeti lépés, és az elmélyedés egyes szintjein megélt tapasztalatokból mindannyiszor ki kell lépni, majd az átél élményekre a valóság három természetének a belátását, a *vipassanā*t kell alkalmazni, nehogy bekövetkezzen az adott szintbe ragadás vagy az azzal levő azonosulás (AN 9, 36). A Buddha meditációs rendszerében nincsen végső entitás, amiben fel kellene oldódnia a gyakorlónak, mert ennek a hite a tapasztalást éppúgy tévútra vezetné, mint a szokásos hétköznapi észlelés.

A becsapott tapasztalás egy további változata fordul elő a mindennapok észlelésében, a kezdő meditáló érzékelésében és a racionálisan okoskodók spekulatív élménye során, amikor nem csupán a megfigyelt tárgy és a megfigyelő alany dualitása jön létre, hanem tárggyá téve elkezdik megfigyelni a figyelő alanyt is. Ezzel valójában egy végtelen láncolat sorozatába bonyolódhat az ember, mert a figyelő alanyt megfigyelő „valaki” is megfigyelhető, de persze ez utóbbi figyelő is megfigyelhető és így tovább akár a végtelenségig. A tanítványaimmal folytatott beszélgetésekből leszűrt észrevételeim szerint ekkor a meditáló vagy a spekuláló számára az lehetett a megoldás, ha azt javasoltam, hogy először is minél jobban bonyolódjon bele e gondolataiba, fáradjon ki az agyalásakor, ezután pedig – esetleg az előző lépés nélkül is – egyszerűen ne törődjön vele, lépjen túl rajta, minden további nélkül csak végezze, folytassa az éberség készenléte meditációt. Ekkor egy idő múltán a gyakorlottabbak számára valóban megszűnik a „tanú tudat” képzetének kényszerűsége, a megfigyelőt megfigyelők sora, sőt, haladó szinten végül már az alany-tárgy kettősség benyomása is véget ér, érthetetlen lesz. Például a hosszas gyakorlás során a törekvő lába fájhat, mégsem az alany-tárgy viszonylatot nyelvtanilag is kifejező „Fájdalmat érzek a lábamban” gondolata és tapasztalata merül fel, vagyis nincsen alanyi figyelő, aki a lábat tárgyként kezeli és a fájdalmat tárgyként észleli, hanem egyszerűen a „lábfájás” benyomása van jelen. Az éberség készenléte, a *satipaṭṭhāna*-nak a tudatos pusztá figyelme esetén sehol nincsen valamilyen „néző” pont, a nézőpont alanyi perspektívától mentes, szubjektum nélküli, így persze a „tárgyak” sem szubjektumon kívüliek. Alany és tárgy feloldódik a „nézés” aktusában. Ez az élmény ahhoz a felismeréshez vezethet, hogy a szokásos tapasztalás és a valóság nem egyezik, más a hétköznapiak során vagy a meditációban észlelt, tapasztalati Én, mint a kiterjesztésektől lecsupaszított, valóságos, ha tesszik ontológiai Én vagy személyiség.

A Buddha a köznapi tapasztalás során létrejövő asszociatív téves gondolati konstrukciót, a fogalmi megsokszorozást vagy kiterjesztést (*papañca*) egyértelműen károsnak, szenvedéshez vezetőnek tekintette. A konstruktív készítés motorjai a motivációk, a dolgokra irányultságok, a birtoklás és az Én-képzet iránti hajlamok, összességében a késztetések (*sankhāra*). Ezek hatására az átlagember olyan fölösleges spekulációkba keveredik, hogy „Léteztem a múltban? Nem léteztem a múltban? Mi voltam a múltban? ... Leszek a jövőben? Nem leszek a jövőben? Mi leszek a jövőben? ... Vagyok? Nem vagyok? Mi vagyok?” (MN 2; MN 38).

Ezzel szemben a nemes tanítvány a gyakorlatai révén sem időbeli távlatban, sem a jelenben semmiről nem gondolja, hogy „Az vagyok”, „Az az enyém”, „Az bennem van” vagy „Abban vagyok”, mert számára a látottban csak a látott van, a hallottban csak a hallott van stb., tehát az észlelés során nem teszi bele a tapasztaltakba a személyiségéről és a dolgokról alkotott téves képzeteket (Ud I, 10). A megfelelően gyakorló – itt nem pszichopatológiai értelemben használt kifejezéssel élve – a disszociáció dekonstruktív módszerével mindettől már mentesül. Ő az, aki „lerombol, és nem felépít” (*apacināti, no ācināti*), a káros dolgokat elhagyja és nem ragaszkodik hozzájuk, szétszórja és nem összeszedi azokat, kiolt (*vidhūpeti*) és nem meggyújt (*sandhūpeti*). Ezzel azonban még nem jut el a kialváshoz, a nirvánához. Amikor viszont már az erőfeszítései eredményeképpen minden kiterjesztéstől mentes (*nippapañca*) és eléri a megszabadulást a szenvedéstől, akkor már nem épít és nem rombol, hanem romboltként létezik, elhagyón, nem ragaszkodva, szétszórón, kioltva létezik (SN 22, 79). Ő az, aki megszabadult tudatú, a konstruktív asszociáción és a dekonstruktív disszociáción is túl van, az Én és a nem-Én gondolatát meghaladta. Minden jelenségben az önmagátlant észleli (*anattasañña*), identifikációtól mentes (*atammaya*), esetében az Én-csinálás, az enyém-csinálás megszűnik, és minden jelenség okát világosan látja (AN 6, 104).

A Buddhának a káros tudattartalmak, beállítódások és konstrukciók elhagyására irányuló dekonstruktív eljárását az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*) meditáció gyakorlatában az a módszer támasztja alá, amely valamennyi bejövő ingert és információt ragaszkodás vagy elutasítás nélkül, pozitív vagy negatív ítélettől mentesen egyenlőnek tekint, és pusztán tudomásul veszi azokat. Ez a nem-reaktív percepció passzív, „semleges”, pusztán receptív, a meditáció tárgyát reflexió nélkül pusztán decentrált figyelemmel kíséri, azt mentálisan nem manipulálja, a tapasztaltakra nem reagál, azokat nem elemzi, nem értékeli, nem minősíti, nem sorolja be, hanem csupán az „itt-és-most”-ban levő éber figyelemmel tudomásul veszi keletkezésüket, létezésüket és elmúlásukat.

Ennek az élménynek kiteljesedett megélése az a tapasztalás, amely magas fokú figyelem mellett dekoncentrált, tehát az érzéki benyomásokra még csak decentráltan (a koncentrálás fókuszát váltogatva) sem összpontosít, a tapasztalati mező mindegyik benyomását szűrés és válogatás nélkül egyenlőnek tekinti. Mivel ekkor a sokféle, ám dekoncentráltan egyenlő „súlyú” érzéki benyomás miatt a meditációnak már semmilyen benyomáscsoport sem tárgya önállóan, így ez egyfajta „nem-meditáció” állapotnak is nevezhető. Ekkor nem csupán a tapasztalat tárgyai között nincsen kiemelt súlyozású, de az úgynevezett megfigyelő alany sem kiemelt súlypontja az élménynek, és immár nem a tapasztalt tárgytól elkülönült önálló entitás, így már értelmetlenné válik az „alany” és a „tárgy” megkülönböztetése is. Ezzel az élménnyel voltaképpen egy újfajta személyiség születik, vagyis egy *ex-centrikus személyiség* jön létre.

Az ezt az élményt elérő meditáció jellegzetesen buddhista, és a buddhizmus különböző irányzataiban más-más előkészítő gyakorlatok után, más-más gyakorlati és elméleti környezetben, különböző neveken gyakorolják: a *théraváda* irányzatban mint éberség vagy az éberség készenléte (páli: *sati, satipaṭṭhāna*), a *mahájána zen* gyakorlatai között mint csupán ülés (japán: *shikantaza*), a tantrikus buddhizmus *vadzsrájána* gyakorlataiban mint nagy pecsét (szanszkrit: *mahāmudrā*) vagy mint a nagy beteljesültség jelentésű *dzogcsen* (tibeti: *rdzogs-chen*; szanszkrit: *mahāsandhi*) ismeretes. Minthogy e perceptuálisan nyitott, egyúttal nem-reaktív élmény strukturálatlan, tehát minden korábbi mentális struktúrát és sémát szétör, ezért gyakran „közvetlen útnak” is nevezik, mert egy hirtelen áttöréssel vezet el a buddhista meditáció egyik legfontosabb eredményéhez, a gondolkodási és cselekvési automatizmusok dekonstruktív lebontásához, hogy végül megtapasztalhatóvá tegye a valóságot, amint az van, illetve átélhetővé tegye a buddhista tanítás lényegét,

a szenvedéstől történő megszabadulás élményét, azaz minden dolog szubsztancianélküliségét, az „önmagamnélküliséget”.

## 6. Az ontológia nyelvi kifejezése

Miután a Buddha szerint a tényleges valóságot a hétköznapi szokásos tapasztalatok és fogalmak elfedik, kérdéses, hogy a belátás (*vipassanā*) segítségével a valóságnak megfelelő (*yathābhūtam*) tapasztalás és tudás miként fejezhető ki fogalmilag, a nyelv eszközeivel.

A függő keletkezéssel kapcsolatban a Buddha nagyon tudatosan kétféle nyelvi formulát használt. A főnév formájú „függő keletkezés” (*paṭīccasamuppāda*) az időbeli lehatároltság nélküli történés folyamatára utal, míg a passzív múlt idejű melléknévi igenevű forma, a „függően keletkezett” (*paṭīccasamuppanna*) a már megtörtént és befejezett eseményeket fejezi ki (SN 12, 20). A Buddha módosította az időbeliség kifejezésének nyelvét. Noha az indiai hagyományos kifejezés a jelenre (szanszkrit: *vartamāna*; páli: *vattamāna*) „létezés” jelent, a Buddha e helyett a jelenre a „keletkezett” (páli: *paccuppanna*) múlt idejű melléknévi igenevet használta. Amíg a „létezés” jelen idejű melléknévi igenev – a „*paṭīccasamuppāda*” kifejezéstől eltérően – dichotómiát hoz létre a jelen és a múlt között, mint létező és nem-létező között, addig a múlt idejű melléknévi igenev egy folyamatos aktivitást tartalmaz a múltból a jelenbe. Más szóval a jelen oly módon mutatkozik meg, hogy a „fennmaradó jelen” nem a már jelenlevő folytonossága, hanem az, ami a feltételek alapján jön létre. Ez a magyarázata annak is, hogy ha csak mód volt rá, a Buddha került az aktív igéket, és a passzív igék, az *aoristos*, valamint a múlt idejű melléknévi igenevek használatához folyamodott.

Amint tehát a „*paṭīccasamuppanna*” és a „*paṭīccasamuppāda*” kifejezések kapcsán látható volt, amikor a Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet párban használta egy melléknévi igenevvel vagy főnévvel, akkor ezzel egyaránt utalt a múltból a jelenbe tartó befejezett folyamat eseményeire és a jövőbe nyúló történés folyamatára. Ugyanez mutatkozik meg a valós, a „létesült, létrejött” (*bhūta*) kifejezés használatakor is. A *bhūta* a „létesül, létrejön” (*√bhū, bhavati*) passzív múlt idejű melléknévi igeneve, így a befejezett változás és átalakulás időbeliségét fejezi ki, miként más oldalról az „elmúlt” (*vibhūta*) kifejezés is (Snp v. 872 és v. 874). A „létesült, létrejött” (*bhūta*) a „tényszerű” (*taccha*) szóval együtt (DN 29) a valóság változását és átalakulását is tartalmazzák, vagyis ezzel a valóságot kifejező igazság nem statikus mivoltára is utalnak. Emiatt az „igaz” szintén *bhūta*, míg a „hamis” az *abhūta*. Aki a valóságnak megfelelően (*yathābhūtam*) látja a dolgokat, annak van igaza. Az igazság ugyanakkor nemcsak azt fogja át, ami készített (*saṅkhata*) eseményként megtörtént (*paṭīccasamuppanna*), hanem azt is, ami a készítés (*saṅkhāra*) következtében létrejön (*paṭīccasamuppāda*). A „létesülés, létrejövés” (*bhava*) mindkettőt tartalmazza (SN 12, 15), így a *bhūta* és a *bhava* kifejezésekkel a változás folytonossága, egy előre nem jelezhető jövő távlata, egy új élet létesülése, egy nyílt végű folyamat bontakozik ki. A Buddha logikája tehát nyelviileg kifejezve sem a változatlan „létezés”, hanem a dinamikus „létrejövés” (*bhava*) logikája, amely nem az egymást vagylagosan kizáró „létezés” és „nem-létezés” dichotómiáját tartalmazza, hanem az egymásba átalakuló „létrejött/nem jött létre” (*bhūta/abhūta*) megkülönböztetését fejezi ki.

A Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet és az *aoristos*t a fentiekhez hasonló értelemben együtt is alkalmazta. Saját megvilágosodásáról, a nirvána eléréséről beszámolva az „eléri” (*adhigacchati*) igét használta, mégpedig először annak *aoristos* változatát (*ajjhagamam*), amivel egy olyan élményre utalt, amelynek folyamatos vagy befejezett voltát nem jelezte, csupán annak tényét közölte, majd később a szó múlt idejű melléknévi igenevű formájával (*adhigata*) találkozhatunk, ami

egy befejezett cselekvést tartalmaz, tehát a korábban említett élmény reflektív átgondolását, így többek között a feltételezettség és a függő keletkezés (*idappaccayatā-ṭaṭṭicasamuppāda*) nyelvi kifejezését. A Buddha ekkor arra utalt, hogy a vágytól vezérelteknek nehéz meglátniuk az eseményeknek ezt az *idappaccayatā-ṭaṭṭicasamuppāda* állapotát vagy „státuszát” (*thāna*), illetve nehéz meglátniuk a kialvás (*nibbāna*) állapotát (MN 26). Ebből következően tehát – a kortársaitól eltérően – nála a „státusz” sem más, mint a feltételezettség, a változás, a keletkezés és az elmúlás dinamizmusa.

