

A Buddha és a metafizika

Ez az írás egy átfogó szemléleti tájképet rajzol meg a Buddhának a metafizikához való általános viszonyáról, illetve a metafizikával kapcsolatos egyes kérdéseket illetően, és ezáltal azt a hermeneutikai mezőt vázolja fel, amelyben elhelyezhetők a Buddha egyes konkrét mondatai és gondolatai. A metafizikai hagyomány legfőbb vonásai az ontológia, a teológia-kozmológia és az antropológia. A Buddha e hagyományon kívül állva a negatív ontológia szemléletét képviselte, a létezés hierarchikus felépítését nem teológiai rendként értelmezte és a negatív antropológia álláspontján volt. Mindennek kifejtésekor számos nyelvi stratégiát alkalmazott, egyebek mellett a katafatikus és az apofatikus nyelvhasználatot. A metafizika Buddha által adott bírálata átfogja a transzcendencia kérdéseit, a szubsztancia elleni érveket és a szabad akarat kérdéskörét.

Kulcsszavak: metafizika, ontológia, negatív ontológia, szubsztancia, szubjektum, *átman*, védikus hagyomány, buddhista filozófia, buddhista etika, szabad akarat

„Bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások”.

(*Yena yena hi maññanti, tato tam hoti aññathā*).

(A Buddha: Az igaz emberről szóló beszéd; MN 113/iii, 43)

Bevezetés

A Buddha szemlélete egy rendkívül összetett, sokrétűen tagolt, ugyanakkor különösen koherens világlátás. A gondolatok sokfélesége, szerteágazó irányai az ezeket kívülről szemlélő számára nem feltétlenül teszik egyből felismerhetővé összetartozásukat, mi több, ezek egymást különböző oldalokról kölcsönösen alátámasztó jellegüket. Emiatt azután ez a felfogás szélsőséges megítélések áldozatává válik. Ezek legjellegzetesebb két fő irányzatából az egyik szerint a Buddhának nem volt semmiféle valódi összefüggő gondolati tartalmat hordozó álláspontja, legfeljebb csupán etikai útmutatásokkal és meditatív gyakorlati instrukciókkal látta el a tanítványait, a másik szerint rendelkezett metafizikai elképzelésekkel, amelyek viszont semmilyen lényeges ponton nem tértek el a kortársai által képviselt szubsztanciális *átman* (*ātman*) létezésébe vetett hittől. E folyóirat hasábjain e kétféle nézet sajátos egyvelegeként az a felvetés is megfogalmazódott, hogy a Buddha *anátman* tana nem önálló elmélet, hanem egy praxis, mely rokon számos keleti és nyugati misztika módszerével, melyeknek lényege az egyén állandótlan és romlékony elemeinek leválasztása a tiszta, transzcendens szubjektumról¹. Ily módon közvetlenül vagy közvetve, de e három típusú nézet mindegyike ignorálja a buddhista hagyományok által a Buddhának tulajdonított szubsztanciaellenes, vagyis *anátman* (*anātman*) gondolatokat és az arról szóló, számtalanszor és változatos formákban kifejtett tanításait.

¹ Farkas Attila Márton. 2022. „A buddhizmus neuralgikus pontja – az *anátman*.” *Kereknyomok* 2022/14: 14–47. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.14.2022.02>

Ugyanakkor szintén e folyóirat adott lehetőséget annak bemutatására is, hogy a Buddha tanításainak sokfélesége mögött olyan – gyakorlati, meditatív tapasztalatokkal is alátámasztott – gondolati, tartalmi kapcsolatok és összefüggések húzódnak meg, amelyek szemléletének és tanítása egészének e szerves kohézióját nem filozófiai vagy metafizikai konstrukció formájában mutatják meg, hanem az *anátman* tanával a létezés hiányos, szubsztancia nélküli voltát emelik ki, és ezzel egy *negatív ontológiát* képviselve, a létezés-deficitre rámutatva egyben az ember rögzített, stabil, állandó, változatlan lényegének a hiányát is hangsúlyozzák². Ez a tanulmány ugyan a lényegét illetően természetszerűen tartalmazta a Buddha és a metafizika témáját, azonban nem volt alkalma annak számos alapvetően fontos részletét súlypontosan is kibontani.

Az alábbiak arra vállalkoznak, hogy a Buddhának a metafizikához való általános viszonyáról, illetve a metafizikával kapcsolatos egyes kérdéseket illetően egy átfogó szemléleti tájképet rajzoljanak meg, és ezáltal azt a hermeneutikai mezőt vázolják fel, amelyben elhelyezhetők a Buddha egyes konkrét mondatai és gondolatai, melyek e mező nélkül esetleg nem érthetők vagy félreérthetők. Ennek alátámasztására itt elsősorban és mindenekelőtt bőséges forráshivatkozások lesznek megtalálhatók. További segítségül szolgálnak az általánosabb eszmétörténeti szempontok, melyek között a nyugati olvasó is ismerőseire bukkanhat, de amelyek ugyanakkor buddhista vonatkozásban teljességgel elválaszthatatlanok a Buddhának vagy a buddhizmusnak az egyes kérdésekre adott elvi és gyakorlati válaszaitól.

Természetesen a Buddha nem csupán a kortársaira reflektálva fogalmazta meg a gondolatait, hanem általánosabb, elvi szinten, adott esetben logikai érvelésekkel is alátámasztva hívta fel a figyelmet azokra a nézetekre vagy lehetséges tanokra, amelyek nemhogy a szenvedés megszüntetéséhez vezetnek, hanem még inkább annak újabb változatait kreálják. Ráadásul 45 éven keresztül olyan saját tapasztalaton alapuló tanításokat fejtett ki, amelyek még ezektől a valós vagy logikailag lehetséges nézetektől is függetlenül születtek, tehát nem csupán azok elvetése vagy tagadása révén érthetők és értelmezhetők, hanem szuverén utat kínálnak a szenvedéstől való megszabaduláshoz. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy gondolatai a metafizika témái nélkül is megállják a helyüket, mint amik egyszerűen nem metafizikaiak. Ugyanakkor attól sem lehet elvonatkoztatni, hogy számos alkalommal kénytelen volt szembesülni a metafizika felvetéseivel, melyekre sokféleképpen reagált.

Persze a „metafizika” kifejezésnek, amint az annyi minden más esetben is megtörténik, nincsen egyetlen és egyértelmű meghatározása, de talán egy az Arisztotelész nyomdokain haladó megközelítés a továbbiakban a hasznunkra válhat még akkor is, ha különben a keleti – vagy éppenséggel konkrétan az indiai – és a nyugati metafizikai gondolkodás jelentős eltéréseit is tudomásul vesszük. Erre alapozva a metafizikai szemlélet három főbb értelmezéssel írható le.

Az első szerint a metafizika *ontológia*, ami a végső, illetve „az első elvek és okok” (πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν) (*Metafizika*, 982b) tudománya, az a legegységesebb tudás, amely nem a létezők egyik-másik osztályát vizsgálja, hanem a „létezőt mint létezőt” (τὸ ὄν ᾗ ὄν) (*Metafizika*, 1003a). A nyelv, illetve a kategóriák, tehát a metafizika alapfogalmai megmutatják, mi az, ami „van”, vagyis e szavak ontológiai referenciával rendelkeznek, azaz valóságosan létező dolgok megnevezései (*Metafizika*, 1026 a33-b4, 1051 a33-b2 stb.).

A második megközelítésben a metafizika *teológia*, az isten tudománya, hiszen az isten az okok közé tartozik és bizonyos értelemben kezdet. A legmagasabb rangú tudomány tehát a teológia, ennek tárgya ugyanis a legtisztelietreméltóbb létező. Ekkor az első tudománynak az a tárgya, ami

2 Porosz Tibor. 2023. „A Buddha szubsztanciaellenes negatív ontológiája.” *Kereknyomok* 2023/15: 3-42. <https://doi.org/10.56213/Kerekny.15.2023.01>

önálló is, meg változatlan is, tehát az „örök, különálló és mozdulatlan” (ἄδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν) szubsztancia (οὐσία) (*Metafizika*, 1026 a10f), ami a legtökéletesebben létező, a mozdulatlan első mozgató, az értelem (νοῦς), ami önmagát gondoló gondolkodás (νόησις νοήσεως) (*Metafizika*, 1074 b34), amikor a gondolkodás alanya és tárgya teljességgel azonos. Az ontológia megfogalmazásától eltérően ekkor nem a létezők általánossága mutatható be, hanem a különféle létezők *hierarchikus* rend szerint felosztott összessége. Így voltaképpen itt egy hierarchikus *kozmológia* rendje látható, amelyben a létezők legalsóbb szintjétől az azoktól érintetlen legfelsőbb szintig, a szubsztanciális végső létezőig lehet eljutni.

A metafizika harmadik vonása az *antropológia* lehet, hiszen a metafizika elválaszthatatlan az önismerettől, amivel az ember megérti, hol a helye a létezők hierarchikus világában, egyúttal feltárulnak a helyes viselkedés céljai és eszközei is (*Metafizika*, 982b; *Nagy Etika*, 1213 a13-15). Az ily módon értelmezett filozófiai antropológia ezért nem csupán az emberi lényeg iránt érdeklődik, hanem egyúttal a *pszichológia*, az *etika* és az *üdvtan* kérdéseit is magába foglalja.

Ezeket a vonásokat kiindulópontnak véve érdemes lesz azt megnézni, miként viszonyul e kérdéskörökhöz a védikus irodalom szemlélete és a Buddha világképe. Ezzel vélhetően közelebb kerülhetünk annak a megválaszolásához is, mennyiben egyezik vagy különbözik e kétféle megközelítési mód, illetve mennyiben reagál a Buddha egy általánosabb – magyarul: egyáltalán „a” metafizikai – szemléletre, és mennyiben annak bizonyos konkrét állításaira és kijelentéseire.

I.

A védikus hagyomány és a Buddha

1. A védikus hagyomány metafizikai szemlélete

A védikus hagyomány kifejezés a *Védák* és a *Bráhmanák* szövegein túl magában foglalja a bráhma-nikus ideológiák nézeteivel gyakran konfrontálódó, új eszméket bevezető *Upanisadok* gondolkörét is. Az *Upanisadok* ugyanis nem szakítottak radikálisan az őket megelőző intellektuális hagyománnyal, hanem – miközben a védánta filozófia kezdetének tekinthetők – a bráhma-nikus szemlélet tovább gondolt folytatóinak bizonyultak. Így többek között a védikus szövegekben előforduló automatikusan bekövetkező ciklikus újjászületések tanát felváltotta az e ciklus – és a társadalom – rendjéből kilépni szándékozó, az otthontalanságba vonuló egyéni útkereső aszkéta (*saṃnyāsin*) eszméje, de újnak tekinthető a *karma* koncepciója, valamint az egyéni lélek (*ātman*) és az univerzális abszolútum (*brahman*) azonosságának az elképzelése is. Az újabb *Upanisadok*-ban a túlságosan is elvont, filozofikus, személytelen *Brahman* eszményét perszonalifikálták, és a tömegek számára közelebb vitték az érthetőbb *Brahmá* istenség formájában, e mellett pedig még több új istenség (pl. Pradzsápati, Siva) is született. Mindezzel egyúttal a védikus hagyomány eszmevilága magán viseli a metafizikai nézetek meghatározó jellegzetességeit, tehát megtalálható az ontológia, a teológia és a kozmológia, valamint az antropológiai, pszichológiai nézőpont. Ennek bemutatása érdekében az alábbiakban elsősorban a Buddha kortársainak tekinthető korai *Upanisadok* szemlélete kerül terítékre, és a védikus hagyomány felvázolása is csupán annak főbb vonásait emeli ki röviden, így nem részletezi az időközben végbemenő változásait sem. Az így keletkező vázlatos kép azonban alkalmasnak látszik arra, hogy felmutassa, mi az a metafizikai világlátás, amelyen kívüli elvi alapállást foglalt el a Buddha.

1.1. Az ontológia

(1) A védikus ontológia a létezés természetére kérdezve a „szubsztancia” fogalmát tekinti kiindulópontnak. Ahogyan azt már a védikus himnuszok is mondják, bár sokféleképpen nevezik, de valójában egyetlen valóság (*ekam sat*) létezik (RV I.164.46). E szubsztancia megnevezése az *Upanisadok*ban lehetett *Brahman* vagy Lélek (*ātman*), amikor is e két kifejezés ugyanazt a felsőbb végső valóságot jelöli. Amint azt a szövegek mondják, „a Lélek a Brahman” (*sa vā ayam ātmā brahma*) (Bṛhad. Up. IV.4.5.), illetve „ez a Lélek, a halhatatlan, zavartalan Brahman” (*etad amṛtam abhayam etad brahma*) (Ch. Up. VIII.3.4.; VIII.7.4.). Ennek elsődleges tulajdonsága mindenképpen az, ami egyáltalában a szubsztanciára érvényes, tudniillik hogy önálló, örök, nem hal meg, elpusztíthatatlan: „a Lélek (*ātman*) büntelen, nem vénül, nem hal meg, nem szomorú, nem éhez, nem szomjazik” (*ātmā apahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ*) (Ch. Up. VIII.1.5; Ch. Up. VIII.7.1.; Bṛhad. Up. III.5.1.). Egy felfogás szerint eredetileg az istenek (*deva*) és az ellen-istenek (*asura*) halandók, vagyis az örök Lélek nélküliek (*anātman*), azaz aki halandó, az *ātman* nélküli (ŚBr. II.2.2.8). Az *ātman* tehát az örök szubsztanciális lényegiség.

(2) Ennek az entitásnak a következő jellegzetessége, hogy „ontológiai elsődlegességgel” rendelkezik, mert a világ kezdete és teremtetője. A kezdetre vonatkozóan ugyan létezik egyfajta kettősség, illetve némi bizonytalanság, amennyiben a *Rigvéda* szerint a világ kezdete a „létező” (*sat*) és a „nem-létező” (*asat*) fogalmaival ragadható meg (RV I.96.7 és VII.87.6; RV X.129.4; RV X.72.2–3; RV X.5.7; RV X.129.1). Ez alapján vagy az az álláspont fogalmazódik meg, mely szerint kezdetben sem „nem-létező”, sem „létező” nem volt még (*na asat āsīt no iti sat āsīt*) (RV X.129.1; ŚBr. X.5.3.1), vagy – miként a későbbi *Upanisadok* is teszik – hol a nem-létezőt (Ch. Up. III.19.1), hol a létezőt (Ch. Up. VI.2.1) tartják kezdetnek. Azonban az *Upanisadok* meghatározóvá lett alapvető feltevése szerint végül is kezdetben az Átman/Brahman volt egyedül (*ātmaivedam agra āsīt; brahma vā idam agra āsīt; ātmaivedam agra āsīd eka eva*), majd a mindenséggé változott, megnyilvánult és kibontakozott (Bṛhad. Up. I.4.1; I.4.10; I.4.17.). Ezzel az ontológiai kérdésfelvetés az ilyen egység eszményével megoldódni látszott.

(3) Ennek velejárója az Átman/Brahman harmadik ontológiai sajátossága, hogy „valamennyi létezőben benne rejlik”, feloldódik bennük, mint a vízben a só, így mindenütt jelen van, és kivenni belőlük már nem lehet (Bṛhad. Up. II.4.12; IV.5.13.). Valamennyi létező sokaságának egyedei mind részesülnek ebből az univerzális szubsztanciából, hiszen ahogyan „a Nap a Brahman” (*āditya brahma*) (Ch. Up. III.19.1), ugyanígy, „aki itt van az emberben, és aki ott van a Napban, az egy” (*sa yaścāyam puruṣe yaścāsāvāditye sa ekaḥ*) (Tait. Up. II.8.). Hasonlóképpen van ez az éggel, a széllel, az űrral, a vízzel, a földdel, tehát a „mindenhova szétterjedt Lélekkel” (*ātman vaiśvānara*) (Ch. Up. V.12-17/8). Ugyanakkor ez az univerzális szubsztancia egyéni tapasztalással mégiscsak felismerhető, mi több, ezzel az egyéni lélek és az univerzális abszolútum, vagyis a *Brahman* azonossága is megtapasztalható. Valójában ugyanis „aki lélekként mindenben benne van” (*ya ātmā sarvāntaras*), az az egyéni lélek, „a te lelked az, ami mindenben benne van” (*eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ*), vagyis ez maga a megnyilvánult *Brahman* (Bṛhad. Up. III.4.1-2.).

(4) Mindezekén túl a Lélek nem passzív, nem csupán mindeneket összetartó hatású, és nem is csupán a dolgok működését megalapozó erő (*bala*) tulajdonságával rendelkezik (Ch. Up. VII.8.1), hanem „aktívan cselekvő, irányító, kontrolláló, vezérlő erő” is, „mindennek ura” (*sarveśvara*) (Māṇḍ. Up. VI.). A „Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*), „az e világot, a túlvilágot és valamennyi lényt belülről vezérli” (*ya imam ca lokam param ca lokam sarvaṇi ca bhūtāny antaro yamayati*), ámbár nem látható, nem hallható, nem érthető és

nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.7.2-24.). A létezők tehát nem csupán a létüket köszönhetik a végső entitásnak, hanem fennmaradásukban, létezésükben is mindenkor a legbelsőbbben tőle függenek. A teremtmő Lélek – vagy újabb megnevezéssel az Ember (*puruṣa*) – még az álomban is éber és aktív, ahol mindenfelé ide-oda vándorolva sokféle formát teremt (Bṛhad. Up. II.1.16-18.; IV.3.11-18.). Amikor azonban az álom nélküli mélyalvásban van, akkor ez az igazi alakja, a zavar-talan *Brahman*, a teljesség (Bṛhad. Up. IV.3.21.; Ch. Up. VIII.11.1.; VI.8.1.). Ekkor az észleléstől és gondolkodástól visszavonult Brahman/Ātman/Purusa a kettősség nélküli, az egyetlen, a valódi tiszta *szubjektum*, aki egyúttal minden egyes létezőben levő *szubsztancia* is, így szubjektum és objektum nem különböznek. Viszont a kettősség állapotában ettől a szubjektumtól elválasztva létezik minden más, ami „külső”, ami észlelhető, ami elgondolható, vagyis az *objektum* (Bṛhad. Up. II.4.14.; IV.3.22-31; IV.5.15). Azonban a „belső” és a „külső” még a hétköznapi életben is csak egymásra vonatkozva értelmezhetők, mivel a belső (belélegzés, beszéd, nyelv szem, fül, elme, kéz, bőr) megragadja a külsőt (kilégzés, nevek, ízek, képek, hangok, vágyak, tettek, tapintásérzet), és viszont, a külső kívülről ragadja meg a belsőt (Bṛhad. Up. III.2.2-9.). Vagyis például egyfelől a szem meglátja a képet, másfelől a kép a szemre hat, és kiváltja a kép meglátását.

1.2. A teológia-kozmológia

A fentiek teológiai szempontból úgy fogalmazhatók meg, hogy három egymástól elkülöníthető entitás létezik, a reális valóság sokfélesége, a mindezekben rejlő, ezért velük azonos egyetlen univerzális Ātman/Brahman, és az ezzel azonosnak tekintett egyéni lélek (*ātman*). A teológiai megközelítés voltaképpen az elvont metafizikai gondolatok népszerűsítő kifejezése.

A metafizika alapvető feltevése, hogy létezik az empirikus tapasztalaton túl valamiféle végső lényegiség. Ezzel azonban olyan duális ellentétek születnek, mint például az empirikus és a transzcendentális, az anyagi és a szellemi, a sok és az egy, a határolt és a végtelen produktivitás. Ezáltal egyfajta hierarchikus rend képe is kirajzolódik, amelyben az anyagiság, a sokaság, a határoltság értékelése negatív, vagyis a velük szembeállított, pozitívként kezelt ellentéteiknél alacsonyabb rendű létminőséget képviselnek. E dualitás határait a hétköznapi empirikus tapasztalást meghaladó meditatív vagy misztikus élmények képesek áttörni a végső lényegiség megismerésével. A lét rendjében a legelső és a legfelsőbb az absztrakt módon kifejezett vagy a megszemélyesített szubsztancia. Ahogyan a védikus szemlélet megfogalmazza (ŚBr. X.3.5.10): „Ez a Brahman a legfelsőbb” (*Tad etajjyeṣṭham brahma*).

Ekkor viszont intellektuálisan az lesz a meggondolandó feladat, hogy miként lehet *egyszerre* érvényes az alacsonyabb rendű valóság és a transzcendens végső valóság. Az e kérdésre adott válasz a kettősséget elfogadhatónak tartja, amennyiben minden egyes létezőbe belehelyezi a tőlük elkülönülő szubsztanciális lényegiséget, ami nem más, mint a tiszta szubjektum. A legfelsőbb a föld-*ben*, a víz-*ben*, a tűz-*ben*, a levegő-*ben*, a szél-*ben*, az ég-*ben*, a Nap-*ban*, a tér-*ben*, a Hold-*ban*, az űr-*ben*, a sötétség-*ben*, a fény-*ben* és minden lény-*ben* benne tartózkodik, de mégis más, mint ezek, amiről e létezők és lények nem is tudnak. Ugyanez érvényes az egyén (*ātman*) szintjén is, ahol az univerzális lényegiség (*ātman*) benne van a lélegzet-*ben*, a szó-*ban*, a szem-*ben*, a fül-*ben*, az ész-*ben* (*manas*), a bőr-*ben*, a megismerő tudatosság-*ban* (*vijñāna*) és a férfimag-*ban*, amiről azonban ezek nem tudnak (Bṛhad. Up. III.7.3-22.).

Az empirikus és a transzcendens összeegyeztetésének másik ind kisérlete a lényegiség vagy szubsztancia *megnyilvánult* és meg *nem nyilvánult* állapotainak a megkülönböztetése. A létezőkkel,

pozitív kifejezésekkel leírható megnyilvánult jelleg a hétköznapi tapasztalhatóság körébe tartozik, így egy *pozitív teológiai* és kozmológiai rendszerbe illeszthető. E rendszerben a végső lényegiség megnevezhető mint *Brahman*, Lélek (*ātman*), Ember (*puruṣa*) vagy Valóság (*sat*), emiatt egymás jelzői, szinonimái is lehetnek, hiszen az Ember a Lélek, a Valóság a Lélek, és a Lélek a *Brahman*. Tulajdonságai megadhatók, mondjuk azzal, hogy „teljes”, „mindenség”, vagy éppen felsorolva mindazon létezőt, amelyeket maga teremtett. Az Ember, miként a Lélek is, lehet a dolgok irányítója (Bṛhad. Up. V.6.), de akár a színei is felsorolhatók (Bṛhad. Up. II.3.6.). A Léleknek lehetnek érzelmei, félhet és örülhet (Bṛhad. Up. I.4.2-3.), vágyódhat (Bṛhad. Up. I.4.17.), tiszta tudatossággal telített (*vijñāna-ghana*), végtelen, határtalan (Bṛhad. Up. II.4.12.), pusztá megismerés (*prajñāna-ghana*) (Bṛhad. Up. IV.5.13.), a minden létezőben levő irányító, és persze miként a *Brahman* is, bűntelen, nem öregszik, örök, nem szomorú, nem éheznek, nem szomjazik. A *Brahman* a Lélekhez hasonlóan a megismerő tudatosság gyönyöre (*viñānam ānandam*) (Bṛhad. Up. III.9.28.), és az az örök mindenség, aki máskülönben teremti is a világot. A *Brahman* tulajdonképpen a „valóság valósága” (*satyasya satyam*) (Bṛhad. Up. II.3.6.).

A pozitív teológia a jelzők felsorolása mellett azoknak egy újabb szempontú elrendezésével egészül ki. A strukturális kettéosztás ekkor a *makrokozmosz* és a *mikrokozmosz* megkülönböztetése, amiből viszont egyben azok egymásnak megfeleltetése is adódik. Ezzel összhangban a *Brahman*nak két formája létezik, a megtestesült (*mūrta*), mulandó, nyugalomban levő és valós, valamint a nem megtestesült (*amūrta*), halhatatlan vagyis örök, mozgó és a valóson túli vagy transzcendens (Bṛhad. Up. II.3.). E jellegzetességeknek a makrokozmosz szintjén a szél (*vāyu*) és a légtér (*antarikṣa*) a szereplői, amiknek az egyén (*ātman*) mikrokozmosz szintjén a lélegzet (*prāṇa*) és a test (*ātman*) belsejében levő űr (*ākāśa*) felel meg. A végső valóság megnyilvánult állapotában a megtestesült Lélek (*ātman*) vagy *Brahman* hangsúlyozottan más, mint a szél és a légtér, illetve a lélegzet és a testi üreg, velük nem azonos, viszont a *nem megtestesült* formában azonos velük. A makrokozmosz és a mikrokozmosz megkülönböztetésének és egységének számos változata közül említhető még, hogy a *Brahman* az egyének (*ātman*) szintjén lehet a szó (*vāk*), a lélegzet (*prāṇa*), a szem (*caṁsu*) és a fül (*śrotra*), az istenek makrokozmosz szintjén pedig a tűz (*agni*), a szél (*vāyu*), a Nap (*āditya*) és a térség (*dīśas*) (Ch. Up. III.18.). Az emberi test részei is ugyanígy reprezentáns szimbólumai lehetnek az univerzum egyes részeinek (Bṛhad. Up. V.5.2-4.). A végső valóság, a Lélek a megnyilvánult formájában lát, de nem látható, hall, de nem hallható, ért, de nem érthető és megismer, de nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.4.2.).

A pozitív jelzők a végső valóság szimbolikus reprezentációi, így alkalmasint a vizuálisan is ábrázolható megjelenítések révén az istenségek tiszteletének rituáléival a köznép számára is elérhetővé, befogadhatóvá teszik a fenti filozófiai-teológiai elképzeléseket. Ellenben más a helyzet a szubsztancia meg nem nyilvánult állapotával. A *megnyilvánulatlan* pozitív kifejezésekkel nem ragadható meg, ezért ennek létezését, valós mivoltát, tényleges természetét csak negatív jelzők, vagyis ezek használatával a *negatív teológia* adhatja vissza. Eszerint a végső valóság alakatlan, elgondolhatatlan, megragadhatatlan, szavakkal kifejezhetetlen, ezért csak olyan felsorolásokkal jellemezhető, hogy mi mindenféle nem. Amit így mégiscsak mondani lehet róla az az, hogy „nem ilyen és nem olyan” (*neti neti*) (Bṛhad. Up. II.3.6.). A megnyilvánulatlan kettősség nélküli, magában álló egyetlen, ezért önmagára sem tud vonatkozni, nincsen önreflexiója, mert akkor meg kellene kettőznie magát, önmagát kellene mintegy rajta kívüli tárggyá tennie. Ezért nem észlel, nem lát, nem hall, nem ízlel, nem érez, nem szól, nem ismer, nem gondolkodik, semmiről nem tud, sem belsőről, sem külsőről, mert hiszen nincsen tárgya. Ez az állapot szokásosan az álom nélküli mélyalvásban fordul elő (Bṛhad. Up. IV.3.21-31.).

1.3. Az antropológia

A számunkra megjelenő, érzékelhető univerzum nem a valóság, nem a valódi *ātman*, hanem csupán egyfajta illúzió, így az univerzum empirikus megismerése is még mindig csak a nem-tudás zavarossága. Az egyetlen előre adott, *a priori* valóság az *ātman*, ami viszont megismerhetetlen, hacsak nem az intuitív tudás révén, ami által azonban az *ātman* a megismerés tárgyává lesz, ez azonban voltaképpen nem lehetséges. Ezt az ellentmondást kívánja feloldani az *ātman* és az univerzum azonosságának koncepciója. Ennyiben viszont az *ātman* mégiscsak képes az önismeretre, az önreflexióra, noha a kettősségek világából indulva.

A fentiek felvetik annak szükségességét, hogy egy rövid vázlat erejéig szemrevételezzük a „szubjektum” kifejezés sokféle értelmezési lehetőségeit. Az egyszerűség kedvéért induljunk ki abból, hogy a „szubjektum” nem köznapi kifejezés, hanem latin eredetű filozófiai műszó. Jelentése attól függ, hogy melyik filozófiai rendszerben vagyunk. Ugyanakkor a fogalmak precíz megkülönböztetése érdekében az alábbiakban ismertetett grammatikai vagy filozófiai-metafizikai tartalmú absztrakt „szubjektum” kifejezés és a köznapi empirikus jelentésű „alany” vagy „én” szavak összekeverésének elkerülése céljából a továbbiakban ajánlatosnak tűnik a „szubjektum” kifejezést nem használni az empirikus „alany” megnevezésére is.

(1) A köznapok szintjén az egyént a tapasztaló alany és a tapasztalt dolog vagy tárgy felosztásában egy felületes megközelítéssel passzívnak, a tárgy által meghatározott tétlen befogadó tényezőnek tekintik, noha vannak, akik – például már a Buddha is – arra hívják fel a figyelmet, hogy a tapasztalás során az érzékelt tárgy aktív mentális konstruálása zajlik. Ennek ellenkezőjeként cselekvésekor az egyén a cselekvésének tárgyával szemben aktív szereplőnek számít.

(2) Mármost a hétköznapi észlelés ezen alany-tárgy viszonyának a köznapi nyelvi, fogalmi használatba ültetése már a „szubjektum” létrejöttének első előfeltétele. Nem véletlen tehát, hogy a „szubjektum” fogalmának a megszületése után a szokás szerinti közbeszédben a szubjektum kifejezés már egyáltalában az „alany” jelentéssel is rendelkezik.

(3) Ezzel szemben eredetileg a „szubjektum” kifejezés grammatikai és logikai értelemben a szubjektum-predikátum felosztásban látható, vagyis az az alany, amiről állítás tehető. Ez a kettősség általánosított formájában az empirikus „alany” „szubjektummá” történő átmenetéhez vezet, amely átmenet során egyébként megszületik a „szubjektív” gondolata is, mivel a környező világ az individuum, tehát az alany számára nem úgy jelenik meg, „amint az van”, hanem egyénileg eltorzítva, tévedésként, azaz szubjektíve.

