

keréknyomok

2013 / 7. SZÁM

keréknyomok

2013/7.SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK
2013/7. szám
Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

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

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

Tanácsadók
Bethlenfalvy Géza
Kara György
†Urayné Kóhalmi Katalin

Főszerkesztő
Fórizs László

E számot szerkesztette
Fehér Judit
Fórizs László
Porosz Tibor
Végh József

Tipográfia
Maczó Péter

Műszaki szerkesztő
Fórizs László

Nyomda
Kapitális Kft.
Felelős vezető
Ifj. Kapusi József

ISSN 1788-3865

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

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

Ára: 1450 Ft

E számunk szerzői

BÁNYAI FERENC
Egyetemi docens
Filozófia Tanszék
ELTE Állam- és Jogtudományi Kar
banyaiferenc@gmail.com

FÓRIZS ANDRÁS
PhD hallgató
Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola
Budapesti Corvinus Egyetem
forizsandras@gmail.com

FÓRIZS LÁSZLÓ
Főiskolai tanár
TKBF
laszlo.forizs@gmail.com

JOANNA JUREWICZ
Professor of Oriental Studies
Warsaw University
j.jurewicz@uw.edu.pl

MOLNÁR ATTILA
PhD hallgató
Filozófiatudományi Doktori Iskola
(Logika Program)
ELTE, BTK
molnar.h.attila@gmail.com

POROSZ TIBOR
Főiskolai tanár
TKBF
poti@tkbf.hu

GRAHAM PRIEST
Boyce Gibson Professor of Philosophy
University of Melbourne
g.priest@unimelb.edu.au

Fehér Juditnak
60. születésnapja alkalmából





Tartalom

GRAHAM PRIEST ELŐSZAVA

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

JOANNA JUREWICZ

A világ teremtése a

Nāsadīya-himnuszban (RV 10.129)

BÁNYAI FERENC

Világrend és metaforarendszer

Eckhart mester misztikájában

POROSZ TIBOR

A Buddha nyelvhasználata az antik

nyelvértelmezések középútján

FÓRIZS ANDRÁS

Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon

MOLNÁR ATTILA

Strukturalista és modális variációk

egy formalizált *catuskoṭi*ra

FÓRIZS LÁSZLÓ

Példázat a tűzről

Aggīvacchagottasutta, MN 72

6 PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

Nemzetközi Buddhista

Nyári Egyetem 2012, Budapest 150

Nemzetközi Buddhista

7 Nyári Egyetem 2013, Budapest 152

Nemzetközi Buddhista

23 Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim 157

KÖNYVISMERTETŐK

Valpola Ráhula:

41 *A Buddha tanítása* 159

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

Joanna Jurewicz:

75 *Tűz és kogníció a Rigvédában* 161

VERS

99 Fórizs László: *Három töredék* 176

EPILOGUS

129 SUMMARIES IN ENGLISH 179



Foreword

The essays in this collection have various themes. But one of them, in particular, tends to dominate: paradox. Philosophers love paradoxes. They invent them, express themselves in terms of them, analyze what gives rise to them, argue about what to do about them.

This is true of Western philosophy. Paradoxes are to be found in the writings of Eckhart, Wittgenstein, and Heidegger; they have been invented by writers as Ancient as Zeno and Eubulides, and as modern as Russell; the analyses of paradoxes and their solutions are a dominant theme in both medieval and contemporary logic.

It is equally true of Eastern philosophy. Paradoxical utterances can be found in the Rig Veda and the Dao De Jing, and are exploited by Buddhist philosophers from Nāgārjuna through Dōgen. Indeed, a standard trope of Buddhist logic, the caṭuṣkoti, allows explicitly, as one of its four possibilities, that some paradoxical contradictions are true. There is no similar tradition in Western logic – at least until recently.

In the last 30 years, some logicians have been exploring the thought that some paradoxical statements are actually true contradictions: dialetheias. And they do this with all the sophistication of the techniques of modern logic: techniques that were available to no previous generation, East or West.

This permits an analysis of paradox and its doings with a depth and rigor never before possible. Of course, this does not mean that it is always the best tool to use for the business, or that it is not sometimes better to use other tools. It is, none the less, a singularly powerful tool in the philosopher's armory; and it is such a new tool that we are only just beginning to realize its possibilities. It is, at any rate, pleasing to see it as one of the tools deployed in the essays in this collection.

Graham Priest

July 22, 2013

The Graduate Center

City University of New York

Előszó

Különböző témájú cikkek vannak e gyűjteményben. De közülük egy különösen dominál, s ez a paradoxon. A filozófusok szeretik a paradoxonokat. Kitalálják őket, segítségével fejezik ki magukat, elemzik, hogy mi vezet a felmerülésiükhöz, vitatkoznak azon, hogy mit kellene tenni velük.

Ez igaz a nyugati filozófiára. Paradoxonokkal találkozhatunk Eckhart mester, Wittgenstein és Heidegger írásaiban; olyan ősi szerzők is találtak fel paradoxonokat, mint Zenón és Eubulidész, és olyan modern kutatók is, mint Russell; a paradoxonok elemzése és megoldásuk keresése mind a középkori mind a kortárs logika egyik domináns témája.

De ugyanúgy igaz a keleti filozófiára is. Paradox kijelentéseket találhatunk a Rigvédában, a Tao Te Kingben, buddhista filozófusok használják őket Nāgārjunától Dōgenig. Valóban, a buddhista logika egy standard trópusa, a caṭuṣkoti, nyíltan megengedi, hogy négy lehetősége egyikeként bizonyos paradox ellentmondások igazak legyenek. Hasonló hagyomány nincs a nyugati logikában – legalábbis mostanáig.

Az elmúlt 30 évben néhány logikával foglalkozó szakember részletesen megvizsgálta azt a gondolatot, hogy bizonyos paradox kijelentések ténylegesen igaz ellentmondások: dialetheiák. Tették ezt a modern logika teljes, kifinimult technikai arzenáljával, olyan eszközökkel, amelyek a korábban élt generációk számára sem keleten sem nyugaton nem voltak elérhetőek.

Mindez lehetővé teszi, hogy a paradoxonokat és következményeiket olyan szigorral és olyan mélységben elemezzük, amely azelőtt soha nem volt lehetséges. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy mindig ez a legjobb eszköz, amit használnunk kell, hogy néha ne lenne jobb más eszközöket használni. A paradoxon ugyanakkor egyedülálló módon hasznos eszköz a filozófus arzenáljában; éspedig egy olyan új eszköz, aminek a lehetőségeit csak most kezdjük el felfogni. Örömmel látom, hogy e kötet tanulmányaiban alkalmazott eszközök között is szerepel.

Graham Priest

2013. július 22.

The Graduate Center

City University of New York

Tanulmányok, fordítások

JOANNA JUREWICZ

A világ teremtése a Nāsadiya-himnuszban (RV 10. 129)

A szerző a kognitív nyelvészet eszköztárának segítségével elemzi a Rigvéda híres *Nāsadiya* himnuszt.¹

1.0. BEVEZETÉS

A *Nāsadiyát* nagyra értékelik a benne feltáruló – általános nyelven megfogalmazott – absztrakt kozmogónia miatt. A himnusz a teremtéssel kapcsolatos korábbi rigvédai gondolkodás tárháza is egyben. Nyelvi felépítése általános, ugyanakkor a himnusz tanult befogadóját arra is készíti, hogy a korábbi manḍalák kontextusát felelevenítse, és gondolkodásuk gazdagságát feltárja. Ennek aktiválása a teremtő aktivitásának absztrakt fogalmát a hétköznapi emberi tapasztalás és a metaforikus képalkotás aktualitásával tölti meg.

A formulaszerű terminust használom a *Nāsadiya* olyan megfogalmazásaira, amelyek – véleményem szerint – a kozmogóniával kapcsolatos korábbi gondolkodást elevenítik fel. Ezek azonban nem igazi formulák, mivel nem térnek vissza meghatározott helyeken újra és újra a Rigvéda himnuszaiban. Valójában a legtöbb esetben csupán egyetlen egyszer találkozunk velük. Annyiban mindenesetre formulaszerűek, hogy konvencionalizált mentális műveleteket váltanak ki és a nyelvi közösség hosszútávú memóriájában tárolt fogalmakat aktiválnak. Ugyanakkor újak is, amennyiben egy olyan különleges versben szerepelnek, amely lehetővé teszi, hogy a befogadó egy új, egyedi jelentést hozzon létre.

Az alábbiakban a *Nāsadiyát* anélkül elemzem, hogy közben a korábbi kozmogóniai kontextusára utalnék. Inkább az absztrakt és általános gondolkodásmódjára koncentrálok, amely kifinomult filozófiai elképzelések kifejezésére teszi alkalmassá a himnuszt. Mindazonáltal a teremtés megértéséhez bizonyos tapasztalati tartományokat még egy ilyen leírásban is aktiválni kell. A fő tartomány azon kifejezések kogníciójáé, amelyek révén a világ teremtése felfoghatóvá válik. E tartomány lehetővé teszi a költő számára, hogy a teremtést – logikus forgatókönyv szerint – világos eseménysorral ábrázolja. A teremtés ilyen fogalmi megragadása magába foglalja „Az Abszolút Egy Emberi Lény”

¹ Jelen írás eredetileg a *Fire and Cognition in the Rigveda (Tűz és kogníció a Rigvédában)* című monográfia második fejezetét képezi, és a szerző és a kiadó (Dom Wydawniczy ELIPSA) írásbeli engedélyével jelenik meg Fórizs László fordításában.

filozófiai leképezést, amely az ősi indiai filozófiai gondolkodás egészére érvényes.²

A himnusz által felelevenített további tartományok a NEMZÉS általános tartománya és a napfelkelte tartománya. Ugyanakkor ezek aktiválása nem szükséges a teremtés *Nāsadiyā*-ban kifejezett alapkoncepciójának megértéséhez. A NEMZÉS általános tartományának aktiválása, amely a kognícióénál kevésbé elvont, a folyamat forgatókönyvét könnyebben érthetővé teszi. A napfelkelte tartományának aktiválása metaforikus szóképekkel gazdagítja a leírást.

1.1. RV 10. 129. 1

1.ab *násad āsīn nō sād āsīt tadānīm nāsīd rājo nō vyòṃā paró yāt |*

1.cd *kīm āvarīvaḥ kūha kāsya sārman āmbhaḥ kīm āsīd gāhanam gabhīrām ||*

Nem volt nem-lét/nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor. Nem volt tér, és a téren túl a menny sem. Mi rejtőzködött /Mi mozdult? Hol? Kinek oltalmában? Feneketlen víz volt ott, a mély[ség]?