A függő keletkezés feltételezettségeinek bemutatása egyben a „ha–akkor” típusú hipotetikus állítások kézenfekvő példája is. Eszerint: „Ha A jelen van, akkor B is jelen van; ha jelen van B, akkor C is jelen van stb.” A feltételezettség és a függő keletkezés elvét a Buddha nemcsak konkrét ontológiai megállapításként, de a hipotetikus állítások elvontabb logikai formulájaként is megfogalmazta, mondván, hogy „ha ez/az létezik, akkor az/ez keletkezik, ha ez/az nem létezik, akkor az/ez sem létezik, annak megszűntével az/ez is megszűnik” (*imasmim sati idam hoti, imasuppādā idam uppajjati, imasmim asati idam na hoti, imassa nirodhā idam nirujjhati.*) (MN 38/i, 262–263). E mondat jelentésének értelmezésekor a kulcsszó az „ez” (*ayaṃ/idam*) mutató névmás, amely itt hol *locativus*-ban (*imasmim*), hol semleges nemű alanyesetben (*idam*) szerepel. Amennyiben ezt a mondatot úgy értelmezik, hogy „ha ez van, akkor az lesz”, úgy egy előrejelzést tartalmazó deduktív következtetés adódik. Amennyiben a mondat jelentése az, hogy „ha az van, akkor ez lesz”, úgy a múltból a jelenbe mutató induktív következtetés olvasható. Mindkét értelmezés megengedhető. A Buddhánál a megismerés logikai útja nem választható el az ontológiától. A fenti kijelentésben a logikai következtetés az ontológiai tartalomnak megfelelően nemcsak azt fejezi ki, ami megtörtént, hanem azt is, ami létrejön.

Az eddigiekből kitűnik, hogy a Buddha az érvelései során a kategorikus állítások helyett szívesebben használ feltételes állításokat, vagy – mint a fentebb adott idézet is mutatja – kettős tagadást. Ezzel függ össze az is, hogy kerüli a kategorikus szillogizmusok alkalmazását, helyettük inkább feltételes ítéletekkel érvel, amelynek logikai formája lehet a következő: „ha valami állandó, akkor az elégtelen-szenvedés; és ha valami elégtelen-szenvedés, akkor az önmagátlan”.

A szubsztancia nélküli ontológia nyelvi kifejezéseinek további számbavételek tekintettel kell lenni arra a sajátosságra is, ahogyan a Buddha a nyelvet, az egyes szavak jelentéseit kezelte. Korának szellemiségével egyezően számára is minden további nélkül megengedhető volt az egyes szavak több jelentésű, poliszémikus tartalma, tehát amikor mindig szituációhoz kötötte, a mondanivaló kontextusától függ, hogy éppen melyik jelentés az érvényes. Például a *dhamma* kifejezés jelentései között megtalálható a „valóság”, a „jelenség”, a „világrend”, a valóságot leíró „Tan”, a valósággal összhangban levő „igazság”, a világ természetes rendjét tekintetbe vevő viselkedés, vagyis az „erkölcsösség”. E szemlélettel azonban egyúttal nem csupán egy-egy adott kifejezés jelentései között könnyű az átjárhatóság, hanem egyáltalában is jellemző az analógiás gondolkodás, amikor a legkülönbözőbb jelenségek pusztán a főbb jellegzetességeik hasonlóságai miatt egymás létét igazolják, így valósznak vagy igaznak bizonyul az, ami egy már létező valamire hasonlít. Mindez magával hozza azt is, hogy a Buddha a tankifejtései, érvelései során gyakran alkalmazott metaforákat, amivel nem csupán kijelentéseinek igazságát igazolta, hanem az átlagember számára is ismert és érthető szóképekkel a példázatokon keresztül az egyébként nehezen érthető jelenségeket is könnyebben befogadhatóvá tette. Mindebből csak akkor keletkezik félreértés, ha a metaforákat szó szerint értik, ontológiai státuszúnak tekintik, mert akkor az eredeti gondolat helyett egy másik felfogás adódik. Tipikus példái ennek a tudatra vonatkozó jelzők, melyek alapján a tudat látszólag statikus, önálló, vagy éppen végső entitásként jelenhet meg. Különösen a *mahájána* és

a tibeti buddhizmusban kedvelt a tudat „fénylő” vagy „fény” jellegű természetének kifejezése, illetve gyakoriak a téri metaforák.

A Buddha beszédeiben tehát a képletes ábrázolás és a logikai érvelés, illetve a valóság viszonylatainak leírása és a jelenségek logikai kapcsolata gyakran egybe esik. A szavaknak és azok jelentéseinek fent említett rugalmassága alkalmas arra, hogy feloldja az egyes kifejezéseknek a valóságot szűk keretek közé szorító tulajdonságát.

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

Viszont amiként a Buddha került az egyes kategóriák merev lehatárolását, úgy a tanításainak még akár legfontosabb fogalomcsoportjait sem feltétlenül tekintette egyszer s mindenkorra kész taxonómiai besorolásúnak. Bizonyos fogalomcsoportjai gyakran instabilak, képlékenyek, inkább támpont jellegűek, mintsem valamiféle klasszifikált besorolást tartalmaznának. Az egyes fogalomcsoportok között lehet nagy az átjárás, de maguk a besorolások sem mindig véglegesen és egyféléképpen rögzítettek, ezen kívül ekkor sem a fogalmi alá- és fölrendelések hierarchizálásán alapulnak.

A Buddha mondanivalójának logikai kifejtésében általában jellemző és meghatározó a negatív gondolkodás, ami azonban nem csupán a nyelvhasználat – fentebb leírt – általános sajátosságában érhető tetten. A nem-azonosságra rámutató negatív ontológia már az egyes szavak alkalmazásakor is megmutatkozott. Gyakran használta a tagadás és megfosztás nyelvi eszközeit, mint amilyenek a prefixumok (*a-, an-, na-, vi-, nis-*) vagy a tagadószók (*na, no, mā*). A valóság három ismertetőjegyét három negációval fejezte ki, melyek az állandótlanság (*a-nicca*), az elégtelenség (szó szerint: „rossz lyuk”: *du-kkha*) és az önmagátlanság (*an-attā*). Ehhez hasonlóan a pozitív erkölcsi tulajdonságok is tagadás formájában jelennek meg, így többek között az érzékiségtől mentesség (*a-kāma*), a vágymentesség (*vi-rāga*), a mohóságtól mentesség (*a-lobha*), a gyűlöletmentesség (*a-dosa*) és a zavarodottságtól mentesség (*a-moha*). Negatív jelző illeti a nirvánát (*nibbāna*) is, ami szó szerint „kialvás”-t jelent. Ezt a kialvást, a Buddha számos „van”-ra utaló kifejezés tagadásával jellemezte, mint amilyen a „nem született” (*ajāta*), „nem létesült” (*abhūta*), „nem készített” (*akata*), „nem készített” (*asankhata*) (Ud 8, 3). Végül, amint az látható volt, álláspontját gyakran

a már bemutatott kettős tagadás alkalmazásával is nyomatékosította, amely formalizálva mondjuk úgy hangozhat, hogy „nem nem-olyanság, nem más milyenség” (*a-vi-tathatā, an-aññathatā*). Ezek a példák a Buddha negatív gondolkodásának azt a vonását mutatják, amellyel nem kategorikus, dogmatikus kinyilatkoztatásokat tett, hanem voltaképpen elkerülte azt, hogy egy kategorikus kijelentéssel egy másik kategorikus kijelentést állítson szembe.

## 7. A Buddha negatív dialektikája

### 7.1. A negatív dialektika szemlélete

A dialektika gondolata arra hívja fel a figyelmet, hogy maguk a dolgok nem azok, amik, hanem azok, amik nem, minthogy minden valóságos dolog potencialitást hordoz, tudniillik az önazonosságának a megváltozását, a jövőben más valamivé válás lehetőségét. A dialektika ezzel egy „pozitív” létrehozása a negáció eszközével, a „van” és a „nincs”, a „lét” és a „semmi” ellentéteinek az egysége. A negáció ily módon a tagadás tagadása, aminek dialektikája a korábban tagadottal levő szintézishez vezet, és ez így pozitív végső befejeződést eredményez.

Ezzel szemben a negatív dialektika nem vezet szintézishez, pozitív véghez. Itt is dialektikáról van szó, mivel a valóság ontológiai negativitására, azaz a dolgok nem-azonosságára és ki nem elégítő voltára utal, de anélkül, hogy egyben valamilyen automatikusan vagy logikai szükségszerűséggel bekövetkező pozitív végkifejletet prognosztizálna. Ebből következően a helyes gondolkodás és a helyes cselekvés nem is lehet más, mint negatív, aminek meghatározó mozzanata az identitásba rögzülés elutasítása. Itt voltaképpen az eldologiasodás és az elidegenedés folyamatának a megfordításáról, mintegy visszavételéről van szó. Elsőként is az ötlük szembe, hogy az általánosító fogalmiság eldologiasítja a létezőket, de a dologiasításnak csak egyik módja a fogalmi elvonatkoztatás, egy másik változata az alanyiságtól elválasztott tárgyiság önállóan tekintése, vagy akár elidegenedétként szembeállítás a szubjektummal. Mindehhez hozzátehető az az eset is, amikor magát az alanyt kezelik tárgyként, dologként, vagyis az alany egy identitásba, a változatlan önazonosságába rögzül.

A negatív dialektika álláspontjáról a dolgok nem azok, amiknek gondoljuk, fogalmainkkal megjelöljük vagy akár aminek érzékeljük. A negatív jelentése tehát egyfelől az eleve adottság „pozitivitásának” elvetése, tagadása azáltal, hogy felhívja a figyelmet annak hiány-természetére, mulandóságára és ki nem elégítő voltára, illetve másrészt megszabadulás a valóság egyedi sajátosságait elfedő fogalmi általánosításoktól, és ezzel a nyelvileg is és élmény szinten is létrehozott duális alany-tárgy viszony tévképzetétől. Ennek nyomán a negativitás azt is jelenti, hogy az ily módon mesterségesen keletkezett különálló alany és tárgy közé folytonosan beékelt és egyre inkább bővülő képzetek, gondolatok, fogalmak, nézetek kiterjesztett sokaságát ez a szemlélet lebontja, hiszen ezek egyrészt elfedik a tényleges valóságot, másrészt ezek a konstruált adottságok is a velük levő téves azonosulás alapját képezik.

A negatív dialektika szemléletében a gondolkodás számára megkerülhetetlen a fogalmi általánosítás megtörése, amivel persze nem csupán az ontológiai negativitás nyelvi kifejezhetősége válik nehezzé, de saját logikájából következik, saját lényegéhez tartozik, hogy végképpen megkérdőjeleződik a negatív dialektika önálló nézetté vagy elméletté formálása is. Ebből az önreflexióból azután nem csupán minden absztrakt elmélet elvetése következik, hanem az is, hogy e logikai

zsákutcából a kivezető utat a gyakorlati tapasztalat valóság-élménye adhatja meg. A közvetlen megtapasztalás során ugyanakkor nem csupán a konkrét, a dinamikus változó egyediek érzékelhetők, hanem azok egymással levő kapcsolata, viszonylatai is megmutatkoznak. A gyakorlati tapasztalat viszont csak akkor jut el a valósághoz, ha nem egyszerűen megéli a valóság hiány-termesztét, hanem egyúttal ebből az élményből hiányzik a történeti vonal is, illetve az időbeliség mellett egyáltalában nem irányul semmiféle más önmagán túlira vagy azon kívülre sem. Aki az itt-és-most jelen valós tapasztalataira összpontosít, az mentesül a múlt nyomásának és a jövő elvárásainak a terheitől, megszabadul a múlt hordalékaitól és a jövőre vonatkozó képzelgésektől. Sőt, a tudatos jelenlét az „itt-és-most”-ban kiemeli még a jelenbe történő passzív belesüppedésből is, mindezért ennek a tapasztalója a valós helyzeteket komplexebben átlátja, így számára egy adott konkrét helyzetben a kitűzött célnak a leginkább megfelelő cselekedet választása kínálkozik, és ezáltal egy az automatizálódott megszokottól eltérő újnak a belátása következhet. A negatív dialektika voltaképpen a szabadság letéteményese.

## 7.2. A negatív antropológia

A Buddha negatív dialektikája azonban nem csupán a fentiek szellemiségével összhangban, a saját logikájából következően nem lépett fel az önálló elmélet igényével, de más szempont miatt sem. Szerinte a tapasztalás összefolyamatában kezdetként az érzékszervi benyomás (*phassa*) említhető, ami kiváltja az érzést (*vedanā*), majd az észlelés (*saññā*) és a gondolkodás (*citta*) után következő fázis a nézet (*ditṭhi*) lehet, amikor a gondolkodás sematizálódva egy szemlélet rögzüléséhez, megmerevedéséhez vezet. A jelző nélkül használt „nézet” szó nála valójában téves nézetet jelent, míg ellentéte jelzőt kap, vagyis „igaz” nézetnek (*sammā-ditṭhi*) nevezi, bár olykor külön is használja a téves nézet (*micchā-ditṭhi*) kifejezést is. A következő lépés már a „nézethez folyamodás” (*ditṭhigata*), magyarul az absztrakt spekulatív elmélet kialakítása és az ahhoz ragaszkodás lehetne, amivel kapcsolatban azonban a Buddha kijelenti, hogy ez a nézet béklyója (*ditṭhisamyojana*), amit ő már félre dobott (*apanīta*) (MN 72).