(4) A védikus hagyományban a szubjektum-predikátum kettősségének metafizikai értelmezésbe csúsztatásával az individualitás már átadja a helyét a fogalmilag konstruált túláltalánosított elvonatkoztatásnak, azaz a „szubjektum”-nak. Ez a szubjektum azonban nem az egyes ember, az egyén, mert *a szubjektum a minden létező dologban megbúvó lényegi mag*. Nem véletlenül fordul elő oly gyakran annak kérdése vagy hangsúlyozása: „Ki az...?”, vagyis ki az, *aki* a dolgok alanyi lényegisége, *aki* az isten, *aki* az Ember (pl. Bṛhad. Up. III.9.; Kena Up. I.1-8.; Kaus. Up. IV.1-20.). Ekkor René Descartes későbbi gondolati fordulatától eltérően nem a gondolkodó ember az egyedüli tapasztaló alany, akivel szemben minden más személy és dolog rajta kívüli tárggyá válik. *A védikus hagyományban a szubsztancia alanyi, és nem az alany lesz szubsztanciává, mint a karteziánus gondolkodásban.*

(5) Ez az antik ind felfogás emlékeztet az Arisztotelész óta érvényben levő európai antik szubjektum fogalmára, amikor is minden dolog szubjektum, a bennük levő lényegi maggal. A „szubjektum” eredeti és alapvető filozófiai tartalma szerint ontológiailag a tulajdonságok hordozója, az

egyedi jelenségek identitása. A szubjektum (görög: υποκειμενον, *hüpo-keimenon*; latin: *sub-iectum*) kifejezés szó szerint azt jelenti, hogy valami – voltaképpen minden létező – alá (*hüpo*; *sub*) dobott („dobni”: *keimai*; *jacere*), és mindeközben ez a dolgok alap-vetése egyben a stabil megalapozásuk is (ὑπόστασις, *hüpo-sztaszisz*; *sub-stantia*). A szubsztancia mint a lényegiség megnevezése ebből következően a létezők identitásának a fogalmi kifejezése is, a szubsztancia az ő lényegi önazonosságuk. Ekkor tehát a szubjektum és az objektum ugyan már egymástól elválasztott absztrakt fogalmak, de még nem mereven egymással szembeállított entitások.

(6) Az ezeket már önálló szubsztanciákként egymással szembeállító, a környezeti valóságától megfosztott alanyként értelmezett immateriális szubjektumra és a pusztán materiális objektumra történő felosztásuknak a szélsőséges formája a Descartes által képviselt *szubsztanciális dualizmus*. Ettől kezdve egyre nagyobb jelentőségre tesz szert az egónak a fenyegető és kontrollálhatatlan külső objektív világgal folytatott szabadságharca, a „szabad akarat”, aminek voltaképpen az egyik változata az, amikor a későbbiek során, a modern időktől kezdve a szubjektum szó az elidegenedett és elnyomó objektív valóságnak „alá-vetett” individualitást vagy közösséget is kezdett jelenteni.

Mindennek fényében tehát az látható, hogy amíg a védikus szemléletben az egyetlen (*ekam sat*) szubjektum-szubsztancia (*ātman*) a megnyilvánult megtestesült állapotában, az ilyen módon létező kettősségében nem azonos a létezés tárgyi sokféleségével, addig az egyes egyedi létezők sokasága éppen az univerzális szubsztanciában találhatja meg a saját egyéni identitását, aminek felismerésére, megtapasztalására az ember képes.

A megismerés viszont valójában nem magukra a dolgokra és folyamatokra irányul, hanem arra, *aki* azok birtokosa, működtetője. Nem a szó, a szag, a látható forma, a hang, az íz, a cselekedet (*karma*), a boldogság (*sukha*) és a szenvedés (*dukha*), a gyönyör (*ānanda*), az élvezet és a nemzőerő, a járás, az ész (*manas*) a fontos, hanem az, *aki* szól, *aki* szagol stb. (Kaus. Up. III.8.).

A fentiekben bemutatott gondolatmenetek azt fejezik ki, hogy az emberi létformák közös lényegi eleme az örök szubjektív szubsztancia (*ātman*), ami az emberek identitásának alapköve és ismérve, és ami/aki – úgymond magasabb fokon – egyúttal minden más létezővel is egyező közös lényegiség, vagyis örök univerzális szubsztancia. Az ember legvégsőbb célja mindezeknek az azonosságoknak a felismerése és megtapasztalása. Mindemellett azért nem elégséges azt a pusztá ismeretet átadni, mely szerint „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI.8.7.), hanem a megismerés a világtól elvonult aszkéta gyakorlásának eredménye kell hogy legyen.

A valódi *Brahman* megismerése annak ismerete, amiből a lények születnek, ami által élnek, és amibe végül visszatérnek. E megismerésnek az útja több lépésből áll (Tait. Up. III.). Az első az anyagi-testi lét táplálójának (*anna*) ismerete, a második a lélegzet életenergiájának (*prāṇa*) ismerete, a harmadik az elme avagy a gondolkodás (*manas*) ismerete, a negyedik a tudatosság (*viññāna*) megismerése, és végül az üdvözülés örömeinek (*ānanda*) megtapasztalása következik. A gyakorlás menete tehát nem csupán az anyagtól az egyre szubtilisebb létállapotok felé haladó megismerés, hanem egyúttal a kezdetben egy kifejezetten racionális, intellektuális belátás átváltozása egy misztikus élménnyé. A meditáló gyakorló aszkéta ekkor már békés elnyugvással (*kṣema*) elmélyedve ismeri meg a *Brahmant* a szóban, a be- és kilégzéshez kapcsolódva, a kezek tetteiben, a lábak járásában, a széket ültetésében. Az emberi világ után a *Brahman* meglátható az istenek világában is, vagyis az univerzum jelenségeiben, mint az esőben levő elégedettség, mint az erő a villámban, felismerhető a nyájak nagyszerűségében, a csillagok fényében, a teremtésben, a halhatatlanságban, a nemzés szervének gyönyörében és mindenütt az űrben.

Bár a *Brahman* vagy a Lélek (*ātman*) megragadhatatlan, de emberi lényegként misztikus tapasztalással a szív üregében lelhető fel, márpedig a szívben levő űr (*ākāśa*) és a világűr azonosak,

tehát ahol a Lélek mérete kisebb, mint a kölesszem csíramagja, ám egyben mégis minden világoknál nagyobb (Bṛhad. Up. II.1.17; II.5.10.; IV.4.22.; Ch. Up. III.12.7-9.; III.14.3.; VIII.1.1-3.; Tait. Up. I.6.; II.1.). Végére is aki mindezek meglátásával felismeri, hogy „Brahman vagyok!” (*aham brahmāsmi*), az a mindenséggé válik (Bṛhad. Up. I.4.10.).

2. Ismerte-e a Buddha a védikus hagyományt?

Manapság az ember leemelheti a polcról a hagyományok könyveit, és beléjük merülve szó szerinti ismereteket szerezhet a tartalmukról. A Buddha idején ez természetesen nem így volt, és még csak nem is mindenki hallhatta az „eredeti” szent szövegek recitációit – melyek tartalma és szavai időközben vagy éppen az egyes előadások során változhattak. A védikus hagyomány gondolkörének megismerése inkább támaszkodhatott a hagyományt több-kevesebb pontossággal és autentikussággal közlő közvetítő személyekre, a vándorló remetékre és aszkétákra, illetve egy-egy mesterré vált tanítóra. Ezeknek az ismereteknek az átadása a guruk tanítványi körében, meg esetleg nyilvános vitákban (*pariśad*) történhetett. Ez utóbbi esemény egy változata olvasható például a *Bṛhadāraṇjaka-Upaniṣad* harmadik fejezetében is (Bṛhad. Up. III.). Mindezek miatt a kérdés persze nem az, hogy szó szerint ismerte-e a Buddha az egyes védikus szövegeket, hanem az, hogy eljuthatott-e hozzá a védikus gondolkör szemlélete, és annak jellegzetes tanításai.

E kérdésre több oldalról adható válasz. Elsőként azt érdemes tisztázni, hogy azokon a területeken, ahol a Buddha előfordult, megtalálható volt-e akkoriban ez a hagyomány. Ha igen, akkor sem feltétlenül maradt nyoma mindannak a találkozásnak, amelyeken ezeket a Buddha megismerhette, különösen nem a hét évig tartó útkeresésének időszakában, amelyről ilyen természetű információ nem áll rendelkezésünkre. Csupán arról tudhatunk, hogy az útja vége felé két tanítóval (Álára Kálama, Uddaka Rámaputta) is találkozott, akiknek a tanairól igen kevés adat maradt fenn, és rajtuk kívül még szokás megemlíteni a Buddha kortársaiként élt hat tanítót.

Máskülönben a kánoni szövegekben gyakran olvasható olyan beszélgetések ismertetése, melyekben a Buddha valamely másik tant képviselő személlyel folytat párbeszédet úgy, hogy az illetővel elmondhatja a saját nézeteiket, hogy azután reagálhasson azokra. Értelemszerűnek tűnik, hogy ez az ismeretek megszerzésének egyik legfőbb módja volt a Buddha számára.

2.1. A védikus hagyomány földrajzi elterjedtségéről

Ami azt a kérdést illeti, találkozhatott-e a Buddha a védikus gondolkörrel, arra válaszként elsőnek a *Satapatha-Brāhmaṇa* és a *Bṛhadāraṇjaka-Upaniṣad* szövegei kínálnak, melyek részben Kósalában, részben Vidéha területén keletkeztek, ahol aztán meg is szerkesztették azokat. A *Satapatha-Brāhmaṇa* szerint a barbár Keleten levő Vidéha területe ugyan ellenséges a bráhmínokkal, azonban ennek ellenére immár mégis vannak ott Nyugatról (Kuru) érkezett bráhmínok (ŚBr. I.4.1.10–17). A *Bṛhadāraṇjaka-Upaniṣad* szintén említi Vidéha, és a tőle délebbre fekvő Magadha északi részén (ma Észak-Bihár) levő Kási területeit, melyek az úgynevezett Nagy Magadha részeként Keletre fekszenek az ortodox védikus háttérű nyugati Kuru-Pancsála vidéktől (Bṛhad. Up. III.1.1.; III.8.2.; IV.1.1.; IV.2.1.). Mivel Vidéha területe már a Buddha életében a Vridzsi törzsi konföderáció részévé vált, ezért önálló említése arra utalhat, hogy az e szövegben felidézett ottani ese-

mények még a szövetségbe olvadás előtt történtek. Ez a szöveg a többi korai *Upanisad* között egyedülállóan feljegyzí, hogy Jádnyavalkja tanító a Vidéha királyságában fejtí ki a nézeteit. Összességében tehát mindkét szöveg azt mutatja, hogy ezen a közvetlen bráhmaikus befolyástól távol levő, de etnikai, vallási és kulturális olvasztótégelyként működő területen is, a Nagy Magadhában is élhettek bráhmaikus csoportok, amelyek egyikével-másikával a Buddha is találkozhatott Magadha területén. Olvashatunk olyan beszámolót, amelyben a Buddha a családból az otthontalanságba vonult bráhmaínokkal beszélget, és közülük Vászethha arra panaszkodik, hogy szidalmazták, sértetik őt, amiért az alacsonyrendűek, a remeték közé ment (DN 27). Mindez alátámasztja azt, hogy a Buddhának módjában állt megismerni a védikus hagyomány ortodox és unortodox gondolatait, amelyekre azután a saját tanításaiban is reagált.

A Buddha aszketikus útkeresésének, majd a megvilágosodása utáni tanítói tevékenységének első négy évében Magadha területén tartózkodott, és a későbbiekben még összesen három esztendeig időzött ott, míg a Nagy Magadha észak-nyugati részén a kósalai királyságban huszonhárom évig tartózkodott egyfolytában, összesen pedig huszonöt évet töltött el ott, így a legtöbb beszéde is a fővárosban, Srávasztíban (páli: Szávatthi) keletkezett. Ez azt is jelenti, hogy tanításának korai időszakában használhatta a mágadhai nyelvet, amire a páliban található magadhizmusok is utalnak, a későbbiekben azonban Kósa (páli: Kószala) területén nyilvánvalóan nem ezt használta. Viszont létezett a kósalai királyság társalgási köznyelve a kereskedők és a művelt rétegek körében, amely mint egyfajta *lingua franca*, nemcsak a kósalai királyságra terjedt ki, hanem kelet-nyugat irányban Delhitől Patnáig, és észak-dél irányban Kósa fővárosától, Srávasztítól Avantí területéig. Ez magyarázatot adhat arra is, miért egy középind nyelv, a páli lett a Buddha halála után a szavait kanonizáló nyelv.

2.2. Utalások a védikus szemlélet szövegeire

Annak további vizsgálatára, hogy a Buddha valóban ismerte-e a védikus hagyományt, érdemes e kánoni szövegekhez fordulni. Előzetesen azonban megemlíthető, hogy a *Brihadáranjaka-Upanisad* csupán egyszer említi a Védákat, mondván, hogy három tudás van, a szavaké a *Rigvéda*, az észé a *Jadzsurvéda* és a lélegzeté a *Számavéda* (*trayo vedā eta eva, vāg evargvedo mano yajurvedaḥ prāṇaḥ sāmavedaḥ*) (Bṛhad. Up. I.5.5.). Mindemellert a három tudás (*tevijjā*) kifejezés a Buddha szóhasználatában már új jelentést is nyert, amennyiben azt a tudást értette alatta, amivel a megvilágosodásakor maga is rendelkezett, valamint a Védák mestere (*vedagu*) megnevezést a tudás mestereként is értelmezi. Ugyanakkor azért még megmaradt a kifejezés eredeti jelentése is, tehát a kifejezetten a három Védára és ismerőjére történő utalás.

(1) A páli kánon gyűjteményeiben számtalan esetben hivatkoznak a három Védára. A bevett kifejezések ekkor a „három Védá” (*tevijja*), illetve a „három Védá tudója” (*tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū*) és a „Védák mestere” (*vedagu*). A megszerezhető közvetlen tudás eltérő szemléletű csoportjai, a remeték és bráhmaínok között a Buddha az egyik csoportot a Védák bráhmaínjainak nevezi (MN 95; MN 100). Máskor a Buddha a három Védát ismerő bráhmaínok tanítóiról, azok tanítóról és azok mestereiről, a Védá tudós bráhmaínok hét generációjának tanítói láncolatáról kérdezi beszélgetőpartnerét (DN 13). Az aktuálisan jelenlevők közül például szó esik Ambattháról, aki a Védákat tökéletesen érti, miként a bennük levő verseket is tudja, a szabályok és rituálék ismerője, a Védák tanítója (DN 3). Hasonlóképpen kerül szóba a Védák mestereként Szónadanda, aki arra számí, hogy a Buddha a három Védáról fogja kérdezni (DN 4).

De végtére is hogyan írható le az a bráhmín, aki a három *Véda* tudója? Hét nemzedékig visszamenően tiszta származású, a himnuszok megőrzője és recitálója, a három *Véda* mestere, és a *Védák* tudása mellett az olyan védikus segédtudományok mestere is, mint amilyen a szótár, a rituálé, a hangtan, az etimológia, a szájhagyomány történetei, ezek mellett jártas a verstanban, a nyelvtanban és a természettanban, valamint a nagy emberek ismertetőjegyeiben (AN 3, 58).

A Buddha a három *Véda* ismerőjének a kifejezését is buddhizálta. Van, ahol úgy szól róla, mint aki a tudás és a Tan (*dhamma*) birtokosa, és azonosítja őt a világi hatásoktól független, megvilágosodott bölcs remete (*muni*) ideáljával (Snp 472; 733; 947; 1059-1060), aki számára tehát nincsen többet „enyém”, „enyém és másé” (Snp 950-51), aki önmagát nem látja Énnak (*yo attanāttānam nānupassati*) (Snp 477). Mi több, a *Védák* (és a tudás) mestere az, aki már minden *Védát* (és tudást) meghaladott (*sabbam vedam aticca vedagu*) (Snp 529). Sem a *Védák* mestereinek nézetei miatt, sem a vélekedések miatt nem öntelt, mert nem azonosul velük (*na hi tammaya*), sem a karma, sem a hallomások nem vezérlik (Snp 846).

(2) A védikus gondolatvilág további nyomai láthatók a védikus istenségek alkalmi említései során is. Így kerül szóba *Inda*, *Soma*, *Varuṇa*, *Īśāna*, *Pajāpati*, *Yama* és végül nem védikus, viszonylag új istenségként egyebek mellett *Sakka* és *Brahmā*. Nevük egyértelműen a *Védák*hoz kapcsolódik, amikor például a szöveg szerint a három *Védában* jártas tudós bráhmínok egyes védikus istenségekhez (*Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Íszána*, *Padzsápati*, *Brahmā*, *Mahiddhi*, *Jama*) folyamodnak (DN 13), ahogy szintén nyilvánvalóan védikus *Jama*, a Halál királya, aki előtt a holtak végítélkezésre megjelennek (MN 130).

Más esetekben – és többségében – a védikus istenségek egyszerűen egy buddhista tartalmú környezet szereplői. Így például *Inda*, *Brahmā* és *Padzsápati* tisztelik a megfelelően meditálót (AN 11, 9), vagy mondjuk a régi istenek serege (pl. *Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Venhu*, *Kuvéra* és *Jama*) jön meglátogatni a Buddhát és a tanítványait (DN 20). Az már viszont a védikus istenségek jelentésmódosulását mutatja, hogy olykor olyan nem emberi szellemiények (*yakkha*) felsorolásában szerepelnek (*Inda*, *Szóma*, *Varuna*, *Padzsápati*), akik ellen védekező verseket célszerű alkalmazni (DN 32).

Az *Inda* kettős jelentésű név, mivel egyrészt a védikus *Indra* isten neve, másrészt viszont a buddhista körökben új tartalmat és új, békésebb személyi karaktert kapott – mint például hogy gondos *Indra* (*sakkacca inda*) (Snp 679) –, hogy azután beleolvadjon a buddhista alsóbbrendű 33 isten vezetőjének, *Szakka* istennek az alakjába.

A felsorolt többi isten közül *Íszána* a szanszkrit *Īśāna* megfelelője, az ő neve *Rudra* avagy *Siva* régebbi neve. *Īśāna* a régi védikus történetbe helyezve az istenek és az aszurák háborújában az istenek egyik seregének a vezetője, miként *Padzsápati* és *Varuna* is (SN 11, 3). *Padzsápati* a védikus *Pradzsápati*, a teremtés ura, amely név jelzőként egyébként mások mellett megillette még *Indrát* és *Szómát* is, illetve a későbbiekben *Brahmát* is. *Varuna* az egyik legrégebbi védikus isten, az Ég és a Föld megtartója, az univerzum királya. *Szóma* a bráhmínok itala, a betegségek gyógyító istensége, akinek áldozatokat mutattak be, és aki később a Hold istene lett. *Venhu* nem más, mint a már a *Rigvédában* is előforduló, majd a *Bráhmaṇákban* megváltozott szerepű, és később még fontosabb jelentőségű *Visnu*, *Kuvéra* pedig a *Védákban* a gonoszok árnyékban élő vezetője.

Brahmā (*masc.*) említése több irányba viszi a gondolatot. Egyfelől ő a védikus hagyományban levő elvont *Brahman* (*n.*) megszemélyesített változata, másfelől viszont ez a perszifikáció viszonylag későbbi fejlemény, bár például a *Rámájánában* már szerepel. Mindemellett a *Brahmā* istenség világa a Buddha kozmológiai rendjében a formai terület (*rūpāvacara*) legalsó istenségeinek (*deva*) a területe, amely az elmélyedés (*jhāna*) első fokán tapasztalható meg. Gyakori

szerepeltetésekor a legtöbb esetben teremtő istenség, illetve az egykori *Brahman* funkcióit megtestesítő alak. E szerepek között talán a legjelentősebb az, hogy a Buddha által oly gyakran elvetett koncepcióban a vitapartnereinél ő az az univerzális Brahman (*Brahman*), akivel az egyéni lélek (*attā*) egyesülhet.

A fentiekből az látszik, hogy a Buddha – illetve a páli kánon – ismerte és elfogadta a védikus istenségeket, azonban új kontextusba helyezve őket átértelmezte a szerepüket, amennyiben elutasította azt a régebbi felfogást, mely szerint meghatározó ok-okozati tényezők lennének az univerzumban.

(3) A védikus hagyomány ismeretének nyomaként említhető még továbbá a *Védák* és az *Upanisadok* egyes kifejezéseinek vagy kijelentéseinek az előfordulása, illetve éppenséggel azok közvetlen elvetése, tagadása a Buddha tanításaiban. Ezek használata mindig a hallgatóság ismereteihez igazodott, miként a más kortárs nézetek képviselői által használt egyéb terminológiák alkalmazásának esetében is ez történt. Ezért fordulhatott elő egy egészen konkrét hivatkozás a *Rigvéda* egyik részére (RV III.62.10-12.), a három versszakból, negyvennégy szótagból álló (*tipada catuvisatakkhara*) Naphoz intézett imára (*sāvitti chandasa*) (Sn p 457, 568; MN 92; Vin i, 246). Az ekkor itt megnevezett *Sāvitti*, a szanszkrit *Sāvitrī*, a *Védák*ban egyszerre jelenti a Napot és a Napnak szentelt verseket.

(4) Az *Upanisadok* szemlélete köszön vissza akkor is, amikor a Buddha elutasítja az egyéni lélek és az univerzális abszolútum azonosságát. A *Cshándógja-Upanisad* kijelenti, hogy „ez az én lelkem a szívem belsejében a Brahman” (*eṣa ma ātmā antaḥrīdaye etad brahma*), márpedig a mindenség a *Brahman*, és aki meghal azzá lesz (Ch. Up. III.14.1.; III.14.3-4.), így hát azt kell felismerni, hogy „az vagy te” (*tat tvam asi*) (Ch. Up. VI.8.7.). A Buddha *A kígyó hasonlata* című beszédében (*Alagaddūpama-Sutta*) a téves nézetek között említi azt a felfogást, amely szerint „ez az én, ez a világ, a halálom után állandó, változatlan, örök, nem változó leszek, így örökké fennmaradok” (*so loko so attā, so pecca bhavissāmi: nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tatheva ṭhassāmi*), és emiatt úgy véli, „ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem” (*etaṃ mama, eso ’ham asmi, eso me attā*) (MN 22/i, 135). Itt tehát gondolatilag is, és lényegében szó szerint is (*eṣa ma ātmā; eso me attā; so loko so attā*) egyezés látható a két szöveg között, de szintén erre az upanisadi gondolatra, vagyis a halál után a *Brahmannel* egyesülő ember ötletére reagál a Buddha, amikor saját kifejezésével élve a Brahmával egyesülés lehetőségét veti el (DN 13).

(5) Ugyancsak a halál utáni állapot kérdése merült fel egyes remeték és bráhminok nézeteiben, de a válaszaikat a Buddha tévesnek minősítette. A szöveg szerint ezek a jövőre vonatkozó nézetek a következők (MN 102/ii, 228):

1. Az Én észlelő és nem beteg a halál után (*Saññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
2. Az Én nem észlelő és nem beteg a halál után (*Asaññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
3. Az Én sem nem észlelő, sem nem nem észlelő, és nem beteg a halál után (*Nevasaññī nāsaññī attā hoti arogo parammaraṇā*).
4. A halálukkor a lények megsemmisülnek, elpusztulnak, elmúlnak (*Sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ*).
5. A nirvána e világban most elérhető (*Diṭṭhadhamma nibbānaṃ*).

Ezek közül „az Én sem nem észlelő, sem nem nem észlelő” álláspont egyezik a Buddha korábbi tanítójának, a szintén bráhmin Uddaka Rámaputtának egyik kijelentésével, mely a gyakorlás végső célját a „sem észlelés, sem nem észlelés” (*nevasaññā nāsaññā*) állapotában jelölte meg (MN 26).

Ezen kívül azonban még egyezés mutatkozik Jádnyavalkja azon tanításával is, mely szerint a *Brahman*ba visszatérést követően, vagyis a halál után nincsen észlelő tudatosság (*saṃjñā*). Viszont ez a nem észlelő állapot egyáltalán nem tompaság, hanem tárgy nélküli pusztá tudatosság vagy tudat-teljesség (*vijñāna-ghana*), minthogy a végső entitás, a Lélek (*ātman*), tehát „ez a lény nagy, végtelen, határtalan, tudat-teljesség” (*idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva*) (Bṛhad. Up. II.4.12.). Másként szólva a Lélek (*ātman*) nem duális állapota megismerés-teljesség (*prajñāna-ghana*) (Bṛhad. Up. IV.5.13.), és a *Brahman* a Lélekhez hasonlóan a megismerő tudatosság gyönyöre (*vijñānam ānandaṃ brahma*) (Bṛhad. Up. III.9.28.). Uddaka és Jádnyavalkja nézetei között annyi a különbség, hogy az előző az élet során megvalósíthatónak gondolta ezt az állapotot, míg az utóbbi csak a halál után látta elérhetőnek. A Buddhának a halál utáni állapotra vonatkozó felsorolásában voltaképpen mindkettő megtalálható.

(6) A Buddha másik tanítója, Álára Kálama végső célként a „semmilyenység” (*ākīṇcañña*) állapotának elérését nevezte meg (MN 26), ami megfelelhet a megnyilvánulatlan *Brahman* semmilyen (*naiveha kiṃcana*) állapotának (Bṛhad. Up. I.2.1.), sőt annak a *Rigvéd*ában megfogalmazott nézetnek is, mely szerint kezdetben „sem nem-létező, sem létező nem volt még” (*nāsad āsīn no sad āsīt tadānīm*) (RV X.129.1). A Buddha számára azonban ez az állapot nem jelenti a szenvedéstől megszabadulás elérését, hiszen Álára Kálama tanítványaként ezt megtapasztalta, de ettől még nem valósította meg a nirvánát. Erre hívja fel a figyelmét Pószálának is. Pószála az iránt érdeklődik, aki számára a forma észlelése már megszűnt, aki már minden testit elhagyott, és aki belül és kívül azt látja: „semmi sincs itt” (*natthi kiñci*). Hogyan lehet őt – kérdezi – a továbbiakban útbaigazítani? A Buddha válasza szerint ő maga ismeri a tudat támaszait, így azt is, aki tévesen a megszabadult (*vimutta*) „semmi sincs itt” támasznak szentelődik. Így végül is azt az eligazítást adja, hogy aki még a semmi állapotának az eredetét is a gyönyörűség bilincseként érti meg, és ezt közvetlen tudással belátja (*vipassati*), az a bráhmín az útját befejezte (Snp 1113-1115).

Mindezekhez még hozzátehető az is, hogy a Buddha az elmélyedés (*jhāna*) szintjeinek számbavételekor felsorolja annak fokozatait. Ezek az elmélyedés második, formanélküli szintjének tapasztalási területein (*āyatana*): a végtelen tér területe (*ākāśānañcāyatana*); a végtelen tudatosság területe (*viññānañcāyatana*); a semmilyeniség területe (*ākīṇcaññāyatana*); és a sem észlelés, sem nem észlelés területe (*nevasaññā-nāsaññāyatana*). E fokozatok a meditáció összpontosítás (*samādhi*) hagyományából átvett technikájával érhetőek el, azonban ezek közül egyiket sem tartja a nirvána eléréséhez vezetőnek. Mi több, *expressis verbis* világosan kimondja, hogy magát a *samādhi* figyelmet és tapasztalatot szűkítő restriktív eljárását általában sem tartja megfelelőnek a célhoz vezető gyakorláshoz (DN 6). Helyette az éberség készenléte (*satipaṭṭhāna*), illetve a belátás (*vipassanā*) gyakorlatát látja célravezetőnek, illetve az elmélyedés egyes szintjeire jutó illető számára is azt javasolja, hogy az egyes fokozatok elérése után lépjen ki belőle, és a tapasztaltakra alkalmazza a belátás gyakorlatát (AN 9, 36), tehát ismerje fel a tapasztaltak állandótlan (*anicca*), elégtelen-szenvedésteli (*dukkha*) és önmagátlan (*anattā*) voltát, vagyis egyik tapasztalási területtel se azonosuljon (MN 113). A Buddha arról számol be, hogy a szenvedéstől végleg megszabadító kialakúhoz amúgy sem kell végig menni az elmélyedés összes – formai és formanélküli – szintjén, mert tulajdonképpen az az első elmélyedés negyedik fokozatán elérhető, és ahogy mondja, ő maga is ezen a szinten érte el a megvilágosodást, és a leírás szerint a halála is ebben a tudatállapotban történt (DN 16).

A Buddha e téma esetében is alkalmazta az átértelmezés eljárását. Ahogyan azt egyebek mellett például a „*brahma*” kifejezés kapcsán is tette, átvette a legmagasabb rendűnek vélt meditatív tudatállapot elnevezését (*ākīṇcañña*), sőt, az aszketikus hagyományhoz hasonlóan még azt

a jellegzetességét is hangsúlyozta, hogy az az „igazi” *Védát* tudó bráhmín vagy a megszabadulást elért *muni* állapota (Snp 1059; 1091), ezzel azonban mégsem e hagyomány felfogásával azonosult, hiszen saját tapasztalatból tudta, hogy a semmilyenség nem azonos a nirvánával. Emiatt e kifejezés illetéknéppen használatakor olyan tartalmi kritériumot nevezett meg e szint minősítésekor, amely – mint azt fentebb láttuk – már eltért a kortársaitól, tudniillik hogy ezen állapot örömteli végeredménynek tekintésétől is meg kell szabadulni, még a semmilyenséget sem kell támasztéknak tekinteni. Egyáltalában, a Buddha a tudatosság (*viññāṇa*) valamennyi szintjére – az emberi lét hétköznapi tapasztalásaitól az elmélyedés valamennyi fokáig terjedő hét tudatszintre (*viññāṇaṭṭhiti*) – érvényesen kinyilvánította, hogy azok keletkezését, megszűnését, vonzerejét és veszélyét, valamint a megszabadulást tőlük meg kell érteni, így azután nem lenne helyes, ha élvezetet találnának bennük (DN 15). Vagyis ismételten a valamilyen állapotba való beleragadás, belerögzöttség elutasításával találkozunk, amikor az illető a legvégén már nem valamilyen, tehát aki még a semmilyenségre vonatkozó identitás képzetét is feladta, semmije sincsen és sehová sem tartozik (Snp 455; 645).