Az 1.a verssor a teremtés előtti (prekreatív) állapotot olyan állapotként jeleníti meg, amelyben nincs sem lét/igazság (*sāt*), sem nem-lét/nem-igazság (*ásat*). A *sāt* és az *ásat* ontológiai és episztemológiai kategóriák, amelyek nemcsak magát a valóságot szervezik meg, hanem annak leírását is. Ezért az 1.a sor a valóság megszervezésére és leírására való képtelenség állapotát fejezi ki.³ Az 1.b sor szerint a prekreatív állapotban nincs sem tér (*rājas*), sem menny, amely a tér felett – vagy azon túl – van (*vyòṃā paró yāt*). A *rājas* szó rendszerint a teremtett világ terét jelöli.⁴ A *vyòṃā paró yāt* megfogalmazás az utolsó versszakban említett *paramā vyòṃan* szinonimájának tekintendő. Ahogyan azt később megmutatjuk, a *paramā vyòṃan* a Rigvédában a valóság legelső megnyilvánulásának állapotát, a teremtés térbeli és időbeli kezdőpontját fejezi ki (l. 12.2.1.3). Ekkor az 1.b sor a prekreatív állapotot bármiféle megnyilvánulás hiányaként írja le; ez egy puszta [/szintiszta] prekreatív állapot.

Ebben a helyzetben a kogníció lehetetlen; csak kérdéseket lehet feltenni. Az *āvarīvar* alakot rendszerint az *ā vṛt-* („Mi mozgott?”) gyökből származtatva interpretálják.⁵ Ugyanakkor Macdonell az értelmezéshez az *ā vṛ-* („Mi rejtőzködött?”) gyököt javasolja.⁶ A *Nāsadiya* későbbi versszakai alapján mindkét interpretáció igazolható. A mozgásra vonatkozó kérdésre a második versszakban található a válasz, amely Azt az Egyet lélegzőként, tehát valamilyen módon mozgásban levőként írja le.⁷ A rejtőzködésre vonatkozó kérdésre pedig a harmadik versszakban található válasz, amely a sötétség rejtette sötétség állapotát írja le. Ahogyan majd látni fogjuk, a sötétség e két, rejtő és elrejtett, részéből a valóság két aspektusa merül fel: a megnyilvánult és a meg nem nyilvánult. E kérdés ekkor az egyik aspektusnak a másik általi – a Teremtőt a teremtményétől megkülönböztető folyamatos teremtő aktivitás, a *creatio continua*,

2 E leképezést tanúsítja, hogy az Abszolútumot (a RV 10.90-től kezdve) *puruṣ*ának, „emberi lénynek” nevezik.

3 Az európai gondolkodás perspektívájából nézve e különbség fontos szerepet játszik, a védikus gondolkodásban azonban nem ismerik fel, amit maga az a tény is elárul, hogy mindkét rendre, azaz a valóságra és annak leírására, utalva ugyanazokat a kategóriákat, *sāt* és *ásat*, alkalmazták.

4 V.ö. Burrow 1947–1948.

5 V.ö. Edgerton 1965, Doniger 1981, Renou 1956. Elizarenkova 1999a, Geldner 1957, Michalski 1971 (ad loci), Lugowski 1988: 9, Tokarz 1985: 105–106. Geldner a kommentárjában kitér az *āvarīvar* alak kettős értelmére.

6 Macdonell 1917: 207–212. V.ö. Lubotsky 1997: 1344.

7 V.ö. Renou 1956, Elizarenkova 1999a (ad loci).

értelmében zajló – elrejtésére utalhat⁸. A prekreatív állapotban a teremtmény és a teremtmény [/teremtés] nem különböztethető meg, így az is lehetetlen, hogy feleljünk a kérdésre: van-e megkülönböztető aktivitás vagy nincs? Ehhez hasonlóan az is lehetetlen, hogy arra a kérdésre válaszoljunk: hol (*kūha*) játszódhat le ez az aktivitás és ki hajthatja végre és oltalmazhatja meg azt (*kāśya śārman*)?

Ez az állapot olyannyira differenciálatlan, hogy még a vízhez sem hasonlítható: az 1.d sor is csupán kérdést tesz fel ezzel kapcsolatban. A kérdésben szereplő *āmbhas* szó másutt sehol nem fordul elő a Rīgvédában. Ezért feltételezhetjük, a költő azt várja a befogadótól, hogy a világ legősibb formájának közös rīgvédai fogalmi megragadását elevenítse fel a víz általános tartománya⁹ segítségével és ismerje fel, hogy az nem alkalmazható a valóság prekreatív állapotának leírására.

Amint majd látni fogjuk, a korábbi kozmogóniák a világ teremtése előtti állapotot hasonló módon ragadták meg: olyan állapotként, amelyben a kogníció lehetetlen. A *nāśad āsīn nō sād āsīt tadānīm* („Nem volt nem-lét/nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor.”) kifejezést ezért formulának fogom tekinteni, amely a kognitív képesség primordiális hiányának korábbi elképzeléseit eleveníti fel.

1.2. RV 10. 129. 2

2.ab *nā mṛtyūr āsīd amṛtaṃ nā tārhi nā rātriya āhna āsīt praketaḥ* |

2.cd *ānīd avātām svadhāyā tād ēkaṃ tasmād dhānyān nā parāḥ kīm canāsa* ||

Nem volt halál és nem volt halhatatlanság sem ott. Éjjel és nappal között nem volt [különbségtévő] jel. Lélegzés nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy. Nem volt semmi más azon túl.

A versszak első fele még mindig a kognitív lehetőség hiányát írja le, amit az a két tény okoz, hogy a valóság nincs elrendezve és eszközök sincsenek az elrendezésére – még a halált és a halhatatlanságot sem lehet megkülönböztetni.

A nappal és az éjjel hiányát kétféleképpen lehet érteni: először a fény és a sötétség alapellentétének hiányaként, amely ellentétpár lehetővé tenné, hogy a megnyilvánultat a meg-nem-nyilvánulttól megkülönböztessük; másodsor az időbeli felosztások hiányaként. A tény, hogy a nappal s az éjjel jelének (*praketa*) hiánya itt megismétlődik, megerősíti, hogy a prekreatív állapoton olyan állapotot kell érteni, amelyben hiányzik a lehetőség bármi megkülönböztetésére illetve kogníciójára.

A *c* és *d* verssorokban – a himnuszban először – pozitív állítással találkozunk arra vonatkozóan, hogy ki vagy mi nem ismer meg (kognizál) és nincs megismerve sem, ki vagy mi ez az egynemű (homogén) realitás, amelyet mostanáig csak negatív és kérdő mondatok segítségével lehetett leírni. Ez Az az Egy, amelyen kívül nincs semmi más. Az az Egy lélegzik, tehát élő, azonban „lehelet nélkül” vagy lélegzés nélkül (*avātām*) lélegzik. Ez egy nagyon fontos kifejezés. Annak az Egynek a lehelet nélküli lélegzése különbözik a hétköznapi tapasztalásból

⁸ Az interzív igealak használata alátámasztja e feltételezést.

⁹ E tartomány részletes kifejtése különösen Indra és Vjitra harcának mítoszában található meg, amely a világot ősi formájában az Indra által kiszabadított folyóvizek segítségével ragadja meg.

megismert lélegzéstől. Ha a befogadó egy olyan fogalmi integrációt hoz létre, amelynek bemeneti terei egy lélegző emberi lény és egy nem-lélegző lény, akkor az emergens térben olyasvalaki fogalmát fogja létrehozni, aki belsőleg ellentmondásos aktivitást végez: lélegzik és nem lélegzik egyszerre. Ezen a módon a valóság a jövőendő világ összes potenciális ellentétét felöleli (nemcsak az élet és halál, de a férfi és nő, a nappal és éjjel, ... ellentétpárokat is beleértve). Ugyanakkor az *ānīd avātām* még egy meggyőződést kifejez: Az az Egy olyan entitás, amely túlmegy a teremtett világ minden feltételén, az összes itt érvényes törvényen, így még az olyan törvényeken is, amelyek kizárják az ellentmondást. Minket korlátoznak a hétköznapi tapasztalataink: vagy lélegzünk, vagy nem. Ebből a perspektívából nézve e hétköznapi korlátok megsértése és az általuk meggátolt [/kizárt] állapot elérése a szabadság legtökéletesebb megvalósítását alkotja. Ebből pedig az következik, ha szabad így érvelnem, hogy Az az Egy szabad.

Annak az Egynek a szabadságát alátámasztja az a mód is, ahogyan a *svadhā* szót használja aktivitásának jellemzésére a szöveg. Ahogyan a későbbiekben megmutatjuk, a *svadhā* – a hétköznapi tapasztaláson túlmenő – belsőleg ellentmondásos aktivitás végrehajtásának képességét fejezi ki (l. 7.4 illetve 12.2.1.4 szakasz). E jelentés tárul itt elélnk: a *svadhā* Annak az Egynek a belsőleg ellentmondásos aktivitását minősíti, illetve annak okát és/vagy jellegét kifejező határozószóként funkcionál.

Véleményem szerint a *svadhā* használata e helyen egy még általánosabb filozófiai meggyőződés kifejezésére is szolgál: a prekreatív állapotban a valóság azért nem ismer meg, mert nem akar megismerni, és nem azért, mert – bármilyen belső vagy külső korlát miatt – nem tud. Ez azt jelentené, hogy prekreatív állapotban az Abszolútum állapotát kell érteni, ugyanúgy ahogyan azt az európai metafizikában meghatározzák: tökéletes teljességgént, amiből semmi sem hiányzik, ami indokolhatná az eljövendő teremtetést (l. az *akṣāra* szó elemzését a 3.4.5 szakaszban.) Az Abszolútumnak nincs szüksége a világra és nincs rákényszerítve arra, hogy megteremtse azt. De megteheti – ha akarja.

Összegezve azt mondhatjuk, hogy a versszak második fele a teremtetés kezdetét írja le: a valóság, amely nem ismer meg és nincs megismerve sem, elkezd megismerni. És mivel rajta kívül nincs semmi, kogníciójának saját maga az egyetlen tárgya. Önmagát Az az Egyként ismeri meg, mégpedig belsőleg ellentmondásosnak és szabadnak.