A Buddha negatív dialektikája ugyanakkor nem merül ki abban, hogy szemléletével az identitásokat megkérdőjelezi, nem pusztán annak megállapítását jelenti, mi az, ami nem valóság, hanem e mellett egyúttal – természetesen szintén nem egy önálló elméletben – a valamilyen előzetesen meglevőnek feltételezett, mindenki között közös „emberi lényeg” vagy „pozitív” szubsztancialitás általi meghatározottság hiányán alapuló negatív antropológiai felfogást is megfogalmaz. Ezzel nem csupán rámutat az emberi lét valóságának általában vett hiányosságaira, az elégtelenségre, hanem még azzal is számol, ami nem olyan, amilyennek szerintünk lennie kellene, vagy azzal, hogy valami van, aminek szerintünk nem kellene lennie. Az elégtelenség negativitása végül is megmutatkozhat a (1) a testi fájdalom és a mentális gyötrelenség szintjén; (2) a vonzalmak szintjén, amikor is ki nem elégítő a nem kedvelttel összekapcsolódva lenni, a kedvelttől elválasztva lenni, a vágyottat el nem érni; (3) abban a korlátozottságban, amely a személyiségről alkotott identitásképzetekbe rögzülés következménye (SN 56,11). Ez utóbbi korlátozottság megmutatkozik a nem-tudásban (*avijjā*), vagyis a tapasztalatok téves kognitív feldolgozásában, ezzel egyáltalán az érzékelés és a gondolkodás korlátoltságának a hiányosságában. Mindemellett az átlagember viselkedésének és gondolkodásának alapvető motivációi és mozgatóerői is negatívak. A Buddha valamennyi negatív motivációt három tényezőre, az alapjaira vezet vissza, amelyek a mohóság (*lobha*) vagy vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) (AN 3, 34 és 69-70).



Feltűnő, hogy a Buddha megfogalmazásában még az öntudatlanul meglevő velünk született hajlamok mindegyike is üdvtilag negatív minőségű. A csecsemőnek nincsen tudása a személyiségről (*sakkāya*), így nincs is nézete róla, de hajlama van a személyiség (tév)képzetének (*sakkāya-ditthi*) kialakítására. Nincsenek eszményei, tehát kételye sincs, de a hajlam erre megvan benne. Nincsenek erkölcsi szabályai, de hajlam van benne a szabályokhoz és szertartásokhoz való ragaszkodás iránt. Nincsenek érzékszervi élvezetei, ezért érzéki vágy sincs benne, de hajlama van az érzéki vágyra. Nem tud a lényekről, tehát nincs is rosszakarattal irántuk, de a rosszindulat hajlama megvan benne (MN 64).

Mindebből a sok negativitásból azonban egyáltalán nem valamiféle depresszív pesszimizmus következik, hiszen ezek csak a negatív dialektika módszerével bemutatott negatív ontológia jellegzetességei, és ezek megfelelő feldolgozása éppen hogy a szenvedésektől megszabadító megvilágosodás felé vihetik a gyakorlót. A kulcskérdés az, hogy a valóság ki nem elégítő voltából (*dukkha*), vagy az alkalmasint előforduló kellemetlen, fájdalmas (*dukkha*) érzésekből milyen magatartás következik, a képzeleti és fogalmi kiterjesztésekkel a szenvedés (*dukkha*) keletkezik, vagy a téves „pozitivitások”, identifikációk lebontásával a szabad önmeghatározottság válik lehetővé. Mindemellett azért a szenvedés, a negativitás megtapasztalása támogatója is lehet a szenvedésekből kivezető út megtalálásának. Ez utóbbi lehetőséget nem csupán a Buddha vette észre, hanem például görög kortársa, Aiszkhülosz is, amikor tragédiájában a πᾶθει μάθος (a szenvedés révén tanulás) gondolatát fogalmazta meg (*Agamemnón* 177).

### 7.3. A Buddha és a frankfurti iskola

E ponton érdemes kitérni arra, hogy a Buddha gondolkodásában fellelhető negatív dialektika – amely kifejezést természetesen ő nem használta – minden hasonlóság vagy éppen egyezés ellenére sem teljesen azonos a frankfurti kritikai iskolában a Herbert Marcuse és Theodor Wiesengrund Adorno által megfogalmazott negatív dialektikával. Az eltérések sokaságai közül röviden kiemelhető néhány fontosabb elem.

Mindenekelőtt is a frankfurti iskola képviselőinél a negatív dialektika kifejezésnek alapvetően meghatározó vonása a szociológiai, politikai beállítódás, a társadalomkritikai él, a kapitalista társadalom totális elnyomásával szembe állított totális tagadás, a Nagy Megtagadás, a rendszeren kívüli erők felértékelése. A társadalombírálat a Buddha esetében nem ebben a formában érhető tetten. Igaz, a maga módján ő is mintegy kivonult a társadalomból, és csatlakozott a vándorremeték *sramana* mozgalmához, akik mintegy lábbal szavaztak az adott társadalmi állapotokról, de nem is volt más választásuk hiszen közülük sokan – mint például a mindenféle népekkel érintkező vándorló orvosok (*cāraṇavaidya*) – az uralkodó bráhmanikus társadalomideológia szerint tisztátalanok voltak, ezért a bráhmanikus társadalmi struktúrából és vallási gyakorlatból kizárták őket. Csakhogy ez a kivonulás a társadalomból akkor és ott a társadalom működésének, a spirituális útkeresésnek egyik egyre inkább elfogadott – később már szokásossá vált – viselkedése is volt, még ha nem is feltétlenül olyan fiatal korban, mint ahogyan azt a Buddha tette. Mindemellett azért a Buddha a szerzetesi Gyülekezet létrehozásával olyan alternatív közösségi működési modellt is létrehozott, amelynek elveit a világi hatalomgyakorlás számára is ajánlotta, és pontosabban szedve kifejtette a megfelelően működő társadalom alapjait (DN 16). Ezen túl még határozottan bírálta korának ideologikus társadalomképét is, és az empirikus háttért nélkülöző bráhmanikus társadalomrétegződési ideológiák helyett valós szociológiai helyzetleírást adott.

Azután megemlíthető, hogy bár a kritikai iskola is és a Buddha is elveti az empirikus egyediséget elfedő ideológiai, metafizikai, elméleti absztrakciókat, ezzel a túláltalánosító fogalmi gondolkodást, azonban a Buddha ezeket nem tekinti az elnyomó társadalmiság eszközeinek. Ugyanakkor mindkét álláspont belátta, hogy a negatív dialektika gondolata saját magára is vonatkozik, így nem kreálható belőle önálló elmélet. A kritikai iskolában ezzel együtt megfogalmazódik minden korábbi ontológia tagadása is, mert azok rendszereinek kereteibe a valóság nem fér bele, illetve mert azok eldologiasítják a létezőket. Másfelől viszont Adorno nézeteiben egyfajta negatív ontológia mégiscsak tetten érhető, amennyiben úgy véli, a létezők híján vannak a túlviláginak. Minden ami van, csak evilági, így valamennyi fogalmának a tartalma a valóságnak megfelelően a transzcendens távolléte, azonban nála ez egyúttal a „más” vagy a „totalitás” tagadását is magával hozza. A Buddha a valóságot statikus dolgokként kezelő „Mi?” ontológiát szintén elvetette, de helyébe a „Hogyan?” ontológiát állította. Ennek ugyan nem adott valamiféle rendszeralkotó tárgyiasító filozófiai kifejtést, azonban az egyediségekből összeálló viszonylatok teljességét mégiscsak bemutatathatónak tartotta.

Ehhez kapcsolódik, hogy a frankfurtiak szerint az egyediség fogalmilag megragadhatatlan, ezért a valóságot meghamisító elméleti, általánosító fogalmi gondolkodás elkerülésére kínálkozó megoldás az, ami velük ellentétes, vagyis a fogalomtól mentes érzékelés, a tudat közvetlen tapasztalása, az egyéni tapasztalás. Adorno szerint ennek a közvetlen megismerésnek az igazságát a fogalom nélküli, az egyedi, az esetlegességgel működő – valójában az avantgárd – művészet képviseli, ezért elméleti kifejezése mégiscsak lehetséges az esztétikai elmélettel. Ezzel szemben nyilvánvaló, hogy a Buddha szerint hétköznapi szinten önmagában az egyéni empirikus tapasztalás még nem eleve fogalom nélküli, ezenkívül a fogalommentes érzékelés letéteményesének nem a művészetet látja, hiszen azt is inkább a valóságtól eltávolító aktusnak értelmezi, jöllehet a későbbi tantrikus buddhizmusban a vizuális művészet szimbolikus képi eszközökkel a valóság természetének közvetlen megtapasztalását nyújtja. A Buddha gyakorlati megoldást kínál, vagyis egyrészt a *szatipatthána-vipasszaná* gyakorlatát, másrészt az etikát, a gyakorlati ontológiát.

Következőként megkerülhetetlen a szenvedés kérdésköre, mivel az a frankfurtiaknál is és a Buddhánál is meghatározó jelentőségű. A kritikai elmélet úgy véli, hogy minden fájdalom és minden negativitás a dialektikus gondolkodás motorja, minthogy valójában a fogalmiság ellene, hiszen a fizikai fájdalom olyan egyéni közvetlen tapasztalat, amely nem racionalizálható, a fogalmisággal nem fejezhető ki. Ehhez képest a Buddha által használt *dukkha* kifejezés a szövegkörnyezettől függően jelenthet fizikai fájdalmat, jelentheti a fogalmakkal, képzetekkel feldúsított szenvedést, és jelenti még egyáltalán a valóság ki nem elégítő – vagyis biztos támpontot adó szubsztanciát nélkülöző – voltát. Szerinte szembesülni ez utóbbi elégtelenséggel kiindulópontja lehet annak, hogy a gyakorló megszabaduljon a szenvedéstől, amikor az elégtelenségből nem kreál szenvedést, ami mellett persze még alkalmasint megmaradhat a fizikai fájdalom is, amelyet „csupán” fájdalomnak él meg, és nem duzzasztja szenvedéssé. A Buddhánál tehát a funkcióját tekintve a *dukkha* egyik jelentése sem a fogalmisággal szembeállítható tapasztalat, mi több, az elégtelenség belátása is lehet akár fogalmi is, amit azután a fogalmi kiterjesztések dekonstruktív lebontásának gyakorlata követhet.

Arra is érdemes felfigyelni, hogy a kritikai iskola az elfogadhatatlan, mindent totálisan uraló – tehát a fogalmiság, az absztrakt, a nem-igaz általánosság által dominált, elnyomó – jelenben nem lát jövőbe vezető dinamikát, ezért a jövőt nem pusztán a múlttal, hanem sokkal inkább a jelennel szembenálló tagadásként fogja fel, azaz csak a jelennel történő totális szakítás vezethet a jövőbe.

Ezzel szemben a Buddha álláspontjában egyrészt a jelenben már meglevő üdvtanilag pozitív képességek – egyéni és társadalmi szinten egyaránt – nem megtagadni valók, hanem a jövő táptalajai, másrészt egyéni szinten a gyakorló számára a kívánatos jövő nem is más, mint az itt-és-most jelenlevő valósága, ami kulcsmozzanat a szenvedésektől megszabadult új személyiség kibontakozása számára.

Végül annak megállapítása adódik, hogy a frankfurtiaktól eltérően a Buddhánál nem látható az egyedi antinómikus – mondhatni abszolutisztikus – szembeállítás az általánossal. Az egyediség redukcionista uralma helyett teret enged az egyediek közötti viszonyok, kapcsolati hálózatok racionális megértésének, a helyes vagy igaz nézetnek (*sammā-ditṭhi*), vagyis az egyes és az általános közötti közeget, a különösséget képviseli.

## 8. Negatív ontológia versus negatív teológia

A Buddha negatív dialektikájával járó negatív ontológia ugyan a nem-azonosság elvét képviseli, viszont félreértés lenne a Buddha negatív gondolkodását egyfajta negatív teológiának tekinteni. A transzcendens szubsztancia létezésének „igazolására” egy sajátos mód az úgynevezett negatív teológia. A negatív teológia szerint a transzcendens szubsztancia vagy az Isten valóságos ugyan, de nem írható le pozitív fogalmakkal, ezért azzal jellemezhető, hogy mi minden nem. Istennek nincsen neve, nincsen formája, kimondhatatlan, megragadhatatlan, nem elgondolható. Ez a tagadás implicit formája, ami úgy utal az egyedre és a fogalmi gondolkodáson túlira, hogy a transzcendens létező misztikus megismerését (fel)tételezi, és azt a tagadások révén hallgatólagosan elfogadja. A negatív teológia tehát egyáltalán nem negatívisztikus a végső valóság vonatkozásában.

Felmerülhet a gondolat, miszerint a Buddha által alkalmazott negációk valójában a negatív teológia logikáját követik, mondván, hogy az egyesekre vonatkozó negációk indirekt módon, implicit tartalmukat tekintve, mintegy hallgatólagosan jóváhagyják vagy elismerik az univerzális szubsztancia létét. Csakhogy a Buddha éppen a bármilyen – akár transzcendens – szubsztanciális végső létező valóságosságát tagadja. Számára a tényleges valóság nem az egyediség, a konkrét, a partikuláris valamiféle transzcendens meghaladása, ami által valamilyen – esetleg akár nyelviileg ki sem fejezhető – legfelsőbb valósághoz lehet eljutni, hanem a tényleges konkrét valóság akkor tárul fel közvetlenül, ha a tapasztalás mentes a fogalmiságtól, az alany-tárgy dualitásától és a képzetek, a fogalmak kiterjesztésétől, és ez nem más, mint a valóság itt-és-most. A végső, legfelsőbb valóság létezését igenlő negatív teológiával tehát szöges ellentétben áll a negatív ontológia, amely éppen mindenféle szubsztancialitás létezésének a tagadása.