Minderre tekintettel a semmilyenséget éber figyelemmel vizsgálva (*ākiñcaññaṃ pekkhamāno satimā*), a semmi sincs itt (*natthīti*) által lehet a túlpartra, a nirvánába jutni (Snp 1070-1072). E szövegek kontextusában tehát a nirvána sem más, mint semmivel sem rendelkezni, semmit sem megragadni (*akiñcanam anādānam*), és ez az a sziget, amin túl nincsen semmi más (*etaṃ dipaṃ anāparaṃ*) (Snp 1094).

(7) Az *Upanisadok* visszhangja hallható Uddaka Rámaputtának egy másik kijelentésében is, amikor szokása volt azt mondani: „látva nem lát” (*passaṃ na passati*). Ez a mondat megfelel Jádnyavalkja azon kijelentésének, amely szerint az álom nélküli mélyálomban az Ember „látó, de nem lát” (*paśyan vai tan na paśyati*) (Bṛhad. Up. IV.3.23.), minthogy ez az állapot a kettősség nélküli *ātman* önazonossága. A Buddha ezt a kijelentést ahhoz hasonlítja, mint amikor az éles penge lapját látni lehet, de az élet nem lehet látni, így végül is a mondást silánynak, nemtelennek, üdvtanilag haszontalannak nyilvánítja. Ezután azonban egyből átfordítja azzá az érveléssé, mely szerint a látás valójában az üdvtanilag eredményes és teljes jámbor élet, míg ha valaki a letisztítás szándékával ebből elvenne, akkor nem lát, vagy ha valaki hozzátenne, hogy még komplettebb legyen, akkor az illető nem lát (DN 29).

2.3. Utalások az *Upanisadok* gondolataira

A szó szerinti egyezések mellett nagyobb számban található az *Upanisadok* gondolati tartalmainak a felhasználása. Általában is érvényes, hogy amennyiben a Buddha egy valamit tagadó kifejezéssel és érveléssel élt, úgy ezzel egy akkoriiban a hallgatósága által már ismert felfogásra célzott. Ez az utalás a hallgatóság befogadókészségéhez igazítva alkalmanként szó szerinti, máskor az elutasított nézet gondolati logikájára vonatkozik, vagy éppen mitológiai környezetben fogalmazódik meg, noha adott esetben akár más kifejezésekkel, mint amilyeneket az úgynevezett „eredeti” szövegek tanai alkalmaztak.

Az *Upanisadok* eszméinek ismeretére alapozva utalhatott a Buddha például az állandó (*nicca*) és az állandótlan (*anicca*), a boldogság (*sukha*) és a szenvedés (*dukkha*), illetve az Én/Magam/szubsztancia (*attā*) kifejezések viszonyára, mert ezeket a közönsége már a saját nézeteiben használta, vagy a másoktól hallottak miatt találkozott velük. Így arra a kérdésre, hogy ami állandótlan az vajon szenvedés vagy boldogság, csak olyasvalaki tud válaszolni, aki tudatában van

annak az elgondolásnak, mely szerint ami állandótlan és szenvedő, az nem lehet *ātman*. Ehhez kapcsolódik azután az *attā/ātman* kifejezés gondolkörének az elvetése is, amikor az *anattā* terminus arra a bráhmaikus hitre reagál, mely szerint az univerzális *ātman* nem öregszik (*ajara*), halhatatlan (*amṛta*), tehát állandó (*nitya*) és boldogság (*sukha*). Mondhatni csaknem szó szerint is minden elemében – tartalmilag pedig teljes átfedésben – veti fel azt a problémát, miszerint egy önálló önmagam (*attā*) léte esetében ennek olyannak kellene lennie, ami nem betegszik meg (*ābādhā*), nem szenved (*dukkha*) és állandó (*nicca*), azonban a Buddha szerint minden létező állandótlan (*anicca*), emiatt ki nem elégítő, tehát szenvedő (*dukkha*), következésképpen *anattā* (SN 22, 59). A Buddha a tévesnek tartott gondolkodási mintázatok logikai sémái között az örökkévalóság tanok egyikeként szintén említi azt a nézetet, amely bizonyos meditatív élmények nyomán úgy véli, hogy „az Én és a világ örökkévaló, kopár mint a hegycsúcs, szilárdan áll, mint egy oszlop” (*sassato attā ca loko ca vañho kūtattṭho esikaṭṭhāyittṭhito*) (DN 1 /i, 14). Nemkülönben az *Upanisadok* gondolatait idézi a Buddha mitológiai keretbe illesztett azon ellenvetése, amely a nem-tudás álláspontjának értékeli az egyébként az első elmélyedés szintjén tapasztalható Brahmá világra vonatkozó ama spekulatív nézetet, mely szerint „ez állandó, változatlan, örök, teljesség, maradandó; nem születik, nem öregszik, nem hal meg, nem múlik el és nem születik újra; ezen túl nincsen másik menedék” (*idaṃ niccaṃ, idaṃ dhuvaṃ, idaṃ sassataṃ, idaṃ kevalaṃ, idaṃ acavana-dhammaṃ. Idaṃ hi na jāyati na jiyati na miyati na cavati na uppajjati ito ca panaññaṃ uttarim nissaraṇaṃ natthi*). (SN 6, 4/i, 142).

A Buddha a teremtésnek az *Upanisadok*ban megfogalmazott egy-két változatát is mitológiai történetben adta elő, de a Brahmá istenségnek adott fricskával figurázta ki. A *Bṛihadāraṇjaka-Upanisad*ban az olvasható, hogy kezdetben *Brahman* egyedül volt, és csak azt tudta: „Brahman vagyok!” (*Aham brahma asmi!*), majd mindenséggé vált, illetve más helyen a teremtő Lélek (*ātman*) vagy Ember (*puruṣa*) magányosnak érezte magát és társra vágyott, ezért teremtette a magán kívüli világot (Bṛhad. Up. I.4.). A Buddha változatában a világ végtelen ciklikus keletkezésének és elmúlásának abban a periódusában, amikor a világ újra kiterjed, megjelenik Brahmá üres palotája, amibe egy a felsőbb létszintekről érkező lény beleszületik, majd magányosnak érezve magát más lényekre vágyik, akik persze a dolgok rendje szerint amúgy is egyre másra szintén megjelennek ott. Aki elsőként érkezett, az úgy gondolja: „Én vagyok Brahmá, a nagy Brahmá!” (*Aham asmi brahmā mahābrahmā*), és akik később jöttek, azt gondolják ő a Brahmá, hiszen ő előbb volt ott, mint mi, tehát minket is az az illető teremtet (DN 1; DN 24). Amikor viszont a Buddha önmagáról úgy nyilatkozott, hogy brahmává vált (*brahmabhūta*), akkor ez a *brahma* kifejezés áértelmezése, és a legkiválóbbá válására utal, tehát ekkor a megvilágosodottságot jelenti. Ezzel egyben fel is oldja az *Upanisadok* felfogását a *Brahman* és az *ātman* azonosságáról, hiszen ő éppen az által megvilágosított vagy Brahmá, mert mentes az *ātman* képzetétől. Ennek felel meg az is, hogy egyébként más szövegekben maga a teremtő Brahmá istenség a legkiválóbb szinonimájaként fordul elő.

A Buddha természetesen tisztában volt azzal is, hogy a bráhmaikus ideológia szerint a társadalmi rendek (*varṇa*) isteni eredetűek. A védikus hagyomány szövegei ezt úgy jelenítik meg, hogy a kozmikus ember-ös (*puruṣa*) szájából lettek a papok, a karjából a katonai vezetők, a combjából a köznép és a lábából a szolgák (RV X.90.12). Más leírások a teremtő Pradzsápati testének részeiből (TaitS. VII.1.1.4; JBr. I.68-69), végső soron a kezdetek *Brahman*jából (Bṛhad. Up. I.4.11-15.; TaitBr. III. 12.9.12) eredeztetik a rendeket. Ez a konstrukció a Buddhával beszélő bráhmainok előadásában úgy hangzik, hogy a bráhma rend a legelső, a legtisztább, amely Brahmá szájából született, azonban – hangzik a szemrehányás – aki ezt a legfelsőbbet elhagyta, az az alacsonyrendűek, a Brahmá lábából keletkezettek, illetve a remeték közé ment és velük keveredett.

E nézeteket a Buddha egyértelműen elvetette, bár persze nem csupán az isteni eredeztetés miatt, hanem a rendek között feltételezett értékbeli alacsonyabb és magasabb rendűség ideológiája miatt is (DN 3; DN 27).

Már az eddigiekből is az látszik, hogy a Buddhánál Brahmá a *Bráhma* és az *Upanisadok* *Brahman* funkcióit képviseli, és ebben a formában érhető tetten az az upanisadokbeli gondolat is, mely szerint az ember a tudásával vagy a halála után egyesül a *Brahmannel* (Bṛhad. Up. I.3.28.; II.4.12.; Ch. Up. IV.15.5.; VI.9.2.; Tait. Up. III.1.) – a páli kánonban tehát a Brahmával. A Buddha érvelése szerint az egyesülés Brahmával (*brahmasahavyata*) nem lehetséges, noha azt a *Véda* tudói így gondolják, mert hiszen közülük senki nem látta Brahmát, így tehát hogyan is lenne az lehetséges. Talán akár célzás is lehet a Napban és a Holdban levő Lélek upanisadbeli elképzelésére, amikor a Buddha okfejtése szerint a Napot és a Holdat ugyan mindenki látja, azonban még az sem lehetséges, hogy ezekkel egyesüljön bárki is. Sőt, egyáltalán, a *Védák* tudói számára a haláluk után sem lehetséges az egyesülésük Brahmával. E némiképpen szatirikus megjegyzések után ismét a téma átértelmezése következik, azaz a Buddha szerint a négy legjobb időzés (*brahmavihāra*), tehát a szerető jóság, az együttérzés, az együttörvendés és az egykedvűség gyakorlása az út a Brahmával egyesüléshez, akár még a halál után is (DN 13).

3. Melyik Buddha?

A továbbiakban az a kérdés merül fel, hogy a páli kánon olvasásakor vajon mennyiben szól hozzánk a Buddha, és mennyiben találkozunk a kánoni gyűjtemények összeállítóinak, szerkesztőinek, és végül írásba foglalóinak a véleményével? Egyáltalán mikor keletkezhetett a kánon, és a később leírt változat ezzel mennyiben egyezik?

Az adatok alapján annyi ismeretes, hogy először az i. e. 1. században írták le a páli kánont Srí Lankán, de a szövegnek jóval korábbinak kell lennie. Ezt erősíti egyebek mellett az a tény is, mely szerint a páli kánon nem említi a buddhizmus elterjedésében meghatározó szerepet játszó Asókat, tehát a kánoni szövegek az i. e. 3. század közepe előtt keletkezett állapotukban jutottak el Srí Lankára. Ezen kívül a páli középind nyelv, és a kánoni szövegek nem viselik magukon a Srí Lankán levő szingaléz nyelvi környezet hatását, vagyis Srí Lanka buddhistái változatlan formában őrizték meg a jóval korábban a kontinensen született szövegeket. Figyelemre méltó az is, hogy – különösen a Buddha életeseményeivel kapcsolatos szövegek és a társadalmi viszonylatok leírásai – meglehetősen pontos történelmi feljegyzések az i. e. 5. században történekről, tehát a Tanítóbeszéd Kosarának (*Sutta-Piṭaka*) számos szövege történelmileg hiteles és igen régi. Megemlíthető az is, hogy a különböző korai buddhista iskolák kánoni irodalma az alapvető szövegek anyagát tekintve egyezik, vagyis még az iskolásodás előtti időkből származhatnak. Ráadásul a különböző iskolák anyagai között nagy az átfedés és a kölcsönös egymásra hatás, azonban a *szthaviraváda* vagyis a *théraváda* iskola az összes többinél zártabb, elszigeteltebb volt. Ezek a tények azt az álláspontot erősítik, mely szerint a tanítóbeszéd a szájhagyomány útján történő megőrzésük során a lényegüket illetően nem nagyon változhattak.

Igaz, az is ismeretes, hogy amikor a görög rapszódoszok egy-egy történetet elmeséltek, akkor az az előadásonként nem feltétlenül mindig egyezett szó szerint, azonban a szövegek időnkénti módosulásának ez a helyzete nem vihető át egyáltalában a zárt vallási közösségek szentszövegeinek átadására, miként a buddhista hagyományozás gyakorlatára sem. A buddhista szentszövegek fenntartása során meghatározó az egyes szövegcsoportok szóbeli megőrzésére és továbbadására

szakosodott tanhirdetők (*bhāṇaka*) – olykor szövegrendező, szerkesztő – tevékenysége, ami azonban elválaszthatatlan attól a mnemotechnikától, hogy a memorizálás közösségben, a közös recitáció eszközével történt, ezért a szövegek átadása és megőrzése konzervatív, szó szerinti, hiszen az egyes egyének nem mondhatnak mást, mint a többiek, vagyis ez a technika egyéni vagy kiscsoportos változtatásokat nem tűr el. A *théraváda* iskola zártságán túl mindez magyarázhatja a Sri Lankára került fentebb említett kontinentális szövegeknek az intakt jellegét.

A végül így módon ránk hagyományozott szövegtörzset, tehát a páli kánon egészét a *théraváda* a Buddha szavainak (*Buddhavacana*) tekinti, bár a harmadik nagy gyűjtemény, a Felsőbb Tan (*Abhidhamma*) szövegeit valójában inkább a Buddha által inspiráltként kezeli, így az egyes szövegek előtt nem is szerepel a hitelesítő preambulom: „Így hallottam...” (*Evam me sutam...*). Ha figyelmünket a másik két fő gyűjteményre, a Fegyelmi Szabályokra (*Vinaya*) és a Tanítóbeszédre (*Sutta*) irányítjuk, akkor egyértelművé válik, hogy ezekből hiányoznak a *théraváda* iskola tanításának a sajátosságai. Így például itt nem szerepel a Felsőbb Tanban felsorolt „valóságselemek” (*dhamma*) konstrukciójából álló tan, vagyis a valóság végső elemi tényezőkre bontása, és nincsen azok filozófiai rendszerezése, illetve a fogalmak merev lehatárolása, azok definiálása és osztályozása stb. Ezek az eltérések meglehetősen jól követhetők az *anattā* gondolatának kifejtéseikor is. Látható, hogy a Buddha milyen érveket használ, és hogy ezekről miben, mennyiben térnek el már egyes személyes, közvetlen tanítványai is, és ezek a felfogások milyen módon képeznek átmenetet az *abhidhammikus théraváda* filozófiai nézetrendszer felé. Mindemellett a Buddha még azt is többször hangsúlyozta, hogy ő nem mindentudó (MN 71; MN 90), és ez ismételtelen arra mutat rá, hogy gondolatainak az eredetisége megőrződött, hiszen egyébként valamennyi buddhista iskola alapvető dogmatikai felfogása az ő mindentudása. Magyarán, a Buddha tanítóbeszédei nem viselik magukon az átdolgozás jeleit, azaz a Buddha szavai és gondolatai megmaradtak.

Viszont annak kiderítése lehetetlen, hogy vajon e szövegek a „valódi” vagy az „eredeti” Buddha szavai-e. Annyi bizonyos, hogy ezek meglehetősen homogén gondolatok, sajátos, egyedi megfogalmazással. Annak eldöntése pedig aligha lehetséges, hogy egyes gyakran ismételt, több tanítóbeszédben is előforduló mondatok változatlan mintázatai magától a 45 éven át lényegében ugyanazt tanító Buddhától származnak-e, avagy a későbbi recitáló tanhirdetők memorizálását megkönnyítő, sztemerdiszált panelekről van-e szó, azonban az efféle különböző stilisztikai vonások voltaképpen nem érintik a szövegek tartalmi mondanivalóját.

A mai ember tehát nem tehet mást, mint tudomásul veszi, hogy az a Buddha, akit megismerhet, nem más, mint az *olvasható Buddha*. Voltaképpen még jobb is a helyzet, mint a görögök esetében. Manapság Homérosz szövegeit élvezettel tudjuk olvasni, noha a modern szövegvizsgálat egyes képviselői szerint a „Homérosz” név nem valóságos személyt fed, hanem tulajdonképpen egy régebbi anyag szájhagyományozás útján sztemerdiszált változatának a megnevezése, míg mások két különböző szerzőnek tulajdonítják az Íliászt és az Odüsszeiát. De említendő Arisztotelész is, akinek a fő műve a *Metafizika*, azonban azt – sok más művéhez hasonlóan – nem maga írta le, még csak a cím sem tőle származik, hanem az a tanítványinak az előadásokról született jegyzeteiből készített összeállítása, vagy a legjobb esetben is Arisztotelész tömör, vázlatos jegyzete az előadásaihoz. Mégis, napjainkban Homéroszt olvassuk és Arisztotelészt olvassuk.

Tehát az „eredeti” Buddha keresése helyett az olvasható Buddha gondolatai a fontosak, ezek azonban jól megkülönböztethetők már bizonyos tanítványai felfogásától is, de főként a buddhizmus egyes iskolának a nézeteitől, kezdve a *théraváda* tanokkal. A Buddha szemlélete és a buddhizmus különböző iskoláinak a nézetei közötti markáns és határozott különbségek bemutatására e helyütt nincsen mód, így marad a Buddha szemléletének a bemutatása.

II.

A Buddha nyelvi stratégiái

Az alábbiak a Buddha nyelvi eszköztárából mutatnak be némi ízelítőt, azonban nem térnek ki a vers, a legenda, a ballada, az istenek világában zajló mitológia és a mesék műfaji sajátosságaira. Ezek helyett inkább a Buddha nyelvhasználatának azokat a legfontosabb jellegzetességeit illusztrálják, amelyek a tartalmi vonásokon túl e téren is megkülönböztetik őt nem csupán a kortársaitól, de a későbbi buddhista iskoláktól is, még ha ez utóbbiak olykor egy-egy nyelvi eszközt maguk is alkalmaztak.

A Buddha a gondolatainak kifejtésekor és a gyakorlati útmutatásai során saját alkotású terminológiai készletet használt. Alapszavainak egy része ugyan másoktól átvett szóhasználat, de ekkor is átértelmezett, buddhizált kifejezés lett belőlük. Az viszont külön problémát jelenthet, ha a mai olvasók ezt a jelentésmódosulást nem veszik figyelembe, és az eredeti tartalmat tulajdonítják nekik, míg ehhez hasonló tévedésekhez vezethet az is, ha a Buddha által használt metaforákat szó szerint értik, és a kifejezéseket dologiasítják, valós tárgyi-dologi hivatkozásoknak tekintik. Mindemellett a Buddha nyelvhasználatának megítélésekor nem egyszerűen terminológiai kérdések merülnek fel, mivel nyelvi stratégiái szélesebb kiterjedésű spektrumot fognak át, melynek ismerete nélkül az egyes terminusok jelentése gyakran nem érthető vagy félreérthető.

1. Kérdések és válaszok

Igaz, nem könnyíti meg a helyzetet az sem, hogy a Buddha a helyzetektől, a témáktól és a kérdezőktől függően a felvetett kérdésekre különbözőképpen reagált. Megesett, hogy a kérdezőnek egyszerűen nem válaszolt, hallgatott, vagy éppen a tudtára adta az illetőnek, hogy a választ nem értené meg, mert azt nehéz megérteni egy más nézetbe ragadt személy számára. Így például Potthapáda kérdésére, miszerint az észlelés azonos-e az Én-nel, vagy a kettő különbözik egymástól (*attā'ti vā, aññā saññā, añño attā'ti vā*), a Buddha közli, hogy erre a választ nehéz megértenie (*dujjāna*), mivel más nézetet vall, más a hite, más a törekvése. A rendíthetetlen érdeklődő azonban újabb és újabb kérdésekkel bombázza a Buddhát, és a klasszikussá vált problémákba bonyolódva tudakozódik az iránt, vajon örökkévaló-e a világ, vagy nem örökké való, véges-e a világ vagy végtelen, a lélek (*jīva*) és a test (*sarīra*) azonosak vagy nem azonosak, és létezik-e majd a Buddha a halála után? A Buddha ekkor már azzal utasította el a válaszadást, hogy üdvtilanilag nem tartja kedvezőnek a kérdések megválaszolásába bonyolódást (DN 9). Nem járt nagyobb sikerrel egyebek mellett Vaccshagotta (MN 72), Kaccsána (MN 80), Kasszapa (DN 8), Bhaggava (DN 24), vagy Nigródha (DN 25) sem, mert – mint azt a Buddha közölte – a más nézetekhez kötődésük miatt számukra nehéz lett volna megérteni a Buddha gondolatait.

Előfordult, hogy a Buddha a kérdésekre ugyan hallgatással reagált, de később a tanítványának elmondta, miféle félreértelmezések adódhattak volna, ha a kérdező a voltaképpen csak téves válaszlehetőségeket megengedő kérdéseire bármilyen választ kapott volna. E helyzet sokat idézett esete Vaccshagotta aziránti érdeklődése, hogy „Van Én?” (*Atthi attā?*) vagy „Nincs Én?” (*Natthi attā?*) (SN 44, 10). Ezek a kérdések a Buddha számára azért megválaszolhatatlanok, mert akár az „igen”, akár a „nem” választ adta volna, az félrevezető, a dinamikusan változó, keletkező és elmúló valóságot dologiasító merevségbe rögzítő lett volna. A Buddha a túláltalánosított absztrakt

„van-nincs”, illetve „igen-nem” dichotómiájában megfogalmazott kérdéseket – vagy akár ezek további logikai változatait, mint a „van is, nincs is”, „sem nem van, sem nem nincsen” – ezért nem válaszolta meg. Azonban amennyiben egy kérdés tényleges konkrét valóságra vonatkozik, úgy számára a „van” és a „nincs” válasznak is megvan a lehetősége.

Mindezek a megfontolások és különbségtételek a kérdések kapcsán teljességgel indokoltak, hiszen talán nem nehéz belátnunk, hogy valójában a kérdéseknek világnézetük van, nem létezik világnézetileg semleges kérdés. Így azután akár kérdés, akár állítás formájában is fogalmazódik meg egy világnézet, abból megítélhető, mennyiben képes valaki megérteni egy az ő nézetétől eltérő, vagy éppenséggel az azt elvető felfogás szempontjait, tehát eldönthető, milyen válasz a számára leginkább megfelelő.

Általánosságban elmondható, hogy a Buddha a tartalmától függően alapvetően kétféle formáját különböztette meg a kérdéseknek: az egyértelműen (*ekam̐sa*), azaz igennel vagy nemmel megválaszolható kérdések és az ily módon meg nem válaszolhatók (*anekam̐sa*) (DN 9/i, 191-192). Az utóbbit továbbosztva végül is összesen négyféle „kérdés-válasz”-t különböztetett meg (AN 3, 67/i, 197; AN 4, 42/ii, 46):

1. Az egyértelműen (*ekam̐sa*), közvetlenül igennel vagy nemmel megválaszolható kérdés.
2. Az elemzéssel (*vibhajja*) megválaszolható kérdés.
3. Az ellenkérdéssel (*paṭipucchā*) megválaszolható kérdés.
4. Az elutasított (*thapaniya*), vagy hallgatással megválaszolt kérdés.

Ezek közül a negyedik a meg nem válaszolt (*avyākata*) kérdések körét jelenti. Az itt felsoroltakon kívül létezik még egy típusú kérdés, a nem megfelelő (*na kalla pañha*), amely csak tagadással válaszolható meg. Ez azt jelenti, hogy adott esetben maga a kérdés téves, tévútra vezet, mert csak téves választ enged meg. Az a kérdés, hogy „*ki* az aki érzel, *ki* az aki érez stb.” nem megfelelő, mert a megfelelő kérdés az, „*mi* az érzékelés feltétele, *mi* az érzés feltétele stb.” (SN 12, 12/ii, 13). Ez a fajta kérdés tehát csak tagadott, de nem elutasított, mint a *thapaniya* típusú. E kétféle kérdés negációja is eltérő módon fejezhető ki, mert a nem megfelelő „valóban nem” (*nohetam̐*), a *thapaniya* kérdése pedig „nem így” (*mā hevaṃ*).

2. A katafatikus és az apofatikus nyelvhasználat

A *katafatikus* (görög: κατάφασις, *katafaszisz*, „igenelés”) kifejezősmód kijelentő, igenlő, megerősítő nyelvhasználat, amely pozitív állításokkal megmondja, hogy valami micsoda. E szerint a nyelv szavai és fogalmai valamilyen valóságosra vonatkoznak, létezik ontológiai referenciájuk. Ugyanakkor a katafatikus megnyilvánulás ezáltal ezt a jelölt „valamit” fogalmilag dologiasítja, statikus állapotúvá merevíti. Különösen érvényes ez az írásbeliség kultúrájában, hiszen a szavak leírásával azok valóban látható tárgyakká lesznek, ezzel pedig erőteljesebben sugallják a szavak jelentésének valóságát és tárgyiságát. A katafaszisz ily módon világnézetet is konstruáló jellegzetes alkalmazásai közé tartoznak egyebek mellett a szubsztancialitás különböző kifejezései, a metafizikai fogalmak ontológiai, teológiai-kozmológiai vagy antropológiai leírásai. Ezen alkalmazásokkor ami van, az elgondolható, kommunikálható.

Az *apofatikus* (görög: ἀποφασις, *apofaszisz*, „tagadás”) megfogalmazás ezzel ellentétes, amennyiben negatív állításokkal él, valaminek a tagadásával azt fejezi ki, hogy az a valami micsoda

nem. Általánosságban arra hívja fel a figyelmet, hogy a szavak és a fogalmak nem rendelkeznek valamiféle ontológiai referenciával, azok a valóságot nem írják le. Mindez azzal a következménnyel is jár, hogy az apofaszisz elkerüli a tárgyiasítást, a valóság statikus kezelését, tehát a nyelv és a kommunikáció korlátozottságát mutatja meg.

Figyelemre méltó, hogy e kétféle kifejezőmód mindegyike alternatív módon használható. A katafatikus nyelvezet ábrázolhatja magát a szubsztanciális végső ontológiai valóságot vagy a *teológiában* a hierarchikus világrendet csúcspontján a szubsztanciális entitással, de a szubsztanciától mentes világszemléletekben, illetve a *negatív ontológiában* a tárgyiasítást és dologiasítást elkerülve bemutathatja a világok rendjét mindenfajta végső szubsztanciálitás nélküli berendezkedésként is. Hasonlóképpen, az apofatikus kifejezőmód utalhat a végső szubsztanciális valóság megnevezhetetlenségére, elgondolhatatlanságára, kommunikálhatatlanságára, amikor is a pozitív megnevezések elvetése egyfajta *negatív teológiával* erősíti meg a végső entitás valószínűségét, ugyanakkor a *negatív ontológiában* éppen a végső szubsztanciális entitás hiányát mondja ki, amikor tehát a tagadás nem a negáció kerülőúttal történő kifejezése „valami” létezésének.

A Buddha katafatikus kifejezőmódot használ a kozmológiai leírásoknál, a valóság dinamikus és funkcionális természetének bemutatásakor, a kapcsolati hálók, a függő viszonylatok ábrázolásakor és az etikai kérdések esetében, viszont nála az apofatikus nyelvezet az ezek alapját feltáró negatív ontológiai és antropológiai megfogalmazásokra jellemző. A buddhizmus irányzatai közül a korai – az úgynevezett hínájána – iskolák, valamint a mahájána irányzat *csak-tudat tana* inkább a katafatikus nyelvezetet, ontológiai és kozmológiai leírásokat részesíti előnyben, míg az *üresség-tan* szövegei és a mahájána *madhjamaka* iskolája az apofatikus nyelvezetet és a vele járó szemléletet képviseli. Az *üresség-tan* a *madhjamaka* és a *csan/zen* iskola meglehetősen kedveli a paradoxonokat is, és minél inkább találkozik a katafatikus racionalitással, annál inkább alkalmazza a logikai ellentmondásokra épített apofatikus paradoxonokat. Mivel a buddhizmus valamennyi irányzata és iskolája a szubsztancianélküliséget hangsúlyozza, külön figyelemre érdemes a katafatikus nyelvhasználat. A korai iskolák esetében a valóság végső elemekre (*dhamma/dharma*) bontása, illetve a strukturális elemek időbeliségének – pillanatnyi létének – a hangsúlyozása a szubsztancianélküliség kifejezésének a legfontosabb módjai. A *csak-tudat tan* (jógácsára) és a *tathágatagarbha* nyelvhasználat szintén katafatikus eszköztárral fejezi ki a negatív ontológia tartalmait, így például a korai iskoláktól való elhatárolódás egyik vonásaként – és persze a hindu környezettől sem függetlenül – az *ātman* kifejezéssel él, amivel azonban valójában mégis az *anātman* tartalmat adja vissza, mert hiszen annak hindu jelentéstartalmát megváltoztatva mégiscsak ürességként, vagyis a szubsztanciálitás hiányaként definiálja. Ezzel egy érdekes feszültséget hoz létre a katafatikus kifejezés és a hallgatólagosan beleértett apofatikus tartalom között.

3. A hétköznapi nyelv használata

A Buddha felismerte a nyelv valóságot teremtő voltát, ezért nyomatékkal hangsúlyozta annak elégtelenségét, hogy aki csupán saját egyéni nézőpontjából látja a valóságot, az olyan módon is fejezi ki azt (Snp 781): „Saját nézetét hogyan is haladhatná meg a vágyat követő, a kedvelthez ragaszkodó, a magát tökéletesnek tekintő? Ahogy érti, úgy mondja.” (*Saṅkharā hi diṭṭhīm katham accayeyya chandānunito ruciyaṃ nivijjha sayam samattāni pakubbamāno? Yathā hi jāneyya, tathā vadeyya.*). A nyelv és az érzékelés-észlelés szervesen összetartoznak. Látszólag egyszerűen úgy fejezzük ki

a dolgokat, ahogyan azokat észleljük, de nem lehet eltekinteni attól, hogy úgy észleljük a dolgokat, ahogyan azokat nyelvileg kifejezzük.