A teremtetés kezdetét a korábbi maṇḍalákban hasonló módon fogták fel: a belsőleg ellentmondásos állapot megnyilvánulásaként. Az *ānīd avātām svadhāyā tād ēkaṃ* („Lélegzés nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy.”) kifejezés ezért formulaszerű.

1.3. RV 10. 129. 3

3.ab *tāma āsīt tāmasā gūlham āgre apraketām salilām sārvaṃ ā idām* |

3.cd *tuchyēnābhv āpihitam yād āsīt tāpasas tām mahinājāyataikam* ||

Sötéttséggel borított sötétség volt kezdetben. Jel nélküli áradás volt minden. Üresség (/Űr) vette körül a létbe készülőt (/létrejövőt)/ az ürességet. A hő erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy.

A hétköznapi tapasztalásban az aktivitás minden egyes szubjektuma különbözik a tárgyától. Az egyetlen kivétel a visszaható cselekvés. A „sötéttséggel borított sötétség volt” (*tāma āsīt*

tāmasā gūḷhām) kifejezés egy olyan helyzetet ír le, amelyben Az az Egy, amelyen kívül semmi más nincs, elkezd önmagára hatni. E kezdeti teremtő átalakulás [/transzformáció] a homogén valóság két aspektusának – a rejtőnek és a rejtettnek – a funkcionális differenciálódásából áll. Feltételezhetjük, hogy e két aspektus a kogníció jövőbeli alanyának és tárgyának alapját képezi. Mivel pedig mindkét szféra ontikusan azonos, mindkettőt sötétségként jellemzi a szöveg.

Hangsúlyozni szeretném, hogy a valóság továbbra is a belső ellentmondás állapotában marad: a két aspektus funkcionális megkülönböztetése a kognitív folyamat kezdetét jelzi. A tény, hogy sötétségnek nevezi őket a szöveg megismerésük képtelenségét fejezi ki, egyfelől homogenitásuk, másfelől bármiféle – a kogníciót lehetővé tevő – fény hiánya miatt. E kifejezés A Megismerés [/Kogníció] Látás leképezést váltja ki, ami – ahogyan azt Sweetser 1990 megmutatta – univerzális az indoeurópai nyelvi közösség számára: amikor sötét van, megismerés nem lehetséges.

A korábbi kozmogóniák, ahogyan majd látni fogjuk, hasonlóképpen fogták fel a prekreatív állapotot: olyan sötét állapotként, amelyben a kogníció lehetetlen. Ugyanakkor ezek az elképzelések nincsenek olyan részletesen kibontva, mint a *Nāsadiya*-himnuszban. Rendszerint nem különböztetik meg a valóság prekreatív állapotát a teremtés kezdeteire jellemző állapottoktól. A *tāma āsīt tāmasā gūḷhām āgre* („Sötétséggel borított sötétség volt kezdetben”) kifejezést ezért formulaszerűnek tekinthetjük, ami egy olyan, kissé elmosódott tartományt tár fel, amely a prekreatív állapotot és a kezdeti teremtő szakaszokat integrálja.

A *b* sor a valóság állapotát jelöletlen áradásként (*apraketaṁ salilām*) írja le. Ez ismét a víz általános tartományát aktiválja, amelynek segítségével a világ legősibb formája fogalmilag megragadhatóvá válik. A befogadó immár állíthatja e fogalmi megragadás alkalmazásának lehetőségét, és megértheti azt a módot, ahogyan a valóság rejtett aspektusának kezdeti átalakulása felfogható: ez az aspektus a világgá válik. Ugyanakkor az is jelentőséggel bír, hogy az áradást *apraketaṁ*-ként jellemzi a szöveg, azaz hiányzik belőle bármiféle jel, ami kogníciót indíthatna el; ugyanezt a jelöletlen állapotot említi az előző versszak is. Ebből következik, hogy a megnyilvánult aspektus ugyanabban az állapotban marad, mint a teljes valóság – homogén és megismerhetetlen. A befogadó ekkor kibővítheti a *salilā*, „áradás”, jelentéstartományát, és a valóság meg-nem-nyilvánult aspektusára is vonatkoztathatja. Ennek alapján feltételezheti, hogy amikor a *Nāsadiya* a valóság állapotát jelöletlen áradásként írja le, akkor Annak az Egynek a kognitív aktusáról is beszél, amely két aspektusban a saját ősi homogenitását ismeri meg, és e két aspektus megismerhetetlenségét is egyben.¹⁰ Ezen a módon a valóság belsőleg ellentmondásos jellege megőrződik: bár a valóság megismeri önmagát, megismerhetetlen marad.

Ezzel egyidőben a víz képe a NEMZÉS általános tartományát eleveníti fel az ÉLETADÁS sajátos megvalósulásával együtt. Ha a befogadó e tartományt az áradás fogalmával integrálja, akkor magzatvízként interpretálhatja azt. A Rész Az Egész Helyett metonímia lehetővé teszi számára, hogy egy terhes asszony fogalmát elevenítse fel. Az emergens térben ez a nő lesz az az alak, amelyben Az az Egy észleli magát a sötétben. Az *ānīd avātām* („lélegzés nélkül lélegzett”) kifejezést értelmezhetjük úgy is, hogy az a magzatra (embrióra) utal, amelynek nincs szüksége

10 Mindez nagyon világosan jelenik meg a későbbi gondolkodásban: például a *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.1.12-ben a teremtetett föld vizekben való feloldódásának leírásában. Mivel a föld a megnyilvánult aspektusnak felel meg, feloldódását visszatérésnek kell tekinteni a megnyilvánulás előtti állapotba (a két aspektus azonosságának az állapotába).

levegőre ahhoz, hogy lélegezzon; vagy pedig egy – madárfiókat tartalmazó – tojásra¹¹. Egy ilyen interpretáció azt is jelenti, hogy a NEMZÉS általános tartománya már a második versszakban is felidéződhet. A NEMZÉS általános tartományának aktiválása nemcsak azt teszi lehetővé a befogadó számára, hogy olyan fogalmakat alkosson, amelyek elősegítik a teremtés bizonyos aspektusainak megértését, hanem hogy az egész folyamatot a nemzés segítségével fogja fel.

A korábbi kozmogóniák gyakran használják a víz általános tartományát arra, hogy a világ legősibb formáját kifejezzék, így az *apraketaṃ salilāṃ sārvaṃ ā idāṃ* („jel nélküli áradás volt minden”) formulaszerű kifejezés.

A *c* és a *d* verssorok folytatják a kozmogónia leírását. A sötétség két aspektusa meghatározódik. Az elrejtő sötétséget „ürességnek(/úrnek)” (*tuchyā*) nevezi a szöveg – ez az a része Annak az Egynek, amely sohasem fog megnyilvánulni, és amely a teremtés szempontjából nem létezik. Nem véletlen, hogy a *tuchyénābhv* kifejezés második részét ábhúként, leendőként („az, ami lenni készül”), és *ābhú*ként, úrként („az, ami nincs, azaz üres”) ¹² is értelmezhetjük. Ez azt az elképzelést fejezi ki, hogy az ürességen belül a valóságnak egy olyan része van, amely lenni készül, de még nem létezik a teremtésnek ebben a szakaszában. Így a monizmus Annak az Egynek mindkét aspektusában megőrződik: ontológiai szempontból ezek azonosak: ahogyan a sötétség körbeveszi és elrejtő a sötétséget, ugyanúgy veszi körül és rejtő el az üresség az ürességet. S ami még több, abból a tényből, hogy a világot, amely lenni készül, ürességként írja le a szöveg, arra következtethetünk, hogy a teremtés első formája nem más, mint a teremtés hiánya. Így a teremtést is belső ellentmondás jellemzi.

Annak az Egynek ez a része, amely nem létezik, de lenni készül, végül a „hő [/izzás] erejének köszönhetően” (*tāpasas... mahinā*) megszületik. A hő [/izzás] fogalma a fény fogalmát és a kogníció lehetőségét eleveníti fel, mivel az emberi lény látni és megismerni csak akkor képes, amikor van fény (A Megismerés Látás). Sőt a fény megjelenése gyökeresen megváltoztatja a valóság képét: most már nem sötétség borítja a sötétséget, már nem az üresség az, ami körülveszi azt, ami lenni készül, hanem az, ami fényes és megszületett, ragyog a meg-nem-született sötétségben. Ontológiai szempontból azt mondhatjuk, hogy a fény a megnyilvánulásra utal, míg a sötétség arra, ami sohasem fog megnyilvánulni. Episztemológiai szempontból Annak az Egynek a ragyogó része teremtő koncentrációjának szubjektuma, amely felfoghatatlan és kifejezhetetlen sötétségben marad. Szeretnék rámutatni, hogy a *d* sor megismétli a valóság első nevét (Az az Egy, *tād ēkam*). Ez a fentebb leírt teremtő átalakulások (transzformációk) monista jellegére utal. Ha a befogadó aktiválja a NEMZÉS általános tartományát, akkor Annak az Egynek a megjelenését egy gyermek születése segítségével fogja fogalmilag megragadni. Ekkor a hő [/izzás] (*tāpas*) az anyaméhben belüli hőre vonatkozik, ami a gyermek növekedését okozza. Ha pedig a befogadó kicsit tovább megy, a tojásköltés fogalmát is aktiválhatja (l. Brereton 1999: 253); mivel azt találjuk, hogy a teremtést a Rigvédában a madárfióka kikelése segítségével is megragadhatják a költők (l. 3.5.2 szakasz).

Összefoglalva a harmadik versszak *c* és *d* sora azt a folyamatot írja le, amelynek során Az az Egy szétválasztja magát az ürességre és arra, ami meg fog születni; és felhasítja az előző versszakban – a lélegzet és annak hiánya együtt létezéseként – kifejezett belső ellentmondást.

11 Brereton 1999: 252, 23. lábjegyzet. Ugyanez az interpretáció lehetséges a versszak *c* – *d* soraira (l. alább).

12 Renou értelmezésében (1956). Vö. Brereton 1999: 253 és Malamoud 1996: 283, 64. jegyzet.

Ennek eredményeként Az az Egy két ellentétes aspektusban létezik: sötét és izzó [/melegített], meg-nem-született és megszületett. Így Az az Egy mint egész belsőleg ellentmondásos marad.