Ha a Buddha szubsztanciaellenességét a negatív teológia logikájával értelmezzük, akkor volta-képpen annak a gondolatmenetnek kellene adódnia, hogy a szubsztanciát (*attā/ātman*) azzal írja le, ami az nem, csakhogy a Buddha által alkalmazott legalapvetőbb negáció éppen a „nem-szubsztancia” (*anattā/anātman*), ami tehát nem egyszerűen explicit tagadása a szubsztanciának, de nem is utalhat implicit módon sem valamiféle szubsztancia valóságosságára. Amennyiben viszont ezt a negációt csak az egyéni individuális létre tartják érvényesnek, de nem vonatkoztatják az univerzális szubsztanciára is, és ezzel föltételezik, hogy azt a Buddha mintegy hallgatólagosan mégiscsak elfogadta, akkor ezeknek az ötleteknek azt a gondolatmenetet is érdemes lenne megfontolniuk, hogy a Buddha nem azért nem tagadja az univerzális szubsztanciát – bár amint az látható volt, ez nem így van –, mert elfogadja, hanem azért, mert nem volt szüksége annak előzetes feltéte-

lezésére, hogy azután tagadja azt. Ráadásul amikor az individuális szinten a „Mi?” vagy „Ki?” kérdésekre egyáltalán nem válaszolt, akkor szintén nem azért tagadta meg a választ, mert azt hallgatólagosan szubsztanciaként elismerte. Ha egyszer az egyedi létezők valóságát képes mindenféle univerzális – és egyedi – szubsztancia nélkül megmutatni, akkor ugyan milyen értelme vagy szerepe lehetne a számára egy univerzális szubsztancia akár hallgatólagos elismerésének? Mindemellett amennyiben a Buddha föltételezné egy univerzális szubsztancia létezését, úgy pusztán gyakorlati szempontból is kifejezett érdeke lenne azt nem elhallgatni, hanem nyíltan szólni róla, mivel akkor a spirituális gyakorlat lényege, végső célja éppen ezzel a szubsztanciával való azonosulás elérése lehetne.

Ezzel kapcsolatban eszünkbe juthat Pierre Simon Laplace válasza Napóleonnak arra a kérdésére, hogy miért nincs az égi mechanikáról szóló könyvében a Teremtő megemlítése: „*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse.*” (Nem volt szükségem erre a hipotézisre).

## 9. A negáció logikája

Arra már Arisztotelész is felfigyelt, hogy a tagadásnak alapvetően kétféle módozata lehetséges. A két változat példaként a „fehér” negációját hozta fel: (1) εἶναι μὴ λευκὸν ([van] nem-fehér); (2) μὴ εἶναι λευκὸν (nem [van] fehér). Érvelése szerint az első esetben van alanya annak, amit tagad, tudniillik másvalami, a második esetben semmilyen alanya nincsen. A példáját érthetőbbé teszi, amikor azt nyelvtanilag egy alannal egészíti ki. „Továbbá: a 'nem-fehér fa' és a 'nem fehér fa' nem egyszerre érvényes. Mert ha van nem-fehér fa, akkor van fa; ami viszont nem fehér fa, az nem feltétlenül fa.” (ἔτι τὸ ἔστιν οὐ λευκὸν ξύλον καὶ οὐκ ἔστι λευκὸν ξύλον οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ ἔστι ξύλον οὐ λευκὸν, ἔσται ξύλον. τὸ δὲ μὴ ὄν λευκὸν ξύλον οὐκ ἀνάγκη ξύλον εἶναι.) (*Organon; Első analitika*, 51b30).

Mindehhez hozzátehetjük azt is, hogy a negáció az eltérő viszonylatrendszerekben belül is mást és mást jelenthet. Amennyiben például a negáció a csak fekete és fehér színekből álló rendszeren belül fordul elő, akkor a „nem-fehér” azonos jelentésű azzal, hogy „fekete”, míg egy nyitottabb, többszínű rendszerben a „nem-fehér” lehet más szín is, egy ennél is nyitottabb, nem csupán színekből álló rendszerben pedig lehet a rendszer bármely másik eleme, ami nem is feltétlenül valamelyik szín. Ugyanakkor viszont a „nem fehér” lehet e harmadik lehetőség, vagy akár éppen bármilyen létező jelenlétének a tagadása is.

Az indiai filozófiai hagyományban – a buddhizmuson belül különösen Sántaraksita és Kamalasila – szintén kétféle negációt különböztetnek meg. Az egyik esetben a tagadó partikula az ígére vonatkozik, a másik esetben a főnévre. Az ígét – példánkban a kopulát – tagadja például az „ez nem [van] alma” kijelentés, amikor az is lehetséges, hogy egyáltalán nincs is ott semmi, de az is lehet, hogy valami mégiscsak van ott. Ez a tagadás a nem-implikatív negáció (*prasajya-pratişedha*), mivel nem előfeltételez, nem állít, és nem is kínál semmit a tagadással kizárt helyébe. A főnevet tagadó „ez [van] nem-alma” kijelentés viszont egyértelművé teszi, hogy valami van ott, ami viszont más, mint egy alma. E második tagadási formát implikatív negációnak (*paryudāsa-pratişedha*) hívják, mivel magában hordozza valami pozitív kijelentés vagy létező lehetőségét.

A buddhizmuson belül érdekes sajátosság, hogy a *mahájána* két fő irányzata közül a *madhja-maka* a valóság üresség természetére vonatkozó gondolatait a nem-implikatív negáció segítségével alapozza meg, míg az általa bírált csak-tudat irányzat az implikatív negációt alkalmazza,

mondván, hogy a jelenségek üresség természetének a kimondása magával hozza a durva jelenségek negációját, ami pedig magában pozitíve implikálja másnak, az egyre finomabb létezésnek a módozatait, és végső soron a legfelsőbb valóságot, vagyis a nem-duális tudat folytonosságát. Persze a nominalista *madhjamaka* szerint az implikatív negáció, tehát a pozitív alternatívák felállításával és a fogalmisággal kifejezett negáció nem vezethet a léthez kötődés megszűnéséhez, ezért spirituálisan haszontalan. Olyan ez, mintha valaki azzal kívánná eloszlatni a házában levő kígyó iránti félelmét, hogy nincs a házban egy elefánt. Ezzel szemben a nem-implikált negáció gyökerestül kiirtja a léthez ragaszkodás minden formáját, és nem csupán egyes jelenségek, hanem minden jelenség végső, tehát üres (*śūnya*) és nem kiterjesztett (*niṣprapañca*) természetének a megismeréséhez vezet.

A hétköznapi józan ész logikájában és a formális logikában e kétféle negáció és jelentéseik különbözősége nem teljesen magától értetődő. A formális logikában a „(x)  $\sim Ax$ ” egyaránt jelenthet egy tagadó ítéletet (S *non est* P), vagy egy ún. végtelen ítéletet (S *est non-P*). A tagadó ítélet bár semmit sem mond alanya állítmányáról, de előfeltételezi annak létét (S *est* P), amit azután tagad. A végtelen ítélet olyan állítás, amely tagadást tartalmaz ugyan („ $\sim Ax$ ”, „non-P”), de alanyának állítmánya a tagadotthon kívüli végtelen területen bármire vonatkozhat.

Kérdéses, hogy mindezek fényében logikailag miként értelmezhető az Arisztotelész kétértékű logikájának keletkezése előtt és a buddhista logikai elméleteknél is korábban élt Buddha eredeti „szubsztancia nélküli” vagy „nem-Ēn” (*an-attā*) tana. Ez a nyelvi kifejezés ugyanis látszólag egy logikailag könnyen formalizálható tagadás, amit ezért azután nem nehéz a szimbolikus logika jeleivel leírni, így az *an-attā* az *attā* („A”) egyszerű negációjának („ $\sim A$ ”) tűnhet. Ekkor a „minden valóságos szubsztancia nélküli/nem-Ēn” (*sabbe dhammā anattā*) kijelentés – a *dhammāt* „Dx”-el jelölve – a logika nyelvén leírhatónak látszhat:

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

Az itteni negációt egyszerű tagadó ítéletként (nem-implikatív negációnak) értelmezve a kijelentés ugyan *nem előfeltételez* semmit a tagadással *kizárt helyébe*, viszont *előfeltételezi* azt, amit azután tagad, így a mondat a következő lenne: „Minden nem [van] szubsztancia/Ēn”. Ez azonban annyiban nem a Buddha álláspontja, amennyiben ő a tagadásakor saját gondolatmenetében előzetesen nem feltételezi a szubsztanciális *attā* meglétét, és nem megengedő aziránt sem, hogy esetleg „valami mégiscsak van ott”, hanem mintegy e logikából kilépve a mások általi előfeltételezettséget veti el. A negációt végtelen ítéletként (implikatív negációnak) kezelve a kijelentés megkettőzi a világot „Ax”-re („P”-re) és „ $\sim Ax$ ”-re („non-P”-re), amiből az következik, hogy akár közelebről meg nem határozottan, de *van* „non-P”, ami egyfajta önálló entitásként *tagadva létezik*, tehát létezik „ $\sim Ax$ ” („non-P”), vagyis példánkban az szubsztancianélküliség (*an-attā*): „Minden [van] nem-szubsztancia/nem-Ēn”. Természetesen a Buddha ezt sem állította. Gondolkodásmódja tehát e formális logikán túlnak bizonyul.

A negáció tartalmának értékelésekor a Buddha tekintettel van egy további szempontra is, mely szerint egy kijelentés értéke aszerint módosul, hogy elvont vagy konkrét (empirikus) állításról van-e szó. Az elvont, abszolutisztikus kijelentések nemcsak értelmetlenek, értelmezhetetlenek, de logikailag sem érvényesek, nincsen igazságértékük, így negációjuk sem jelent semmit. Szerinte az a pusztán két kijelentés, amelyek szerint valami „van” (*atthi*) vagy „nincs” (*natthi*), egymással homlokegyenest ellentmondó (*ujjuvipaccanika*) viszonyban áll. Például:

1. Van másik világ (*atthi paro loko*).
2. Nincs másik világ (*natthi paro loko*).

Ezzel szemben „hogya van másik világ”, akkor az a kijelentés, mely szerint „nincs másik világ”, csupán az ellentét (*paccanika*) viszonyában áll azzal az állítással, hogy „van másik világ”. Ebben az esetben téves nézetről (*micchā-dit̐hi*) és igaz nézetről (*sammā-dit̐hi*) van szó, melyek egymásnak csupán ellentétei. Ekkor a téves nézet csak ellentétes azok nézetével, akik tudják, hogy van másik világ (MN 60). Mivel egy konkrét állítás tagadása nem ellentmondás, hanem ellentét, ezért a téves vagy az igaz állításoknak van igazságértékük. Ezek szerint téves (*micchā*) és igaz (*sammā*) nem kibékíthetetlen ellentmondások, hanem az üdvösség fokozatai, miként a köznapi (*sammuti*) és a felsőbb értelemben vett (*paramattha*) igazságok is csupán az ismeretek pszichikai-tudati fokozatainak az eltérései.

Még inkább érvényes ez a szempont a negáció fentiekén túli, további eseteinek a kezelésekor, amikor nemcsak a „van” és a „nincs” található meg, hanem formálisan összesen négy lehetőség adódik. A tetralemmának az elvileg lehetséges, alternatív igaz válaszokat kellene jelentenie, de formállogikai értelmezése problematikus. A számos variáció közül példaként álljon itt most kettő. A legegyszerűbb változat kijelentéslogikai lehetne:

1. p
2.  $\sim p$
3. p &  $\sim p$
4.  $\sim p$  &  $\sim \sim p$

Ebben az esetben a formális logika szerint a harmadik kijelentés mindenkor csak hamis lehet, így tehát elvileg sem adhat érvényes választ a kérdésfelvetésre. Emellett a kettős negáció szabálya szerint  $\sim p$  &  $\sim \sim p \Leftrightarrow p$  &  $\sim p$ , ezért a negyedik tétel sem lehet igaz. Kérdéses tehát, hogy a négy tétel logikailag értelmes-e egyáltalán.

A probléma megoldását nyújthatja esetleg annak feltételezése, hogy „p” és „ $\sim p$ ” nem ellentmondó (kontradiktórius), hanem ellentétes (kontrárius) viszonyban áll. Ekkor a harmadik tétel azt kívánja kifejezni, hogy valami bizonyos értelemben – vagyis részlegesen – létezik, bizonyos értelemben viszont nem létezik (például a világ örökkévalósága vagy végessége, a test és a tudat azonossága vagy különbözősége). Mivel itt az első és a második tétel kontrárius viszonyban áll egymással, azaz lehet mindkettő hamis, ezért logikailag megengedhető a harmadik tétel, azonban a Buddha ezt az álláspontot is határozottan elvetette (DN 1). A negyedik tétel a kettős negáció alapján nem más, mint az első kettő konjunkciója, azonban a kontrárius viszony nem engedi meg, hogy mindkettő igaz legyen, a negyedik tétel tehát hamis.

Az látszik, hogy a Buddha számára a kijelentések kontradiktórius vagy kontrárius viszonya a tetralemma kapcsán sem az elvi-logikai séma keretén belül jön számításba. Ugyan gyakran alkalmazta a tetralemmát annak illusztrálására, hogy az elvont kijelentések pusztán logikailag is érvénytelen tartalmakat hordoznak, ugyanakkor másfelől azt is bemutatta, mennyire értelmét veszíti még az a valamilyen konkrétumra vonatkozó állítás is, amelyet a tetralemma sémájában értelmeznek. A rendkívül sok példa közül említhető az az egyébként teljesen ártatlannak látszó kérdés, hogy „Ki okozza a szenvedést?” A Buddha a tetralemmában logikailag lehetséges összes választ elutasította (SN 12, 17):

- A szenvedés magam által okozott (*sayam katam*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés más által okozott (*param katam*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés magam által okozott és más által okozott (*sayam katam ca param katam ca*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).
- A szenvedés sem nem magam által okozott, sem nem más által okozott (*asayamkāram aparāmkāram*)?
- Nem így (*mā hevaṃ*).