A hétköznapi nyelv szavai a Buddha szerint nem a valóságot tükrözik, hiszen azok észlelésből (*saññā*) eredő gyökere a szavak jelentéseinek megsokszorozása, kiterjesztése (*papañca*) vélekedésekkel (*maññanā*) (Sn 874; 916; MN 18; MN 140). Ilyen természetű az az egyszerű kijelentés is, miszerint „Vagyok”, „Az vagyok” stb. A Buddha a hétköznapi kifejezések kapcsán általános érvényűséggel is leszögezi, hogy azok csupán a világ által használt nevek, szavak, megnevezések, a világ nyelvhasználata, azonban ezek őt magát, illetve a megvilágosodottakat nem vezetik félre (DN 9; SN 1, 25). Így e téren tehát ismét kettősséggel találkozhatunk, egyfelől a szokások, a hagyományok, a köznyelv használatának elfogadásával, azonban oly módon, hogy annak egy meghatározott világnézetet konstruáló jellegét nem fogadja el, azaz vagy negligálja vagy átértelmezi azt. Ugyanakkor másfelől szerinte az a gyakorló, aki megszabadult a fogalmi gondolkodástól, melyre jellemző a megnevezés, a nyelv, a fogalmak, a megértés és ezek hatókörei, nos, ettől még ez a gyakorló is tud és lát (DN 15).

A hétköznapi nyelvhasználat nyelvtanilag meglevő lehetőségei a Buddha számára módot adtak arra is, hogy szinte pusztán csak a nyelv sajátos használatával (poliszémikus szavak; taxonómiai átjárhatóság; a múlt idejű vagy a jelen idejű melléknévi igenév és az *aoristos* alkalmazásai; hipotetikus állítások; apofatikus szóhasználat stb.) is érzékeltesse a valóság dinamikus természetét, a statikus szubsztancia létének elvetését, a negatív ontológia kifejezését. Amiként a Buddha negatív ontológiája elvetette a szubsztancializmus és a relativizmus szélsőségeit, a nyelvhasználat során ugyanígy egyaránt került a nyelvi esszencializmust és a nyelvi relativizmust. A *szubsztancialista* feltételezi, hogy a „nyelv” *referenciája lehet a végső valóság*, tehát az univerzálisat reprezentálhatja, 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. A *relativista* elismerheti ugyan a végső szubsztanciális valóság létét, de azt nyelvileg kifejezhetetlennek tekint, emiatt a „nyelv” referenciája nem a létező végső valóság vagy igazság, a nyelv pusztán „név”, a kommunikáció eszköze, a nyelvhasználat csupán konvenciókon, „kontraktusokon” alapszik így a nyelvi kifejezések jelentése kontextusfüggőségük miatt relativizálódik. Ennek megfelelően a nyelvileg kifejezett *valóságok vagy igazságok is kontextustól függenek*, helyileg, kultúrák, közösségek vagy egyének szerint eltérnek, tehát relatívak. Mindezekkel szemben a Buddha taxonómiája, terminológiáinak osztályozási rendszere és elemzései feltárják, hogy számára a fogalmak jelentése nem szubsztanciális vagy esszenciális, de ugyanakkor nem is jelentés nélküli vagy pusztán kontextustól függő, tehát a szubsztancialista és a relativista következtetéseket egyaránt elkerülte.

Ezek a nyelvi sajátosságok segítenek meghaladni a nyelvtanilag adott szubjektum (alany) és tárgy megkülönböztetését, illetve a grammatikai szubjektum-predikátum felosztáson alapuló filozófiát vagy metafizikát. Másfelől azonban talán segíthetnek elkerülni az ehhez hasonló problémát az egyszerű érzékelés-észlelés kapcsán is, vagyis a tapasztalati megfigyelő alany és a megfigyelt tárgy dichotómiáját is. A Buddha a szerzeteseknek azt tanácsolja, ne támaszkodjanak a látottra, a hallottra és az elgondoltra (Sn 798). Mindez természetesen a szokásos hétköznapi tapasztalást érinti, hiszen az a kiterjesztésekkel (*papañca*) terhelt, míg a kiterjesztésektől megszabadultak (*nip-papañca*) azonosak a megvilágosodottakkal, tehát érzékelésük is olyannak látja a valóságot, amilyen az ténylegesen: alany és tárgy megkülönböztetését nélkülöző, vagyis a látottban csak a látott van, a hallottban csak a hallott stb. (Ud I, 10). Ismét a kettősség! Nem kell lemondani az érzékelésről, csak az érzékeltet meg kell fosztani a rárakott képzetek és a hozzá ragaszkodás hordalékaitól.

4. A hasonlatok alkalmazása

A Buddha szemléletének egyik meghatározó jellemvonása az analógiás gondolkodásmód. A Buddhánál a hasonlatok alkalmazása rendkívül elterjedt. Kifejezőmódjában gyakori a képies megfogalmazás, a mellérendelő viszony a dolgok között, de maguk az egyes szavak is sokszor poliszémikusak, a fogalmak belső és külső határai is gyakran elmosódtak. A dolgokat összekapcsoló viszonyokban a hasonlóság jelenik meg, és mivel a dolgok egymást utánozzák, a hasonlóságok egymásba fonódnak, nincsen köztük merev lehatároltság. E gondolkodás többértékű és megfordítható, a hasonlóságok újabb és újabb elemekkel bővíthetők a végtelenségig, és ezzel a mindig nyitottnak megmaradó egyetemes alkalmazhatósággal egyfajta egyetemes összkép rajzolódik ki, a világ elrendezése.

A hosszabb hasonlatokat az „olyan mint” (*seyyathā*) határozószó vezeti be, míg a hasonlóságok egyes alakjait a „mint” (*yathā*) formája kíséri, vagy az „így, olyan/ilyen” (*iva*) követi. A hasonlatok használatának célja a tanítás egyes pontjainak a megvilágítása, ezért alkalmazásukkor a mindennapi élet és a környezet, a táj, a növények és az állatok jól ismert tényezőit, alakjait veszi elő. A Buddha a beszédeiben szinte megszámlálhatatlan esetben alkalmazta az analógiákat, így csupán ízelítőképpen lehet egy-két példát kiemelni.

Legyen az első a „folyó” (*nadī*), mely szó ugyancsak többféle hasonlat alapjává vált. Az egyik szerint a nem-tudás a karmikus hatások hullámaint indítja, mint a tenger hullámai a folyamban, a folyam hullámai a patakokban, a patakok hullámai a tavakban, a tavak hullámai a tavascskákban (SN 12, 69). De utalni lehet arra is, hogy a nem-tudás, az érzékiség, a létvágy és a nézet káros befolyások (*āśava*), áradások (*ogha*), áramlások (*sota*). Vagy idézzük fel az ellenkező tartalmat hordozó kifejezést, vagyis a haladottabb gyakorlás útjára tért folyambalépett (*sotāpanna*) elnevezést.

Nézzünk a tudatra vonatkozó néhány példát is. A tudat olyan, mint az ágról ágra ugráló majom (Sn 791), olyan, mint az ezt-azt megfogó majd elengedő majom az erdőben (SN 12, 61). Összetettebb kép látható akkor, amikor a tudat (*viññāṇa*) nem más, mint mag, a tett (*kamma*) a föld, a szomj (*taṇhā*) pedig a nedvesség a mag fejlődéséhez (AN 3, 76). És a hasonlatok felsorolását még hosszan folytathatnánk...

5. Az indirekt kommunikáció avagy az átvitt értelmű (metaforikus) nyelv

A metaforák rendkívül erős szóképek, amelyek ereje nem csupán az adott gondolat érzékelhetővé, mintegy láthatóvá tételében van, hanem abban is, hogy ezáltal az egyszerű szavak és fogalmak egyébként is meglevő tárgyiasító hatását még tovább fokozza. A metaforikus tárgyiasítás azonban veszéllyel is járhat, mivel már dologgá teszi, és egyfajta önálló entitásként kezelhetővé alakítja a témáját. Amennyiben tehát a szóképeket szó szerint értik, úgy ontológiai kategóriát kreálnak belőlük, ami nyilvánvalóan ellenkezik a Buddha szemléletének alapjaival. Márpedig a Buddha a metaforák használatakor sem ontológiai kijelentéseket tett, nem valaminek a valóságos létét kívánta névvel illetni, hanem gyakorlati – vagyis üdvtani – célzattal hatásosan akart ösztönözni a helyes cselekvésre és a helytelen elkerülésére, illetve be akarta mutatni a megfelelő cselekedetek nagyszerű eredményeit. Ehhez a legalkalmasabbak közé tartoznak a „tűz”, a „víz” és a „fény” metaforák, melyeket sok beszédében, sokféleképpen alkalmazott. A metaforák kapcsolódhatnak szub-

jektív élményekhez (például meditatív fényélményekhez) vagy mondjuk tényleges természeti jelenségekhez, de mindig az átvitt értelem mozgósító ereje volt a lényeges. Figyelemre méltó lehet az is, hogy adott esetben akár ugyanaz a metafora tartalmilag jelenthet két egymással ellentétes dolgot, így mondjuk a tűz lehet üdvtanilag káros, mint a vágy vagy a harag tüze, de lehet pozitív is, mint a Buddha belső tüze. Voltaképpen tehát az látszik, hogy ha egy szó valóban metafora, akkor az a szó különböző szituációkban eltérő funkciókat nevezhet meg, így már csupán ez is arra utal, hogy az adott szó valóban metafora, és nem egy bizonyos létező megnevezése, nem lételméleti megállapítás. A Buddha által használt metaforák közül itt csak egy-kettő idézhető fel, mintegy ízelítőül.

Igen gyakori és alapvető a „tűz” metafora. A Buddha a tűz metaforáját már a hagyomány szerinti harmadik beszédében használta, amikor az egykori tűzpapoknak mondta el a híressé vált „Minden lángokban áll” kezdetű *Tűzbeszédet*. A tűz a Buddhánál is és a kortársainál is több jelentéssel rendelkezett, de mindegyiküknél előfordul üdvtanilag károsként is, és pozitívként is. Szerinte három tüzet kell elkerülni, a vágy (*rāga*), a harag (*dosa*) és a zavarodottság (*moha*) tüzét. Másfelől a Buddha kijelenti magáról, hogy a belső tüze fénylik, ami állandóan lángol, vagyis – amint a metafora itt használt pozitív jelentését kifejtve mondja – állandóan összpontosított állapotban tartózkodik, ezért is teljesítette be a tiszta életvitel útját (SN 7, 9). Mindezeket szem előtt tartva a tűz kialakása a káros tudattényezők és motivációk tüzének kioltása, és miként a *nibbāna/nirvāṇa* szó szerinti jelentése („kialvás”) is mutatja, az, aki a szenvedésektől mentes, az „hideg” (*sīta*), olyan állapotú, mint a kialudt tűz (MN 26; Snp 467). Egy másik gyakori metafora viszont a vízhez kapcsolja a nirvána elérését, már amennyiben úgy fogalmaz, hogy gyakorlással, azaz tutajjal a folyó túlpartjára érve lehet a nirvánába jutni (Snp 1070-1072; MN 22).

A Buddha néhány metaforikus megfogalmazásából az a látszat keletkezhet, mintha feltételeznék egy minden tudatfolyamat vagy akár a létezés előtti, netán a létezéseket megteremtő, eredendően tiszta tudati entitás létezését. Elmondása szerint az arany a sokféle szennyeződése miatt nem fénylik, a tudat (*citta*) pedig az öt akadálytól (vágy, gyűlölet, tompaság, nyugtalanság, kétely) nem fénylik, tehát meg kell tisztítani (SN 46, 33). Ugyanakkor a fényről (*āloka*) meditálva – azt észlelve – a *citta* fényessé lesz (SN 51, 20), így tehát a tudat fényes (*pabhassara*), és bár az átlagember ezt nem érti, de a nemes tanítvány érti, ezért képes a tudatát művelni (AN 1, 10-11). E megfogalmazásokban egyfelől valóban bizonyos meditációk során megtapasztalt vizuális élményekről van szó, másfelől e szemlélet alapján értelmezhető a Buddha minden olyan megnyilvánulása is, amely képletesen a tudat megtisztításáról, vagy a szennyezetlen tudat fénytermészetéről szól. Mindez viszont nem implikálja egy tiszta fényű tudat ontológiai elsődlegességének a gondolatát, csupán a gyakorlásra ösztönöz.

A tudatra használt másik kifejezés a tudatosság (*viññāṇa*), amely éppúgy nem önálló entitás, mint a tudatállapot kifejezője, a *citta*. Mindkettő egyfajta mentális funkció, egyfajta dinamikus működési mód. A *viññāṇa* ilyenként a folytonosságot képviseli a jelen életben, amennyiben az érzéki benyomások ingereit felveszi (látástudatosság, hallástudatosság stb.), vagy a karmikus késztetéseket „tartalmazza”, ugyanakkor folytonosság az újrászületéskor (*punabbhava*) is, mivel a tudatműködés egy fajtájaként úgymond az anya méhébe „lép” (DN 15). Természetesen e kifejezés használatakor ismét egy metaforáról van szó, amit egyértelműen mutat az, hogy a Buddha határozottan cáfolta azt a Száti részéről megfogalmazott nézetet, amely a Buddha szavait félreértve úgy véli, hogy létezésről létezésre ugyanaz a tudat/tudatosság (*viññāṇa*) entitás vándorol az egyik születésből a másikba (MN 38). Viszont a nirvánában a *viññāṇa* mint mentális funkció már nem működik tovább. Mivel a nirvánában a *viññāṇa* funkciójának kialakulási feltételei – a késztetések

és a hajlamok – megszűnnek, ezért ekkor a *viññāṇa* is megszűnik (AN 3, 91), így ez a tudatműködés nem lesz egy következő újrászületés létrejöttének támasza, a folytonosság „hordozója”, vagyis az újrászületés mindenféle formája véget ér (SN 12, 38).

6. Terminológiai újra definiálás, gondolati átértelmezés

Mások kifejezéseinek vagy gondolatainak az újraértelmezése, buddhizálása a Buddha nyelvi eszköztárának igen gyakran használt eleme, ami viszont a metaforákhoz hasonlóan szintén messze-menő félreértések és félreértelmezések számára ad lehetőséget, amennyiben nem veszik figyelembe az átvett szóhasználatok megváltozott tartalmait, és a szavakat úgy kezelik, mintha azok még az eredeti tartalommal lennének feltöltve. Ennek az eljárásnak a fentiekben számos példája volt látható, így az azokhoz hasonló újabb és újabb példák hosszas sorjázása a továbbiakban nem látszik szükségesnek, bár talán még egy-két példát érdemes említeni.

Amint fentebb kiderült, a védikus hagyomány szerint a bráhmínok, tehát a legnemesebbek, a legkiválóbbak a Purusa vagy a Brahmá szájából születtek, azonban a Buddha ezt a képet átfordítja a saját gondolatvilágába, és magát Bráhmánnak nevezi, a tanítványairól pedig kijelenti, hogy ők a saját – mármint a Buddha – szájából születtek (It 100).

Az újraértelmezés egy további sajátos módszere az, amikor a beszélgetőpartnerének valamely viselkedését fordítja át, hogy azt a saját tanításának példázataként használja fel. Az egyik példa lehet erre az a helyzet, amikor a Buddha egy házigazdával találkozott, aki az égtájak felé tiszteleti szertartást végzett, és akkor a Buddha a hat égtáj iránti tiszteletet azon nyomban átfordította a kölcsönösségen alapuló társas viszonyok kötelelességteljesítésének tiszteletévé, amely a házigazdát úgy veszi körbe, mint a hat égtáj. A társas viszonyok e hálózatában a kelet jelképezi az anyát és az apát, a dél a tanítókat, a nyugat a feleséget és a gyerekeket, az észak a barátokat, a nadír a szolgálókat, a zenit pedig a remetéknek és a papoknak felel meg (DN 31).

Említhető még egy beszélgetés a Kaszibhádadvádzsa nevű bráhmín földművessel, aki magáról kijelenti, hogy szánt és vet, így azután ehét, és ezt kéri számon az adományokból élő Buddhán is. Mire meglepetésére a Buddha közli, hogy ő maga is szánt és vet, ezért tehát ehét. A hosszas kifejtése során többek között megemlíti, hogy az elvetett mag a hittel teli bizalom, a nedvesség a fegyelmezett gyakorlás, a járom és az eke a bölcsesség, a rúd a helytelen testi és beszédbeli viselkedés miatti szegény, a szíj pedig az elme, viszont az éberség az ekevas és az ösztöke. Aki a szántás-vetést ily módon elvégzi, az megszabadul minden szenvedéstől (SN 7, 11).

Egy másik eset Dhanija szavainak, tetteinek és társas kapcsolatainak az átvétele és saját jelentéssel történő felruházása (Snp 18-34). Amikor Dhanija különféle jelzőkkel dicsérte az otthoni családi élet oltalmát és örömeit, akkor a Buddha ugyanazokkal az otthontalanság magasabb rendűségének a dicséretét adta. Íme, néhány példa:

Dhanija:

„Megfőztem a rizsemet (*pakkòdana*), megfejtem a tehenemet (*duddhakhira*), a házam fedett, a tüzem meggyújtva (*āhita 'gini*)”. (Snp 18)

a Buddha:

„Harag nélküli (*akkodhana*) vagyok [értsd: nem főzök haraggal], eltávolítottam a [tudati] szennyeződések (*vigatakhila*), a házam tető nélküli, a tüzemet kioltottam (*nibbuta 'gini*)”. (Snp 19)

Dhanija:

„A feleségem engedelmes, nem zabolátlan, hosszú ideje hú társam, semmi rosszat nem hallok róla”. (Snp 22)

a Buddha:

„A tudatom engedelmes, megszabadult (*vimutta*), hosszú ideje fejlesztett és jól fegyelmezett, semmi rossz nem található bennem”. (Snp 23)

Ez utóbbi példa azt is megmutatja, hogy a Buddha gyakran nem csupán újraértelmezi a szavakat és helyzeteket, hanem ironia és humor is vegyül a szavak jelentésének kifordításába.

7. A humor használata

Amint az látható, alkalmasint a szellemesség is megcsillan a Buddha beszédeiben, mint pl. a fenti szójátékaiban, mondjuk abban a szópárbajban, hogy „megfőztem a rizsemet” (*pakkōdana; odana; „főtt rizs”*) és „harag nélküli vagyok” (*akkodhana; kodhana; „haragos”*).

A humor didaktikai célú felhasználásának példája az az eset, amikor a Buddha a „tanulatlan átlagember” (*puthujjana*) felfogását tette nevetség tárgyává. Így például egy alkalommal a Buddha arra hivatkozott, hogy az átlagember ellenszenvet érez a saját teste iránt hiszen látja annak változását, fejlődését és hanyatlását, viszont nem érez ellenszenvet a tudatállapota (*citta*), az elméje (*manas*) avagy a tudatossága (*viññāṇa*) iránt, mert már régóta azt gondolja, „Ez az enyém, ez én vagyok, ez az énem” (*etaṃ mama esohamasmi eso me attā*), ezért képtelen ellenszenvet érezni iránta és megszabadulni tőle. Noha – teszi hozzá a Buddha csúfolódva – akkor már sokkal inkább kellene a testüket énjüknek tartaniuk, hiszen az akár száz évig is eltart, míg viszont a tudatműködések napról napra változnak, megragadják tárgyukat, majd elengedik és másikat ragadnak meg, mint ahogyan az ágról ágra ugráló majom is megragadja az ágat, elengedi és másikat ragad meg. Ezzel szemben a tanult nemes tanítvány az öt halmaz (forma, érzés, észlelés, késztetés, tudat) mindegyike iránt távolságtartó, majd elfogulatlan, és ennek révén végül megszabadul tőlük (SN 12, 61).

A Buddha humorával találkozhattunk már a teremő Brahjá eszméjének a kifigurázásakor is (DN 1), ám más alkalommal Brahjá egyenesen egy a *Brihadāraṇjaka-Upanisad* egyik jelenetére emlékeztető parodisztikus színjáték szereplőjévé válik. A *Brihadāraṇjaka-Upanisad* történetében a kérdező az iránt érdeklődik, hogy ha az ember részei a halála után a tűzbe, a szélbe, a Napba, a Holdba, a térbe, a földbe, az űrbe, a füvekbe, a fákba és a vízbe szállnak, akkor mi marad meg belőle, és ekkor Jádnyavalkja a kérdezőt a kezénél fogva elvezeti a sokaságtól, hogy titokban megadhassa a választ (Brhad. Up. III.2.13.). A Buddha előadásában a nagy Brahmat arról kérdezik, hogy hová tűnik el maradéktalanul a négy nagy elem (föld, víz, tűz, levegő)? Ekkor a harmadszori kérdésfeltevést követően Brahjá az öt kérdezőt a kezénél fogva a többiektől félrevonja, és titokban vallomást tesz arról, hogy fogalma sincs a kérdésre adandó válaszról (DN 11). Nem kis szurkálódás érződött a Brahjával egyesülni kívánó bráhminok esetében is, akikről a Buddha megjegyezte, soha nem látták Brahmat, hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13).

A Buddha az igen komoly tartalmú érveit is olykor ironikus okfejtéssel fejezte ki, mint például amikor a papi rendhez tartozó hallgatóságát ahhoz a következtetéshez vezette, hogy nincs különbség a társadalmi rendek között, hiszen nemcsak a papok tehetik meg, hogy lemenjenek a folyóra és lemossák magukról a szennyet, hanem a többi rend tagjai is, és a papok által csiholt tűz sem forróbb, mint a többi rend tagjai által csiholt tűz (MN 93; MN 96; MN 90).

III.

A metafizika bírálata

1. Az értelmezési keret

Elterjedt vélekedés szerint a Buddha a metafizikai kérdéseket nem válaszolta meg. Ezzel kapcsolatban azokat a szövegekben gyakran felvetett kérdéseket szokás felsorolni, hogy örökkévaló-e a világ, véges-e a világ, a lélek és a test azonos-e, létezik-e a Buddha a halála után? Ráadásul e kérdések mindegyikét a tetralemma sémájának logikája szerint teszik fel (Igen? Nem? Igen is és nem is? Sem nem igen, sem nem nem?), így azután a Buddha ezeket a túlabstrahált síkra terelt kérdéseket zavarosnak, az áthatolhatatlan dzsungelhez hasonlítható és szenvedéshez vezető spekulatív nézetek megfogalmazásainak tartja, ezért nem válaszolt rájuk (MN 72). Igaz, egyszer mégis reagált arra a sokszor felmerült kérdésre, mely arra kíváncsi, vajon azonos-e a lélek és a test, és ekkor konkrétan rámutatott, hogy akár azonosnak, akár különbözőnek fogják fel, egyik esetben sem volna lehetséges a tiszta életvitel (*brahmacariya*) (SN 12, 35). Máskor elmagyarázta azt is, hogy e kérdések együtt járnak a szomjával (*taṇhāgata*), a fogalmisággal (*saññāgata*), a vélekedéssel (*maññita*), a fogalmi kiterjesztéssel (*papañcita*), ragaszkodással (*upādānagata*) és a megbánás alapjai lesznek (AN 7, 54).

Ugyanakkor a metafizika problémái nyilvánvalóan korántsem merülnek ki ezekben a kérdésekben, és egyáltalán, a metafizika korántsem csupán megválaszolásra váró kérdéseket jelent, hanem a valóság megértésére és leírására irányuló törekvések módszertanát is magába foglalja. És miként a kérdések felvetése kapcsán is beleütközhattünk, a módszerek esetében is elmondható, hogy nem létezik világnézetiileg semleges módszer. A metafizika végsőt kereső redukcionista módszere kedveli a létezők egységiségétől és sokféleségétől elvonatkoztatató túláltalánosításokat, és Occam borotvájával a valóságról minden általa fölöslegesnek ítéltet lementsz, majd az ily módon előállított fogalmakról nem csupán úgy véli, hogy azok a valóságot fejezik ki, hanem ezekből előszeretettel kreál egymással szembenálló ellentéteket is. Ehhez talán annyi megjegyzés tehető, hogy adott esetben a helyzetektől függően, illetve legalább alkalmasint igaza lehet a William of Ockham (Guillelmi de Occam) kortársaként élt Walter Chatton azon felfogásának, mely szerint ha három dolog nem elegendő ahhoz, hogy valamiről világos kijelentést tegyünk, akkor egy negyediket kell hozzátenni, és így tovább.

És ha mindez nem volna elég, a metafizika feltételez egy számunkra hozzáférhetetlen, megragadhatatlan, szavakkal ki nem fejezhető, de mindenek fölött és előtt álló másvilágot. Minderre tekintettel érdemes megfigyelni, mely kérdésekre és miként válaszolt a Buddha, sőt, mely szemléleti keretet vagy módszertani eljárást fogadott el, és melyeket utasított el.

A fentiek áttekintése után, és a korábbi vizsgálataim alapján az a következtetés vonható le, hogy ugyan a metafizikán kívül állva, de a Buddha a metafizikai kérdéseket nagyon is megválaszolta, mégpedig mindenféle metafizikai megközelítés elvetésével és cáfolatával. Ez a visszautasítás nem feltétlenül csak egy-egy konkrét állítás vagy tézis meg nem válaszolásával, netán közvetlen és szó szerinti tagadásaként, esetleg bírálataként jelenhet meg, noha erre is akad példa, hanem ezek mellett mindenképpen tetten érhető egyáltalán a Buddha általános szemléleti beállítódásában, amely értelmezési környezetet ad az egyes konkrét gondolatmeneteinek. Ebből kiderül, mi az

a felfogás, ami mintegy beleillik a felfogásába, és mi az, amit teljességgel kizár, függetlenül attól, hogy annak tételes cáfolata megtörténik-e a részéről, vagy sem. Ennek a metafizikai világképet is eltaláló általános értelmezési váznak a kulcsterületei a fentebb már említettek, tehát az ontológia, a teológia-kozmológia és az antropológia.

Összefoglalóan és általánosságban elmondható, hogy amennyiben a Buddha a lét alapjainak elveiről szól, csak igen kevés alapvető jellegzetességet említ, valamint ezek által is folytonosan a lét deficitese mivoltát hangsúlyozza, hiszen nem ismeri el semmiféle transzcendens vagy immanens szubsztancia (*Brahman*, *ātman*) létezését, illetve semmilyen szubsztanciális entitást nem tekint ontológiai elsődlegességűnek. Ez a metafizika iránti általános elutasító viszony egyetlen koncepcióban összefoglalva a kortárs metafizika kulcsfogalmának – ez az *ātman* – az elutasításával jellemezhető, vagyis mint *anattā/anātman*.

Konkrétabban arról van szó, hogy a létezés nélküli a változatlanságot, az örökkévalóságot, a teljességet és a tökéletességet, ezzel tehát egy szubsztancia nélküli *negatív ontológia* fogalmazódik meg. Ez fejeződik ki általános szemléleti szinten az összes valóságos dolog keletkezésnek és elmúlásnak alávetettségével, függő viszonylatokba helyezésével, ami tehát kizárja, az önálló, független, örökkévaló szubsztancia létezésének az elvét. Ezen túl megmutatkozik abban, hogy az ontológiák szokásos „Mi?” vagy „Ki?” kérdései helyett a „Hogyan?”, tehát a „Hogyan jött létre, hogyan működik, hogyan szűnik meg?” kérdéseket hangsúlyozza, és a valóság tényezőit egymással meglevő funkcionális kapcsolati hálóban értelmezi.

Ennek megfelelően a Buddha a *létezés hierarchikus felépítését nem teológiai rendként értelmezi*, hanem olyan, az istenek világát is magában foglaló kozmológiai modellben, amelyben a hierarchia legfelsőbb szintje sem valami végső és szubsztanciális entitás, hanem még az is a meghaladni kívánt szenvedések létforgatagának (*saṃsāra*) egy lehetséges állomása. A gyakorlások végső célja, a szenvedések létforgatagától, a szanszárától megszabadult nirvána állapota mindezen kívül van, de nem hierarchikusan, hanem életminőség szempontjából áll ezek fölött, minthogy nem más, mint a léthez kötöttségeitől, a nyelvi-fogalmi korlátozottságoktól és a szenvedésektől megszabadult, megvilágosodott *ember*. Ennélfogva a Buddha e hierarchikus kozmológiája nem tekinthető teológiának, amennyiben e kozmológiában sem található semmiféle végső szubsztanciális elem.

Az ember önismerete és a világ ismerete a megvilágosodott egyének esetében egybe esik. A Buddha antropológiája ugyanakkor *negatív antropológia*, hiszen nincsen benne szó semmiféle közös emberi lényegről, amely úgymond rajta kívül álló forrásból eredően minden ember sajátja, ennek megfelelően nem is szól semmiféle más, vagyis az embertől különböző olyan magasabb rendű létezőről, amely transzcendentális létezőből az egyes emberek részesülnének. Viszont e negatív antropológia említi az ember veleszületett negatív hajlamainak a potencialitását, mely hajlamok azután a csecsemő kor után potencialitásból aktualitássá válnak. Mindez ugyanakkor egyáltalán nem fatális determinizmus, tekintve hogy gyakorlások révén e hajlamok megfoszthatók az erejüktől, vagy éppen gyökerestül felszámolhatók. Ez a lépéssor azonban már a *meditatív gyakorlatok és az etika* területeire vezet.