A korábbi maṇḍalák nagyon gyakran elevenítik fel a fény fogalmát, hogy a világ végső megjelenését és a sikeres teremtő aktus beteljesedését kifejezzék, így a *tuchyēnābhv āpihitam yād āsīt tāpasas tām mahinājāyataikam* („Üresség vette körül a létbe készült / az ürességet. A hő erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy”) kifejezés formulaszerű. A korábbi maṇḍalák, amint azt szintén látni fogjuk, nagyon fontos kontextusokban használják e kifejezés néhány szavát (*ābhū / ābhū, tāpas*) (l. 3.1.6 és 10.3 szakasz).

1.4. RV 10. 129. 4

4.ab *kāmas tād āgre sām avartatādhi mánaso rétaḥ prathamām yād āsīt* |

4.cd *satō bāndhum āsati nīr avindan hrđī pratīṣyā kavāyo manīṣā* ||

Vágy ébredt először arra, ami a gondolat/elme első magja (/ondója) volt. A költők, szívükben gondolkodással kutatva, a létező/igazság kötelékét a nem-létezőben / nem-igazságban találták meg.

A versszak első felét rendszerint másképpen fordítják: Macdonell 1917 után feltételezik, hogy a *yād* a *kāma* szóra utal és a *mánaso rétas* a vágyhoz és nem az *ābhū / ābhū* szóhoz tartozik.¹³ Ezt az interpretációt támasztják alá azok a versszakok, amelyek a vágy és az elme közötti kapcsolatot fejezik ki: a költők elméje vággyal van tele (*yā uṣatā mánasā sōmam sunōti*, RV 10.160.3) vagy tehenek utáni vággyal van tele (*nī gavyatā mánasā sedur*, RV 3.31.9). Az RV 10.53.1 versszakban expliciten elhangzik, hogy a vágy az elmében születik (*yām aichāma mánasā sō ‘yām āgād*).¹⁴

Ugyanakkor a *yād* az a verssor *tād* névmására vonatkoztatva is értelmezhető, ami viszont anaforikusan Arra az Egyre utal, amely a hő [/izzás] erejéből született, azaz az *ābhū / ābhū* szóra. Úgy gondolom, a költő szándéka az volt, hogy arra készítse a befogadót, hogy e sorok mindkét jelentését aktiválja és emiatt a félvers mindkét módon értelmezhető.

A *mánaso rétas* kifejezés is többértelmű, egyrészt jelentésének többértelműsége, másrészt a különböző interpretációk lehetősége miatt. A *mánas* jelentését a metonímiai kiterjesztés motiválja, amely lehetővé teszi, hogy a gondolkodás okának („elme”) és eredményének („gondolat”) a kifejezésére is használjuk. A *rétas*, „(férfi)mag/ ondó”, szót úgy is lehet érteni, hogy a hím ejakulátumra és úgy is, hogy a nemzett utód kezdeti alakjára vonatkozik. Ha a befogadó az első lehetőséget veszi figyelembe, akkor a *mánaso rétas* a gondolat/elme ejakulátumaként értett *ābhū / ābhū* szóhoz kapcsolódik. Ebben az értelmezésben a teremtés kognitív jellegét majdnem explicit módon úgy fejezi ki a szöveg, hogy a világ az Abszolútum gondolatából vagy elméjéből származik. Ha a befogadó a második lehetőséget veszi figyelembe, akkor a *mánaso rétas* a költők gondolatának vagy elméjének kezdeti formájára vonatkozik, akiknek születését a második félvers írja le.

A harmadik versszak elemzése lehetővé teszi, hogy Annak az Egynek az izzó (/melegített) részét teremtő aktivitása tárgyának tekintsük. A negyedik versszak alapján ez az a rész,

13 V.ö. Elizarenkova 1999a, Renou 1956, Geldner 1957 (ad loci).

14 E hagyományos interpretáció további folyományaiért l. a 10.5 szakaszt.

amelyre a vágy irányul. Az az Egy most megteremti azokat, akik e tárgyat majd megismerik. Ezek a negyedik versszak második felében leírt költők, akik nem mások, mint Az az Egy szubjektív erejének teremtésen belüli megnyilvánulásai. Éppen úgy, mint Az az Egy, a költők is rendelkeznek a gondolkodás képességével (a *manīṣā*nak nevezett képességüket használják, amely kifejezés ugyanúgy a *man-* gyökből származik, mint a *mānas*). Ezen felül a költők aktivitása, Annak az Egynek az aktivitásához hasonlóan, önnön bensejükre irányul: kogníciójuk tárgya a szívükben található. Ez azt jelenti, hogy azonosak azzal a valósággal, amelyet megismernek; ha másként volna, önmagukon kívül keresnék azt. Így feltételezhetjük, hogy Az az Egy az, aki a költőkben önmagára hat, miközben ők a szívükre fókuszálnak. Ezen a módon Az az Egy a megnyilvánult aspektusán keresztül a megismerés szubjektumára és objektumára választja szét önmagát.¹⁵

Így Az az Egy végül megszervezi és meghatározza önmagát. A két szféra, a rejtő és a rejtett, ellentéte pontosan körülhatárolttá (/egyértelműen meghatározottá) válik. A sötét úrt (/ürességet) – Azt az Egyet, amelyik nem fog létrejönni – nem-létezőnek) / nem igazságnak (*ásat*) nevezi a himnusz. A kogníció izzó (/felhevített) tárgyát – Azt az Egyet, amelyik létrejött – létezőnek / igazságnak (*sát*) nevezi a szöveg.¹⁶ Ugyanakkor a költők a nem-létezőben/nem-igazságban kapcsolatot (*bāndhu*) találnak a létező/igazság és a nem-létező /nem-igazság között. A *bāndhu* a fény és a sötétség közötti viszony. Ez biztosítja Annak az Egynek a két szférája közötti ontikus azonosság megőrzését, amely nélkül két ontológiailag különböző létezőre hullana szét. A *bāndhu* teszi lehetővé, hogy a valóság belső ellentmondásossága megőrződjön, mivel az ontikus egészben két ellentétes aspektust egyesít: a megnyilvánultat és a meg-nem-nyilvánultat. Episztemológiai szempontból viszont a *bāndhu* az a viszony, ami összekapcsolja a sötét szubjektumot a fényes objektummal: ez a megismerés utáni vágy és a vágyat megvalósító gondolat. Más szavakkal ez a kategória és a kognitív aktus is egyben.¹⁷

A későbbi gondolkodásban a *sát* kifejezés általában a meg-nem-nyilvánult aspektusra vonatkozik, az *ásat* pedig a megnyilvánultra. Mindez nagyon világosan látszik a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.3.28-ban, ahol a *sát* jelöli azt, ami meg-nem-nyilvánult, halhatatlan és fénnel teli, míg az *ásat* a sötét, halandó, megnyilvánult világot. Ezt tanúsítja a *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1–2 is, amely rész a világ nem-létezőből/nem-igazságból (*ásat*) való keletkezésének lehetőségét tagadja és a létező-igazságot (*sát*) tekinti a teremtés forrásának.¹⁸

A valóságnak ez az upanisadisztikus felfogása leegyszerűsíti a *Nāsadīya* ideáit. A himnusz a teremtés olyan vízióját tárja elénk, amelyben a prekreatív valóság se nem létező/igazság (*sát*) se nem nem-létező/nem-igazság (*ásat*). A teremtés során megjelenik az eljövendő világ körvonala [/kontúrja], amit *ābhū/ābhū*nak („ami nincs és ami lenni

15 A hit, hogy az ember reprodukálhatja az Abszolútum *tāpas* szóval kifejezett teremő izzását [/hőjét] az egyik lényegi oka annak, hogy a későbbi gondolkodásban (a *Brāhmaṇāktól* kezdve) e szó önsanyargatást, aszkézist vagy nélküldzési technikákat jelöl, amelyek mind belső hőt keltenek, és ennek következtében az emberi állapoton való túljutást és Isten-Teremővé válást eredményeznek. A *tāpas* szó jelentésének fejlődésével a 10.2.4 szakasz foglalkozik bővebben.

16 A Rīgvédában a *sát* szó azt jelöli, „ami itt és most van”, vagy másként a megnyilvánult világot: a *ṚV* 7.87.6 Varuṇát a lét/igazság királyának nevezi (*sato asya rājā*), a 10.72.2-ben a lét[ező]/igazság (*sát*) a nem-lét[ező]ből /nem-igazságból (*ásat*) van megteremtve. A nem-lét[ező] /nem-igazság (*ásat*) nem bármiféle lét[ező] abszolút hiánya, csupán az, ami nincs jelen itt és most a teremtet világ keretei között.

17 A *bāndhu* különböző interpretációival kapcsolatban lásd Smith 1989: 78ff., Renou 1953: 171–175, Oguibenine 1983: 262–275, Gonda 1965: 1–29, Schayer 1988: 3–22.

18 Ugyanezt a meggyőződést fejezi ki – a *sát* és *ásat* fogalmát definiálva – a *Bhagavadgītā* 2.16 is.

készül”) nevez a szöveg. A teremtés e szakaszában az ásat, „nem-létező/nem-igazság”, erre a kontúrra utalhat, míg a *sát*, „igazság/létező”, a meg-nem-nyilvánult szférára vonatkozik. A létező/igazság (*sát*) e kontúron belül teremődik meg és beleárad („beleönti” magát) az ürességbe¹⁹, ami így a világgá válik, miközben az, ami meg-nem-nyilvánult nem-létezővé/nem-igazsággá (*ásat*) válik. A *Nāsadiya* szerint a valóság egyidejűleg és vagylagosan (alternatively) mindkét aspektusában *sát*ként és *ásat*ként létezik, ugyanakkor ezek egyike sem.

A negyedik versszak leírása a *rétas*, „(férfi)mag/ondó”, szó használata révén a NEMZÉS általános tartományát aktiválja. E szó a *kāma* „szexuális vágy” és a *bāndhu* „anyához fűződő kapcsolat” speciális jelentését aktiválja (l. RV 1.164.33). Az emergens térben az anyja méhéből szüléskor kivett újszülött képe a *sát* szférát az ásat szférával összekötő kapocs fogalmával kerül párhuzamba. A költők kognitív aktivitása úgy segíti a világot a meg-nem-nyilvánult gyökeréből előbukkanni, hogyan a bába a gyermeket (vagy a pásztor a kisborjút vagy kiscsikót, l. 7.1–4, 8.4.2, 9.1.1 szakasz) világra jönni. Így a leírás absztrakt tartalmát a hétköznapi élet képeivel lehet kitölteni, ezért a megértése is könnyebbé válik.