A Buddha magyarázata szerint itt két szélsőséges téves nézet látható. Az egyik szerint az, aki cselekszik, azonos azzal, aki megtapasztalja a cselekedet következményeit, a másik szerint pedig másvalaki az, aki tapasztal. Minthogy mindkét állítás téves, a tetralemma további kijelentései is azok. A kontinuitás és a diszkontinuitás szélsőségei helyett a Buddha ismételtelen a szenvedés keletkezésének a feltételeit számba vevő szemléletet nevezte meg a szélsőségeket elkerülő közép álláspontjának.

Végül is az látható, hogy a Buddha szerint a szélsőségekbe merevített, illetve elméletté váló nézőpontok formállogikailag téves következtetésekhez vezetnek, és a velük való azonosulás miatt helytelen valóságértelmezéseket eredményeznek, viszont mindezek tényleges negációja nem a téves szemlélet saját logikáján belül lehet érvényes, hanem e logikán kívül. Amit a Buddha tagad, az egyszerűen szólva mindenekelőtt az identifikáció és a ragaszkodás ahhoz.

## 10. Amit a Buddha nem-Ēn tana tagadott, és amit nem

### 10.1. Az Ēn (*attā/ātman*) jelentései a Buddhánál

Miután a Buddha negatív gondolkodása nem logikai tagadás, felmerül az a kérdés, hogy a Buddha nem-Ēn tana voltaképpen mit, és hogyan is tagad? Ennek tisztázásához a tagadással kapcsolatos összes fent említett szempont mellett megkerülhetetlen a poliszémikus szóhasználat figyelembe vétele is, hiszen egy adott kifejezés szituációtól vagy szövegkörnyezetétől függően mást és mást jelenthet, így annak tagadása is másra és másra vonatkozhat. Többek számára a leginkább zavarba ejtő kérdés a Buddha legfontosabb, központi gondolatát képviselő *attā* és *anattā* kifejezések jelentés tartalmának a sokfélesége. Ezzel kapcsolatban mindenekelőtt arra szükséges figyelni, hogy e szavak jelentése nem érthető meg egy-egy kiragadott mondat alapján, hanem mindig a tágabb kontextus, sőt, egyáltalán a Buddha gondolkodásának a szemléleti kerete adja az értelmüket. A következők ennek szem előtt tartásával igyekeznek rekonstruálni az *attā* és az *anattā* jelentéseit.

(1) Amint az a védikus és a bráhmanikus szövegekben, valamint a hétköznapi szokásos nyelvhasználatban kifejeződött, a Buddhánál is megmarad az *attā/ātman*, pusztán visszaható névmásként történő használata („magam”), ami mellőz mindenféle további értelmezést vagy elméletet. A „magam” kiejtésekor az ember gyakran saját testére, mellkasára mutat, így nem is véletlen, ha az *attā* ilyen „önmagam” értelemben véve akár testet is jelenthet, mint mondjuk amikor valaki „magára veszi” a ruháját. Mindenesetre a „magam” egy térben határolt individuális egységre utal, ami különbözik a „mások”-tól. Ilyen értelemben fordul elő a Buddhánál például akkor, amikor

úgy fogalmaz: „Magadra vigyázva másokra vigyázol, másokra vigyázva magadra vigyázol.” (*Attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati. Paraṃ rakkhanto attānaṃ rakkhati*) (SN 47, 19), illetve amikor hasonlóképpen azt hangsúlyozza, hogy „Amilyen én vagyok, olyanok ők is, amilyenek ők, olyan vagyok én is. Aki önmagát másokkal azonosnak tekinti, az nem fog ölni vagy öletni.” (*Yathā ahaṃ tathā ete yathā ete tathā ahaṃ. Attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye.*) (Snp 705).

(2) A Buddha ezt a határolt individualitást egy következő szinten a visszaható névmáson túl már a gyakorlatok végzésének megkerülhetetlen alapjaként, terepeként is kezeli. Úgy véli: „Aki a helyénvalóban először önmagát alapozza meg, és utána tanít másokat, az nem szennyezett bölcs.” (*Attānaṃ eva paṭhamam patirūpe nivesaye, athaññam anusāseyya na kilisseyya paṇḍito.*) (Dhp 158). Megfogalmazása szerint a test mint határolt önmagam a szenvedés végéhez, a megvilágosodáshoz vezető hely: „Azt mondom testvér, nem lehetséges gyalog a világ végét megismerni, meglátni, elérni, ahol sem születés, sem öregség, sem halál nincs, sem elmúlás, sem keletkezés. Viszont azt is mondom testvér, a világ végének elérése nélkül nem lehet a szenvedésnek véget vetni. Azt mondom testvér, éppen ebben az ölnyi nagyságú, észleléssel és tudattal ellátott testben van a világ, a világ keletkezése, a világ vége és a világ végéhez vezető út.” (*Attha kho āvuso na jāyati na jiyati na miyati na cavati na uppajjati, nāhaṃ taṃ gamanena lokassa antaṃ nāteyyaṃ daṭṭheyyaṃ patteyyaṃ ti vadāmi. Na cāhaṃ āvuso appatvā va lokassa antaṃ dukkhassa anta-kiriyaṃ vadāmi. Api cāhaṃ āvuso imasmiṃ yeva byāmamatte kaḷebare sasaññimhi samanake lokam ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodham ca lokanirodhagāminim ca paṭipadam ti.*) (AN 4, 45).

Mivel az ember csak önmagát fejlesztve, csak a saját tapasztalataira támaszkodva érhet el a gyakorlataiban előrehaladást, ezért a gyakran a végrendeletének nevezett utolsó beszédei egyikében azt tanácsolja: „Saját magatok szigetén tartózkodjatok, saját magatok legyetek a menedék, más menedék nélkül, a Tan legyen a szigetetek, a Tan legyen a menedéketek, más menedék nélkül!” (*Attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā.*). Az esetleges félreértések elkerülése érdekében tisztázza is azt, hogyan élhet valaki egy szigetként: éber átlátással kell figyelni a testet testként, az érzést érzésként, a tudatot tudatként, a tudattartalmakat tudattartalomként, feladva a világban sóvárgást és a szomorúságot (DN 16/ii, 101). Így nyilvánvalóan a látottban csak a látott van jelen stb., tehát a gyakorlat leválaszt minden fölösleges sallangot, nem irányul semmiféle külsőre, amiként egyúttal nem is valamiféle külső erő idézi elő az előbbre jutást. Mindezzel összhangban fogalmazódik meg, hogy a törekvő szerzetes éjjel és nappal tiszta átlátással figyel az öt halmazt (*khandha*), így elvet minden bilincset, és magánál keres menedéket (*saranattano*) (SN 22, 95/iii, 143). A Buddha a halála előtt még önmagára vonatkoztatva is kijelenti, hogy eltávozom tőletek menedéket véve magamban (*saranamattano*) (DN 16/ii, 120), és valóban, közvetlenül a halála előtt végigmegy az elmélyedés fokain. Az *attā* tehát ezekben a helyzetekben éppúgy a gyakorlatok végzésének terepéül szolgáló önmagamat jelenti, mint amikor a Buddha a holmijaikat eltulajdonító kurtizán holléte után érdeklődő harminc ifjúnak azt javasolja, hogy a tolvaj helyett inkább önmagukat keressék (*attānaṃ gaveseyyāthā*) (Vin i, 23), és az ifjak megfogadva a tanácsot, valóban a Buddha tanításait követték.

Ezekből az idézetekből, valamint a Buddha fentebb bemutatott álláspontjaiból egyértelműen az látszik, hogy a Buddha egyáltalán nem vonta kétségbe a személy valóságát. Ekkor „személy” értelemben szerepel az *attā*, de ugyanígy az öt halmaz és a függő keletkezés viszonylatrendszere is. Sőt, ugyanebben az értelemben egy még ezeknél is konkrétabb jelentéssel alkalmazza a Buddha az eredetileg is személy jelentésű *puggala* kifejezést is, mondván, hogy ez a névvel ellátott és egy meghatározott nemzetségből származó személy az, aki a ragaszkodás öt halmazának terhet fel-



veszi, hordozza és a három szomj (az érzékiség, a létezés és a nem létezés iránti szomj) megszűntével leteszi azt (SN 12,22). Mindezekre tehát egyértelműen érvényes, hogy a „nem-Ēn” (*anattā*) tagadása nem az individuumra, nem az emberi személyre vonatkozik. Ha viszont a „nem-Ēn” fogalmát nyelvtanilag kiegészítjük egy főnévvel, egy alannyal, tudniillik a „személlyel”, akkor „a személy az nem-Ēn” gondolat adódik, ami azt jelenti, hogy maga a személy nem-szubsztancia, vagy hiányzik belőle a szubsztancia, tehát a Buddhánál a „nem-Ēn” kifejezés használatakor semmilyen értelemben nincsen szó a személy valóságát elvető „éltelenségéről”. Ebből az is következik, hogy a Buddhának tévesen tulajdonított „éltelenség” gondolatával kapcsolatban felmerülő kérdések és válaszok megmaradnak a pusztá spekuláció szintjén. A „Ki az aki..?” típusú felvetések így nem csak amiatt értelmetlenek, mert – mint fentebb láttuk – a „Ki?” vagy „Mi?” éppoly statikus jelentést hordozó absztrakt fogalmakra utalnak, mint a „van” és a „nincs”. E felvetések ezeken túl még amiatt is talajukat veszítik, mert az előbbivel szemben az empirikusan valóságosnak tekintett konkrét, dinamikus, változékony „személy” viszont már megadja a választ az emlékező, a tapasztaló, a szándékozó, a cselekvő, a törekvő, a megvilágosodó stb. alanyra vonatkozó kérdésekre. Máskülönből egyébként is a „Hogyan?” a megfelelő kérdés.

Ez a személy több folyamat eredményeképpen épül fel. Hogyan? A Buddha e vonatkozásban az egymásra következő, egymást kiegészítő feltételeket metaforikusan tápláléknak nevezi. Mindenekelőtt az anyagi táplálék az öt érzékszerv érzékelési vágyát (*rāga*) táplálja, az érzékelés – tehát az érzékszervek találkozása az érzékelés tárgyaival – táplálja a kellemes, kellemetlen és semleges érzéseket (*vedanā*). A kellemes keresésére és a kellemetlen kerülésére irányuló akarat a szomjat – ami itt az érzékelés tárgyaihoz ragadás, a jelen élethez kötődés – táplálja, és a tudat (*viññāṇa*) az érzéki benyomások tudatosságaként (mint látástudatosság, hallástudatosság stb.) a személyiség, azaz a „név-és-forma” (*nāma-rūpa*) táplálója (MN 38; SN 12, 63–64).

Valójában ez a menet az alapja az önazonosság érzésének, sőt, az önazonosság folytonosságáról alkotott képnek is. A személyiséget alkotó tényezők változékony, dinamikus eseményekként, folyamatként működését a vágy megköti, azok megakadnak, megállnak, a személyiség egésze vagy egy-egy része statikussá merevedik, így könnyen a változatlan én-lényegiség képzetét adhatják. Ennek a végkifejletnek az alternatívája a pszichés folyamatok szabadon engedése, az akadályok eltávolítása. A Buddha példája szerint, ha egy ház keleti ablakán belép a fény a házba, akkor az megáll a nyugati falon. A nyugati fal hiányában a fény a talajon áll meg, és ha az sincs, akkor a vízen, de ha nincsen víz sem, akkor a fény egyáltalán nem áll meg. Tehát, ha nincsen vágy, akkor a tudat nem áll meg, nem növekszik, akkor nem keletkezik a statikus „személyiség” képze, a készletések özöne, és nem lesz több újraszületés a szenvedések létforratagába (SN 12, 64).

(3) Végtevére is tehát megtalálható az *attā* azon jelentéstartomány is, amikor az valamilyen szubsztancialitást fejez ki. A szubsztanciális *attā/ātman* létezésének elmélete megfogalmazódhat partikuláris, individuális szintre éppúgy, mint univerzális entitásként. A kulcsmozzanat mindegyikük esetében a változatlanság feltételezése.

A fentiek szerint az egyéni szubsztancialitás képze akkor jön létre, ha vágy keletkezik a táplálék után, és az örömet okoz, ezért a tudat megáll, és növekedni kezd, majd az ily módon létrejött személyiség rögzül, megmerevedik. Márpedig ahol a tudat megáll és növekszik, ott a statikus „személyiség” jelenik meg. A személy egészére vonatkozó változatlan önazonosságába ragadás (*sakkāya*) képze a Buddhánál nem más, mint az öt halmazhoz ragaszkodás (SN 22, 103). Ha viszont már kialakult a változatlan, statikus személyiség képze, akkor a személyiség mégiscsak megtörténő változásai lényegtelennek tűnve belevésznek az én-lényegiség „állandóságába”. A személynek vannak emlékei, van saját története, saját narratívája, amivel egy koherens képet alkot

magáról, és a végbemenő apróbb-nagyobb változásai – akár külső megjelenésében is – többnyire fokozatos és folyamatos átmenetek, melyek inkább a korábbi állapottal meglevő hasonlóságokat emelik ki, vagy éppen csak azokat láttatja meg. Innen már csak egy lépés egy olyan belső alanyi „nézőpont” kreálása, amihez képest mindaz, ami „más”, az rajta kívüli tárgy. Itt azonban valójában a lényegét illetően nem található egy *előfeltételezett*, eleve adott különálló „valaki”, aki úgymond azonosul másvalamivel, hanem inkább a folyamat jellegű működések megmerevedése látható, aminek *végeredményeképpen* végül is a különálló azonosuló szubjektum élménye jön létre, legyen az akár az absztrakt „Én”, vagy éppen akár a „tudat”. Ez a változatlan szubsztancialitás élmény nem áll meg egy élet határánál, mert olyan erőteljes lehet, hogy részben egy következő újrászületéshez vezet, részben pedig ezt az új létezést ugyancsak egy változatlan, az előzővel azonos szubjektum tapasztalataként teszi megélhetővé.