Ennek az általános szinten kifejtett negatív szemléleti beállítódásának a bemutatása után érdemes kitérni egy-két alapvető metafizikai tárgykör iránti viszonyára is. Ezt értékelve ugyanakkor szükséges elrugaszkodni attól a szokásos megközelítéstől, amely a Buddha álláspontját kizárólag csak mint a kortárs nézetekre adott elutasító reakciót veszi számításba, illetve amely folytonosan azt keresi, mely nézetekre reagálhatott a Buddha. A Buddha autonóm gondolkodó volt, és a negatív ontológiája, valamint az apofatikus kifejezőmódja sem csupán mások nézeteinek az elutasítására szolgál, hanem elsősorban és mindenekelőtt – másoktól függetlenül is – a létezés

deficités természetének a megjelenítése. Ebből adódóan például az *ātman* kifejezés bizonyos jelentéstartalmainak az elvetése sem csak valamely számunkra is beazonosítható egykor volt nézet elvetése, azaz e fogalom mások létező vagy nem létező nézeteitől független tartalmat nyer. Hasonló ehhez a Brahmá istenség alakjának a használata, hiszen ő a Buddha által említett formában és tartalmi vonásokkal a hagyományokban és a kortársaknál nem található, így inkább a *Brahman* és az Ember (*puruṣa*) főbb jellegzetességeinek egybevont képviselétét jelenti. Ez a módszertani hozzáállás – egyebek mellett – kiválóan látható a *Legjobb háló beszéde* (*Brahmajāla-Sutta*, DN 1) felépítésében, amely 62 téves nézet fogalmi hálóját rajzolja fel, és közülük jó néhány mind a mai napig ellenállt a történetileg beazonosítható, a valaha valóban létezett nézetekkel való megfeleltetésnek. Magyarán, itt a Buddha szerint *elvileg* lehetséges téves gondolati mintázatok vagy sémák kerülnek elő, melyek mindegyikét határozottan elvetette – akár léteznek valójában, akár nem. Erre tekintettel az alábbiakban a transzcendencia, a szubsztancia, valamint a szubjektum és az identitás témái kapcsán felvázolt álláspontjai esetében sem az az elsődleges kérdés, hogy ezeket kifejtve éppen melyik kortárs felfogást veti el, vagy egyáltalán megfeleltethető-e az elvetett nézet valamely egykor létezett felfogásnak. Ennél sokkal lényegesebb az, hogy általános vagy *elvi* szinten egyáltalában mi volt a véleménye a transzcendenciáról, a szubsztanciáról vagy a szubjektum identitásáról. Ez az elvi megközelítés a Buddhánál kifejezetten *gyakorlati* jelentőséggel bír, mivel már a gyökereinél, tehát már a puszta elvi lehetőségénél kívánja kizárni a megvilágosodás felé haladás útjában álló téves vélekedéseket.

2. A transzcendencia megítélése

2.1. A transzcendencia és a tapasztalás

A transzcendencia elnevezés legfontosabb jelentése a szokásos értelmezése szerint az érzékszervi tapasztaláson túli valóság meglétét feltételezi, így hát az a kérdés, volt-e olyan megnyilvánulása a Buddhának, amely egy az érzékszerveink számára hozzáférhetetlen valóság elfogadására utal. Elsőként is arra érdemes figyelni, hogy a Buddha mindenképpen különbséget tett (1) a hétköznapi tapasztalás torzító észlelései, (2) a számadhi típusú meditatív technikával végrehajtott elmélyedés (*jhāna*) szintjein előforduló észlelések, és (3) az éberség készenlétének (*satipaṭṭhāna*) a valóságot torzítások nélkül megmutató tapasztalásai között. A transzcendencia a kritériuma szerint az érzékelésen túlira vonatkozik, ugyanakkor a Buddha transzcendencia iránti viszonyát az mutatja, hogy ezzel szemben a spekulációk bírálatakor minduntalan a személyes tapasztalhatóság kritériumát emeli ki.

A Buddha viszont e téren is kétféle szélsőséget utasított el, egyfelől a képzeti-fogalmi „valóság” kreálásainak *konstruktív* menetét, másfelől a tényleges valóság megtapasztalásától visszavonuló *restriktív* (*destruktív*) gyakorlatokat. Másként fogalmazva, nem az álmodozás, az álmodás vagy az álom nélküli mélyalvás állapotait tartotta megfelelőnek avagy ideálisnak, hanem a felébredést (*bodhi*) tekintette elérendő célnak, így azután az ideális állapot a „felébredés”, aminek megvalósítója a „felébredett” (*buddha*) (MN 53; AN 5, 2). Az ehhez az állapothoz vezető gyakorlat a Buddha ajánlása szerint az éberség készenlétének *dekonstruktív* eljárása.

(1) A hétköznapi tapasztalás folyamatában az első az érzéki benyomás, ebből keletkezik a kellemes, kellemetlen vagy semleges érzés (*vedanā*), majd automatikusan ezt követi az észlelésben

(*saññā*) a kiterjesztés (*papañca*) által képzetekből (*nimitta*) és fogalmakból álló „valóság” kreálása, ami kifordítja, torzítja (*vipallāsa*) a tényleges valóságot, ezért az nem tapasztalható úgy, „amint az van” (*yathā bhūtaṃ*). A tapasztalás menetében a következő mozzanat a képzetek és a fogalmak iránti elfogadó vagy elutasító motivációk, késztetések (*saṅkhāra*) viselkedést szervező szerepe, végül következik a tudatosság reflexivitása (*viññāṇa*), a hitek és nézetek, illetve a személyiség karaktervonásainak a rendszere. Ráadásul az átlagember a képzetekkel és a fogalmakkal egyúttal létrehoz egy sajátos kreálmányt is, a kiterjesztésen alapuló individualitás énképzetét (*papañca-nāma-rūpa*) (Sn 916 és 530). Mindezek miatt a feladat a kiterjesztés lebontása, ezért azután a megvilágosodottakat a Buddha a kiterjesztéstől menteseknek (*nippapañca*) is nevezte.

(2) Az elmélyedés szintjei nem eltakarják az empirikus valóságot, hanem túllépnek a fizikai-érzéki tapasztalás (*kāma-dhātu*) világán. Ennyiben a fenti definíció szerint az itt szerzett élmények transzcendensnek mondhatók azzal a kitéttel, hogy a Buddha folytonosan arra figyelmeztet, senki ne ragadjon bele ezekbe az állapotokba, vagyis senki ne ragaszkodjon ezekhez az élményeihez, senki ne tekintse ezeket a transzcendens tapasztalatokat elérendő végső célnak. Ahogyan a Buddha az elmélyedés valamennyi fokának elérése kapcsán újra és újra egyenként megismétli: „Bárhogyan is gondolják, a tények mindig mások”. (*Yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti añña-thā*) (MN 113). A gyakorló az elmélyedés első szintjének – a forma tapasztalási tartományának (*rūpa-dhātu*) – a négy fokába merülve képes arra, hogy egy fizikai tárgy belső mentális képzetét (*nimitta*) létrehozza (MN 36; MN 122), amely ily módon már nem fizikai, hanem tudati térben jelenik meg. Ez az alapja annak, hogy a meditációs tapasztalás további fokain különböző, a fizikai tárgy észlelésétől már független fény (*obhāsa*) és formák (*rūpa*) láthatók (MN 128), illetve égi formák (*dibbāni rūpāni*) és égi hangok (*dibbāni saddāni*) hallhatók (DN 6). Mindennek következtében e belső tudati képzetek olyan fizikain túli, ilyen értelemben „tisztá” formák (*rūpa*), amelyek az érzékszervekkel fel nem foghatók. Az elmélyedés második szintjén – a formanélküli tapasztalási tartományán (*arūpa-dhātu*) – tovább folytatódik az öt érzékszerv világától történő elvonatkoztatás. Ekkor fények, formák többet már nem jelennek meg, így ez az összpontosítás képzet nélküli (*animitta*) (MN 121). Ezen a minden formát nélkülöző tapasztalási szinten lépésről lépésre fokozatosan a tapasztalás körének szűkülése zajlik, amíg a gyakorló el nem jut a semmilyeniség és a sem észlelés, sem nem észlelés állapotaiba. Ezekben „túl”, már csak a megszűnés (*nirodha*) található, ami tetszhalott állapot, amelyben a légzés és a szívverés leáll, és mindenféle érzékelés, észlelés, valamint az erre vonatkozó tudatosság is hiányzik. A Buddha szerint ez a tetszhalott állapot nem elérendő kíváncsi cél. A Buddha ezt is megtapasztalta, és ennek eredménytelenségét belátva jutott el ahhoz a meditációhoz, amely végül elvezette a megvilágosodáshoz. Mindemellett ne tévesszen meg bennünket az, hogy a szövegekben a *nirodha* kifejezés még más jelentéssel is szerepel, mivel olykor egyáltalán valamely korábbi tudatállapot megszűnésére vonatkozik, máskor akár a szenvedés megszűnését, tehát a nirvána elérését is jelentheti. Ugyanakkor ez utóbbi esetben nem a tetszhalott állapotra vonatkozik, hanem arra, hogy a gyakorló megszüntette a káros befolyásokat (*āsava*), az észlelés kreáló tevékenységét, a vélekedéseket és a képzelgéseket (MN 113). Így végül is a Buddha nem csupán azt a nézetet utasította el, amely valamiről úgy véli, „Ez én vagyok, ez az enyém”, hanem azt is hamisnak nyilvánította, ha a személyes emberi tapasztalásokon túli valóság létének a képzetéhez ragaszkodnak, vagy éppen ha a személyes tapasztalást a tetszhalott állapotban teljesen megszüntetik.

(3) A Buddha által feltalált gyakorlati módszer – az éberség készenléte – ahhoz a személyes tapasztaláshoz vezet, amelynek során a látottban csak a látott, a hallottban csak a hallott, az érzékeltben csak az érzékelt, a tudottban csak a tudott van jelen. Ez egyben kiküszöböli a kreált

énképzetet is, mert – ahogyan a Buddha fogalmazza – akkor nem vagy „vele”, nem vagy „ott”, akkor nem vagy sem „itt”, sem „máshol”, sem „közte” (Ud I, 10). Ez az élmény vagy állapot viszont egyáltalán nem misztikus vagy transzcendens, nem az érzékelhetőségen, a tapasztalhatóságon kívüli vagy azon túli, hanem a valóságnak az alany-tárgy kettősségtől mentes, közvetlen meg tapasztalása a képzetek, a fogalmak és az énről kreált képzet torzító hatásai nélkül.

(4) A transzcendens egy további lehetséges kritériuma szerint ami transzcendens, az szavakkal ki nem fejezhető. Meglehet, azonban ha meggondoljuk, mennyi mindenféle élményben részesülünk, amelyek szavakkal leírhatatlanok, legyenek azok akár a természet jelenségei által keltett benyomások vagy mondjuk a zenei élmények, akkor belátható, hogy nemcsak metafizikai értelemben vett transzcendens lehet az, amittől elakad a szó. Tehát a transzcendensnek gyenge kritériuma a szavakba nem önthetőség.

(5) Az *Upanisadok* felfogásában a legfelsőbb transzcendens végső entitás, a Lélek (*ātman*) nem látható, nem hallható, nem érthető és nem megismerhető (Bṛhad. Up. III.7.24.). A Buddha viszont folytonosan olyan tapasztalatokról szólt, amelyek akár az empirikus érzékszervekkel, akár a hétköznapi érzékelést meghaladó égi érzékeléssel, de mindenkor láthatók, hallhatók, érthetők és megismerhetők. Emiatt egyértelműen visszautasított minden olyan nézetet vagy sejtetést, amely ettől elrugaszkodik.

Így amikor valaki a teljesen tökéletes és legmagasabb rendű fényről szólt, akkor azonnal számon kérte, hogy e fényt egyáltalán látta-e az illető, vagy az, aki hisz ennek a kijelentésnek (MN 79). És ugyanígy, a vitapartnerek részéről a legfelsőbbnek tekintett Brahmával történő egyesülés lehetőségére hivatkozó papok vagy azok tanítói, vagy e tanítók tanítóinak a sora soha nem látták személyesen szemtől szembe Brahmát, ezért olyan utat tanítanak, amit nem ismernek, nem láttak, hogyan is egyesülhetnének vele (DN 13). Olyan ez, mintha valaki lépcsőt kívánna építeni egy palotához, csak éppen nem tudja, az merre fog nézni, keletre vagy nyugatra, és mekkora lépcső kell, alacsony vagy magas; vagy mintha a folyón az egyik partról a másikra átkelni kívánó valaki a túlsó partra kiabálna: „Gyere ide másik part!” de a part nyilván nem menne oda. A tapasztalás körén kívülre, a nem láthatóra hivatkozók csupán olyanok, mint a vakok, akik még az egyébként látható Nappal vagy Holddal való egyesülés útját sem látják. A Buddha a beszélgetőpartnereit visszahozza a valóságba, amint a kifejti, hogy a Brahmával egyesülés tényleges útja nem valamilyen misztikus utazás, nem transzcendens élményű vagy eredményű állapot, hanem a négy legjobb időzés (*brahmavihāra*) gyakorlása.

(6) Ámde a Buddha szerint még a transzcendencia halál utáni megváltó erejében sem érdemes reménykedni. Az erre várók úgy vélik, a halál után az Én teljesen boldog és betegségektől mentes (*ekantasukhī attā hoti, arogo parammaraṇā*) (DN 9). A Buddha értelemszerűen ekkor is a tapasztalat igazolását várja el, ezért kérdések sorát teszi fel: „Éltetek ebben a világban? Ismeritek? Láttátok? Tapasztaltátok egyetlen éjszakáig vagy nappalig, vagy akár csak fél éjszaka, fél nappal, hogy az tényleg teljesen boldog? Ismeritek azt az utat vagy gyakorlatot ahogyan ez előidézhető? Hallottátok az ottani istenek hangját, akik kijelentik, hogy elértétek a teljesen boldog világot, és mi pedig itt születünk újra?” A válasz természetesen minden esetben az, hogy „Nem”.

A tapasztalattal nem megerősíthető ábrándozásokat a Buddha – a fent említett mind a három szövegben – a vidék legszebb lányának hasonlatával is illusztrálta. Eszerint mindezek a tapasztalatot túlira hivatkozó kijelentések és nézetek csupán olyan vágyakozások, mint amikor valaki a vidék legszebb lányába szerelmes, csakhogy éppenséggel még azt nem lehet tudni, ki is az illető leány. Ha a szerelmes férfiúnak felteszik a kérdéseket: „Vajon azt tudod, hogy melyik társadalmi rendbe született; mi a neve és a nemzetsége; vajon magas, alacsony vagy közép magas; a bőre sötét,

barna, vagy aranszínű; melyik faluban vagy városban él?”, akkor a válasz mindig az, hogy „Nem tudom”. Így nem marad más kérdés: „Akkor tehát egy olyan lányba vagy szerelmes, akit nem ismersz és még nem is láttad?”, és az őszinte válasz csak az lehet, hogy „Igen”.

(7) A Buddha a fentiekben ismertetett konkrét helyzeteken túl az Én-hez kapcsolódóan elvlik is hangsúlyozta a személyes tapasztalattól elválasztott transzcendencia vagy szubsztancia, tehát valamilyen transzcendens szubjektum létre vonatkozó felvetések értelmetlenségét. Így az *ātman* koncepciójának elvetése keretében egyaránt bírálta a konkrét feltételek által meghatározott személyes tapasztaláson túli transzcendens szubjektum elképzelését és a személyiségtől elválasztott, önálló belső tapasztaló szubjektum – ha tetszik az immanens transzcendencia – létezését. Érvelése szerint ugyanis ha valaki úgy véli, hogy az Én (*attā*) és az érzés nem azonos, az *attā* pedig nem is észlelő, akkor az érzésen és a tapasztaláson túli, a *személyen kívüli* Én persze transzcendens individualitás lenne, ámde ekkor – húz vissza a valóságba a Buddha – az érzés és a tapasztalás hiányában fel sem merülhet az „Én vagyok” gondolata. Ha viszont úgy gondolják, hogy az Én (*attā*) és az érzés nem azonos, viszont az *attā* észlelő, képes érezni, és az érzékeltek az *attā* tulajdonai vagy tulajdonságai, akkor a belső észlelő a *személyen belüli* autonóm transzcendens entitásként lépne fel, akinek viszont az érzések megszűnésével szintén meg kellene szűnnie (DN 15). A Buddha első észrevétele vonatkoztatható az *Upanisadok* azon gondolatára, amely az Ember (*puruṣa*) igazi mivoltát a minden tapasztalástól mentes álom nélküli mélyalvásban jelöli meg (Brhad. Up. IV.3.21-31), míg az utóbbi kritikája egyértelmű válasz az *Upanisadok* azon felvetésére, mely szerint az Ember (*puruṣa*) vagy a Lélek (*ātman*) az egyes emberek belső érzékelő, észlelő szubjektuma (Ch. Up. VIII.12.4-5.).

2.2. A legvégső cél, a kialvás (*nibbāna*) nem transzcendens

A Buddha számára nincsen magasabb rendű cél és felsőbb fokú állapot, mint a szenvedésektől és az újrászületések létforgatagától megszabadult kialvás (*nibbāna*). Ugyanakkor a nirvána a Buddha egyik leggyakrabban félreértett kifejezése. Erre persze alapot adhat az a hétköznapi szóhasználat, amely ennek „eléréséről” szól, sőt, maga a Buddha is számos alkalommal használta a „túlpartra jutás” hasonlatát, vagyis e szófordulatok egyfajta térbeli hely képzetét sugallják. A buddhizmus iskoláiban azután a nirvána mintegy teret kap, térbelivé, autonóm ontológiai egységgé is válik. E szemléletnek az már egy szélsőséges változata, amikor a *théraváda* posztkanonikus szövegei már kifejezetten a „nirvána városáról” (*nibbāna nagara*) szólnak (Mil 276, 332-333 és 354), amely a boldogság mennybeli állapota, valamiféle Paradicsom. A buddhizmusban a Buddha szemléletétől az ehhez a Paradicsomhoz vezető út több lépésből áll, de mindegyikre jellemző a tárgyiasító, dologiasító felfogás. A logikailag adódó első (félre)lépés talán a nirvánának az érzékszerveken túli, elérendő transzcendens helyként vagy állapotként történő értelmezése, tehát az a felfogás, amelyet a Buddha definitíve elutasított. A következő a buddhista filozófia kezdeteit kialakító, és ennek fogalmi készletét létrehozó *théraváda* iskola felfogásának az az általános dologiasító hozzáállása, amely tovább nem bontható, végső fizikális és mentális valóságelemeket (*dhamma*) alkot, és ezek egyikeként közéjük számítja a nibbāna valóságelemet is. Bár a Buddha szemléletének semmi köze az efféle valóságelem-tanhoz, azonban ennek hatása alatt mégis számos modern fordító vagy kommentátor már a Buddha által használt kifejezéseknek is dologiasított értelmezést ad. Az itt szóba jövő félreértett kifejezések egyike a „nibbāna elem” (*nibbāna-dhātu*). De nézzük, mi is magának a Buddhának az álláspontja.

A Buddha számára a nirvána semmiképpen nem tárgyi-dologi, hanem tapasztalati természetű. A tanítását (*dhamma*) és a nirvánát (*nibbāna*) ugyanazokkal az élményszerűsége utaló szavakkal mutatta be, midőn a közvetlenül látható tanról (*sandiṭṭhika dhamma*) és a közvetlenül látható nirvánáról (*sandiṭṭhika nibbāna*) szólt (AN 3, 54-55). Eszerint amennyiben a szenvedéseket kiváltó tényezőket felismerik, akkor ezek közvetlenül tudhatók, ezeknek a kártékonyága belátható, így azután ezek elhagyásával, megszüntetésével a szenvedés különböző formái is megszűnnek, tehát ezáltal a Tan is, és a nirvána is közvetlenül látható tapasztalat.

A Buddha a tapasztalást illetően többféle kifejezést használt. Ezek egyike a valamilyen módon mindig az érzékeléshez kapcsolódó jelentéseket hordozó *dhātu*. Számunkra a sokrétű jelentései közül itt a „tapasztalási tartomány” a fontos. A „tapasztalási tartomány” a legáltalánosabb értelmében a hétköznapi és a meditatív élmények három világa (*loka*), vagyis az érzékszervek tapasztalási tartománya (*kāma-dhātu*), a formai elmélyedés szintjének a tapasztalási tartománya (*rūpa-dhātu*) és a formanélküli elmélyedés tapasztalási tartománya (*arūpa-dhātu*) (MN 115). Mindezek a tapasztalási tartományok még a létforgatag, a szanszára élményvilágát jelentik, amelyekről eltér a nirvána sajátos tapasztalási világa.

A Buddha a nirvána tapasztalási tartományának (*nibbāna-dhātu*) két formáját különböztette meg: (1) a maradékost (*sa-upādi-sesa*) és (2) a maradék nélkülit (*an-upādi-sesa*) (MN 105; It 44). A maradékkal rendelkező kialakulás az, amikor a Méltó (*arahat*) eléri a szennyeződés (*kilesa*) kialakulását, de az önmagam (*attā*) tévképzetét alkotó halmazokhoz (*khandha*) ragaszkodás hatásának maradéka még jelen van, viszont az újrászületés (*paṭisandhi*) már így sem következik be. Voltaképpen egy még visszafordítható helyzetről van szó, amely emiatt nem azonos a végső kialakulással (*parinibbāna*). Ezzel szemben a maradékmentes nirvána az, amikor a ragaszkodás (*upādi*) minden formája teljesen megszűnik. Ekkor már a szenvedéstől megszabadító gyakorláshoz, és az annak nyomán fellépő tudatállapotokhoz, tudattartalmakhoz és képességekhez történő ragaszkodás is eloldódik, ennyiben azonos a végső kialakulással. A Buddha a saját teljesen felébredett vagy „buddha” állapotát a maradékmentes kialakulás tapasztalási tartományának (*nibbāna-dhātu*) az elérésével azonosítja (DN 16).

A kialakulást a Buddha többször is a *nibbāna-dhātu* kifejezéssel illette (SN 45, 7; AN 4, 118; AN 8, 19), azonban a *dhātu* szó ekkor egy megváltozott, új minőségű tapasztalási mód megnevezése, és semmiképpen nem valamiféle „elem”, vagy egyéb dologiasított entitás. Erre a fentieken túl még egyértelműen utal az is, hogy alkalmasint a *nibbāna-dhātu* kifejezéssel teljesen egyező értelemben említi a *nirodha-dhātu* megnevezést (It 51). Ekkor természetesen nem a tetszhalott állapotról van szó, hanem a kialakulásról, amely állapot viszont a tapasztalás körén belül van, mint hogy a nirvána felfogható (*nirodhasaññā*) (AN 10, 59). Hogy mit is jelent a *nirodha* (= *nibbāna*) tapasztalása, azt a Buddha azzal érzékelteti, hogy ekkor a gyakorló azt mérlegeli: „ez békés, kiváló, valamennyi készlet (*saṅkhāra*) lecsillapított, valamennyi kötődés elengedett, a szomj (*taṇhā*) megszüntetett, a vágyakozás eloszlott (*virāga*), így hát ez a megszűnés (*nirodha*), a kialakulás (*nibbāna*)” (AN 10, 60/v, 111).

Megjegyzendő, hogy egy helyen a Buddha az emberi tapasztalás négy lehetséges módozatáról szólt, melyek ugyanazt az érzékelt tárgyat másként és másként fogják fel a gyakorlás előrehaladásának függvényében. Ezek a szintek az átlagember, a gyakorló, a már megvilágosodott Méltó (*arahat*) és a Buddha (MN 1). E szöveg tehát ismételten azt teszi nyilvánvalóvá, hogy a nirvánát elérő megvilágosodott ember a legkevésbé sem valamilyen transzcendens állapotú, hiszen esetében a leghétköznapibb érzékszervi tapasztalásának a jellegzetességéhez is az tartozik, hogy a látottban csak a látott van jelen, a hallottban csak a hallott stb.

Érdemes még egy rövid utalást tenni a Buddha tapasztalásra használt másik alapvető kifejezésére, mely az *āyatana*. A Buddhánál az *āyatana* egyrészt az érzékelés általános alapja, azaz a hat empirikus érzékszervet és azok külső tárgyait (*saḷāyatana*) jelenti, másrészt a négy formanélküli (*aruppa*) elmélyedés tapasztalási szintjeinek az elnevezése. Ettől a kétféle tapasztalási területtől eltér a nirvána tapasztalási módja, de azért a Buddha még erre a tapasztalási állapotra is alkalmazta az *āyatana* vagyis „tapasztalási terület” elnevezést (Ud 8, 1). Hasonló ez ahhoz, ahogyan a *dhātu* esetében is megkülönböztette a hétköznapiól a meditatívon keresztül a nirvánaig terjedő négyféle tapasztalási tartományt (*kāma-dhātu*; *rūpa-dhātu*; *arūpa-dhātu*; *nibbāna-dhātu*).

2.3. A világfölötti (*lokuttara*) nem transzcendenst jelent

A Buddha a nirvána eléréséhez vezető lépéseket többféle formában is megfogalmazta, melyek egyikét a „világfölötti” (*lokuttara*) kifejezéssel illette. Azonban ismételtelen a bevett szóhasználatok ellenállhatatlan ereje miatt, de ez esetben is egy látszat keletkezhet, mely szerint mivel az, ami az e világon túli, az már érzékszervekkel fel sem fogható, és ami a Túlvilág, az transzcendens, esetleg végső entitás, így tehát úgymond a *lokuttara* szó is erre a transzcendenciára utal. A Buddhától ez a szemlélet nem csupán általánosságban idegen, de ha a kifejezés általa adott jelentéstartalmait megnézzük, akkor látható lesz a konkrét tartalma, ami a fenti feltételezést nem igazolja.

De vajon mit is jelent a Buddha szerint a „világ” (*loka*)? A szokásos kozmológiai tartalomtól, a jelentések megint a tapasztalás különböző területeire vezetnek bennünket. Még a kozmológia területéhez némileg kapcsolódva, a *loka* mindenekelőtt vonatkozik az érzéki tapasztalási tartomány (*kāma-dhātu*), valamint a formai és a formanélküli tapasztalási tartomány (*rūpa-dhātu*, *arūpa-dhātu*) különböző lényeiének a világaira, vagyis az ilyen értelemben vett valamennyi világra (*sabbaloka*) (SN 1, 20; SN 35, 136; SN 42, 6; SN 46, 70). Emellett a Buddha az ember érzéki tartományának tapasztalati világát e világnak (*ayam loka/idha loka*), a formai és a formanélküli tartományokat pedig másik világnak (*paraloka*) is nevezte (DN 28; DN 31; SN 42, 13; AN 3, 118; AN 8, 29). A fentiekben az volt látható, hogy ez a „másik világ” ugyan az empirikus érzékszervi érzékelés területein valóban túllép, de ez a transzcendencia semmiképpen nem elérendő cél, és nem is minden más létezőtől független önálló entitás, és végképpen nem szubsztanciális tartalom. Ezen kívül figyelemre méltó, hogy a Buddha ezt a formai és formanélküli másik világot a „világ”-ok közé sorolta, nem pedig világfölöttinek tekintette.

Az e világ szintjén maradván, a *loka* kifejezés mindarra vonatkozik, ami a késztetések által mozgató, ami szenvedésteli, ami a létforgataghoz kapcsolódik és ami oda köt. E gondolat egyik megfogalmazása a személyiség képzetét alkotó öt halmazt (*khandha*) a világban levő világ jelenségeként (*loke loka-dhamma*) említi (SN 22, 94), más esetben az öt halmazról mint az elégtelenség-szenvedés (*dukkha*) világáról esik szó (SN 12, 43-44). Másként fogalmazva, a *loka* nem más, mint az ember belső tapasztalati világa, ami ugyanakkor nem állítható szembe a külső fizikai világgal (SN, 12, 44; SN 35, 82). Összességében tehát ebben a kontextusban a *loka* magukat a mindennapi embereket, a hétköznapi, szokásos világot, és velük együtt egyáltalán a világi dolgokat jelenti (DN 14; DN 32; SN 1, 1; SN 1, 20).

Ezek után nézzük a „világfölötti” (*lokuttara*) jelentéseit. Legelső sorban is világfölöttiek azok a tudatállapotok (*citta*), amelyek meghaladják az öt halmaz késztetettségének világi (*lokiya*) síkját. A világfölötti síkot csak azok érik el, akik a megvilágosodáshoz vezető utat járva fokozatosan eloldódnak a világhoz ragaszkodás minden fajtájától, végül megvilágosodottak, Méltók (*arahat*)

lesznek. Őket a későbbi buddhizmus nemes embereknek (*ariya-puggala*) nevezte, noha a Buddha ezt a kifejezést nem használta, de azért arról a gyakorlóról szólt, aki az átlagemberrel nem osztozik, nemes és világfölötti (MN 48). Mivel az átlagember megnevezés egyaránt vonatkozhat a buddhistákra és a nem buddhistákra, illetve a világi emberekre és a buddhista szerzetesekre, a „világfölötti” nem a szerzetesség egy másik elnevezése, hanem inkább csak azokat illeti, akik a komolyabb gyakorlás megkezdése után arra a nemes ösvényére (*magga*) léptek, amelyen haladva egymás után megszabadulnak tíz béklyótól (*saṃyojana*).

A komolyabb gyakorlás ösvénye azért „nemes”, mert különbözik az ösvény tagjainak átlagos gyakorlásától. Az ösvény nyolc tagja (1) az igaz nézet; (2) az igaz elhatározás; (3) az igaz szó; (4) az igaz tett; (5) az igaz megélhetés; (6) az igaz törekvés; (7) az igaz éberség; (8) az igaz összpontosítás. Ugyanakkor ezen tagok mindegyike kétféle módon gyakorolható. Így például az igaz nézet gyakorlója átlagos esetben ugyan erényekben részesül, de még a kötődések és a káros befolyások (*āśava*) hatása alatt áll, míg akinek a tudata nemes és a káros befolyásoktól is mentes, az a világfölötti ösvény kibontakoztatója, így az igaz nézet ezzel immár a nemes ösvény tagja (MN 117).

Az ezen a világfölötti ösvényen haladóknak két fő típusa van, a gyakorló (*sekha*) és a már nem gyakorló (*asekha*) megvilágosodott Méltó. A Buddha a gyakorlók három szintjét különböztette meg (DN 6; MN 6; MN 118). Aki a bilincsek közül az első hármat (az én tévképzete; a kétély; a szabályokba és szertartásokba csimpaszkodás) széttörte, ő a folyamba lépett (*sotāpanna*). Az, aki még ezenkívül csaknem teljesen megszabadult a következő kettőtől (az érzéki szándék; a rosszakarát) is, ő az egyszer visszatérő (*sakadāgāmi*), vagyis már csak egyszer kell újrászületnie. A már vissza nem térő (*anāgāmi*) az, aki teljesen megszabadult ettől az öt bilincstől. A már nem gyakorló *arahat* – legyen ő akár világi, akár szerzetes – mindezekén kívül még további öt bilincstől (a formák iránti vágy; a formánélküli iránti vágy; az önteltség; a nyugtalanság és a nem-tudás) is teljesen megszabadult (DN 6).