A NEMZÉS általános tartományának aktiválása azt is megengedi a befogadó számára, hogy a *Nāsadiyā*ban kifejezett teremő folyamatot szexuális aktusok sorozataként interpretálja. Az áradás fogalma arra készíti a befogadót, hogy egy várandós asszony – közvetlenül a gyermek érkezése előtt (aki ekkor *ābhū/ābhū*) – elfolyó magzatvizének fogalmát aktiválja (l. 3. versszak). A Teremő *kāmā*nak nevezett érzése az újszülött gyermek felé irányul. Ha a *kāmā*t szexuális vágyként értelmezzük, akkor a gyermeket nőneműként kell felfognunk. A *rétas* szó a szexuális aktus tartományát aktiválja, amely aktus ismét a Teremő és annak nőnemű része között történik. E női részből születnek a költők. Másrészt a *kāmā*t a szeretet általános érzéseként is interpretálhatjuk, amit a szülők éreznek a gyermekeik iránt²⁰; ekkor a gyermek lehet hímnemű is. A lehetőség, hogy Annak az Egynek a megnyilvánulását hímneműként és nőneműként is értelmezhetjük, ismét annak belsőleg ellentmondásos természetét demonstrálja.

A korábbi maṇḍalákban a vágy és a gondolkodás döntő fontosságú bármiféle cselekvés számára, legyen az hétköznapi cselekvés vagy teremő aktivitás. A költői tevékenységet is a *Nāsadiyā*hoz hasonlóan fogják fel. Sőt a versszakban használt számos főnév (*kāma*, *rétas*, *mānas*, *bāndhu*) korábbi kozmogóniai kontextusokban is előfordul. Emiatt az egész versszak formulaszerű kifejezésnek tekinthető.

A következő versszakban folytatódik a költő kognitív folyamatának leírása:

1.5. RV 10. 129. 5

5.ab *tiraścīno vītato raśmīr eṣām adhāh svid āśīd upāri svid āśīt |*

5.cd *retodhā āsan mahimāna āsan svadhā avastāt prāyatih parastāt | |*

Fénysugaruk / gyeplőjük (/kantárszáruk) oldalt kiáradt. Volt bármi is lent? Volt bármi is fent? Ondóadók voltak, erőik/hatalmak voltak – akarat lent, erőfeszítés fent.

A *raśmī* szót rendszerint „zsinórnak” fordítják; néhány kutató az előző versszak *bāndhu* sza-

19 A teremtés vízöntés[/víz beletöltődés] segítségével történő metaforikus konceptualizálását illetően l. a 3.4.5 szakaszt.

20 A *Śatapatha Brāhmaṇa* bizonyos kozmogóniai mítoszaiban *Prajāpati* mint gondos apa jelenik meg, aki törődik az ivadékaival, ételt ad nekik, dédelgeti őket és a boldogságukra vágyik (l. pl. 2.5.1.1–3, 3.9.1.1–4).

vával azonosítja²¹. A *raśmī* azonban mindenképp előtti „a nap sugarát” illetve „a (harcis)szekér gyeplőjét” jelenti. Mindkét jelentés a nap fogalmát idézi fel: a „sugár” esetén A Sugár A Nap Helyett (A Rész Az Egész Helyett) metonímia működik; a „gyeplő” esetén pedig A Nap[:] Ló, A Nap[:] Harci Szekér metaforikus leképezés aktiválódhat²². Így a „Fénysugarak /gyeplőjük [/kantárszárak] oldalt kiáradt” (*tiraścīno vītato raśmīr eṣām*) a fény teremtését fejezi ki, ami megengedi a befogadó számára, hogy feltételezze, a költők folytatják a teremtő megismerést. A befogadó ezt az absztrakt folyamatot a napfelkelte konkrétabb formájában ragadhatja meg. Így világosabban látja majd a versszak által teremtett fény és a sötétség ellentétét: a fénysugarat kiterjesztő költők hozzák létre a fényt, amely szétoszlatja a sötétséget, ahogyan azt a napfelkelte színtere előfeltételezi. Sőt, tovább is mehet, és létrehozhatja a költők képét, akik a harci szekeret hajtják az eléfogott lóval, ami az emergens térben a napnak felel meg, a gyeplők pedig a nap sugarai. Ily módon rávilágít arra a szerepre, amit az emberi lények a reggel effektív okaiként játszanak (lásd a 10.2 szakaszt).

A prekreatív állapot leírásához hasonlóan az 5.b sorban kérdések jelennek meg, amelyek nemcsak az irányok meghatározódásának a lehetőségére kérdeznak rá, hanem annak a meghatározódásának a lehetőségére is, hogy mi van a sugarak/gyeplők felett és alatt. Bár a megnyilvánult aspektus általános hatóköre meghatározódott, a belső felépítését tekintve ismeretlen és kifejezhetetlen marad. S ami még több, belsőleg ellentmondásos állapota megőrződik, mivel a c sor ellentétes elemek együttlétéről beszél: a hímnemű („ondóadók”, *retodhā*) együtt létezik a nőneművel („erők/hatalmak”, *mahimānas*).

A költők aktivitása megszervezi a világot szétválasztva annak belső ellentmondásosságát erőfeszítésre (*prāyatis*), ami a sugár/gyeplő felett van, és akaratra (*svadhā*), ami a sugár/gyeplő alatti. Feltételezhetjük, hogy a hímnemű, amit az „ondóadó” (*retodhā*) összetétel jelöl, ezen a módon elkülönült a nőneműtől, amit az „erők/hatalmak” (*mahimānas*) kifejezés jelöl. Az erőfeszítés (*prāyatis*) a hímneműnek, az akarat (*svadhā*) pedig a nőneműnek felel meg²³. Ennek alapján a befogadó a föld és a menny nő és férfi segítségével történő rigvédai fogalmi megragadását idézheti fel, az éjszakát pedig a szexuális aktusuk segítségével konceptualizálhatja, amelyből gyermeküként a nap születik meg (lásd 3.5.2 és 9.1.2 szakasz). A NEMZÉS általános tartománya idéződik fel itt, hogy elősegítse nemcsak a teremtés, de a napfelkelte fogalmi megragadását is. Másrésztől viszont a világ teremtését a napfelkelte segítségével is megragadhatják a Rigvédában (lásd 3.5.2). E kölcsönös leképezések a versszak által aktivált bemeneti terek integrációját segítik elő és lehetővé teszik, hogy a befogadó olyan általános modellt hozzon létre, amely átfogja a kozmosz kezdeteit és alapvető folyamatait.

Az a tény, hogy a *svadhā* mind az első teremtő szakaszban, mind a költő[k] teremtésének leírásában előfordul, (mégpedig egy olyan kontextusban, amely lehetővé teszi, hogy azt higgyük, ez a földre utal,) előrevetíti a későbbi gondolkodást, amely szerint a föld megjelenése

21 V.ö. Doniger 1981, Elizarenkova 1999a, ad loci.

22 RV 1.35.2,3. Ugyanakkor a RV 10.130.7 versben a költők (*ṛṣi*) tartják kezükben a gyeplőt, amit a *raśmī* szó fejez ki. A hajnal reggeli aktivitását is a harci szekér hajtása [/irányítása] segítségével ragadják meg (l. 4.1.8 szakasz).

23 V.ö. Macdonell 1917, p.210, ahol a *retodhās* és a *mahimānas* olyan hímnemű és nőnemű kozmogóniai princípiumokként vannak szembeállítva, amelyeknek a *prāyatis* és a *svadhā* feleltethető meg.

az Abszolútum első megnyilvánulását fejezi ki²⁴. Ezen a módon egyúttal az a meggyőződés fejeződik ki, hogy a teremtés a világban a kezdeti teremtő szakaszt ismétli meg. Így újfent megerősítést nyer, hogy a költők aktivitása Annak az Egynek az aktivitását valósítja meg.

Amint látni fogjuk, a korábbi kozmogóniák olyan fogalmi integrációt hoznak létre, amely – a napsugár és a gyeplő fogalmait felidézve – a napfelkelte és a teremtés bemeneti tereit kapcsolja össze. Emellett az emberi lények kognícióját is a *Nāsadiyā*ban élénk tárthoz hasonló módon ragadják meg. A *tiraścīno vītato raśmīr eṣām* („Fénysugaruk / gyeplőjük (/ kantárszárak) oldalt kiáradt”) ezért formulaszerű.

Összefoglalva a himnuszban élénk tárul folyamat a következőképpen néz ki: egynemű (homogén) és nem megismerő (kogníció nélküli), Az az Egy elkezd megismerni és kijelöli megismerésének tárgyát, amely azonos önmagával. E tárgyon belül Az az Egy – vágyakozva és gondolkodva – önmagát megismerő szubjektumokra osztja fel, akik képesek ismét megismételni az eredeti kognitív felosztást és meghatározni és végül megismerni a tárgyat, amely azonos velük. Ha a befogadó aktiválja a NEMZÉS általános tartományát, akkor ezt az absztrakt kognitív folyamatot szexuális aktusok és szülések (/életadások) sorozatának segítségével ragadhatja meg; ezek végrehajtói Az az Egy, aki önmagát férfiként, nőként és gyermekként jeleníti meg²⁵. Hogy a költők aktivitását megértse, a befogadó aktiválhatja a hajnali fény megjelenésének bemeneti terét a napfelkelte fogalmi megragadását elősegítő specifikus leképezésekkel együtt.

Az utolsó két versszakban újra kérdésekkel találkozunk:

1. 6. RV 10. 129. 6–7

6.ab *kó addhā veda ká ihā prā vocat kúta ājātā kúta iyām viśṣṭih* |

6.cd *arvāg devā asyā viśārjanena áthā kó veda yāta ābabhūva* | |

Ki tudja igazán? Ki tudná itt elmondani, honnan született? Honnan van ez a Teremtés? Az istenek később, ennek a teremtésével [érkeztek]. Ki tudja így, hogy honnan jött létre?

7.ab *iyām viśṣṭir yāta ābabhūva yādi vā dadhé yādi vā ná* |

7.cd *yó asyādhyakṣaḥ paramé víoman só aṅgá veda yādi vā ná véda* | |

Honnan jött létre ez a Teremtés? Talán magát formálta meg (/rendezte el), talán nem? Aki a legmagasabb mennyben a szemtanúja, az tudja, vagy nem tudja ő sem.