A Buddha számára azonban nem csupán egy változatlan, szubsztancialis Én új létesülésbe vándorlása értelmezhetetlen, de határozottan cáfolta azokat a nézeteket is, amelyek az ő szavait félreértve úgy vélik, hogy létezésről létezésre ugyanaz a tudat vagy tudatosság (*viññāṇa*) vándorol az egyik születésből a másikba. E helyett azt hangsúlyozza, hogy valójában a tudat mindig a létrejöttének különböző eltérő feltételei szerint folytonosan változik (MN 38). Amikor tehát a Buddhánál a hordozás, a tartalmazás tudatfunkció, a *viññāṇa* az újrászületés „összekötő” elemként fogalmazódik meg, vagyis metaforikusan szólva a fogantatáskor az anya méhébe „lép” (DN 15; MN 106), akkor ez nem egy változatlan entitásra vonatkozó kifejezés. Ez abból is látszik, hogy Buddha az öt halmaz (*khandha*) közül a tudatot és a karmikus hatást kiváltó késztetéseket (*sāṅkhāra*) együttesen létesülésnek (*bhava*) nevezi (AN 4, 75), amivel azt a folyamatot jelzi, mely szerint a késztetések és a tudat „hatásai” (*kamma*) azok, amik tovább élnek, újrászületnek. Mai megfogalmazással élve talán az mondható, hogy egy egyénileg strukturált, az élet során folytonosan dinamikusan módosuló *információcsomag hatásának* a továbbéléséről van szó. A Buddha ezt a szavakkal nehezen kifejezhető eseményt egy szubtilis, az illattal kapcsolatos, vagyis a fák, a növények illataiban élő (SN 31,1-22) – a védikus hagyományban pedig a fák, a növények illatait evő, máskülönben sok jelentésű, de egyebek mellett az asszonyok termékenysége felett hatalommal rendelkező, illetve a férfiúi termékenységet képviselő (AV IV.37.7 és VIII.6.18-19) – „szellemlény” (*gandhabba*) metaforájával érzékelteti, mondván, hogy ennek jelenléte szükséges a születendő gyermek megfogadásához (MN 38; MN 93).

Mindezekon túl a Buddhának az individuális szintű szubsztancialitás hiányát bemutató magyarázatai megegyeznek az univerzális szubsztancialitást elvetőkkel. Egyenként számba veszi a személyiséggel közvetlen kapcsolatba hozható tényezőket, mint például a szem, a forma, a látástudatosság, a fül, a hang, a hallástudatosság és így tovább mind a hat érzékelési területen, illetve mind az öt halmazt említi, melyek mindegyikéről megállapítja, hogy mivel ezek keletkeznek és elmúlnak, így nem lehetnek valamilyen folytonosan önazonos *attā* (MN 148; SN 22, 59). Egy további érve szerint semmi nem lehet olyasmi, ami nem betegszik meg, nem szenved és állandó, de amint az még fentebb látható volt, e szemlélet közvetlenül és szó szerint ellentmond az összes egyéni szinten túlinak mondott, univerzális szubsztanciaiként értelmezett bráhmanikus *Átman* koncepciójának is, melyre érvényesnek kellene lennie annak, hogy nem betegszik meg, nem szenved és állandó, és amire kimondható lenne: „Én ez vagyok”.

(4) E ponton feltétlenül szükséges leszögezni, hogy az egyéni lélek, az úgynevezett kis *átman*, és a nagybetűs *Átman* Nyugaton bevett megkülönböztetéséhez semmi köze sincsen a Buddha által használt „*mahattā*” kifejezésnek. Ez a megnevezés nem valami individualitáson kívüli vagy mögötti, netán egyetemleges és végső szubsztanciát jelent, hanem azt a gyakorlásában már elő-

rehaladott kiemelkedő „nagyszerű” (*mahanta*) vagy nagy embert jelöli, aki a testét, az erkölcsét, a tudatát és a bölcsességét kiművelte, ezért ő nem korlátozott (*aparitta*), határtalan (*appamāna*) (AN 3, 100). Amennyiben a kifejezés – bár ez bizonytalan – etimológiailag mégis az *attā/ātman* szóval lenne kapcsolatos, akkor az előzőek értelmében szintén nem jelent egyebet, mint hogy valaki olyan értelemben vett „nagy lélek”, miként azt mondjuk jóval később Mahátmá Gándhíra is szokás lett mondani.

A Buddha szemlélete az *Upanisadok* nézeteivel más pontokon is szemben áll, noha a felületes szemlélő számára megint csak az látszódnak, mintha azokkal a nézetekkel egyező lenne az álláspontja. Az *Upanisadok* gyakorlatának magvához tartozik a „*Brahman* vagyok!” kijelentés, és lám, a Buddha önmagáról, illetve a teljesen megvilágosodottakról úgy nyilatkozik, hogy „*brahmá*vá lévén magával időzik” (*brahmabhūtena attanā viharati*) (MN 51/i, 341). Azonban e mondat, illetve a *brahmabhūtena* jelentése az, hogy a „legkiválóbbá vált”. Ezen a helyen tehát – nem egyedülálló módon – a kortársai által használt kifejezések sajátos kezeléséről, azok buddhizálásáról van szó. A Buddha olykor egyes szavakat átértelmezett, sőt, akár a hallgatósága számára vélhetően nem idegenül hangzó bizonyos etimológiai levezetést is adott. E gyakorlat részeként a Buddha a „*brahma*” kifejezést is buddhizálta, így jelentése az erkölcsileg és üdvtanilag „legjobb”, „tisztá”. Ez az új tartalom mutatkozik meg az olyan kifejezésekben is, mint a négy mérhetetlenként (*appamañña*) is ismert legfontosabb erények (a szerető jóság, az együttérzés, az együttörvendés és az egykedvűség) másik elnevezése, a „legjobb tartózkodási hely, időzés” (*brahmavihāra*), vagy a „legjobb, tiszta életvitel” (*brahmacariya*), valamint az elvileg lehetséges valamennyi téves nézetet bemutatni képes fogalmi „legjobb háló” (*brahmajāla*). Hasonló jelentésváltozás látható a „*brāhmana*” (szanszkrit: *brāhmaṇa*) rend esetében is, amely buddhizált tartalmában már nem a magát a legkiválóbbnak hirdető papi társadalmi rendbe született egyént jelenti. Eredetileg a papi rendhez csak a születése folytán tartozhatott egy személy, a Buddha azonban azt tekintette „*brāhmaṇának*”, aki erényes tulajdonságokkal rendelkezik, függetlenül attól, hogy milyen társadalmi rendbe született (DN 4; MN 98; Ud 1, 5; Dh p. v. 385-423; Snp v. 650). Hasonlóképpen a nemzeti elvet is a saját értelmezése szerint buddhizálta, vagyis megfosztotta a vérségi, biológiai jelentésétől, és üdvtani tartalmat adott neki. Ennek megfelelően a szakják nemzetiségéből származó Buddha a szerzetesi Gyülekezetének tagjait „Szakja-fiak”-nak (*sakyaputtiyā*) (AN 8, 19) nevezte. Egy újabb példa a „három tudás” (szanszkrit: *trayī vidyā*) kifejezés lehet, amely eredetileg az akkor létező három *Véda* ismeretének elnevezése, a Buddha azonban azt a magasabb rendű három tudást (páli: *tevijjā*) értette alatta, amivel saját bevallása szerint a nem-tudás legyőzésekor maga is rendelkezett, vagyis a visszaemlékezést a korábbi életeire, a más lények tetteit látó égi látást és a káros befolyások megsemmisítését. Az említettekhez hasonló sorsra jutott az eredetileg „emlékezés” jelentő kifejezés (sz.: *smṛti*, p.: *sati*) is. A Buddhánál és a későbbi buddhizmusban ugyan megmarad a szó „emlékezés” jelentéstartalma, azonban e mellett egy sajátlagosan buddhista értelmet is kapott, mint a „valóság éber jelen-tudatossága”.

## 10.2. A nem-Ēn (*anattā/anātman*) jelentései

(1) A nem-Ēn (*anattā/anātman*) jelentései kapcsán mindenekelőtt le kell szögezni, hogy a válasz ebben az esetben sem egysíkú. Elsőként is ismételt az érdemes kiemelni, hogy amikor a Buddha a személyiségről, illetve a személyiséget alkotó tényezőkről, folyamatokról és funkciókról szól, akkor nem ezek pusztán létét tekinti problematikusnak, hanem azt, ha ezek az egyes folyamatok és

funkciók a ragaszkodás tárgyaivá lesznek. Még a késztetéseket is ennyiben, emiatt tartja ártalmasnak, a szenvedések létforgatagába rögzítőnek, amelynek kényszerítő erejétől meg lehet szabadulni, vagyis aki megvilágosodott, az már nem-késztetett személy, noha – mondjuk például akár csak az evésre irányuló – szándékai még megvannak. Ugyan továbbra is érzékel, gondolkodik és cselekszik, de tetteinek, beszédének és tudati aktivitásainak nincsen még üdvtanilag pozitívnak mondható késztetettsége sem, és hasonlóképpen már nem is hoz létre sem érdemtelen, sem érdemtelit, sem közömbös késztetéseket, ezért nála már nincsen karmikus következményt hozó késztetés, vagyis nincsen létezésbe kötődés sem. Így tehát a megvilágosodottnak lehet érzékelése, kellemes vagy kellemetlen érzése, észlelése, szándéka és tudata oly módon is, hogy ezek működésekor nincs meg a hozzájuk ragaszkodás, a beléjük rögződés, és ekkor ezért nem alakul ki ezek korlátozó hatása és a függés tőlük. A Buddha szerint a nirvána ugyan boldogsággal jár, de ez érzelmi felhangok nélküli. A megvilágosodott emberben természetesen előfordul a kellemes érzés, azonban ez együttjár ezen érzés állandótlanságának megértésével, így az illető nem is ragaszkodik hozzá, és a kellemes érzésből kiirtódik a vágy keletkezése, megeshet a kellemetlen érzés, amivel együttjár az állandótlanságának megértése, egyben a kellemetlen érzésből kiirtódik az ellenszenv keletkezése és hasonlóképpen a semleges érzésből kiirtódik a nem-tudás (SN 12, 51; Ud 8). Ami tehát az *anattā* elsőként említhető jelentése, az annak az elvetése, hogy a személyiség az egyes alkotóit vagy azok összességét változatlan önazonosságnak tekintve ragaszkodik hozzájuk.

(2) A téves identitásokról történő leválasztással kapcsolatban lényeges annak kiemelése, hogy a nem-Én élményének persze semmi köze sincsen az olyan mentális rendellenességekhez, mint a deperszonalizáció és a derealizáció. A pszichiátriában ezek jellegzetessége a szétesés, a tudat integráló képességének a működési zavara, viszont a *nem-Én élménye egy újfajta*, vagyis ego-centrikusságtól mentes *integráció vagy kohézió tapasztalata*. Buddhista kontextusban a fent említett tudatosan alkalmazott disszociáció jelensége sem mentális rendellenesség, nem pszichoanalitikus értelemben vett represszió és nem valamely működés eltagadása, hanem a leválasztott érzések, érzelmek, gondolatok, viselkedések megszűnéséhez vezető eljárás, melyben a gyakorló elhagyja a rossz testi, szóbeli és elmebeli cselekedeteket és kifejleszti a jó cselekedeteket. Másként szólva a disszociáció nem más, mint bizonyos pszichikai folyamatok meghaladása egy tőlük mentes új, megvilágosodott személyiség megteremtésére. Az ex-centrikus kohezív személyiség élménye ezt teszi empirikusan megtapasztalhatóvá.

(3) Ezekon túl az *anattā* nem csupán az identitásba ragadás megtagadása és új személyiség létrejötte, hanem valamennyi egocentrikus nézőpont elutasítása is. Azáltal, hogy az átlagember létrehozza a tudati és testi Én-képzetét, statikus Én-ként értelmezi magát, már az egyszerű érzékelése során is mindig az „Én” válik viszonyítási pontjává. Ezzel a beállítódással minden más tapasztalását is ugyanígy félreérti, és a tapasztalási tárgyát négyféle módon foghatja fel (MN 1; MN 109; AN 4, 200), mint ami

- (1) önmaga
- (2) önmaga abban van
- (3) önmaga abból a másból keletkezett
- (4) az „enyém”.

Ezzel szemben aki elérte a megszabadulást, az az illető nem csupán a hétköznapi dolgok esetében vagy az elmélyedés szintjeinek tapasztalásakor, hanem a nirvánát megvalósítva sem véli úgy, hogy a nirvánával azonos lenne, vagy a nirváná-*ban* lenne, netán a nirváná-*ból* született lenne,

esetleg hogy a nirvána az „enyém” (MN 1). A nem-Én tana e vonatkozásban tehát az ego-centrikus szemlélet és személyiség helyébe az ex-centrikus tapasztalatot és személyiséget állítja, ami természetesen összefügg a változatlanúság tagadásával (*anicca*) és az elégtelenség (*dukkha*) felismerésével is.