A fentiekből egyértelmű, hogy a világfölötti kifejezés jelentése nem valamiféle megvalósított végső cél megnevezése, mert hiszen a nirvánához vezető több szintű ösvényen haladás dinamikus folyamatának a teljességére vonatkozik. Az is látható volt, hogy a transzcendens „másik világ” nem tartozik ehhez a világfölötti ösvényhez, ráadásul az elért végeredmény egyáltalán nem transzcendens, és nem is statikus állapot vagy entitás, vagyis a világfölötti semmilyen értelemben nem jelent transzcendenst.

3. A szubsztancia elleni érvek

3.1. A szubsztancia fogalma

A metafizikai gondolkodás elkerülhetetlen velejárója a szubsztancia létének feltételezése. A teológiai és a filozófiai rendszerek sokasága hivatkozik rá, bár koránt sincs egyetértés köztük arról, mi is a szubsztancia, miként is definiálható, hogy mi is ez. Keleten is és Nyugaton is egyaránt jóval a Buddha halála után dolgozták ki a fejlett filozófiai rendszereket, melyekben eleinte nincs – és ezután sem nagyon – világos, jól körülhatárolt és egyetlen vagy közös értelmezése a fogalomnak. Még Arisztotelész is többféle értelemben említi a szubsztanciát – bár jelentéseiket nem fejti ki bővebben –, ami szerinte lehet: a konkrét individuális; a lényegi tulajdonságok magva; az, ami más

létezőktől független létezésre képes; ami Arisztotelész szavai szerint a szubsztancia legjellegzetesebb megkülönböztető jegye, tudniillik hogy a változások közepe, vagyis mindig önazonosan változatlan marad; ami a dolgok tulajdonságainak alapját és támaszát képező szubsztrátum; és végül szubsztanciának nevezhető a logikai szubjektum, vagyis az az alany, amiről minden egyebet állítunk, őt magát azonban nem állítjuk semmiről.

Az indiai metafizikai gondolkodás a *Védáktól* kezdve tartalmazza a szubsztancia eszményét, noha nem talál rá arra az egyetlen szóra, amely kizárólag ezt a tartalmat jelöli, és persze később filozófiai iskolánként változik, hogy mi minden és miért nevezhető szubsztanciának. Ennek ellenére nagy vonalakban a szubsztancia tartalmilag körülírható olyan létezőként amelynek léte nem függ más létezőktől; ami az egyedi dolgok lényegi magvát és identitását adja; ami a változások közepette és a sokféle tulajdonság tarkasága mellett a dolgok változatlannak megmaradó lényegisége; ami a dolgok cselekvő ágense; aminek nincsenek részei, vagyis ami tovább nem osztható. E jellegzetességek kifejezésére a korai időkben a *Brahman* és az *ātman* szavak látszottak a legalkalmasabbnak, az érett filozófiai rendszerek pedig leginkább az elkülönült egyedi tárgyakra vonatkozó *dravya* szót használják, de előfordul a *vastu* („valóság általában”) vagy a *tattva* („lényeg”) kifejezés ilyen értelmű alkalmazása is. Mindemellett például a *njája-vaishésika* filozófiában a Lélek (*ātman*) továbbra is megmarad az általuk említett kilenc szubsztancia (*dravya*) között, sőt, a négy örök szubsztancia közül az egyiknek.

Az *ātman* kifejezés ilyen kitüntetett szerepe jelentéseinek sokféleségéből fakad. Ez a jelentésbeli változatosság alkalmassá teszi olyan általánosabb vagy elvontabb tartalom kifejezésére is, amelynek még nem alakult ki a jól körülhatárolt, definíciókkal alátámasztott saját fogalma. Az ilyen típusú jelentésmódosulás egyáltalán nem kivételes jelenség. Hasonló ez ahhoz, mint amikor a Buddha – amint az fentebb látható volt – az egyébként alapjelentéseiben már foglalt szavakat újra definiálta, és ezt megtette például az akkoriiban megszületett új társadalmi jelenségeknek a megnevezése kapcsán is. Az új jelenség az az antik modernizációval járó fejlemény, hogy a társadalom önálló, másokétól eltérő saját logika szerint működő alrendszerekre bomlott, mint a „politika”, a „vallás” és a „gazdaság”. Ennek kifejezésére a Buddhánál a „nemesek” (*khattiya*), a „papok” (*brāhmaṇa*) és a „gazdálkodók” (*gahapati*) társadalmi rétegeinek nevei általánosabb jelentést is kaptak a „politikai hatalom”, a „vallás” és a „gazdaság” értelmében. A „gahapati” kifejezés azért lehetett a „gazdaság” fogalmának kifejezője, mert a korabeli társadalomban a „gazda” úgy gazdaságilag, mint státusát tekintve a középpontban állt. Érdekes módon gyakorlatilag szó szerint ez a terminológiai váltás látható a nyugati „gazdaság” fogalmának a kialakulásakor is. Az antik társadalmakban elindult korai modernizációs kezdeményezések során már a gazdaság is nagyobb önállóságra tett szert a korábbiaknál, de ekkor még nem létezett a „gazdaság” kifejezés vagy fogalom, helyette a görögöknél a „háztartás intézője, gazda” (*οἰκονόμος, oikonomosz*; itt az *oikosz* házat, a *nomosz* törvényt jelent) vagy a „háztartás” (*οἰκονομία, oikonomia*) megnevezés mutatta a gazdasági szféra jelentőségének a megnövekedését a társadalomban. Ugyanakkor csak a gazdaságnak a vallás és a politika alóli felszabadulását, és ezzel szinkronban a nyelvhasználatban a fogalmak merev körülhatárolását hozó 18. században született meg a „gazdaság” vagy az „ökonómia” fogalma a francia fiziokrata gondolkodók szűk csoportjában, akik közgazdásznak (*économiste*) nevezték magukat.

Az *ātman* kifejezés tehát a védikus hagyományban az ennek megfelelő terminológiai absztrakciónak a következtében kezdte magára venni a szubsztancia jelentést is, és ezért, illetve ebben a jelentésében válhatott a Buddha metafizikát bíráló megjegyzéseinek a célpontjává is. Emiatt a jelentésváltozás miatt viszont gyakran félrevezető, ha az *ātman/attā* szót a nyugati nyelvekre

folytonosan csak az „Én” vagy a „lélek” kifejezésekkel fordítják, hiszen ezek egyfelől – még akkor is, ha a szövegek tartalma szerint valóban szubsztanciáról esik szó – elfedik a szubsztanciális jelentéstartalmat, másfelől téves ontológiai spekulációkra adnak alkalmat az „én”, tehát a valós személy létéről vagy nem létéről. Mindemellett a szubsztancia eszménye nem is pusztán valamely kifejezéssel volt visszaadható, tehát a Buddha szubsztanciára vonatkozó kritikai észrevételei e kifejezés nélkül is, egyáltalában a tartalmi jellegzetességek megítélésakor is megfogalmazódtak.

3.2. A szubsztancialitás bírálatai

A Buddha szubsztanciát elutasító szemlélete sokféle formában érhető tetten. Ez – részben a fentebb már említettekre is visszautalva – meglátható a túlzott fogalmi elvonatkoztatások kerülésekor és elutasításakor, a valamennyi valóságosat csak relációban értelmező felfogásában, a mindenféle lényegi magvat feltételező nézetek bírálatában, az örökkévalóság gondolatának elvetésében, a téves identifikációk alóli mentesítést célzó törekvéseiben, a dichotóm felállásban értelmezett szubjektum-objektum viszony helyett adott eltérő felfogásában.

(1) A metafizikai gondolkodással szembenálló, azt kizáró látásmódja a Buddhának már abban is megmutatkozott, ahogy *a metafizikai túláltalánosítások helyett a fogalmi elvonatkoztatások konkrétabb szintjét használta*. Ennek jelentősége nem csupán az, hogy ezzel elkerülte a szavakkal és gondolatokkal kimerevített, az egyediségektől megfosztott valóság kreálását. Ez a hozzáállása az alapja annak is, ahogyan a metafizika által felvetett egyes kérdések alternatív megfogalmazását tudta adni.

Ennek egyik legnyilvánvalóbb példája a „Ki az, aki...?” kérdés kezelése. A fentiekben többször is látható volt, hogy az érdeklődő metafizikai tartalommal vetette fel a „Ki?” kérdést, és annak elvont jellegét akár a tetralemma formájával is érzékeltette. Ezeket az általános kérdéseket a Buddha nem megfelelőnek minősítette, illetve áterelte a témát a „Mi a feltétele annak, hogy...?” területre. Viszont amikor a konkrét, a valóságosan létező személyről volt szó, akkor nem okozott gondot a számára az illetőt megnevezhetőnek tartani. Mondjuk amikor maga Buddha teszi fel a kérdést: „Ki az a személy (*puggala*), aki a teljes megértéssel rendelkezik?”, akkor ezt megválaszolhatónak tartja, mert szerinte a Méltó (*arahat*) az, akit így és így neveznek, ebből és ebből a nemzetségből származik (SN 22, 106). Ugyanígy, ha az a kérdés: „Mi a teher, és ki az aki azt hordozza?”, akkor a válasz szerint a teher a ragaszkodás öt halmaz, a teher hordozója pedig a személy (*puggala*), akit így és így neveznek, ebből és ebből a nemzetségből származik (SN 22, 22). Ez a metafizikai elvontságot vagy képzelgést elutasító hozzáállás volt látható a személyre vonatkozóan fentebb is a vidék legszebb lánya hasonlatában, akivel kapcsolatban ugyancsak a konkrétumokat – melyik társadalmi rendbe született, mi a neve és a nemzetsége stb. – hiányolta a Buddha.

Hasonló a helyzet a „van” és a „nincs” esetében is. A Buddha szerint a világról alkotott nézetek szokásosan egy dualitásra épülnek, a „van” és a „nincs” kettősségére. Viszont aki látja a világ keletkezését, az nem gondolja „nem-létet”, és aki látja a világ megszűnését, az nem gondolja a „létet” (SN 12, 15). A dichotóm gondolkodás tehát értelmetlen, tartalom nélküli. Másként szólva, amennyiben a „van” és a „nincs” a valóságtól elvont fogalmak, úgy nincsen tényleges jelentésük, és csak absztrakt ellentmondásban állnak egymással. Azonban a konkrét valóság ismerve, hogy ténylegesen létrejöttéről, vagy legalábbis valóban lehetségesről van szó, létrejöttének feltételei és folyamata követhető, és az közölhető, ezért ismert, tudott, vagy ismerhető, tudható, ennél fogva

akkor a „van”, „létezik” és a „nincs”, „nem létezik” szavak rendelkeznek jelentéssel. Amint a feltételekhez kapcsolódva a Buddha megfogalmazta, az örömteli és az örömtelen egyaránt az érzéki benyomásból ered, de az érzékelés nélkül ezek nem jönnek létre, és hasonlóképpen a nem-létesülés (*vibhava*) és a létesülés (*bhava*) szintén ebből erednek (Snp 870). Vagy a konkrét valóság példájával élve, ha ténylegesen nem létezik „másik világ”, akkor a „van másik világ” és a „nincs másik világ” kijelentések tartalmatlanok, pusztán logikai kreálmányok, melyek egyúttal egymást kizáró ellentmondó viszonyban állnak. Azonban ha ténylegesen létezik „másik világ”, akkor a „van” és a „nincs” kijelentés eltérése azt a különbséget fejezi ki, mely szerint valaki vagy ismeri, tudja, vagy nem ismeri, nem tudja, hogy ténylegesen létezik másik világ (MN 60). A Buddha így azokat a kérdéseket és állításokat vetette el, amelyeknek a valóságban semmi nem felel meg, és így nincs is róla tudás, viszont érdemben válaszolt azokra a kérdésekre, amelyeket valós felvetésnek tekintett.

Ez az alapállás összevethető azzal a megközelítéssel is, amelynek során a Buddha 62 téves nézet gondolati mintázatának a hálóját mutatta meg. Ebben a körképben a „valós” jelző nem e nézetek tartalmára vonatkozatható, hanem arra, hogy olyan nézetekkel lehet találkozni, amelyeket egyesek valóban képviselnek, vagy legalábbis valóban lehetséges nézőpontot jelentenek.

(2) A Buddha szubsztanciát elvető szemléletének további vonása a *valóság relációkban értelmezése*. Szerinte a valóság legfontosabb jellegzetessége, hogy a dolgok keletkeznek és elmúlnak, létrejöttük, fennállásuk és megszűnésük során pedig egymástól függő viszonylatban állnak, valamint minden egyes állapotváltozásnak megvannak a tudható, megismerhető feltételei. Ez alól a törvényszerűség alól semmi nem vonhatja ki magát, illetve ennek tudomásul vétele nélkül semmi nem tekinthető valóságosnak. Mindez egyúttal azt is jelenti, hogy e relációs felfogásban az egyes tényezőknek, eseményeknek és folyamatoknak a viszonylatokban betöltött szerepe, ezzel tehát a különböző funkcióik értelmezik azt, ha valami ténylegesen valóságos. Egy az egyediségektől elvonatkoztatott, absztrakt, önmagában megálló, létében másától nem függő, és a világot még csak nem is teremtő, valamint a szenvedéstől megszabadulás szempontjából elérendő célként sem szereplő szubsztanciális transzcendens entitás „létezésének” a Buddha gondolatai szerint semmi funkciója nem lenne, így funkciótlansága miatt úgy gyakorlati téren, mint elméleti síkon értelmetlen lenne a meglétét feltételeznie. A Buddha praxis-orientáltságából következik, hogy amennyiben a megvilágosodás elérésére törekvés szempontjából bármilyen jelentősége lenne, fontosságát feltétlenül és sokszor hangsúlyozta volna. Azonban a Buddha nem egyszerűen nem szólt efféle szubsztanciális transzcendens létezőről, vagy még csak valamiféle homályos sejtetést sem tett róla, hanem ahányszor csak előkerültek, kifejezetten és egyértelműen elvetette azokat a felvetéseket, amelyek akár mint Brahmá, akár bármilyen más módon jelentek is meg.

(3) A szubsztanciának az a jelentése, amely szerint az a dolgok lényegi magva, a Buddha számára szintén elfogadhatatlan. Erre nem pusztán gondolatainak értelmezési kerete utal távolról, hanem ezt alkalmasint egyenesen is megfogalmazta. Így azt a gondolkodásmódot dicséri, amely a *létezőkben a világon sehol nem talál változatlan lényegi magvat* (*sāra*), hiszen a világ folytonos mozgásban van (Snp 5; 364 és 937), ezért azt tanácsolja, hogy mindig éber figyelemmel számold fel az *attā* – magyarul a szubsztancia – nézetét, és szemléld a világot üresnek (Snp 1119). A világ abban az értelemben üres, hogy mentes az *attā*-tól, vagy mindattól, ami az *attā*-hoz tartozik (*attaniya*) (SN 35, 85). Valamennyi jelenséget úgy kell szemlélni, hogy az üres, vagyis *anattā* (MN 64). E markáns felfogását a Buddha hasonlatokkal is szemlétesebbé teszi. Az egyik szerint olyan ez, mint amikor valaki a folyó által hordott habot vagy buborékot megvizsgálja, és azt lényeg nélkülinek (*asāraka*) találja, hiszen miféle lényegi mag lehetne egy habban vagy buborékban. Vagy mondjuk egy ember

keményfát keres, és talál egy banánfát, amelyet megfoszt a koronájától, a levéltekercsétől, de tovább bontva azt látja, hogy a szárában nincsen veleje sem, nemhogy keményfa. Ekkor gondosan megvizsgálva arra a következtetésre jut, hogy ez a lényegi velejét nélkülözi, hiszen miféle lényegi lehetne egy banánfa-szárbán? Ehhez hasonlóan az őt halmaz mindegyikére érvényes észrevétel, hogy itt semmiféle belső lényegi nem található (*sāro ettha na vijjati*) (SN 22, 95). Ezek a gondolatok egyértelművé teszik, hogy a dolgok lényege (*sāra*) és az *attā* azonos értelemben szerepelnek, vagyis mindkettő a szubsztancia jelentéssel rendelkezik.

(4) A szubsztancia egy további értelmezése szerint változatlan, sőt örökkévaló. Az *örökkévalóság tanainak egyértelmű elutasításaival* fentebb már több változatban is találkozhattunk, az a Buddha beszédeiben számtalanszor előfordul, ezért e helyütt elegendőnek látszik mondjuk ismét a Buddha második tanítóbeszédére hivatkozni, amely az *Upanisadokra* utalva kimondja, hogy egy önálló *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 önmagam” (SN 22, 59).

(5) Ez utóbbi mondat oly gyakori ismételtetése nem véletlen. A szubsztancia jellegzetességei közé tartozik a változatlan önazonossága, ami az egyedi dolgok lényegét és jól beazonosítható identitását adja. A változatlanságról és a lényegiségről már volt szó, most tehát arra érdemes kitérni, hogy a Buddha folytonosan megkérdőjelezi a dolgok önazonosságát. Noha szinte minden tanítása annak belátására szólít fel, hogy „ez nem én vagyok, ez nem önmagam”, mégis, ezen túl az identifikációnélküliség jelentőségének hangsúlyozására még önálló, külön kifejezést is használ, ami az *atanmayatā* („nem-azonosság”). Eszerint az igaz ember megfontolja a nem-azonosságát az elmélyedés minden egyes fokozatával (MN 113), sőt, a nem-azonosságot támasznak véve még az elmélyedés fokain elért egykedvűségben is túllép (MN 137). A nem-identitás hat olyan előnyös megfontolás között az első, amelyek megalapozzák az *anattā* – a szubsztancianélküliség – korlátozás nélküli észlelését (*anattasāñña*) valamennyi késztetett jelenségben (*sabbasaṅkhāresu*). Ehhez a következőket kell megfontolni: 1. az egész világban identifikáció nélkül leszek (*sabbaloke ca atammayo bhavissāmi*); 2. az „Én” kreálása (*ahaṃ-kāra*) meg fog szűnni a számomra; 3. az „enyém” kreálása (*mamaṃ-kāra*) meg fog szűnni a számomra; 4. rendkívüli tudással leszek el látva; 5. világosan fogom látni az okságot (*hetu*); 6. világosan fogom látni az ok által keletkezett jelenségeket (AN 6, 104).

(6) A szubsztancia összes fent leírt aspektusának mintegy egybeötvözését jelenti a szubjektum és az objektum dualitásának metafizikai koncepciója, hiszen mindkét fogalom mintegy kimerevített túláltalánosított fogalmi elvonatkoztatás, és velük kapcsolatban felmerül az a kérdés is, melyik és milyen értelemben szubsztancia. További vizsgálandó probléma, hogy e dualitáshoz miként járul hozzá a helyzetek, az események, a cselekedetek, a folyamatok és a gondolatok objektiválása, dologiasítása; a hétköznapi nyelvhasználatban a grammatikai alany és tárgy; a szokásos érzékelés-észlelés folyamatában az érzékelő és az érzékelt megkülönböztetése vagy azonossága – tehát röviden, mindezek metafizikai síkú felfogása.

A metafizikában az individualitás *empirikus* alanya átadja a helyét a szubjektum *fogalmának*, azaz fogalmilag konstruált alanyként jelenik meg, mint ami az Én-csinálás (*ahaṃ-kāra*) eredménye, így az egyéni viszonya másokhoz immár a fogalmak viszonyává válik. Ennek során az alany tárggyá tesz mindent, ami az individualitáson „kívüli”, mindent, ami nem-Én, de önmagát képtelen tárggyá tenni. A szubjektum ebben a felfogásban önreflexióra képtelen, bár nincs is szüksége rá, nem önmagát, hanem valami „külsőt” ismer meg.

3.3. A metafizikai szubjektum elutasítása

A metafizikai gondolkodásban a szubsztancia születésének másik oldala a „szubjektum” létrehozása. Amikor e felfogásban a konkrét egyediséget, a valós személyiséget, az individualitást felváltja a szubjektum, akkor az – Nyugaton a Descartesig terjedő időszakban – a szubsztancia szubjektumként értelmezését is jelenti. Nem véletlen, hogy az ind gondolatvilágban a szubsztancia és a szubjektum e kapcsolatának kifejezésére a legalkalmasabb szó az *ātman*, amely tehát egyszerre szubsztancia és elvont alanyiség, Lélek.

Az ind gondolkodásban a szubjektum számos jellegzetességgel rendelkezik, és létrejötte jó néhány következménnyel jár. Elsőként is a szubjektumot minden mástól elkülönült, önálló, adott esetben úgymond „tisztá”, vagyis a világtól érintetlen entitásként értelmezik. Ennek magától értetődő velejárója, hogy máris egy dichotóm viszony tagjaként jelenik meg, létezik a Lélek, és a nem-Lélek. A következő hozzá társult vonás a rajta kívüli világ tárgyasítása, az „objektum” megszületése. A szubjektum-szubsztancia a rajta kívüli objektum iránt viszonyulni fog, mint amit érzékelni, észlelni lehet, amit birtokolni lehet, és aminek a vonatkozásában a szubjektum cselekvő ágensként jelenik meg. Ezzel pedig eljutottunk a determinizmus és az akarat kérdéséhez. Mindezek a vonások a metafizika alapvető problémái közé tartoznak, miközben ezeket a Buddha közvetett vagy közvetlen módon elvetette, elutasította vagy cáfolta.

A Buddhánál nem látható a „szubjektum” és az „objektum” létrehozása, így számára ezek viszonya sem jelent megoldásra váró problémát. Felfogásában a „belső” és a „külső” között nincsen éles határ, a kettő között nagy az átjárhatóság – miként a különböző fogalmak jelentései és a fogalomcsoportokba sorolások között is. Így például az individuum „belső” materiális tényezői ugyanazok, mint a „külső” világéi (föld, víz, tűz, levegő) és a belőlük levezetett többi forma (SN 12, 2). Ezekén túl belsőnek minősül a hat érzékszerv tárgyai iránti belső vágy (*rāga*), az ellenérzés (*dosa*) vagy a zavarodott tompaság (*moha*) (SN 35, 70; SN 35, 152), illetve az egyes érzékszervek révén keletkező saját, személyes boldogság (*sukha*) és szenvedés (*dukkha*) (SN 35, 105). A külső mindenekelőtt azonos a hat külső érzékelési alappal (*āyatana*), tehát az érzékszervek tárgyaival (forma, hang, illat stb.) (MN 137), illetve mindazzal, amiket az ember nem tekint egyénileg önmagához tartozónak, saját belsőnek (MN 10; MN 62). Mindezek mellett a belső és a külső merev szétválasztása ellen szól az az alapvető gondolat is, amely szerint a feltételezettség és a függő keletkezés elve olyannyira általános, hogy egyaránt vonatkozik a belsőre és a külsőre.

A „belső” és a „külső” egybeesésének sajátos megfogalmazása a tudatszintek és a létszintek viszonya. A tudatszintek (*viññāṇaṭṭhiti*) és a létszintek (*sattāvāsa*) átjátszanak egymásba, a létesülés (*bhava*) három típusa szerint – érzéki létesülés, formai létesülés, formanélküli létesülés (*kāma-bhava*, *rūpa-bhava*, *arūpa-bhava*) – egymással megfelelésben vannak, vagy éppen mint a tapasztalás síkjai azonosak. A Buddha a következő tudatszinteket említi (DN 15; AN 7, 41): (1) az érzéki létállomás lényei – az emberek vagy egyes istenségek – különböznek mind a testi formájukban, mind az észlelésükben; (2) a Brahmá istenségek ugyan különböznek a testi formájukban, de azonosak az észlelésükben; (3) a fénylő istenségek azonosak a testi formájukban, de különböznek az észlelésükben; (4) a sötétséget beragyogó istenségek azonosak mind a testi formájukban, mind az észlelésükben; (5) a végtelen tér érzékelési alapján (*āyatana*) levő lények; (6) a végtelen tudat érzékelési alapján levő lények; (7) a semmilyen érzékelési alapján levő lények. Szemmel látható, hogy a tudatszintek egymásra épülése miként jelenti egyúttal az elvonatkoztatást az öt érzékszervvel történő tapasztalástól a meditáció során. Mindezek a meditációs szinteken különböző istenségekkel lehet találkozni, akiknek a megjelenése nem valamiféle

hallucináció következménye, hanem a különböző létszintekre történő rálátás eredménye. Ezzel összhangban a Buddha gyakran a tudatszintek leírásával szó szerint egyezően a következő kozmológiai létszinteket vagy „lény-szinteket” említi (AN 9, 24): az (1) – (4) létszintek lényének bemutatása valójában szó szerint egyezik a tudatszinteken tapasztalhatókkal. A továbbiakban is minimális az eltérés a kétféle megközelítés között: (5) az észlelésnélküli lények; (6) a végtelen tér érzékelési alapján levő lények; (7) a végtelen tudat érzékelési alapján levő lények; (8) a semmilyenség érzékelési alapján levő lények; (9) a sem észlelés, sem nem észlelés érzékelési alapján levő lények.

Mindez azt is jelenti, hogy az alany érzékelése és szándéka nem csupán valamilyen rajta kívüli, tehát tárgyi világra irányulhat, de ha mégis „kívülre” irányul, akkor az sem egy az alanytól teljesen függetlenül létező valóság. Másrészt az alany nem objektiválja, nem teszi rajta kívüli tárggyá önmagát, amikor figyelme, érzékelése, gondolatai, szándékai önmagára irányulnak. Önmagunk megismerése a világ megismerése, és a világ megismerése önmagunk megismerése. A szenvedés létforratagába kötő mozzanat akkor érhető tetten, amikor az alany önmagát is, és a „külső” világot is önálló, elkülönült, statikus, ezzel egyben elvont entitásnak képzei. Az önálló szubjektum képzete ezért mintegy a változásoktól érintetlen, örök lényegiségnek, a szubsztancia elképzelésének a melegágya.

A metafizikai alany – tehát a szubjektum – felfogásában felmerül egy olyasfajta dichotómia, melynek egyik eleme az „alany”, a másik pedig a hozzá társított „tulajdonságok”. Ezek az alanytól különálló cselekvés, gondolkodás, tapasztalás, érzékelés, érzés, sóvárgás, szenvedés, ezért az a kérdés merül fel, hogy az alany és ezek azonosak vagy különböznek egymástól? Ekkor jelenik meg a „*Ki az, aki érez, ki az, aki sóvárog, ki az, aki szenved stb.*?” típusú kérdésfelvetés (SN 12, 12). Ennek a hozzáállásnak a spekulatív jellegét a Buddha számos alkalommal hangsúlyozta, és mindig összevonta az identitás kérdésével. Bírálatát kiterjesztette a tapasztalás valamennyi konkrétan kezelt tényezőjére, tehát a hat belső tapasztalási területre (*āyatana*), vagyis a hat érzékszervre; a hat külső tapasztalási területre, tehát az érzékszervek tárgyaira; a hat érzékelési tudatosságra, mint a látástudatosság, hallástudatosság stb.; az érzékszervek tárgyakkal érintkezésére; valamint az ez által keltett érzésre (*vedanā*) és szomjra (*taṇhā*). Mindegyik kapcsán elutasította azt a feltételezést, mely szerint ezek – a szem, a forma, az érzés stb. – a személyes identitás alapjai volnának, vagy azonosak lennének valamiféle metafizikai szubjektummal (*attā*), Én-nel (MN 148).

Ez az említett kettősség megkerülhetetlenül jelen van az olyan kérdésekben is, mint „Vajon az észlelés (*saññā*) az ember Én-je (*attā*), vagy az észlelés egy dolog, az Én pedig egy másik dolog?” Ez esetekben a Buddha felhívja a kérdező figyelmét arra, hogy *kérdésében már eleve előfeltételez egy önálló szubjektumot*, Én-t, így hát ily módon maga a kérdés állítja elő azt, hogy az észlelés egy dolog, az Én pedig egy másik dolog (DN 9). Az ekkor keletkező probléma az, hogy így az Én nem észlelő, de hát van-e nem észlelő Én, vagy észlelés Én nélkül?

A metafizikai szubjektum, vagyis az Én (*attā*) előfeltételezése esetén keletkező fogalmi és gondolkodásbeli zűrzavar érzékeltetésére a Buddha mások nézeteire hivatkozva a fentínél kissé bonyolultabban a következő sémát mutatja be és kritizálja:

- (1) érzés (*vedanā*) = Én (*attā*)
- (2) érzés (*vedanā*) ≠ Én (*attā*) + nem észlelő (*appaṭisaṃvedana*)
- (3) érzés (*vedanā*) ≠ Én (*attā*) + észlelő (*paṭisaṃvedana*).

Ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy amennyiben a mulandó, feltételektől függő, függésben keletkezett érzés és az Én azonosak, akkor ugyan melyik érzéssel, a kellemes, a kellemetlen vagy a semleges érzéssel azonos az Én? Valamint ha az érzés elmúlik, akkor az Én is megszűnik? Ezeket a kérdéseket átgondolva tehát nem mondható, hogy az érzés az Én. Ha emiatt viszont az a feltételezés születik, hogy az érzés nem azonos az Én-nel, miközben az Én nem érzékelő, akkor ha valaki egyáltalán semmilyen érzést nem tapasztal, úgy valójában fel sem merülhet az „Én vagyok” gondolata. Emiatt értelmetlen azt gondolni, hogy „az érzés nem az Én, az Én nem érzékelő”. Az utolsó menedéknek így az látszik, hogy az érzés nem azonos az Én-nel, viszont az Én érzékelő, és az érzékeltek az övéi. Ezzel azonban a kiindulópontához érkezünk, hiszen minden érzés teljes megszűnésével nem lenne mondható: „Ez vagyok”. Mármost ezek után, ha az Én nem azonos az érzéssel, de nem is nem azonos vele, akkor a Buddha szerint mi a megfelelő felfogás? Az, hogy a gyakorló mindezekről a nézetektől elfordul, nem hagyja magát ezektől befolyásolni, többé nem tekinti az érzést Én-nek, az Én-t nem érzékelőnek, vagy az Én-t érzékelőnek és érzőnek, így azután, semmihez sem kötődik a világon, és ezen keresztül végül is a személyes megszabadulást eléri (DN 15).