Általánosan szólva a teremtés *Nāsadiyā*ban leírt rendje az, hogy az objektum és a szubjektum felváltva (alternately) manifesztálódik. A szubjektív-objektív felosztás a teremtés második szakaszában körvonalazódik a *tāma āsīt tāmasā gūlham* („sötétséggel borított sötétség volt”) kifejezésben. A fényes *ābhū/ābhū*, amely a teremtés negyedik szakaszában jelenik meg, nem más, mint a kogníció tárgya, amelyből a költők (azaz a következő szubjektumok) megterem-

24 Pl. *Śatapatha Brāhmaṇa* 6.1.1.12–15.

25 Ez az elképzelés a későbbi kozmogóniákban fejlődik ki, v.ö. (különösen) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.4.

tődnek. Ők azok, akik megismerik és elrendezik a világot, és ezen a módon pontosan meghatározzák megismerésük tárgyát. Most a következő szubjektumnak kell megjelennie a megfelelő tárggyal együtt.

Amellett fogok érvelni, hogy a hatodik és hetedik versszakban elhangzó kérdések – az általánosan elfogadott vélekedéssel szemben – nem azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a teremtés legmélyebb lényegét tekintve megismerhetetlen.²⁶ A *Nāsadiya*-himnusz szerzője akkor tesz fel kérdéseket, amikor (egy) kifejezhetetlen állapotra utal: a prekreatív állapotra és a világ állapotára – a költők általi végső – kogníciója előtt. Feltételezhetjük (akkor), hogy a himnusz utolsó versszakai szintén (egy) kifejezhetetlen állapotra utalnak.

A hatodik versszak a következő megismerő szubjektumra kérdez rá: ki az, aki itt és most (*ihá*) élve, Annak az Egynek a megnyilvánult aspektusán belül, folytathatná az önmegismerés teremtő folyamatát és megérthetné annak természetét. Más szavakkal, mi lesz Annak az Egynek a következő szubjektív manifesztációja?

A hatodik versszak második fele megemlíti az isteneket. Burkoltan ez azt is maga után vonja, hogy az istenek – (az *asyá*, „ez”, szó által felidézett) világ teremtésével együtt vagy annak köszönhetően jelennek meg. Két értelmezés lehetséges. Először az istenek „kései” születése alkalmatlanná teszi őket arra, hogy megfejtsék a teremtés rejtélyét, és ezért hangzik el mégegyszer ugyanaz a kérdés (*áthā kó veda*). Ugyanakkor a *ṚV* más kozmogóniai himnusaiban az istenek fontos szerepet játszanak a kozmosz megnyilvánult aspektusának végső megformálódásában.²⁷ Feltételezhetjük akkor, hogy ők Annak az Egynek a következő szubjektív megnyilvánulásai. Mindazonáltal a 6.d sorban megismételt kérdés problémája ebben az esetben sincs megoldva. Az embernek az a benyomása, hogy a szerző egy további kognitív ágenst keres. Véleményem szerint ez az újabb megismerő a himnusz aktuális befogadója, akinek meg kell ismételnie Annak az Egynek és az első költőknek a teremtő aktivitását, hogy megerősítse a himnusz korábbi versszakaiban feltáruuló vízió igazságát.²⁸

A *Nāsadiya* szerzője a megismerő szubjektumra rákérdezve megismerése tárgyra is rákérdez. Ezt fejezi ki a hetedik versszak, amelyben – egy kérdés és két alternatíva révén – három kétely fogalmazódik meg.

Az első kétely a teremtés ősi forrásának és értelmének problémájával kapcsolatos (*iyāṃi viśṣṭir yāta ābabhūva*). A második kétely, amelyet a *yādi vā dadhé yādi vā ná* alternatíva fejez ki, a teremtés természetével (/mibenlétével) kapcsolatos. A *dhā-* gyök nagyon tág jelentéstartománnyal bír, amelynek kimerítő bemutatása egy külön tanulmányt igényelne. Általánosan szólva teremtő és életadó tevékenységeket fejez ki, amit nagyon tágan a következő módon értelmezhetünk: hatalmak/erők, állapotok és jelenségek teremtése, amelyek pozitívan értékelhetőek²⁹, himnuszok teremtése, név adása és elfogadása, megtermékenyítés, ondó

26 Vö. különösen Edgerton 1965: 73–74, Maurer 1975, Doniger 1981: 25–26, Brereton 1999: 249.

27 A *ṚV* 10.90.6–16 és a 10.130.3 szerint az istenek a költőkkel és a *sādhyákkal* részt vesznek *Puruṣa* áldozatában, amelynek során a kozmosz megformálódik; a *ṚV* 10.72. 6–7-ben táncuk a vízben kiterjeszti a világot, magasba emelve az óceánban elrejtett napot.

28 A *ṚV* az emberiség tökéletes atyáiként jeleníti meg a költőket, akik a viselkedés szabályait lefektetik, vö. Mitchiner 1982: 281, 303. Azt is meg fogjuk mutatni, hogy az emberi lényeknek meg kell ismételnie vagy megismétlik az ősi költők és bölcsök valamint az istenek tetteit (l. 10.2 szakasz).

29 Mint ragyogás, dicsőség, hírnév (*śrávas*, *yāśas*), hatalom (*kṣatra*), erő, vehemencia (*bāla*, *tvīṣi*), élet, levés (*āyus*), kincs (*rātna*), vágy (*kāma*), elme, gondolat (*mānas*), tér (*vāriyas*), áldozat (*yajñā*), Soma (*sōma*). A *dhā-* gyök ritkán tűnik fel negatív állapotokkal és hatalmakkal (pl. félelem, *bhī*, *bhīyas*) kapcsolatban; a leggyakrabban ezeknek az állapotoknak és hatalmaknak az árják ellenségei közötti létrehozását fejezi ki (*ṚV* 9.19.6, 10.84.7, 10.120.2).

befogadása, várandósság, tűz keltése és rejtőzködés³⁰. Az imént felsorolt jelentések (a másodiktól kezdve) mind kifejezhetnek kozmogóniát is. Véleményem szerint a *yádi vā dadhé yádi vā ná* alternatívában a szerző a *dhā-* gyök összes fent felsorolt jelentését felidéri ily módon kérdezve rá a teremtés természetére. Valószínűleg a teremtés reflexivitásának problémája is megfogalmazódik itt³¹.

A harmadik kétely a – legmagasabb mennyben maradó – szemtanú kognitív lehetőségeinek problémájával kapcsolatos. Amint már említettem, a *paramā vyōman* a teremtés időbeli és térbeli kezdeteire utal (l. 12.2.1.3 szakasz), úgyhogy feltételezhetjük, hogy e kezdetekkor jelenlevő szemtanú Azzal az Eggyel azonosítja magát, aki lélegzés nélkül lélegzik. A *yó asyādhyakṣaḥ paramē vyōman sō aṅgā veda yádi vā ná veda* alternatívát ekkor annak a kételynek a kifejeződéseként értelmezhetjük, hogy a valóság legkorábbi megnyilvánulása vajon megismeri-e a kreatív formáit vagy nem. Egyúttal a teremtés kognitív jellegére vonatkozó kételyt is kifejezi.

Ugyanakkor a hetedik versszak egy további értelmezés számára is megnyitja az utat, amely megerősíti, hogy a következő megismerő szubjektumon a *Nāsadiya* magát a himnusz aktuális befogadóját érti. Itt emlékeztetnünk kell a költőverseny (*brahmodya*) védikus hagyományára, amelynek során metafizikai problémákkal kapcsolatos rejtélyekre (riddle) kérdeztek rá. Ahogyan azt Thompson 1997a megmutatta a *Nāsadiya* utolsó kérdéseit ilyen – igaz nem a szokásos, erősen formalizált alakban megfogalmazott – rejtélyes igéknek is tekinthetjük. Ennek az interpretációnak a fényében érthetjük meg, hogy a hetedik versszak első félverse a teremtés forrására és természetére kérdez rá, a második félvers pedig nem más, mint a válasz, amely arra a személyre is rámutat, akinek a kérdésre válaszolnia kell³², azaz a költőre, aki résztvesz a versenyen és akire a szöveg „a legmagasabb mennyben a szemtanúja”-ként (*asyādhyakṣaḥ paramē vyōman*) hivatkozik. Szeretném felhívni a figyelmet a RV 1.164.34–35-ben található *brahmodyára*, ahol a papot (*brahmán*) a „legmagasabb mennynek” (*brahmāyāṁ vācāḥ paramāṁ vyōma*) nevezik. Thompson 1997a: 17 szerint a *brahmán* nem feltétlenül a papságra mint olyanra vonatkozik, de arra a konkrét emberre is, aki válaszol a rejtélyes igékre, és aki önmagára mutat: „[íme itt] ez a *brahmán* a beszéd (/szó) legmagasabb mennyre. E kijelentést a *Nāsadiya* kontextusában tekintve megérthetjük, hogy a („legmagasabb menny”-nek nevezett) versenyző pap a „szemtanú” – Az az Egy, aki megismételheti teremtő aktivitását, önmagát egy konkrét emberi lényben jeleníti meg.

Ekkor levonhatjuk a következtetést: a hetedik versszak arra készíti a befogadót, hogy egy olyan fogalmi integrációt hozzon létre, amelynek bemeneti terei az aktuális költőverseny és a teremtés kezdetei. Az emergens térben a konkrét versenyző pap a Teremtővé válik, és megvilágosító belátásában a teremtés újból megelevenedik. Ezt az interpretációt a kognitív nyelvészet területén elért általános eredmények is megerősítik. Ahogyan azt Sweetser 2000 megmutatta, a fogalmi integráció a rituális aktivitás konceptuális alapjául szolgál: csak úgy

30 Az utolsó jelentés leggyakrabban a *hitá* múlt idejű melléknévi igenév alakban jelenik meg.

31 Thompsonnal összhangban, aki a *Nāsadiya* utolsó kérdéseit *brahmodyának* tekinti (Thompson 1997a: 31), megjegyezzük, hogy a hetedik versszak (*b* sorának) első alternatívája hiányos formában fogalmazódik meg, és plauzibilisnek tűnik, hogy a két hiányzó szótag (a *d* sorral való hasonlóság alapján) a *dadhé*, v.ö. Brereton 1999: 249–250 is.