Ezek az alapvetések adják annak a keretét is, ahogyan a Buddha nirvánáról mondott bizonyos szavait jobban meg lehet érteni. A Buddha egyik híressé vált kijelentése úgy hangzik, hogy létezik egy terület (*āyatana*), ahol nincsen föld, víz, tűz, levegő; nincsen a tér végtelensége, a tudat végtelensége, a semmilyenség, a sem észlelés, sem nem észlelés területe; ahol nem létezik sem ez a világ, sem ezen túli világ, sem a Nap és a Hold; ahol nincsen jövő és menés, nincsen fennmaradás és pusztulás; nincsen keletkezés, rögzítettség vagy tovább mozgás, nincsen támaszték; ez a szenvedés vége (Ud 8, 1). Többek között e szavak is alapjává válhattak az olyan értelmezéseknek, amelyek a nirvánát egyfajta térbeli, illetve a szokványos világon túli transzcendens valóságnak tekintik. Azonban a szövegben használt *āyatana* kifejezés a különböző szöveggörnyezetekben az érzékelés általános alapjait jelenti, így vonatkozik az öt érzékszerv érzéki területeire éppúgy, mint az elmélyedés – a fenti idézetben is felsorolt – szintjeinek a tapasztalataira, megmaradva az emberi lét szintjén. Amint látható, a fenti lista éppen a készletettség jellegzetességeit sorolja fel, így a mondat tulajdonképpen az emberi tapasztalás ezeket meghaladó, tehát nem-készletett változatára utal, vagyis a nirvána nem mint egy az emberi tapasztalaton túl levő és ettől eltérő valóság kap jelentést, hanem mint egy új emberi létminőség jelenik meg. A Buddha fenti szavaiban ezért azután a „létezik” (*atthi*) szó sem egy önálló, az egyéntől elkülönült ontológiai realitásra utal, nem a szokásos elvont „van” és „nincs” kategóriák közül az egyiket képviseli, hanem éppen azt a konkrét megváltozott tudatállapotot és új személyiséget, ami ezzel a „van-nincs” dualitással már nem írható le. Hasonló értelemben mondja a Buddha azt is (Ud 8, 3), hogy „létezik” egy nem született (*ajāta*), nem létesült (*abhūta*), nem készített (*akata*) és nem készített (*asaṅkhata*), mely melléknévi jelzők a nirvána szinonimái, miközben e mondatban nyelvtanilag nincs is főnév – „valami” –, aminek ezek a jelzői, és ami úgy mond „létezik”.

(4) Összességében a Buddha nem-Én tana *nem ontológiai nem-Én*, tehát nem arról van szó, hogy a „nem-Én” létezik, így az „önmagátlanúság” vagy a „nem-Én” észlelése (*anattasañña*) inkább a hiány tapasztalása, az ontológiai negativitás élménye, illetve az identifikációtól mentesség (*atammaya*) (AN 6, 104). Végül is ez a jellegzetesség érvényes a legátfogóbb szinten is, tehát a nem-Én egyaránt kifejezi az egyedi dolgok változatlan szubsztanciális természetének a tagadását, a magukban nem szubsztanciális egyedi *dolgok-ban* levő szubsztancia létének az elutasítását, és a magukban nem szubsztanciális egyedi dolgoknak egy rajtuk kívüli *szubsztancia-ban* létének, így értelemszerűen tehát az *Ātman*ban feloldódó *ātman* koncepciójának az elvetését is (SN 22, 59).

### 10.3. Az *Ātman* buddhizálása

Mindezekre tekintettel talán érthetőbb, és nem is annyira meglepő a későbbi buddhizmus *tathāgatagarbha* („a buddhaság anyaméhe”) nevű iskolájának a megállapítása, amely pozitív kifejezésekkel fogalmazza meg a buddhaság és a nirvána természetét, így a nirvána négy pozitív aspektusáról is szól. E szerint amíg a létforgatag olyan negatív jelzőkkel írható le, mint állandótlan (*anitya*), szenvedésteli (*dukkha*), önmagátlan (*anātman*) és csúnya (*aśubha*), addig a nirvána természete nyilvánvalóan ezek ellentéteivel érzékeltethető, vagyis a nirvána állandó (*nitya*), boldogságos (*sukha*), Én (*ātman*) és szép (*śubha*). A szöveg tehát a valóság nirvánában megmutatkozó igazi

természetét nem „nem-Én”-ként (*anātman*) mutatja be, hanem a hindu szemlélethez hasonlóan úgy jellemzi, mint ami „Én” (*ātman*).

Az *ātman* szerepének ezt a csak-tudat tanban és a *tathāgatagarbha* tanításaiban előforduló pozitív értelmű alkalmazását gyakran a buddhizmus hinduizálásaként értelmezik. Ezek a fejtegetések részben az alapját képezhetik a buddhizmust a hinduizmussal azonosnak felfogó nézeteknek is, noha voltaképpen éppen az ellenkezője történt annak, mint amit feltételeznek. A szubsztancia-nélküliség ugyanis mégsem tűnt el e *tathāgatagarbha* tanban sem, mivel a szövegben megszólaltatott Buddha e tanítás kifejtésekor ugyan azt a kijelentést teszi, mely szerint „Soha nem állítottam, hogy a lényeknek nincsen Lelkük (*ātman*)”, de a következő gondolatban már arról nyilatkozik, hogy „Csak a lények kedvéért esett szó a Lélekről, valójában nincsen Lélek”. A továbbiakban a fejtegetés tartalma szerint bizonyos értelemben van, bizonyos értelemben pedig nincsen Lélek, végül megállapítja, hogy sem nem van, sem nem nincsen Lélek (*Mahāparinirvāṇa-sūtra* III, 3. és XXV, 23., T 769c). Valójában tehát a gondolatmenet teljessége a jól ismert tetralemmát alkalmazza (van; nincs; van is és nincs is; sem nem van, sem nem nincs), amivel éppannyira a fogalmi dualitás, az „Én”, a „Lélek” létére vagy nem létére vonatkozó kérdések értelmetlenségét kívánja illusztrálni, mint a Buddha által használt tetralemma logikája. Mindemellett e felfogásban az *ātman* itt is és más helyeken is – miként több szövegben a *mahātman* is – mindig a Buddha-természetet jelenti, ami viszont nem más, mint az ürességtermészet (*śūnyatā*) megvalósulása. Az „üres” itt annyit tesz, hogy szubsztanciától „mentes”, viszont ami ontológiailag az ürességgel megalapozott, az a szubsztancianélküliség valósága. Amivel tehát itt találkozunk, az nem annyira a Buddha tanainak, a buddhizmusnak a hinduizálása, hanem éppen ellenkezőleg, egyes kortárs hindu gondolatok és kifejezések buddhizálása, amihez hasonlóra már a történelmi Buddha is számos példát adott. Tehát az *anātman* illetéknéppen azonosítása az *ātman*nal – vagy akár a tudattal, illetve a tudat azonosítása az *ātman*nal – sem az *anātman*-tan „elárulása”, hinduizálása, hanem a hindu *ātman* eszméjének a megfosztása a szubsztanciális értelmezéstől.

Ennek a fogalmi váltásnak a magyarázataként a *Mahāparinirvāṇa-szūtra* egy példázatot ad a jó orvos történetéről. Eszerint egyszer egy királyságban volt egy orvos, aki mindenféle betegsége állandóan valamiféle tejterméket írt fel gyógyszerként, ezzel azonban több bajt okozott, mint amennyi hasznot ért el. Egy alkalommal jött egy jól képzett orvos, aki nagy eredményességgel gyógyított tejtermék nélkül, így végül a király saját orvosává fogadta. Az új orvos ezt a megbízást azzal a feltétellel fogadta el, hogy fejvesztés terhe mellett országosan legyen megtiltva a tejtermékkel történő gyógyítás. Egy ideig rendben is volt minden. Történt azonban, hogy a király súlyosan beteg lett, mire az orvosa tejtermékkel gyógyította meg. A király értetlenkedő kérdésére azt válaszolta, hogy amit korábban mondott az nem abszolút érvényű, a helyzetnek megfelelően most így kellett cselekedni. Nos, ugyanígy van az önmagatlanság kérdésével is, vagyis most nem az *anātman*, hanem az *ātman* kifejezés az a gyógyír amely megfelelően képes hatni az emberekre (*Mahāparinirvāṇa-sūtra* III, 3.).

Az efféle trükközéseket a *mahājāna* irodalmában ügyes eszköznek (*upāya-kauśalya*) nevezik, de azt se feledjük, hogy a szöveg keletkezésekor az indiai társadalomban már a hindu nézetrendszer volt az uralkodó, így aki a kortársaihoz kívánt szólni, az a számukra érthető nyelvezetet használhatta. Máskülönb a szövegben olvasható álláspont a buddhista szoteriológia új perspektíváját is megnyitja, mivel ekkor a pozitív vagy „igenlő” beállítódás és szóhasználat a minden emberben fellelhető és mindig jelenlevő, bár kibontakoztatásra szoruló boldogságos buddhatermeszet hirdetésével – legalábbis elvileg – mindenki számára elérhetőnek láttatja a szenvedéstől való megszabadulást, a buddhatermeszetet mindenki a „magának” érezheti.

## 11. Az ontológia feloldódása az etikában

A Buddha tanítása mindenekelőtt gyakorlati út, azonban a valóság teljességet és tökéletességet nélkülöző mivoltát állító negatív ontológia által jól megalapozottan. Ezt a Buddha nem feltétlenül mindig és mindenkor mondja ki és hangsúlyozza, de valójában mégis minden megnyilvánulásában, szavaiban és cselekedeteiben fellelhető, persze nem úgy, mintha egy valamilyen doktrínából vagy önálló elméletből deduktíve levezetett, gyakorlatba „átültetett” nézetről volna szó. A gyakorlatnak nem kell folytonosan kimondania vagy hivatkoznia az ontológiai alapjait. Ha egyáltalán van valamilyen értelemben vett ki nem mondottság, hallgatóságosság a praxis végrehajtása során, akkor az alkalmasint annak ki nem mondása, hogy a valóság szubsztancia nélküli, vagyis ennyiben az etika sem egyéb, mint gyakorlati ontológia, ontoetika.

A Buddha etikája a tartalmát illetően is gyakorlati ontológia, hiszen minduntalan a negatív ontológia jellegzetességeit mutatja. Számomra ennek az etikának az egyik legmarkánsabb megjelenítését az a *csan* (*zen*) kóan adja, amely azt kérdezi, „Hogyan tudsz tovább jutni egy száz láb magas pózna csúcsáról?” Úgy vélem, e kérdés nem egyszerűen a spirituális továbbhaladásra vonatkozik, hanem tágabb értelemben abba az irányba tereli a gondolatot, hogy ugyan lehet, már el is érted a legmagasabb szintet, ahol már csak egyetlen pontnyi biztos hely akad támasztékul, de mi van akkor, ha már ezen is túllépsz, mi van, ha már semmi stabil, biztos támpont nem áll a rendelkezésedre? Akkor is megállod a helyedet a gyakorlás során vagy a mindennapi életben? Márpedig ez a Buddha ontoetikai alapkérdése: Ha a valóság, a világ, a személyiséged szubsztancia nélküli, és külső támaszként, külső menedékként sincsen semmiféle szubsztancia vagy végső entitás, akkor is megállod a helyed?

E kérdéssel messzemenően összhangban állnak a Buddha által megfogalmazott erkölcsi alapok. Miként ontológiailag a valóság két fő nagy területe különböztethető meg, a készített és a készíttésektől mentes, ugyanígy az etikában is különbség tehető a gondolkodási és viselkedési sémákba merevítő, a pusztán azokra hagyatkozó és az azokból kiemelő tettek között. A Buddha nem fogalmazott meg elvont erkölcsi vagy pláne moralizáló elveket sem, hiszen szerinte mindig az adott konkrét helyzet függvénye, hogy egy cselekedet milyen etikai jelentőséggel rendelkezik. A tettek megítélésekor kétségtelenül nagy súllyal esik latba az, hogy eredetileg milyen irányú a cselekvés szándéka, de még ez sem feltétlenül mindig mindent elsöprő szempont. Egyazon fajta tett az egyének helyzetétől függően különböző következménnyel járhat. Ha például valaki erkölcsösen él és érdemei bőségesek, akkor vétkes tetteinek súlya kisebb, mint az ugyanolyan tettet elkövető, de az erkölcsösség útját nem követőké. Olyan különbség ez, mint egy csipetnyi sót a pohár vízbe vagy a Gangeszbe szórni. Az első esetben megromlik a víz minősége, a második esetben a só hatása nem érzékelhető (AN 3, 100).

Az azonban első megközelítéssel elmondható, hogy az erkölcsileg jó (*dhamma*) nem hazudtoltja meg a valóságot (*dhamma*), hanem a valóság természetét tekintetbe véve vezet a saját és mások szenvedésének csökkentése vagy megszüntetése irányába, míg az erkölcsi rossz (*a-dhamma*) a valóság természetére nincs figyelemmel, vagy azt félreérti, és ezzel szenvedések előidézője lesz. Ennek egyik példajaként említhető, hogy a Buddha soha nem képviselte általános és megsérthetetlen erkölcsi elvként a hinduizmusban és a későbbi buddhizmusban elterjedt „nem ártás” (*ahimsā*) elvét, mert a nem ártás megítélése is mindig az egyes helyzetek szerint történt. Egy cselekedet okozhat másnak fájdalmat vagy kellemetlenséget, de adott esetben mégis meg kell tenni akár az illető érdekében, akár a közösségre ártalmasságának elhárítása miatt. Az erkölcsös emberre jellemző viselkedés „az igazság tette” (*sacca-kiriya*), vagyis az igazság kimondása (AN 10, 60; MN

86). Az igazság kimondása viszont kellemetlen lehet annak számára, akit érint, vagyis létezhet olyan szó vagy tett, amely ugyan másoknak kellemetlen, de üdvtanilag helyes irányba vezet, tehát nem is csupán a mondandó igazságértéke vagy tényszerűsége az egyetlen szempont, hanem nagy súllyal esik latba az üdvtani előny vagy előnytelenység megítélése is (MN 58; MN 139; DN 29). Ami a közösség védelmét illeti, például egy bizonyos esetben a Buddha igen határozottan lépett fel, ugyanis amikor egy szerzetest a többiek megfedtek vétségei miatt, és erre az illető szerzetes kitérően válaszolt, másra terelte a szót, utálkozott, haragos lett, dühöngött, akkor a Buddha azt javasolta a szerzeteseknek: „Űzzétek el ezt az embert, távolítsátok el ezt az embert! Miért kellene egy oda nem tartozónak zaklatnia benneteket? [...] Űzzétek el a sópredéket!” (*Niddhamathetaṃ bhikkhave puggalaṃ, niddhamathetaṃ bhikkhave, puggalaṃ, apaneyyeso bhikkhave puggalo. Kim vo paraputto vihetthiyati.[...] Kāraṇḍavaṃ niddhamatha.*) (AN 8, 10).