A Buddha szemléletében valóságos az empirikus én, vagyis a személy, az individuum, bár nem szubsztanciális, vagy annak nem része valamilyen szubsztanciális entitás, illetve az téves identitástól mentes, azaz ilyen értelemben nem-Én. A Buddhánál a személy megnevezésére többféle kifejezés található a jelentéstartalom változásai szerint, függően attól, mikor mire helyezi a hangsúlyt. Az empirikus individualitást, az egyént jelölő szó (1) a „személy” (*puggala*); ez a személy öt működési folyamat funkcionális egysége, vagyis (2) az öt „halmaz” (*khandha*); az önreflexióval, az ön-tudattal rendelkező és saját magát a környezetétől elkülönültnek látó személy (3) az „ön-maga” (*attā*); (4) az egyén létének három szintjét az érzéki, a formait és a formanélkülit fejezi ki az anyagtól az egyre szubtilisebbig terjedő spektrumon, melyek a „durva” (*olārika*), az „elme által teremtet” (*manomaya*) és az „észlelés által teremtet” (*saññāmaya*) önmaga; tág értelemben a „lény” az érzékelő képességek szerinti hármas felosztásban az érzéki, a formai és a formanélküli létesülés (*kāma-bhava*, *rūpa-bhava*, *arūpa-bhava*) területein élő emberek és istenségek, közülük szűkebb értelemben pedig az érzéki létállomás világához tartozik az (5) „emberi lény” (*satta*); ezzel egyező – és nem az univerzális Lélekke átváltható – jelentéssel rendelkezik (6) az „ember” (*purisa*); az érzékelési benyomásokat és a karmikus késztetéseket felvevő tudatosság (*viññāṇa*) által táplálva keletkező individualitás (7) a „név-és-forma” (*nāma-rūpa*); a külvilágtól megkülönböztetett és a fogalmi-képzeti kiterjesztéssel (*papañca*) létrehozott Én-be rögzültség téves identitása az (8) „énképzet” (*sakkāya*). Ezek a megfogalmazások alkalmasak a szubsztanciális Én, a metafizikai szubjektum elgondolásának megkerülésére vagy oldására.

Ugyanakkor az *ātman* elleni érvek kapcsán szükséges megjegyezni, hogy a Buddha tanítványai, követői – úgy tűnik a legkorábbi időktől kezdve – nem feltétlenül jól értették a Buddha tanításainak a személyiségre vonatkozó gondolatait. Már akár a személyes tanítványai némelyikénél is felmerült az az értelmezés, mely a Buddha *anattā* tanát úgy fogta fel, hogy „nincsen én”, tehát az ily módon értett „éntelenség” nézetét képviselte.

A Buddha egyik legkiválóbb tanítványa Száriputta volt, aki az első lépést tette abba az irányba, hogy a Buddha tanításait rendszerbe foglalja. Beszédeiben a személyre szabott kifejtések helyett a tanítást személytelenül fogalomcsoportokba, listákba rendezte, és az egyes témákat ezek hosszas felsorolásával mutatta be. A fogalomcsoportok és az egyes kategóriák egymás alá besorolhatóságát az elefánt hatalmas lábnyomával érzékeltette, amelybe az összes többi lény lábnyoma befér. Ennek megfelelően az öt halmaz közül az anyagi forma (*rūpa*) olyan, mint a farönkből,

kúszónövényből, fűből és agyagból álló zárt tér, amit „háznak” neveznek, csak éppen ekkor a zárt tér alkotói a csont, az ín/izom, a hús és a bőr. Végül is Száriputta a személyiség összetevőit úgy értelmezte, hogy az anyagi elemeket a *rūpa* halmaz foglalja magába, az érzéseket az érzés halmaz gyűjti össze, az észleléseket az észlelés halmaz tartalmazza, a késztetések a késztetés halmaz részei, és a tudatosságok a tudatosság halmazban vannak (MN 28). Sajnálatos módon az eredetileg „törzs, tag” jelentésű *khandha/skandha* nyugati nyelvekre fordítása már úgy tűnik kitörölhetetlenül meghonosodva a „halmaz (*aggregate*)”, így bizony ettől a szóhasználattól magam sem tudtam eltérni, ez viszont a Buddhától eltérő, statikus térképet nyújtó értelmezést támogatja.

A személyiség témája esetében másoknál is látható az időbeli folyamatok dologivá merevítése, amikor már nem az a kérdés, milyen feltételektől függ a személy létezése, vagy annak téves, megmerevített énképzetté alakulása. Például Vadzsirá szerzetesnő az őt kísértő Mára szavaira felelve azt a későbbi a *Milinda kérdései* (*Milindapañha*) című posztkanonikus szövegben elhíresült hasonlatot használja, hogy amiként a szekér részeinek együttesét „szekérnek” nevezik, de valójában a „szekér” mint önálló entitás nem létezik, ugyanígy, a létező öt halmaz az, amit „lénynek” (*satta*) neveznek, noha a „lény” mint önálló entitás nem létezik (SN 5, 10).

Száriputta tárgyasítító, dologiasító magyarázata még a „rész” és az „egész” viszonyában értelmezi a személyiséget és annak alkotó elemeit, de Vadzsirá értelmezése már azt a nominalista redukcionista felfogást képviseli, amely csak a részek realitását fogadja el, míg a belőlük összeálló egész valóságát tagadja. E kétféle szemlélettel a kérdés fő fókusza immár nem a „Hogyan?”, a „Mi a feltétele a létrejöttének?”, hanem a „Mi?”, a „Miből tevődik össze?” A személyiség és a világ így – ámbár mindig mulandó, soha nem örökkévaló – összetevő részeire redukálódott, vagyis kezdetét vette az az analitikus redukcionista felfogás, amely jóval később, a filozófiai rendszer – a Felsőbb Tan (*Abhidhamma/Abhidharma*) – megszületésétől kezdve pillanatnyi létezésű végső valóságelemekre (*dhamma/dharma*) bontott ontológiát épített fel.

Ennek első megfogalmazásakor, a *théraváda* abhidhamma nézeteiben nincsen tárgyként felfogható, önálló entitású én, ezért – ahogyan azt Buddhaghósa teszi – olyasféleképpen fogalmaz, hogy „létezik szenvedés, de nincsen, aki szenved; van cselekvés, de nincsen aki cselekszik” (*dukkham eva hi na koci dukkhito, kārako na kiriyā va vijjati*) (A tisztaság ösvénye; *Visuddhimagga*, 513). Sőt, e megközelítést Sántaraksita, a mahájána irányzat *prászangika-madhjamaka* iskolájának a követője is átveszi a szélsőséges nominalizmust képviselve. Amint írja, ahogyan a „gyöngyfüzér” vagy a „hadsereg” nem valóságos, úgy „senki nincsen, aki szenved, senki nincs, akinek az a sajátja” (*yasya duḥkham sa nāstyasmātkasya tatsvam bhaviṣyati*) (A bódhiszattva útja; *Bodhicaryāvatāra*, VIII. 101.).

Az látható, hogy ezekben a magyarázatokban a Buddha szemléletétől eltérően értelmet nyer a „létezés” és „nem létezés” elvont szembeállítás, amennyiben az egyes elemek „létezők”, míg a belőlük összeálló egész, a személy filozófiai értelemben, vagyis mint Én „nem létező”. A „személy” témájának értelmezése a tárgyasítással, a redukcionizmussal és a „van-nincs” elvont szembeállításával tehát már a filozófiai szemlélet területére tévedt. Ekkor a hétköznapi alany-tárgy viszony is az egymástól elválasztott és egymással szembeállított absztrakt „szubjektum” és az absztrakt „objektum” dichotóm viszonyává válik.

Ez az elvonatkoztatás azután magával hozta a szubsztanciális „Én” (*attā/ātman*) eszményére adott reakció megváltozását is. A Buddha a dinamikus folyamatok és funkciók konkrét személyének a valóságát nem tagadta. A későbbi redukcionista buddhizmus szintén elvetette a személy tárgyasított, metafizikai, szubsztanciális felfogását, azonban ezt tárgyasítító filozófiai szemlélettel

tette. Ezzel ez az elutasítás mintegy elfogadta a vitapartnerei azon alapállását, mely szerint a személy mint „Én” egy filozófiailag elvont önálló entitás – vagyis „szubjektum” –, bár tagadta annak szubsztanciális jellegét, ezért a szubsztanciaellenesség jegyében egyáltalában a „személy” létezését filozófiai értelemben véve megkérdőjelezte, hiszen azt az önálló, tárgyilag megragadható és változatlan szubsztanciával azonosnak tekintette.

Mindemellett ez a felfogás a konkrét empirikus személy (*puggala/pudgala*) valós mivoltát mégsem vonta kétségbe, hanem inkább a köznapiság körébe számúzta. Ez egyértelművé válik már a *théraváda* kánon filozófiai gyűjteményében, a Felsőbb Tan Kosarában (*Abhidhamma-Piṭaka*) is, ahol található egy igen régi szöveg, amely éppen a személy eltérő típusairól szól. Ez a szöveg *A személy leírása (Puggalapaññatti)*, amely azt sorolja fel, ki az átlagember, a gyakorló, az időlegesen megszabadult, a tökéletesen megvilágosodott, vagy ki az, aki mérges, szégyentelen, mértéktelenül evő, aki saját üdvéért vagy mások üdvéért, mindkettőért vagy egyikért sem tesz stb. Ennél a számbavételnél világosabb, motivációkkal, karaktervonásokkal jellemzett személyiségtipológiát ad a fentebb már említett Buddhaghósa ugyanabban *A tisztaság ösvénye (Visuddhimagga, 101-111)* című könyvében, amelyben a „nincs én” tanát is kifejtette. Magyarán, valójában még a „nincs én” sem jelenti az empirikus személyiség létének a tagadását. Mindezen túl a korai és a későbbi buddhizmus előszeretettel használja a világfölötti utat járó négy nemes ember (*ariya-puggala/ariya-pudgala*) fogalmát is, amely szintén az empirikusan valóságos személyre vonatkozik.

Ezzel megszületett a *kettős igazság* elve, amely szerint az átlagember szokásos (*sammuti*) nyelvhasználati módja csak a mindennapi igazság (*sammuti-sacca*) leírására alkalmas, míg a legmagasabb szintű eredményt (*paramattha*) elérő úton haladó nemes emberek a magasabb értelemben vett igazságot (*paramattha-sacca*) láthatják. Eszerint csak a szokás nyelve fogalmaz úgy, hogy egy lény megszületik vagy meghal, magasabb avagy filozófiai értelemben véve viszont pusztán a „lény”, a „személyiség” képzetét alkotó halmazok összetevődéséről és széteséséről van szó, azaz ilyen értelemben „nincs én”. A *théraváda* gondolkodás azonban még ezzel együtt is azt hangsúlyozta, hogy ami igaz az egyik értelemben, az attól még nem hamis a másik értelemben: „A köznapki közlés szavai igazak, mert a világ szokásain alapulnak; a magasabb értelem szavai igazak, mert a létezés valós ismertetőjegyein alapulnak.” (*Saṅketavacanani saccam lokasammunikāranā; paramatthavacanani saccam dhammānam bhūtalakkhaṇā*) (Mp i, 95). A későbbi buddhista iskolák viszont már egyre inkább úgy értelmezték a kettős igazságot, hogy a köznapki csupán olyan látszat, amely elfedi a tényleges valóságot, ezért szét kell törni az ezt elfedő látszatot.

Mindezzel szemben a Buddha a személy kapcsán is elvetette a szélsőséges álláspontokat. Nem fogadta el sem a szubsztanciális Én realitását, sem a redukcionista nominalizmust. Ennek egy lehetséges példaként említhető *A lant hasonlata (Viṇopama-sutta, SN 35, 246)* című beszéde. Ebben szó esik egy királyról, aki meghallva a lant hangját, a csodálatos dallamot, keresni kezdi a melódiát a lantban. Ekkor elmagyarázzák neki, hogy a lant ilyen és ilyen részekből tevődik össze, így ezek együttműködése által, ezeken játszva, mindezekről függésben keletkezik a dallam. Azonban a király tovább keresi a lantban a hangot, ezért darabokra töri azt, majd elégeti és a hamuban keresi a hangot, de sehol nem találja. Végül megjegyzi, hogy vacak dolog ez, amit lantnak neveznek. A Buddha szerint ugyanígy kell vizsgálni az öt halmazt is, és akkor nem található bennük az „Én”, az „enyém”, a „vagyok”. Magyarán, amiként a lant hangja, a csodálatos dallam is csupán a lant részeinek együttműködésétől függésben keletkezik és létezik, de magukban a részekben nincsen benne, úgy a halmazokban sincsen az „Én”, az „enyém”, a „vagyok” – ezek ezért „nem-Én” –, minthogy a „személy” a halmazok összjátékának a függvényében keletkezik.

A Buddha így – mint minden valós létezővel kapcsolatban mindig – a függésben keletkezést emeli ki, szerinte tehát a dallam – persze nem materiális értelemben és illékonyan – *valóságos*, ám nem önálló entitásként, hanem csak a lant részeinek emergens tulajdonságaként *tapasztalható* valósként.

Ezzel az illékonyiséggel szemben felmerül az élet során a lényegét illetően változatlan önmagának megélt személyiség folytonosságának a kérdése. A Buddha gondolatai nyomán az mondható, hogy az mindenekelőtt a múltbeli életből megmaradt karmikus hatóerők, a hozott és újonnan keletkezett késztetések, motivációk, hajlamok, valamint az érzékelési benyomások és az emlékek egymásra kifejtett kölcsönös befolyásolásán, egyénileg strukturált kombinációján alapszik. Ámde nevezhető-e ez „lélek”-nek? Tagadja-e a Buddha a lélek valóságát?

A „lélek” kultúrák, vallások és filozófiák szerint eltérő tartalmú jelentéseket kaphat. Az egyes személyeknek, egyéneknek, az én-nek lehet lelke, adott esetben akár egyszerre több is. Ekkor a lélek fogalma mindenekelőtt az egyéni habitus, indulat, hangulat, az egyes egyénre jellemző személyiségjegyek, karaktervonások, vagyis mindaz, ami szubjektív, melyek megszemélyesítve és önálló entitásként kezelve az egyénben – sok kultúra szerint az ő szívében – lakozik. Ezek olyan tudatfunkciók, amelyek jó része a Buddha kifejtéseiben a tudatállapot (*citta*) – ha tetszik a lelkiállapot – tulajdonságai közé tartoznak, anélkül, hogy az nála egy önálló entitás jellegét venné fel. A lélek másik általánosan elterjedt jellegzetessége, hogy az maga az élet, az életelv, ami az ént, a személyt, vagy éppen az állatokat, a növényeket és a dolgokat aktív cselekvő entitássá teszi. A Buddha ennek a funkciónak a megnevezéseként az életképesség (*jīvitindriya*) kifejezést használta, de ezt éppúgy nem tekintette önálló entitásnak vagy azonosnak a lélekkel, mint ahogyan a tudatállapotot (*citta*) sem. A léleknek ez a kettőssége – tehát a „lelkiállapot” és az „életelv” – egyetlen kifejezéssel egybefoglalva a „lélek” (*jīva*), amely szót a Buddha is használta. Végül is ily módon az egyéni lélek egyfelől (1) sem nem az absztrakt metafizikai szubjektum, (2) sem nem az empirikus individuális alany, vagyis az akár több lélekkel is rendelkező én, ugyanakkor másfelől (3) nem is szubsztancia, bár az *Upanisad*okban a szubsztancia megnyilvánulhat egyéni lélekként. A Buddhánál előfordul a köznapi – nem mint az upanisadokban a metafizikai szubjektum, a Lélek (*ātman*) – megnevezése a léleknek, amikor elutasítja a választ arra a kérdésre, vajon a lélek (*jīva*) és a test (*sarīra*) azonosak vagy nem, mert mindkét megoldást értelmetlennek, a tiszta életvitelt (*brahmacariya*) lehetetlenné tevőnek mondja. Magyarán, noha ekkor sem az az érv hangzik el, hogy „nincsen lélek (*jīva*)”, viszont ennek a „lelkiállapot” és az „életelv” tartalmait máskülönben mégiscsak külön funkciókkal nevezi meg.

3.4. A birtokos alany és a tulajdona képzetének elvetése

A szubjektum-szubsztancia következő vele járó problémájaként említhető a hatóköre alá tartozó tulajdonságok birtoklása. Ennek korai megfogalmazása az *Upanisad*okban található például abban a részben, amely annak megállapításával indul, hogy kezdetben a Lélek (*ātman*) volt egyedül, ezután azonban a Lélek arra vágyott, bárcsak lenne asszonya, bárcsak tovább szaporodna, és bárcsak lenne birtoka (*vitta*), bárcsak tetteket hajtana végre. Persze az emberek is erre vágnak, de ők tökéletlenek, a Lélek tökéletessége viszont az, hogy az ész (*manas*) a lelke, a szó az asszonya, a lélegzet az utóda, a szem az emberi birtoka, és a fül az isteni birtoka (Bṛhad. Up. I.4.17.). A birtoklás kozmológiai vonatkozásokra utalás formájában is megfogalmazódott, amikor a szöveg Pradžsapatit naptári évként értelmezi, ami tizenhat részből áll, és ebből tizenöt változó, egy pedig

változatlan. A tizenöt része Pradzsápati birtoka, az egy változatlan a Lelke, vagy hasonlattal szólva a birtoka a küllők, a Lelke a kerékagy (Bṛhad. Up. I.5.14-15.). A szubjektum birtokának ekkor ket-tős jelentése van, hiszen egyfelől mintegy passzívan a birtokoshoz tartozó terrénunként jelenik meg, másfelől már az afölötti rendelkezés, a kontrollja, vagy aktív cselekvő irányítása is előkerül. Más oldalról nézve az abszolútumnak két formája létezik, a megtestesült, mulandó, passzív, nyugalomban levő és a nem megtestesült, örökkévaló, aktív, mozgó (Bṛhad. Up. II.3.1-6.).

A Buddha ebben a kérdésben is az igazolhatóságot kéri számon, miután *A kígyó hasonlata* című beszédben (*Alagaddūpama-Sutta*, MN 22) megkérdezi, vajon ismer-e valaki is olyan birtokot, amelynek birtoklása állandó, változatlan és örökké fennmaradó? Mivel a válasz természetesen nemleges, ezért szerinte a birtoknak ez a formája nem lehet valóságos.

A Buddha szerint a nem létező birtok lehet külső és belső, de mindkét változata szenvedéshez vezet. A nem létező „külső” dolgok miatti bánkódás példaként említi azt az esetet, amikor valaki úgy morfondíroz magában, hogy egyszer már megvolt nekem, de most nincs meg, bárcsak megvolna, de nem fogom megkapni. A nem létező „belső” dolgok miatti bánkódás pedig akkor áll elő, ha valaki a Buddha tanításainak hatására belátja, hogy a világ és az Én nem azonosak, és ezért azután a halála után maga sem lesz állandó, örök és változatlan, így nem fog örökké fennmaradni, meg fog semmisülni, ezért elszomorodik és bánkodik. Az első esetben a tulajdonától megfosztottsága miatt búslakodik, a második esetben a saját megsemmisülését siratja, vagyis az első esetben a tulajdona örökkévalóságát veszíti el, a második esetben saját maga örökkévalóságától mond búcsút. A ragaszkodás a külső vagy a belső dolgokhoz egyúttal a saját identitás része is, ami megmutatkozhat mint azonosulás a világgal vagy/és a személyt alkotó tényezőkkel, működésekkel, ezzel azonban előáll az „Én és...” – tehát az „Én és más”, az „Én és nem-Én” – problémája.

A birtok kapcsán így azután nem véletlenül merül fel ismét a kérdés: vajon az Én (*attā*) és ami hozzá tartozik (*attaniya*), ami a tulajdona, ezek azonosak, vagy különböznek egymástól? Az Én létét feltételezve (*attani sati*) léteznie kell az Én-hez tartozónak is, ahogyan az Én-hez tartozó létét feltételezve (*attaniye sati*) léteznie kell az Én-nek is, viszont ezek igaz (*saccata*) és megalapozott (*thetata*) módon nem érzékelhetők, tehát bármely ezekből adódó következtetés sem lehet más, mint hibás, téves.

A birtoklás azt is jelenti, hogy a tulajdonos azt teheti a hozzá tartozó birtokával, amit csak akar, vagyis az Én az, aki irányítást gyakorol, a tulajdona pedig az, ami a felügyelete alatt áll. Ezzel kapcsolatban a Buddha két dolgot von kétségbe, hiszen egyfelől nem fogadja el, hogy a teljes kontroll gyakorlásának lenne önálló szubsztanciális végrehajtó cselekvő alanya (*attā*), másfelől megkérdőjelezi a tulajdon létezését is, hiszen tulajdonos hiányában mindenre vonatkoztatva folytonosan azt emeli ki, az nem az *attā* tulajdona, nem az enyém.

3.5. A kontroll érv

Látható volt, hogy a Buddha szubsztancia elleni valamennyi fent ismertetett érve valójában az *ātman* koncepciójának az elvetését is jelenti, hiszen az *ātman* a korai ind felfogású szubsztancia vonásait magán viseli. A legtöbb közvetlen ellenérve az *ātman/attā* feltételezett létezésével szemben az identitás és a birtoklás témái köré csoportosítható, melyeknek mintegy kiegészítése a kontroll problematikája. Ez utóbbi a legkorábbi tanításainak két szövegében található, melyek a második tanítóbeszéde, vagyis *Az önmagátlan ismertetőjegyei* (*Anattalakkhaṇa-Sutta*), aminek a másik

címe *Az ötök csoportjához intézett beszéd* (*Pañcavaggiya-Sutta*, SN 22, 59/iii, 66-68; Vin i, 13-14), valamint a *Rövidebb beszéd Szaccsakához* (*Cūlasaccaka-Sutta*, MN 35).

Amíg a Buddha első tanbeszéde elsősorban az erkölcsi, gyakorlati vonatkozásokra összpontosított, addig a másodikként nyilvántartott beszéde már közvetlenül tanításának a lényegét foglalta össze, aminek során az *ātman/attā* doktrínája elleni érveléseinek alapvető formáit is felvonultatta, és melyek hallatán a jelenlevő öt első tanítványa elérte a megvilágosodást. E beszédben két egymással összefüggő érvelési módszer található, az első a kontroll témájához kapcsolódik, a második a változatlan identitás kérdésére vonatkozik.

A kontroll érv menete szerint az egyes halmazok feletti ellenőrzés és irányítás lehetetlen, ugyanis mindegyik önmagátlan (*anattā*). Így a forma önmagátlan (*anattā*), márpedig ha önmaga (*attā*) lenne, nem vezetne károsuláshoz, szenvedéshez és el lehetne érni: „Ilyen legyen a formám, ne ilyen legyen a formám” (*Evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣi*). Mivel azonban a forma önmagátlan, károsuláshoz, szenvedéshez vezet és nem lehet elérni, hogy „Ilyen legyen a formám, ne ilyen legyen a formám” (SN 22, 59; MN 35). Nemkülönbön ugyanez a helyzet az öt halmaz többi alkotójával, az érzéssel, az észleléssel, a késztetéssel és a tudattal is.

A Buddha által elmondott kontroll érv számos értelmezésnek adott teret. Első olvasatra úgy tűnhet, mintha arról szólna, hogy az *ātman/attā* (1) nem szenvedő; (2) kontrollálható, tetszés szerint megváltoztatható, és mivel a forma, az érzés stb. (a) szenvedő és (b) nem kontrollálható, ezért tehát ezek nem *ātman/attā*. Márpedig az *Upanisadok* felfogásában az *ātman* ugyan nem szenvedő, azonban nem is kontrollálható, miként egyébként nem is észlelheti önmagát, tehát a Buddha bírálata nem vonatkozhat az *Upanisadok ātman*-jára. És valóban, a Buddha nem feltétlenül mindig csak az *Upanisadok* nézeteire reagálva fejtette ki az álláspontját. Amennyiben ez itt is így lenne, akkor csak az volna a kérdés, van-e olyan másik kortárs nézet, amelyre illenek e leírások?

Viszont abból kiindulva, hogy a kontroll érv az *Upanisadok* szemléletével szemben merült fel, az ellentmondás másik megoldása az lehet, ha a Buddha más, ehhez a témához hasonló vagy kapcsolódó megszólalására támaszkodva az érvelés logikájából adódó gondolatmenetet rekonstruáljuk. Meglehet, hogy e logikai menet minden egyes lépése ennek az érvelésnek a során teljességében nincsen kimondva, mivel e korai beszéd akkori hallgatósága anélkül is értette az implikált tartalmakat. Mindenesetre ehhez a rekonstrukcióhoz segítségül hívható (1) az érzés és az Én (*attā*) – a hozzá társuló észlelőképeség problémájával – azonosságának vagy nem azonosságának a témája (DN 15), (2) a birtokos (*attā*) és tulajdona (*attanīya*) kérdéskör (MN 22), (3) az egyes halmazokban nem található lényegi mag (*sāra*) (SN 22, 95) gondolata, valamint (4) az egyes dolgokban levő belső vezérlő (*antaryāmin*) elvének az elutasítása (MN 35).

Mindenekelőtt azonban azt célszerű kideríteni, milyen logikai lehetőségeket tartalmazhat a Buddha által elvetett nézet pusztán a kontrollálhatóság vagy az alakíthatóság szempontjából.

1.

Ha a forma *attā*,
akkor a forma alakítható,
mert az *attā* alakítható.

Ebben az esetben elsőként az a kérdés merül fel, *ki* lenne az alakító, másrészt az *Upanisadok* szellemiségében az *attā/ātman* definíció szerint nem alakítható, hanem alakító, tehát ez a változat nem felel meg az *Upanisadok* gondolatvilágának. Ezért a továbbiakban induljunk ki abból, hogy az *attā/ātman* nem alakítható, hanem alakító.

2.

Ha a forma *attā*,
 akkor a forma alakítható,
 mert ugyanígy az érzés, az észlelés, a késztetés, a tudat is *attā*,
 vagyis ezzel az öt halmaz együttese *attā*,
 mivel az *attā* alakító,
 az együttes mint *attā* alakíthatja az egyes halmazait.

Csakhogy ekkor a kígyó a saját farkába harap, mivel így az *attā* (az öt halmaz együttese) alakítaná az *attā*-t (az egyes halmazokat), ámde az *attā* definíció szerint nem alakítható.

Ezek után azt a kérdést kell feltenni, hogy a Buddha e beszédében voltaképpen mire is vonatkozik az *attā*? Ha az Én-re, vagyis az öt halmazból álló személyiség egészére, akkor mondható, hogy az érvelés a végső következtetésében azt a véleményt tagadja, mely szerint az öt halmaz együttesen egy Én (*ātman/attā*) alkotói, amikor is ez a személy úgy változtathatná az egyes halmazokat vagy akár önmagát (az Én-t, az *attā*-t), ahogyan csak akarja. Ez az értelmezés megfelel a korai buddhizmus felfogásának, azonban az eredeti szöveg nem erről szól, hanem a forma és az *attā*, az érzés és az *attā* stb. azonosságáról.

Próbáljuk meg ez esetben is, hogy az *attā* nem csupán „Én” jelentéssel rendelkezhet, így talán nem vezet félre a szöveg. A Buddha úgy fogalmaz, hogy „a forma [érzés stb.] *anattā*, mert ha *attā* lenne, akkor a forma nem károsodna, és elérhető lenne, hogy a formám [érzés stb.] ilyen legyen, a formám ne ilyen legyen” (*Rūpaṃ, anattā, rūpaṃca hidam, attā abhavissa nayidam rūpaṃ ābādhāya samvatteyya, labbhetha ca rūpe evaṃ me rūpaṃ hotu, evaṃ me rūpaṃ mā ahoṣi*) (SN 22, 59/iii, 67). Magyarán, ha a forma *attā*, akkor irányítható – mármint a forma (!) és nem az *attā*. Eszerint tehát az érvben két állítás található: (1) ami kontrollálható vagy alakítható, az a forma, az érzés stb., és nem az *attā*; (2) az *attā* egyenként külön-külön minden egyes halmazra vonatkoztatva szerepel, és nem együttes egészükre, az Én-re. Ezáltal az azonosság (forma = *attā*) az identitást jelenti, az identitás pedig az *Upanisadok* alapján a dologban levő belső lényegiség, tehát az *attā* a forma, az érzés stb. *belső vezérlője*, az *attā* irányít, a forma, az érzés stb. pedig alakítható. A kontroll érvet megfogalmazó egyik szövegben Szaccsaka Aggivesszana explicit módon ki is mondja, hogy szerinte a forma, az érzés stb. *attā*, amit a Buddha azonnal úgy értelmezett, hogy akkor tapasztalni kellene olyan hatalmat (*vasa*), amely a formát stb. tetszés szerint megváltoztathatná, márpedig – hangsúlyozza – ilyen erő vagy hatalom léte nem igazolható (MN 35). Ebből következően tehát a kontroll érvnek az *Upanisadok* szellemiségét nem sértő megfelelő logikája ez lehet:

3.

Ha a formá-ban van az *attā*,
 akkor a forma alakítható,
 mert az *attā* alakító.

Az eredeti kérdés itt tehát az, hogy az öt halmaz mindegyike egyenként rendelkezik-e ilyen hatalommal, tehát *ilyen értelemben* azonosak-e az *attā*-val, miközben az *attā* két jellegzetességének a feltételezése rejlik e mögött. Az egyik a nem károsuló, nem szenvedő mivolta, a másik az aktív cselekvő, ellenőrző, irányító, befolyásoló szerepe.