32 Hasonló mintát követ a RV 6.9.2b–3 is, l. 9.6 szakasz. A Thompson 1997a által elemzett *brahmodyák* egyik típusa által kifejezett agresszív, bátorságot igénylő, kihívásként is tekinthetünk rá.

lehet komolyan (és őszinte szívvel) végrehajtani azt, ha a fogalmi integráció hatékonyan működik. A versenyző [költő]pap az általa létrehozott fogalmi integráció révén hisz a saját abszolút kompetenciájában és abban, hogy valóban részt vesz az *in illo tempore* történő eseményekben³³. Ez az amiért a *Nāsadīya* utolsó két versszakában feltett kérdések válasz nélkül maradnak: a válasz minden alkalommal megszületik, amikor egy konkrét emberi lény megvalósít egy konkrét kognitív aktust.

1.7. A TEREMTÉS SZAKASZAI (/ÁLLOMÁSAI) A NĀSADĪYA SZERINT

Annak alapján, amit fentebb elmondtunk, a teremtés *Nāsadīya*-ban feltárt folyamatát a következő szakaszokra bonthatjuk (a megfelelő formulaszerű kifejezések zárójelben szerepelnek):

0. Prekreatív, kifejezhetetlen állapot (*nāsad āsīn nō sād āsīt tadānīm*, „Nem volt nem-lét/ nem-igazság és nem volt lét/igazság sem akkor.”)

1. Az első aktus átmenet a prekreatív, kifejezhetetlen állapotból abba az állapotba, ami kifejezhető (*ānīd avātāmī svadhāyā tād ēkam*, „Lélegzés [/lehelet] nélkül lélegzett, a saját akaratából, Az az Egy.”)

2. Az Abszolútum szétválása megnyilvánult és meg-nem-nyilvánult aspektusokra megkezdődik (*tāma āsīt tāmasā gūlham āgre*, „Sötétsséggel borított sötétség volt kezdetben.”)

3. A megnyilvánult aspektus első kifejezhető alakjának megjelenése (*apraketāmī salilām sār-vam ā idām*, „Jel nélküli áradás volt minden.”)

4. A megnyilvánult aspektus végső felépülése (*tuchyēnābhv āpihitām yād āsīt tāpasas tām mahinājāyataikam*, Üresség[/Űr] vette körül a létbe készülőt / az ürességet. A hő [/izzás] erejének köszönhetően megszületett Az — az Egy.)

5. A megnyilvánult aspektusra irányuló vágy megjelenése (*kāmas tād āgre sām avartatādhi mánaso rétaḥ prathamāmī yād āsīt*, „Vágy ébredt először arra, ami a gondolat/elme első magja [/ondója] volt.”)

6. A költők teremtető aktivitása (*sató bāndhum āsati nīravindan hṛdī pratīṣyā kavāyo manīṣā, tiraścī-no vītato raśmīr eṣām*, „A költők, szívükben gondolkodásukkal kutatva, a létező/igazság közelékét a nem-létezőben / nem-igazságban találták meg. Fénysugaruk / gyepelőjük[/kantár-szárak] oldalt kiáradt.”)

7. A teremtető aktivitás megvalósítása konkrét emberek által (6–7. versszak)

³³ Ugyanígy értelmezhetjük annak a helyzetnek a Thompson-féle rekonstrukcióját is (Thompson 1997b), amikor a költő egy *ātmastutit* recitál. A költő és a befogadók egy olyan fogalmi integrációt hoznak létre, amelynek két bemeneti tere egy istenség és a költő, akik egyébe olvadnak az emergens térben, és „az *ātmastutit* recitáló költő maga lesz a megcélzott istenség valóság[osság]ának a jele (veritable sign)”.

Irodalomjegyzék

- BRERETON 1999: Brereton, Joel: Edifying puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the uses of enigma. *Journal of the American Oriental Society* 119, 2: 248–260.
- BURROW 1947–1948: Burrow, Thomas: Sanskrit rājas. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43: 311–328.
- DONIGER 1981: Doniger, Wendy: *The Rigveda. An Anthology*. London: Penguin Books.
- EDGERTON 1965: Edgerton, Franklin: *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin
- ELIZARENKOVA 1999: Elizarenkova, Tatjana Jakovlevna: *Rigveda – IX–X. Mandala*. Moskva: Nauka. (Елизаренкова, Т. Я. 1999. *Ригведа – Мандалы 9–10*. Москва: Наука.)
- GELDNER 1957 (1951): Geldner, Karl Friedrich: *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 vols. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- GONDA 1965: Gonda, Jan: *Bandhu-* in the *Brāhmaṇas*. *Adyar Library Bulletin* 29: 1–29.
- LUBOTSKY 1997: Lubotsky, Alexander: *A Ṛgvedic Word-Concordance*. 2 vols. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.
- ŁUGOWSKI 1988: Ługowski, Andrzej: Nāsadija (*Nāsadiya*). *Jednota* 5: 9.
- MACDONELL 1917: Macdonell, Arthur Anthony: *A Vedic Reader for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- MALAMOUD 1996 (1989): Malamoud, Charles: *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Translated by David White. Delhi: Oxford University Press (France edition: *Cuire le Monde. Rite et Pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte, 1989)
- MICHALSKI 1971: Michalski, Franciszek: *Hymny Rigwedy*, Wrocław: Ossolineum.
- OGUIBÉNINE 1983: Oguibénine, Boris: *Bāndhu et dākṣiṇā*. Deux termes védique illustrant le rapport entre le signifiant et le signifié. *Journal Asiatique* 3–4: 263–275.
- RENOU 1953: Renou, Louis: Quelques termes du Ṛgveda. *Journal Asiatique* 2: 167–183.
- RENOU 1956: Renou, Louis: *Hymnes spéculatifs du Veda*. Paris: Gallimard.

-
- SCHAYER 1988: Schayer, Stanisław : *O filozofowaniu Hindusów. Artykuły wybrane*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SMITH 1989: Smith, Brian K.: *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. New York: Oxford University Press.
- SWEETSER 1990: Sweetser, Eve: *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON 1997a: Thompson, George: The Brahmodya and Vedic Discourse. *Journal of the American Oriental Society* 117,1: 13–37.
- THOMPSON 1997b: Thompson, George: *Ahaṁkāra* and *ātmastuti*: Self-Assertion and Impersonation in the Ṛgveda. *History of Religions* 37,2: 141–171.
- TOKARZ 1985: *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

BÁNYAI FERENC

Világrend és metaforarendszer Eckhart mester misztikájában

Jelen írás a kognitív nyelvészet módszerének misztikus szövegekre alkalmazásával Eckhart mester (1260–1327) gondolatvilágának új értelmezési és rendszerezési lehetőségét mutatja be. Ennek kulcsa és egyben a vizsgálódás egészen végigvonuló értelmezési segédeszköze igen egyszerű, bárki számára könnyen hozzáférhető, sőt bizonyos értelemben jól ismert. Ez a metafora. Mindennapi nyelvhasználatunkban, amikor nem tudatosítjuk, akkor is nagymértékben kamatoztatjuk a metaforák által kínált sajátos lehetőségeket, a hatékony közléscsere és az elvont fogalmi tartományok megközelíthetősége érdekében. Bár a metaforákkal nyelvhasználatunkban közeli kapcsolatban vagyunk, az kevésbé magától értetődő, hogy nemcsak a költészet és a vallások, hanem a tudományos nyelv is számos metaforával élt, s él ma is. Vizsgálódásunk során a nagy német misztikus metaforikus nyelvének azon rendszerét rekonstruáljuk, ami szövegszerűen illeszkedik a természeti világról alkotott felfogásához. Ennek indokoltsága s értéke arra tekintettel mutatkozik, hogy Eckhart saját ismeretelméletét, nyelvfilozófiáját, metafora-használatának szabályait nem fejt ki rendszerezett formában, így a vele komolyan foglalkozni kívánónak a különböző alkotói korszakaiból származó, különféle német dialektusokban fennmaradt, illetve latinul lejegyzett műveiből kell rekonstruálni és amennyiben a szövegek ezt megengedik, rendszerezni az ilyen vonatkozású kijelentéseit. Ezáltal a mai olvasó számára a mintegy hétévszázadnyi távolság ellenére könnyebb elérhetőség kínálkozik Eckhart kegyelem felfogásához, a megvilágosodásról és a lélekről kialakított gondolataihoz.

Metafora az ókori klasszikusoknál és a középkorban

A prédikálórendi Eckhart mestert sokan azért tekintik misztikusnak, mert szövegeit titkosnak, sokrétűnek, nehezen érthetőnek találják. Pedig nemcsak a tudós közönségnek, hanem latinul nem tudó apácáknak és szerzeteseknek, sőt laikusoknak is prédikált, és a fennmaradt kéziratok arról tanúskodnak, hogy érdeklődő és értő hallgatói voltak. Beszédeinek hatása és sajátos, átvitt értelmű nyelvezete összefügg metaforahasználatával.¹ Három szempontból is.

Először azért, mert a metafora a gondolkodás és nyelv elszerűtlen használat segédeszköze volt régen és ma is az. Nagyban járul hozzá, hogy kortársunknak érzünk évszázadokkal ezelőtt élt szerzőket, és úgy tűnik, mintha mi is mondattuk volna, amit ők annakidején mondtak. Másodszor, a középkorban és a korunkban használatos metaforák

¹ LAKOFF – JOHNSON 1980, 7, 273–274, KÖVECSESE 2005, 14. Szerintük a metaforák funkciója a fogalmak megértése, a hétköznapiakban mindenki használja őket, nem a nyelv többé-kevésbé fölösleges díszítőeszközei, hanem a gondolkodás kellékei. Jelen tanulmányhoz kapcsolódó kutatásaimban segítséget nyújtott az OTKA K 101503 program.

egyaránt a mindennapi tapasztalatból eredő evidens forrástartománybeli fogalmakat használnak az elvontabb fogalmi céltartomány megértésére. Tehát aki nem teológus, vagy tudós, az is képes ezek segítségével elvont tudományos tételekhez hozzáférni. Harmadszor, Eckhart tudatosan épít arra, hogy a metaforák tömörítik, lerövidítik az átadni kívánt tanítást, a lényeg közvetlen elérését kínálják, az érzelmeket is bekapcsolják a megértési folyamatba. Vagyis a metafora hatékony eszköz, mind a közlésben, mind a megértésben.