Mindenhhez hozzá kell tenni, hogy természetesen az erkölcs nem azonos a szerzetesek számára megfogalmazott viselkedési kódexszel vagy szabályzattal, noha ez utóbbi is egyes konkrét megtörtént esetek alapján mond ki általánosabb előírásokat mintegy a precedens jog alapján. Végeredményben az általános, merev, formalizált etika tekintélyének az elutasítása a Buddhánál nem szorítkozik az alapelvekre, hanem az a személyre is érvényes. Ő ennek megfelelően nem is külső autoritásként írja elő a gyakorlók számára, hogy „Ne ölj!”, hanem azt a vállalat ajánlja, hogy „Az élőlények megölésétől való tartózkodás gyakorlási útját vállalom.” (*Pāṇātipātā veramaṇī-sikkā-padam samādiyāmi.*) (Khp 2.). Ez tehát egyéni, tudatos belső vállalás, szabad választás, márpedig a jó és a rossz közötti választás egyéni felelőssége az erkölcs egyik alapja.

A Buddhánál az üdvtanilag pozitív tulajdonságok közül kitüntetett helyen áll az úgynevezett négy mérhetetlen (*appamañña*) vagy legjobb időzés (*brahmavihāra*). Ezek ugyan elkülöníthető jellemvonások, de azért részben egymás feltételei, részben pedig szinonimák, amennyiben lényegüket illetően egyazon viselkedés eltérő alkalmazásai. Azt is lehet mondani, hogy voltaképpen az ontológia és az etika legfontosabb összekötő kapcsolatai, mivel utat jelentenek az *anattā/anātman* megértéséhez. A mások felé irányuló szerető jóság (*mettā*) és a másokkal együttörvendés (*muḍita*) egyértelműen a szűk egoisztikus beállítódás meghaladásai, hogy a másokon segíteni kívánó cselekvő együttérzésről (*karuṇā*) már ne is beszéljünk. A fölülelemkedett egykedvűség (*upekkhā*) sem közönyösség, hanem érintetlenség, távolságtartás a beleragadástól, az identitástól.

## 12. A de-automatizáló praxis

Azonban miért lehet egy személy döntés képes? Amint látható volt, a személy történések sorának, folyamatoknak egy funkcionális egységbe kapcsolódása. Működésének meghatározó organizátora a készítés (*saṅkhāra*) vagy akarat, de sem ez, sem más, mint mondjuk a tudat, nem egy önálló aktor, cselekvő alany, „aki” mintegy mozdulatlan mozdatója a személyiséget alkotó tényezőknek, illetve az egészre összeállt rendszernek. Azért nem, mert voltaképpen egyik tényező sem egyedüli „cselekvő”, és mert *a személy viselkedése a különböző funkciók összjátékának az eredménye*. Ez teszi lehetővé azt is, hogy egyszerre akár több – nem is feltétlenül egyben tudatosá is váló – funkció is működjön. Így mondjuk egyszerre lehet érezni, akarni és gondolkodni, vagy ugyanígy két funkció fut párhuzamosan, amikor például a kezdő meditáló a légzését automatikusan, már oda sem figyelve számolja, míg a gondolatai eközben máshová elkalandoznak. A „rendszer” nem igényli külső vagy rejtett belső alany meglétét, anélkül is működik, hiszen *az alany maga az organikus egész*.



Azon felvetések, amelyek folytonosan egy különálló belső alanyt keresnek, a naiv mechanikus redukcionista materializmus talaján állnak, mivel a rendszereket alkotó tényezők összekapcsolódását csak az anyagi mechanikus szerkezet analógiájára tudják elképzelni, így számukra a rendszer egésze nem lehet tudatos viselkedésű, ahhoz egy külön önálló „alany” feltételezésére van szükségük. Amiként Kempelen Farkas „A Török” nevű sakkozógépének a működése is csak úgy képzelhető el, hogy benne elrejtve ült egy kiválóan sakkozó ember. Mintha nem is lenne más lehetőség, mint hogy az ember két elkülönült entitás, egy öntudatlan, lélektelen anyagi mechanizmus, és egy tudatos lélek dualitása, amikor az önálló működés lehetőségétől ily módon megfosztott természet a működéséhez folytonosan rászorul az egyéni lélek vagy/és a transzcendens Isten segítségére.

Azonban az elkülönült alany nélkül is működő reaktív rendszerek lehetőségeként gondoljunk csak a természetben előforduló kollektív mozgásokra. A „rendszer” sok hasonló egyedből épül fel, amelyek között a kölcsönhatás közös viselkedést, spontán önszerveződő szinkronizációt hoz létre, noha köztük nincsen irányító egyed. Az élővilágból egyik példaként említhető a seregély csapat mozgása, amelyben egyik egyed sem határozza meg, merre haladjanak, de mindegyikük a közelükben levő 6-7 társukra figyel, és végül is a csapat egésze közösen és egyszerre reagál le bizonyos hatásokat. Kellő sűrűségük esetén a tücskök ciripelése is szinkronizálódik, és a biológiai példák még sorolhatók lennének. Talán a leginkább megdöbbentő azonban az egymáshoz közel tett, eredetileg eltérő ritmusú ingaórák vagy metronómok sokaságának spontán szinkronizálódása, egyszerre történő, azonos taktusúvá váló ingó mozgása. A környezeti hatásokra válaszreakció adó, állapotát túl-ig határon belül felügyelő és fenntartó nem biológiai rendszer példaként a termosztát automatikus önreflexív, negatív visszacsatolásos hőszabályozása említhető. A biológiai spontán hőszabályozás legkézenfekvőbb tanúbizonysága a számunkra persze az, hogy a túlzott hidegben remegni kezdünk, ezáltal az izommozgás némiképpen felmelegíthet, a túlzott melegben viszont izzadni kezdünk, így kissé lehűlhetünk.

E példákban nem volt sem külső, sem belső rejtett „alany”, miként a Buddha szerint az őhalmazzal vagy a függő keletkezés tényezőivel leírt emberi személyiség esetében sincsen. Mindez azonban nem azt jelenti, hogy a mindennapi életben vagy a statikus énképzettől megszabadult megvilágosodottak esetében egyfajta mechanikus automata működne. A fenti példákat a kollektív mozgásokra nem célszerű egy az egyben a személyiségre alkalmazható lételméleti adottságként kezelni, inkább csak annak demonstrálására alkalmasak, hogy *elvileg* lehetséges egyes tényezőknek funkcionális egységbe kapcsolódnuk, vagyis ennek gondolata nem valamiféle fantáziálás vagy kitaláció. A *gyakorlatban* viszont az emberi személyiség – a Buddhánál is – minden fent említett példánál sokkal bonyolultabb, dichotómiákba nem beszorítható rendszer. Vannak bejáratott működési automatizmusai, gondolkodási és viselkedési sémái, hiszen ezek nélkül még az úton sem tudnánk átmenni, mivel a különböző élethelyzetekben mindent minden pillanatban újra meg kellene tanulni, a pillanatonként változó helyzetek elemzés és értékelés útján történő lereagálása rendkívül idő- és energiaigényes lenne, márpedig ezt egyszerűsíti le és gyorsítja fel néhány automatizmus, így egyes esetekben rájuk kell hagyni a spontán működtetést. A probléma ott keletkezik, ha a mindennapokban a korábban bejáratott vagy az újonnan kialakított megmerevedett érzelmi, gondolkodási, viselkedési sémák – akár csak a döntés felelősségét elkerülő „kényelmi” okokból fakadóan – egyre több területen veszik át a személyiség működésének az irányítását.

Viszont az ember nem predesztinált, fatalisztikusan determinált program szerint működő mechanikus szerkezet, mindig megmarad az automatizmusok nélküli reagálás, a mindig az adott helyzetre, a mások viselkedésére adható spontán reakció lehetősége is, amit a *szatipatthá*

*na-vipasszaná* és az etika, tehát a Buddha által ajánlott *praxis de-automatizáló* hatása is felkínál. A struktúrák, sémák, megmerevedett mintázatok radikális áttörését a *szatipatthána-vipasszaná* pusztá éber figyelme képes elvégezni, ami egy új személyiség kialakulásának a feltételeit teremtheti meg. Az erkölcsi döntések autonóm szabadsága pedig éppen az által adott, hogy mindenféle éppen „futó program” törölhető, illetve egy más irányú döntéssel felülírható. Ez a Buddha etikai felfogásának a leglényegesebb pontja. E szándékétika szerint csak az a tett indít be egy-egy programot – nevezhetjük karmikus ok-okozati hatásnak is –, amely akaratlagos, illetve amely egyben vágygal, ellenszenvvel vagy zavarodottsággal telített. Az akaratlagosság a „rendszer” homeosztázisra irányultságából ered, vagyis abból, hogy létezésének folytonosságát és konzisztenciáját különböző befolyások folytonosan megkérdőjelezzik, amire a rendszer reagálása az önfenntartás biztosítása főként a ragaszkodás vagy az elutasítás mechanizmusainak működtetésével. A rendszer ezzel önreflexióra, saját állapotának felmérésére és korrigálására is képes, ehhez nincs szüksége egy külön belső vagy külső ágensre.

Viszont az akarat híján a rendszer többi funkcionális egysége jut meghatározó szerephez. Az akaratot kiküszöbölő állapotnak üdvtanilag negatív változata esetében a korábbi program – a karmikus hatás – zavartalanul érvényesül, az nem felülírható, és dominánssá válik a vágygal, ellenszenvvel vagy zavarodottsággal telített tudattalan működés, és/vagy az ösztönkésztetések által uralt cselekvés. Ezzel szemben üdvtanilag pozitív helyzetben a legtöbbször kemény gyakorlással elért magas éber figyelmi szint kikapcsolja, fölöslegessé teszi az akarat tényezőt, ezzel szétéri a megmerevedett sémákat, és aktiválhatja mondjuk az érzékelést, az érzést, valamint a tudat funkciói közül az érzékelési tudatosságot, a gondolkodást és a reflektív képességet, az akarat által nem kanalizált, ezért spontán, helyzetekhez igazodó reakció készséget, vagy végül a nyílt, kiterjesztésektől mentes, üres tudathoz vezet. Ez látható a megvilágosodottaknál, vagy akár a harcművészet, a *csikung* és egyéb gyakorlatok mestereinél, akiknél már a gyakorlataik mozgássorának a kivitelezése is nélkülözi az akaratit mozzanatot, emiatt a korábban jól begyakorolt mozdulatok új készséggé válva mintegy spontán természetességgel, és immár energiával telítve zajlanak. Hasonló ez ahhoz, ahogyan valaki zongoraművésszé válik. Eleinte sok gyakorlással, nagy odafigyeléssel, akaratlanul nyomja le a billentyűket, melyek hangokat adnak ki. Később, gyakorlottabban már kevésbé kell figyelnie a billentyűkre, így azok lenyomása már zenét produkál. Viszont amikor mesterré lesz, akkor már magas koncentrációval a zenére figyel, és voltaképpen a zene nyomatja le vele a megfelelő billentyűket.

Akkor tehát az emberi személyiség mégiscsak automata? Nem, hiszen a „rendszer” egésze olyan alany, akinek nem szükséges megvárnia a program – a karmikus hatások – végigfutását, ezek irányát egy új akaratlagos cselekvéssel megváltoztathatja, vagy hatásuk erejét gyengítheti, illetve a merev automatizmusok helyett a spontán reakciót és a spontán működési készséget érvényesítheti, miközben a számára megvan a jó vagy a rossz döntés szabadsága is. Választhatja a drogot, az alkoholt vagy lehet öngyilkos is, de kezdhet sportolni vagy meditálni is. Mitől függ a választása? Az egyes személyek egyfelől saját egyéni bejáratott viselkedési mintázataikkal, karaktervonásokkal rendelkeznek, melyek lehetnek erősek, mélyek vagy kevésbé nyomatékosak, de emellett az egyes emberek nem is csupán önmagukban állnak, hanem a társas viszonyok is erőteljes befolyással rendelkeznek a reakcióira, a viselkedésére. A Buddha nem véletlenül nevezte meg a nem-tudás forrásaként a hitvány emberek társaságát (AN 10, 61-62), miként a tudáshoz, a szenvedés megszüntetéshez vezető Nemes Nyolcstréte Ösvény pedig nem véletlenül kezdődik a megfelelő társas viszonyok, illetve közösség segítségével kialakított igaz nézettel és az igaz elhatározással, majd csak ez után folytatódik az erkölcs részeivel, tehát az igaz szóval, az igaz tettel, az

igaz megélhetéssel, ami a komolyabb törekvők esetében a meditációval, vagyis az igaz törekvéssel, az igaz éberséggel, és az igaz összpontosítással egészül ki. A Buddha által javasolt praxis tehát nem egy individuumba zárt magányos tudati aktus, hanem szociális tartalmú, hiszen magában foglalja a mások iránti viszony kérdését is. Egyrészt a közösség békéje a közösség tagjainak a békéjétől függ, másrészt ez a kapcsolat a kölcsönösségen alapul, hiszen a belső béke alapja a megfelelő társas viszony, tehát az erényes emberek társasága.

## Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
AV	<i>Atharvaveda</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāranyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
Khp	<i>Khuddakapāṭha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
RV	<i>Rgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Samyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
T	<i>Taishō (shinshū daizōkyō)</i>
Ud	<i>Udāna</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>