Az *Upanisadok*ban mindkét jellegzetesség sajátja az *ātman*nak: „a Lélek (*ātman*) büntelen, nem vénül, nem hal meg, nem szomorú, nem éhez, nem szomjazik.” (*ātmā apahatapāpmā vijaro*

vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsah) (Ch. Up. VIII.7.1.; Bṛhad. Up. III.5.1.), valamint a „Lélek a létezők halhatatlan belső vezetője” (*eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ*), „az e világot, a túlvilágot és valamennyi lényt belülről vezérli” (*ya imaṁ ca lokaṁ paraṁ ca lokaṁ sarvāṇi ca bhūtāny antaro yamayati*) (Bṛhad. Up. III.7.2-24.). Ez a belülről irányítás egyúttal azzal is jár, hogy az *ātman*-hoz eljutás révén az ember azt tehet, amit csak akar. „Minden vágya és minden világa teljesül annak, aki megtalálja és megismeri a Lelket” (*Sa sarvāṁś ca lokān āpnoti sarvāṁś ca kāmān yas tam ātmānam anuvīdya vijānātīti*) (Ch. Up. VIII.7.1.; VIII.12.6); „aki tudja az elérést, az minden vágyát eléri, az istenit is, az emberit is” (*yo ha vai saṁpadaṁ veda saṁ hāsmāi kāmāḥ padyante daivāś ca mānuṣāś ca*) (Ch. Up. V.1.4; Bṛhad. Up. VI.1.4); „aki a vizet Brahmanként tiszteli, az minden vágyát eléri, az elégedett” (*sa yo 'po brahmety upāste āpnoti sarvān kāmāṁś tṛptimān bhavati*) (Ch. Up. VII.10.2.); „aki a reményt Brahmanként tiszteli, annak a remény minden vágyát teljesíti” (*sa ya āśāṁ brahmety upāste āśāyasya sarve kāmāḥ samṛdhyanti*) (Ch. Up. VII.14.2.). Amint fentebb már látható volt, az *ātman* vagy a *Brahman* eléréséhez annak felismerése szükséges, hogy bennem van, az vagyok. Ezzel tehát az egyén, a személy mintegy megkettőződik, hiszen egyfelől létezik a személyiség, másfelől *benne van* a saját valós identitása, az egyéni Lélek (*ātman*), ami azonos az univerzális Lélekkel (*ātman*), illetve annak része, akihez misztikus élménnyel vagy a halál után lehet eljutni. Az individualitás tehát csupán részesedés az univerzális szubsztanciából. Az indiai gondolkodás korabeli világlátásában ezen túl általánosságban is elterjedt, hogy az *ātman* nem csupán univerzális jellegű és az individualitás belső lényegisége, hanem egyben ellenőrző, vezérlő autonóm entitás is, és ezt az eszmét vont a kétségbe a Buddha.

Végül is az *ātman/attā* doktrínáját bíráló kontroll érvnek a megállapításai összhangban vannak az ezt követő második érvvel is. Az érvelés menetében a következő lépés több rétegből áll. A kontroll érvhez szervesen kapcsolódva – az addigiakat igazolandó – a Buddha elsőként a mulandóságot hangsúlyozza, majd az ezzel járó szenvedés elkerülhetetlenségét emeli ki, végül a gondolatmenet körbe ér. A kör bezárul, mert a következtetés szerint a mulandóság miatt az öt halmaz egyikére vonatkoztatva sem mondható az *attā*-val levő identitás (nem mondhatja az *attā*: ez [a halmaz] én vagyok; ez [a halmaz] az Énem), de nem állítható az egyes halmazoknak a halmazokon *belül* levő birtokos *attā* részéről történő birtoknak tekintése sem (nem mondhatja az *attā*: ez [a halmaz] az enyém). A Buddha szerint ez az identitás és kontroll lehetetlen, tehát az öt halmaz sem együttesen, sem egyenként nem *attā*, és nem is annak tulajdona.

A gondolatmenetben így számolni kell egy aktív, cselekvő ágenssel, és egy területtel, tulajdonnal, melyben kifejti aktivitását. A cselekvő alany nem lehetne más, mint az *ātman/attā*, tehát ő az, akinek hatalma kellene legyen a tulajdona, az egyes dolgok megváltoztatására. Ha a forma *ātman/attā* lenne, akkor vagy teljesen azonos lenne a kettő, vagy a formá-ban lenne az *ātman/attā*, tehát vagy cselekvő ágens lenne maga a forma, vagy a formá-ban lenne a cselekvő ágens. A Buddha nem bonyolódik ennek kifejtésébe, azonban az *Upanisadok* értelmében vett *ātman* feltételezésével, valamint az érzés (*vedanā*) meg az *attā* azonosságával kapcsolatban mondott érveléseit, plusz a birtokos (*attā*) és tulajdona (*attaniya*) témájáról alkotott véleményét tekintetbe véve az a logika adódik, hogy az *ātman* nem lehet az a hatóerő, amely képes megváltoztatni a tulajdonát. Ha az *ātman* a tulajdonával azonosnak van tételezve, akkor egyfelől saját tárgyával azonos, márpedig az *ātman* nem teheti tárggyá magát, nem észlelheti önmagát és nem változhat önmaga hatására sem, minthogy az *Upanisadok* szerint eleve nem változóan önzonos, másfelől a formával levő azonosság esetén a halmaz állapotváltozásai, elromlása, megszűnése az *ātman/attā*-t is érintené, ami pedig lehetetlen, hiszen az nem betegszik és örökkévaló. Ha ellenben az *ātman* a formá-ban lenne mint az *Upanisadok* szerinti belső vezérlő (*antaryāmin*), akkor fel kellene tételezni a dolgokban

levő lényegi mag létét, az egyes dolgokban levő önálló, örökkévaló, változatlan önazonosnak megmaradó identitásképző tényező létezését, és a feltételezettségi viszonyoktól teljesen független, autonóm belső cselekvő vagy hatóerő elvét, márpedig a Buddha ezeket az elveket nem találta igazolhatónak, nem fogadta el, mivel minden létezőt csak feltételektől függő és változó folyamatként vagy eseményként értelmezett. Ennek megfelelően azután számára még a halmazokon belül sincsen „valaki” (*attā/ātman*), aki mondhatná: ez a halmaz az enyém. A Buddha persze korántsem csupán az egyedi jelenségekben levő *attā/ātman* gondolatát vetette el, hiszen egyértelműen hivatkozik arra is, hogy az *attā/ātman* és a világ azonosságát állító nézet sem helytálló, tehát az univerzális *attā/ātman* gondolata is elvetendő. Ezzel végül is azt mondja, nem ismeretes sem az individuális, sem az univerzális *attā/ātman*-ról olyan tan, amelynek követőjét ne érné bánat, szomorúság, szenvedés (MN 22).

3.6. Az individuum szabadsága

– Szabad akarat vagy szabadság az akarattól?

A Buddha ugyan elvetette azt a nézetet, mely szerint az egyedi dolgokban, az egyes halmazokban levő *attā/ātman* lenne az az erő (*vasa*), amely azok belső irányítója, azonban helyette a kormányzó hatalom fogalmát újraértelmezte, és megnevezett a világot mozgató más tényezőket. A vezérlő hatalmat az ember gondolkodását és viselkedését üdvtanilag kedvezőtlen irányba befolyásoló, azt uraló mozgató erőnek tekintette. Megfogalmazása szerint a név (*nāma*), a szomj (*taṇhā*) és a tudat (*citta*) azok a tényezők, amelyek mindegyikére érvényes, hogy „a világot vezeti, ráncigálja, az ő hatalmának (*vasa*) van alávetve a világ” (SN 1, 61-63; AN 4, 186). A „név” e szerepe abból adódik, hogy a fogalmi kiterjesztés (*papañca*) révén a dolgok megnevezése saját világot teremt, és az emberek e szerint élik életüket. Alternatív értelmezésben a „név” a *nāma-rūpa* első tagja, és ebben a minőségében az ember mentális működésének – akarat (*cetanā*), érzés (*vedanā*), észlelés (*saññā*), érzékelés (*phassa*) és figyelem (*manasikāra*) – az összefoglaló kifejezése (SN 12, 2). Amennyiben a Buddha itt is erre gondolt, úgy a mentalitás ezen tényezői azok, amik a világot hatalmuk alatt tartják. A „szomj” (az érzékelés tárgyai iránti szomj, a létezés iránti szomj és a nem-létezés iránti szomj) már a Buddha első tanbeszédében a szenvedések keletkezésének a legfőbb forrásaként szerepelt. A „tudat” gondolkodás, hangulat, indulat és érzelem, ami összevissza kóborol, bolyong, csapong, vergődik, félresiklik, ugrál mint egy majom a fán, ezzel nem kívánatos etikai minőségek központja, káros befolyásokkal, szomjakkal terhelt, foltokkal borított, így beszennyezi a lustaság, a tompaság, a kétely, a rosszindulat, a harag stb.

A Buddha a tudat által vezérelt viselkedésre a tudat egy másik terminusát is felhasználta, az elme (*mano/manas*) konstruktivitását kiemelve. Az erre utaló kifejezés az „elme által teremtet” (*manomaya*). Ez a szó egyébként már az *Upanisad*okban előfordul (Bṛhad. Up. IV. 4. 5; Tait. Up. II. 3. 1, és II. 4. 1.), ahol a tudat *ātman*-t alkotó erejét fejezi ki az emberi lét és a megszabadulás szintjeinek leírásakor. A Buddhánál a *manomaya* többféle értelemben szerepel. A leghétköznapiabb alkalmazása pusztán *erkölcsi*, amikor a Buddha a cselekedetek ok-okozati hatását (*kamma*) illusztrálja. Ahogy megfogalmazza: „A dolgokat az elme vezérli, az elme uralja, az elme teremti” (*Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā*) (Dhp v. 1-2.). A Buddha ekkor azt hangsúlyozza, hogy aki gonosz elmével (*manas*) beszél és cselekszik – tehát szándékában, késztetéseiben (*saṅkhāra*) rossz –, azt előbb-utóbb utoléri a szenvedés, a jók viszont boldogságban részesülnek,

tehát eszerint az értelmezés szerint ebben áll az elme teremtő ereje (AN 1, 13). Még mindig a hét-köznapi szinten mozog az az immár *pszichológiai* értelmezés, amely szerint az észlelés (*saññā*) során a kiterjesztés (*papañca*) miatt nem úgy tapasztaljuk a dolgokat, amint azok valójában vannak, hanem különböző gondolatokat, megfontolásokat, képzeteket, asszociációkat kapcsolunk a dolgokhoz (SN 35, 94).

Tágabb értelemben a *manomaya* a tudatszintek és a létszintek egybeesése alapján egyszerre *pszichológiai és kozmológiai* jelentésű, így egyszerre jelenti az elmélyedés első szintjének tudatállapotait, valamint a formai létesülések közül a sugárzó fényűeket és a hirtelen megjelenőket, akik nem szülők nemi kapcsolata, hanem az elme teremtőkéessége folytán megszülető istenségek. Itt a formával rendelkező lények, istenségek „elme által teremtettek”, viszont a formanélküliek az „észlelés által teremtettek” (MN 60). Amint az fentebb már látható volt, a Buddha az egyén létének három szintjét különböztette meg, a négy nagy alapelemből (*mahābhūta*) álló durvát (*olārika*), az elme által teremtettet (*manomaya*) és az észlelés által teremtett (*saññāmaya*) formanélkülit (*arūpa*). Ezek közül az elme által teremtett létezés lényé formával (*rūpa*) rendelkezik, minden testrésze és érzékszerve megvan (DN 9; MN 77).

Ezzel a jelentéssel kapcsolatban áll, de attól különbözik a kifejezésnek az a tartalma, amikor a Buddha a *tudat (citta) megtisztításának* a szintjeiről szól. Ekkor a gyakorló az elme által teremtett testéből egy másik elme teremtette testet hoz létre (DN 2). Kezével a Napot és a Holdat megérinthei, teste a Brahmá világokig terjed (SN 51, 11). A Buddha megfogalmazása szerint: „testét (*kāya*) tudatában (*citta*) összpontosítja, tudatát a testében összpontosítja” (*kāyampi citte samādahati, cittampi kāye samādahati*), boldogság és könnyűség hatja át testét, amely könnyebb és sugárzóbb, mint korábban (SN 51, 22). A „*manomaya*” ezen jelentésekor voltaképpen egy szubjektív élmény költői megfogalmazásáról, vagy/és a paranormális képességekről (*abhiññā*) van szó (SN 51, 22). Mindez tehát egyben arra is utal, hogy a *citta* a szennyeződéseitől a megfelelő rendszeres gyakorlással megtisztítható, illetve ellenőrzés alá vonható, így csapongása az összpontosítás (*samādhi*) során lenyugtatható és egyhegyűvé változtatható. Az ily módon iskolázott tudat eléri a bölcsességet (*paññā*), minden káros befolyástól mentessé válik és végül majd a kialakáshoz vezet.

A fentiekből az a tanulság, hogy a Buddha szerint az upanisadokbeli metafizikai szubjektumtól eltérően a valóságos alany lehet az önmegfigyelés tárgya. Szerinte létezik önészlelés, önreflexió és önkontroll. A valóságos alany egy komplexitás, a személyiség, ami azonban nem szubsztanciális *ātman*, vagyis nem metafizikai szubjektum. Az öt halmaz sem egyesével, sem együttesen nem „igényli” a rajta kívüli külső észlelő, kontrolláló létét, mert a személyiség egésze – az öt halmaz együttese, funkcionális egysége – képes erre, bár maguk az egyes halmazok nem. Lehetetlen, hogy a forma stb. önmagát formálja, alakítsa, vagy valami nem-forma, valami rajta kívüli, vagy benne levő önálló entitás őt alakítsa, de a személyiség egésze alkalmas önmaga alakítására. A személyiségnek felfogott „én” képes megváltoztatni működését, működése motivációit, belső vezérlését. Ily módon nem az *attā/ātman* megváltozásáról van szó, hanem a személy átalakulásának lehetőségéről. A cselekvő ágens nem más, mint a változásra képes személyiség, akinek az észlelése és cselekedete önmagára (is) irányul. A Buddha szemléletében ugyanakkor ez a „személyiség” sem mondhatja semelyik összetevőjére vagy azok együttesére, illetve bármely tapasztalatára sem, hogy „az én vagyok, az az enyém”, mert akkor éppen a megváltozás képessége és lehetősége kérdőjeleződik meg. Azért, mert egyfelől az azonosságból adódó fenti probléma adódik, illetve a személyiséget is és ezeket is statikussá merevítette volna, elvont „szubjektummá” és „objektummá” tette volna őket, de másfelől az a hozzájuk ragaszkodást, a kötődést, az identitás képzetébe való beleragadást jelentené, amitől a Buddha meg kívánt szabadítani.

A Buddha az önreflexió és az önmegismerés lehetőségét jószerivel valamennyi beszédében kiemelte, már pusztán csak az „Ez nem az enyém...” oly gyakori hangoztatásával és az önvizsgálat során nem lelhető *attā* nyomatékositásával, valamint az egyes elmélyedési fokokra rávetített belátás szükségességének a hangoztatásával. Ez utóbbi helyzetre a fentebb már említetteken túl a gyakorlóra az „önészlelőként van” (*saka-saññī hoti*) kifejezést is használja (DN 9). A hétköznapiakra vonatkoztatva ugyanez a helyzet, mert a tanácsa szerint a törekvő személy éjjel és nappal tiszta átlátással figyeli az öt halmazt, így elvet minden bilincset, és magánál keres menedéket (*saraṇattana*) (SN 22, 95).

Máskülönben pedig a Buddha etikájának általánosságban is alapja az önfegyelem és az önkontroll. A buddhizmuson belül az önreflexió (*svasamvedanā*) már meglehetősen sokat vitatott probléma. A *mahászanghika* iskola szerint valamennyi tudati és mentális aktivitás önmegismerő, azonban ezt a nézetet egyaránt bírálata a *szarvástiváda*, a *szautránika* és a *madhjamaka* iskola. A buddhista hagyományban a *szarvástiváda* iskola a *mahászanghika* nézetekkel szemben megfogalmazott bírálatával a másik szélsőség irányába ment, mondván, hogy a tudat nem ismerheti meg önmagát, miközben más dolgokat vesz tárgyának, az önmegismerés legfeljebb csak az ezt követő pillanatban lehetséges. A későbbi iskolákban a *madhjamaka* hasonló alapon fogalmazott meg érveket a *csak-tudat tan* (*jógácsára*) önészlelést kifejtő felfogásával szemben. Nyugaton az önreflexív alany koncepciója majd csak Descartesnak a tudatosan gondolkodó szubjektum fogalmában – a tudatosságot és az Én-t azonosnak tekintve – nyeri el az egyértelmű, letisztult és markáns megfogalmazását.

A metafizika egyik alapvető problémája az individuum szabadsága, illetve az individuum és a determináció viszonya. Kérdések sora tehető fel: Milyen hatókörrel rendelkezik az egyén cselekvőképessége? Mennyiben függetlenítheti magát mindattól, ami nem ő maga? Milyen meghatározottságok szabnak kereteket a szándékainak és a döntéseinek? Milyen kontrollt gyakorolhat a tettei fölött? Milyen lehetőségei vannak önmaga és külvilág történéseinek a befolyásolására? Az a kérdés, vajon korlátlanul érvényesíthető-e az irányításra vagy a megváltozásra irányuló akarat, felveti az akaratszabadság problémáját. Csakhogy a szabad akarat igénylésének előkerülése a szubjektum és objektum dichotóm ontológiájának egyenes következménye, és Descartes óta a modern ember meghatározó problémája. Az antikvitásban és a Buddha szemléletében viszont a szabad akarat nem merül fel megoldandó kérdésként. Nem azért, mintha mindent előre elrendelten determinálnak tekintenének, hanem azért, mert a szubjektum és objektum vagy alany és tárgy dichotóm felosztása ellenére még nem létezik a „belső” és a „külső” merev, egymást kizáró antinómikus szembeállítás egymással, ami konfliktust eredményez a belső szabadság és a külső – Istentől eredő, természeti, netán társadalmi – oksági meghatározottság között. A szubjektum szembeállítása az oksággal és az objektummal azt a benyomást kelti, mintha a szabadság és az akarat szubjektív lenne, a törvényszerűségek vagy az okság determinizmusa pedig magától értődően valami ezt támadó kényszerítő külső objektív jellegű volna. Az már a szubjektum további felosztásához tartozik, amikor a szabad akaratot nemcsak a „külső” körülményektől, hanem a „belső” tényezőktől is független akaratként értelmezik, amivel egy a belső mélyén rejlő autonóm szubsztanciális döntéshozó létezését feltételezik, aki hatalmat gyakorolhat a többi belső tényező fölött.

A Buddha szerint a „belső” és a „külső” között szabad átjárhatóság van, miközben a függő viszonylatok általi feltételezettség mindkét területre egyformán érvényes. Mivel azonban mindkét területen csupán a feltételek hálózatos viszonylatairól van szó, ezért sem a „belső”, sem a „külső” viselkedése, működése nem mindenben előre mechanikusan determinált, hanem inkább

a különféle alternatív lehetőségek mozgásterének a behatárolásáról van szó. A feltételezettség általános érvényűsége mellett az oksági hatást még a leginkább a *karma* tana képviseli. Szokásosan a *karma* ok-okozati hatását mechanikusan érvényesülőnek fogják fel, a Buddha azonban még az ellen a reduktív nézet ellen is fellépett, mely azt hirdeti, hogy amit az ember most érez, az a múltbeli tette következménye, tehát a tettek megszüntetésével elkerülhető a jövőbeli hatás bekövetkezése, és ezáltal elkerülhető a jövőbeni szenvedés. A Buddha erre a véleményre válaszolva elsőként ismét a tapasztalati igazolhatóságot kéri számon, és azt kérdezi, tudod-e, hogy egyáltalán léteztél a múltban, tudod-e, milyen tetteket hajtottál végre a múltban? Emellett azt is elmagyarázza, hogy a jelenlegi érzések és betegségek kiváltó oka sem csak a karma lehet, hiszen azokat kiválthatják az évszakok, a fizikai megterhelések, a külső stressz hatások, a három testnedv és a korábbi tettek ok-okozati visszahatásai (MN 101; SN 36, 21). Ezen kívül arra is felhívja a figyelmet, miszerint az is lehetséges, hogy valaki öl, lop, hazudik stb., de halála után mégis egy kedvező újraszületés következik, míg másvalaki nem öl, nem lop stb., de halála után mégis kedvezőtlen újraszületés következik. Ennek oka az, hogy egyébként a rossz tettei előtt vagy után jó cselekedeteket hajtott végre, illetve jó tettei előtt vagy után rosszakat, így az aktuális szándékkal végrehajtott jelen cselekedet fölülírja a korábbi tettek hatását (MN 136). A Buddha tehát még a *karma* témája kapcsán is elveti a következményetika teljes determinizmusát éppúgy, mint az indeterminizmust, és a közepet, a szándéketika álláspontját képviseli. A Buddha szerint ha igaz lenne, hogy minden tett kizárólag csak az annak megfelelő etikai előjelű következménnyel jár, akkor nem lenne lehetséges tiszta életvitel (*brahmacariya*), illetve a szenvedés megsemmisítése. Ezért inkább azt kell mondanunk, hogy egyazon fajta tett az egyének helyzetétől függően különböző következménnyel járhat (AN 3, 101).

Ebből a nézőpontból mindig alternatívák állnak rendelkezésre. A Buddha egy helyen úgy fogalmaz, hogy öt dolog van, aminek kimenetele kétféle lehet, és ezek a hit, a jóváhagyás, a szájhagyomány, a racionális elmélkedés, a meggyőződésen alapuló nézet. Ezért a bölcs ember képviselheti az igazságot, mondván: „Ez a hitem”, de ebből nem következti azt, hogy „Csak ez az igaz, minden más téves”. És ugyanígy van ez a többi dologgal is (MN 95; MN 101).

A Buddha negatív antropológiájában a belső motivációs erők, a mohóság (*lobha*), a harag (*dosa*), a zavarodottság vagy tompaság (*moha*), a vágy (*rāga*) is hiány állapotot vagy üdvtanilag negatív tulajdonságot képviselnek, ennek ellenére ezek sem meghaladhatatlan kényszerítő erők. Voltaképpen még a velünk született negatív hatású késztetések, hajlamok vagy képességek esetében is fennáll az alternatíva, túl lehet rajtuk lépni. Ez a túllépés különösen érinti a legnagyobb kárt okozó késztetéseket (*saṅkhāra*), illetve az akaratot (*cetanā*). A test, a beszéd és a tudat olyan motivációs (*sañcetanā*) mechanizmusokkal rendelkezik, amelyek saját természetüktől adóttak, azonban a hétköznapi életben a legtöbbször sem ezek létezése, sem pedig az ezekről függő viszonyban létrejövő karmikus hatásuk nem érik el a tudatosulás szintjét. Ha egyszer létezik a test (*kāya*), akkor vannak testi ösztönzések; mivel van beszéd (*vacī*), létezik a beszéd motivációja; az elme (*mano*) velejárója a tudat intencionalitása (*manosañcetanā*). Mindezek az ösztönző erők származhatnak valakitől magától, létrejöhetnek külső hatásra másoktól, és vezethetnek szándékos, tudatosult, meg szándéktalan testi, szóbeli vagy tudati késztetésekhez (*kāya-saṅkhāra*, *vacī-saṅkhāra*, *mano-saṅkhāra*) (AN 4, 171; SN 12, 25).

A Buddha nem magában valamely mentális működési elvet vagy mechanizmust kárhoztat és tart kiiktatandónak, hanem ezeket a mechanizmusokat kétirányúként értelmezi, tehát a spontán hétköznapi viselkedések esetében nem kívánatos irányú automatizmust lát bennük, de azokat tudatos spirituális eszközként használva a szenvedéstől megszabadító eszközökként alkalmazza.

Így például a négy káros befolyás (az érzékiség, a létvágy, a nézet, a nem-tudás) közül kettő, a nézet és a nem-tudás kognitív természetű, tehát a Buddhánál a meghaladásuk a helyes látással szintén lehet kognitív. Hasonló a helyzet a nem tudatosuló motivációs tényezők vagy az akarat esetében is. Negatívnak minősíthető, ha a hétköznapi életben a motivációk nem tudatosak, vagy az akarat – tehát a valamire irányuló döntési és cselekvési szándék – hiányzik, mert akkor a negatív spontán késztetések és ösztönök veszik át az uralmat az egyén viselkedése fölött. Egy következő lépés lehet a motivációk tudatosítása és az önkontroll kialakításának az igénye és gyakorlása. Ekkor az ember az alternatívák ismeretében döntési szabadsággal rendelkezik, erkölcsi felelősséggel választhat az üdvtanilag negatív vagy pozitív lépések között, azonban az utóbbi esetében a negatív motivációkat fölülírják a pozitívak, mindez azonban csupán közvetítő megoldás a végső cél irányába.

Mivel az akarat mindig valaminek a megragadására irányul, és ezzel egyben mindig valamilyen identitásba – végső soron a szenvedések létforgatagába – történő beleragadással jár, ezért ez az akarat a megvilágosodás útjában áll. Az akaratnak a kiküszöbölése a magától értetődő, spontán megszabadultság viselkedéséhez vezet, amit tulajdonképpen mindenki ismerhet, aki az élet bármely területén valaha is megtapasztalta már a *flow* én-tudat nélküli, alany nélküli élményét. Ekkor az *én-tudat elvesztése az „alany” és a „tárgy” dualitásának feloldódása a cselekvés folyamatában*. A gyakorlás esetében a kezdetben még megtapasztalt dichotóm szemlélet már az érzékelés terén is megszűnhet, amikor már nincsen más, mint pusztán az érzékelés élménye alany és tárgy nélkül. Amikor a buddhista gyakorló előrehalad, majd a célját eléri, akkor az *azonosulásai átváltódnak a gyakorlás cselekvési folyamatává*. Elvileg egy megvilágosodott számára ez nem pusztán egy ritka, alkalmi élmény, hanem mondhatni életvitelszerű. A nirvána ugyan a negatív hajlamok, vágyak és késztetések megszüntetése (Snp 707; Ud 33), azonban még egy megvilágosodottnak is vannak motiváló tényezői, olyan szükségletei, mint a táplálkozás, a ruházzkodás stb., vagyis a veleszületett elsődleges késztetésektől és az érzékelőképességektől nem mentesült. Motivációi továbbá a bölcsesség (*paññā*), a szeretet (*mettā*) és az együttérzés (*karuṇā*), miközben nála még ezek a pozitív motivációk sem a ragaszkodás tárgyai és eszközei, ezért nem váltanak ki karmikus következménnyel járó hatást. Végére is ebben a folyamatban a „belső” káros tényezőktől való megszabadulás nem a mindentől függetlennek vélt egoisztikus akarat eredménye, hanem éppen az ettől az akarattól történt megszabadulás következménye.

Ebből a nézőpontból a modernitással kifejezett formában megszületett „szabad akarat” koncepciója voltaképpen nem is más, mint a vágy, a harag és a tompaság korlátozottságaiba szorult, az identitásaiba beleragadott, ám magát „szubjektumnak” képzelő *ego* görcsös törekvése az akarata mindenhatóságának érvényesítésére, voltaképpen tehát az elképzelt és vágyott autonóm identitásának a megtalálására. Ez az elképzelt „autonómia” azonban csupán illúzió, hiszen bármennyire is szeretné, de a „szubjektum” valójában nem képes függetleníteni magát a tőle különbözőnek – vagyis tőle elvonatkoztatottnak –, sőt, vele szembenállónak, őt támadónak tekintett és megélt „objektum” és okság valóságától. Valójában az „objektum” valóságát nem képes sem kizárni, sem uralni. Éppen azért nem, mert az empirikus személy a valóságban ténylegesen nem absztrakt szubjektum. Így a vélelmezett „autonómia” is csupán absztrakció, és a szabad akarat egy félelmi reakció az „objektum” mindenhatónak átélt érvényesülésére, ezért a „szubjektum” szembeállítja vele a saját mindenhatóságának érvényesítésére irányuló akaratát.

Ezzel szemben a szabadulás a karmikus következményekkel járó, a szenvedések létforgatagába kötő akarattól nem zombi lét, és nem is teljes determináltság, hanem szabadság a vágyvezérelt *ego*-tól, az absztrakt szubjektumtól, azaz a szubsztanciális Én-képzettől. Ez olyan éber jelenlét, melyben a „szabad akarat” helyett a lehetőségeket átlátó, késztetésektől mentes „szabad

gondolkodás” és „szabad cselekvés” érvényesül. Mivel ez annak tudomásul vételét is jelenti, hogy az egyén és a világ konkrét realitások, amelyek kölcsönösen áthatják egymást, kölcsönös függő viszonylatban állnak egymással, ezért az egyén és a világ egyaránt megváltoztatható. Ennek a kötöttségek határait folytonosan kitágító vagy felszaggató, végül a kötöttségektől megszabadulni képes szabad cselekvésnek a lehetősége teszi az embert emberré.

Rövidítések

AN	<i>Aṅguttara-Nikāya</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāranyaka-Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya-Upaniṣad</i>
Dhp	<i>Dhammapada</i>
DN	<i>Dīgha-Nikāya</i>
It	<i>Itivuttaka</i>
JBr.	<i>Jaiminiya-Brāhmaṇa</i>
Kaus. Up.	<i>Kauṣītaki-Upaniṣad</i>
Kena Up.	<i>Kena-Upaniṣad</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya-Upaniṣad</i>
Mil	<i>Milindapañha</i>
MN	<i>Majjhima-Nikāya</i>
Mp	<i>Manorathapūraṇī</i>
RV	<i>Rgveda</i>
ŚBr.	<i>Śatapatha-Brāhmaṇa</i>
SN	<i>Saṃyutta-Nikāya</i>
Snp	<i>Suttanipāta</i>
TaitBr.	<i>Taittirīya-Brāhmaṇa</i>
TaitS.	<i>Taittirīya-Saṃhitā</i>
Tait. Up.	<i>Taittirīya-Upaniṣad</i>
Ud	<i>Udāna</i>
Vin	<i>Vinaya-Piṭaka</i>