A középkorban a Biblia, filozófusok és ókori klasszikusok szövegeinek magyarázatában csakúgy, mint a prédikáció tudományában (*ars predicandi*) széles körben használták a szövegek átvitt értelmezését is a szószerinti és az erkölcsi mondanivaló kifejtése mellett.²

Megítélésünk szerint Eckhartnál az átvitt, metaforikus értelmezés jelentősége abban áll, hogy szerkezetet, alapirányultságot szolgáltatott mondandójának, és többnyire teológiai következtetéseiben, erkölcsi tanulságoknál is szerepet kapott. A metaforákat ezért szövegei értelmezése során nem elsősorban nyelvi díszítőeszközként, a szónoki beszéd hangulatkeltő elemeként vizsgáljuk, miként az a retorika olyan latin klasszikusai, mint Cicero és Quintilianus munkáiban³ előtérbe kerül. Utóbbi, bár a metaforákban bővelkedő szólás-mondásokat maga is metaforával jellemzi, amikor a „beszéd fényének” és az „ékeesszólás szemének” nevezi, mégis azt írja, hogy adott esetben ezek helyett inkább a régi, rideg szónoklást választja.

Ennek jelzése mellett ugyanakkor Eckhart metaforái szempontjából két másik megjegyzését is érdemes szem előtt tartani. A mai metaforaelméletek is gyakran hivatkoznak Arisztotelész metafora definíciójára Poétika című sokat hivatkozott művében: „Metafora a szó más jelentésre való áttétele, mégpedig vagy a nemről a fajra, vagy a fajról a nemre, vagy a fajról a fajra, vagy analógia alapján.” illetve a Retorika című művében szinte ezt a gondolatot folytatja „A metafora négy faja közül azok a legközkedveltebbek, amelyek analógián alapulnak”.⁴ Quintilianus szerint a névátvitelt (*translatio*, metafora) az indokolja, hogy egy ígét, névszót oda „viszünk át”, ahol nincs tulajdonképpeni szó, vagy az átvitt jobb. Majd később így folytatja: „Főleg azok a metaforák keltenek csodálatos fennköltséget, amelyek merész, szinte már a veszély határát súroló átvittel emelkednek fel, amikor érzéketlen dolgoknak tulajdonítunk cselekvést és életet.”⁵ Eckhart elemekkel kapcsolatos metaforáira e megállapítások igen találóak. A vázolt középkori átvitt értelmezési módot gondoljuk újra a kortárs nyelvészet fényében, és a metaforákat az emberi gondolkodás, és a kontemplatív misztika sajátos eszközeiként tekintjük. A következőkben először arra keresünk választ, hogy Eckhart szerint a bibliai, filozófiai és irodalmi szövegekre mennyiben alkalmazható az átvitt, metaforikus értelmezés, majd ezt követően a nagy misztikus „homályos”, titokzatos kijelentéseit értelmezzük a kognitív metaforái közvetítésével. Végül azt mutatjuk be, hogy az általa használt metaforák mennyiben tekinthetők egy rendszer elemeinek és ez miként viszonyul a világ rendjéhez.

2 A középkori tanító célú beszédekről és a hallgatóságról ld. MUESSIG 2002, OWST 1926, SCHEEPSMA 2008, TAYLOR 1992.

3 Cicero: „A görögök úgy vélik, hogy díszítik a beszédet, ha szóképekkel élnek.” Quintilianus: „A tropus (ide tartozik a metafora is B.F.) tehát olyan szöveg, amely a természetes és első jelentéséből át van vive az ékesítés céljából.” In: ADAMIK 1998, 222–224.

4 ARISZTOTELÉSZ 1992, 39, ARISZTOTELÉSZ 1982, 198.

5 QUINTILIANUS 2008, 546–548.

Eckhart az átvitt értelmű szövegről és beszédről

Az Eckhart gondolatait tartalmazó szövegek vizsgálata abból indul ki, mennyiben tartotta ő maga is indokoltnak szövegek átvitt értelmezését. Állásfoglalását jól demonstrálja, hogy a *Teremtés könyvéhez* maga is írt egy átvitt értelmezésen alapuló (parabolikus) magyarázatot és egy kommentárt. Az utóbbiban a Sárával kapcsolatban olvasható nyolc kijelentésről írja, hogy azok olyan szóképek és parabolák, amik magyarázatot igényelnek.⁶ Másutt úgy véli, a Szentírás azon szövegét, hogy „nem a férfi van az asszonyból, hanem az asszony a férfiből”, átvitt jelentés szerint kell értenünk. Újabb példáját adja az átvitt értelmű szóhasználatnak, amikor egy olyan absztrakt fogalomról, mint az anyag, azt mondja, hogy vágyik a megformáltságra, miként a beteg az egészségre.⁷ Az angyali üdvözet thema-jával kezdődő prédikációjában figyelmezteti hallgatóit, hogy amikor saját „két kútról” szóló példázata túl csodásnak tűnik, de azt a mi értelmünk szerint kell magyaráznunk, vagyis metaforikusan. Nem is lehet ez másként, hiszen nem hétköznapi, szószerint értendő kút az, amiből a kegyelem fakad, és nem is egy meghatározott testi-térbeli helyen „van”, hanem „ott”, ahol az Atya szüli egyszülött Fiát.⁸

Eckhart gondolatrendszerének utólagos rekonstruálását, értelmezését elősegíti, egy saját maga által összeállított, a tanításainak helyességét, magyarázatát hivatott irat Ebben általános érvénnyel nyilatkozik a metaforikus módszer szükségességéről, tudóstársai és a szentek példáját is tanúságul hívja. Ezt olvashatjuk ebben az iratban: „itt világosan kitűnik, hogy a Szentírást átvitt értelemben (metaforikusan) kell olvasni. Amit a *Teremtés könyvének* 3. fejezete elbeszél, a szentek és a tudósok általában képiesen magyarázzák.”⁹

Eckhart „Isten lelke lebegett a vizek felett.” bibliai idézet megvilágítása során bevallottan használja ezeket a különböző értelmezési módokat. Úgy jár el, hogy a *Teremtés könyve* 1,2 e szavait először szó szerint, azután pedig erkölcsi értelemben elemzi.¹⁰ A szószerinti értelmezés alkalmazása azonban itt is és más műveiben háttérbe szorul. Ennek egyik fő okát egy későbbi prédikációjában, abban jelöli meg, hogy a szószerinti értelmezés veszélyeket is rejt magában. Itt a Szentírás nyelvi és gondolati gazdagságáról szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy azt hétköznapi értelemmel szinte lehetetlennek látszik megérteni, ezért, ha valami a bibliai szövegben durvaságnak tűnik, azt tisztázni kell, ehhez viszont a hasonlatra van szükség.”¹¹

Eckhart gyakran, amikor nem is nyilvánítja ki, hogy a metaforikus értelmezési módszert fogja alkalmazni, mégis széles körben alkalmaz metaforákat, rendszerint kognitív módon. Gondolatgazdagsága, nyelvezetének ereje és árnyaltsága nagyban összefügg az általa használt többféle metaforával, és azok újszerű sajátlagos kombinációjával.

A további vizsgálódások elméleti kiindulásaként az angolszász filozófiai szakirodalomban széles körben ismert létezők hierarchikus rendjét bemutató „a Lét nagy lánc” elméletre, illetve a Lakoff – Turner szerzőpárosnak a léthierarchia metaforikus konzekvenciáit elemző

6 Ter. 16,1. „sub figura sive parabole” In: ECKHART 1964, 374.

7 Az első példa 1. Kor. 11,8-ra vonatkozik. ECKHART 1964 („in figura dicitur”) 224, 211.

8 ECKHART 1971, 238–240.

9 A szakirodalomban „Rechtfertigungsschrift”- RS-ként hivatkoznak rá. Eckhart 32. megjegyzése a *Teremtés könyvéhez* írott kommentárból vett tételekhez. In: KARRER – PIESCH 1927.

10 ECKHART 1964, 218: „Verba exponuntur prima litteraliter, secundo moraliter”.

11 ECKHART 1971: „Haec dicit dominus”, 466.

munkájára utalunk.¹² Eszerint a metaforák is lépcsőzetes, hierarchikus rendet alkotnak, közöttük adott kapcsolódásokkal, ami annyit tesz, hogy a felsőbb szintű mindig legalább egy tekintetben több készséggel rendelkezik. A hierarchia legalján a szervetlen létezők az elemek vannak, fölöttük az élet legegyszerűbb formái, a vegetatív tulajdonsággal rendelkező növények, efölött a mozgásra képes, ösztönök által irányított érző lények, vagyis az állatok, efölött a mindezekkel és még értelemmel is megáldott ember, efölött a tiszta szellemi létezők az angyalok, mindenek fölött pedig az Örökkévaló Isten.

Eckhart metaforáinak elemzéséhez először a létezők rendjét meghatározó orientációs nyelvi alakzatokat, az Aranylanc és a létra metaforákat idézzük fel. A Teremtés könyvének átvitt értelmű magyarázatában Eckhart a Jákob álmában megjelent létrával kapcsolatban megjegyzendőnek tartja, hogy a létra földön állt és teteje érintette Mennyet. Eckhart szerint ez ugyanaz, mint amit Homérosz mond az Aranylancról, vagyis hogy az alsóbb szintű létezők teteje elér a felsőbbek legaljáig és összekötődik vele.¹³

Aranylanc és égbe nyúló létra

Eckhart egyik középelnémet prédikációjában meg nem nevezett pogány mesterekre hivatkozva említi, hogy Isten a teremtményeket függőleges sorba rendezte, egyiket a másik fölé. Mindegyik teremtmény érintkezik valamelyik másik teremtménnyel valahogy úgy, mintha a fentebbi mintegy lábával állna az alsóbb feje tetején. Eckhart ezen összefüggésben idézi fel az „aranylanc metaforát” (*guldin ketene*), s ez szerinte a makulátlan „tiszta természet” céltartományára vonatkozik. Ez nem azonos a testi, teremtettséggel, hiszen, teremtet mivoltában egyik teremtmény se érinti Istent. Ama bizonyos „tiszta természet” azonban olyannyira Istenhez emelkedett, hogy nincs ínyére semmi, ami Rajta kívül van.¹⁴

Eckhart ebben az összefüggésben minden valószínűséggel Homérosz jól ismert és a klasszikus antik szerzőknél csakúgy, mint a középkorban is használt Aranylanc példázatára utal. Eszerint Zeusz saját rendkívüliségét, istenek-fölöttiségét bizonyítandó szólítja föl az istennőket-istenekeket, hogy az égből (éterből) leeresztett Aranylancba kapaszkodva próbálják őt a földre lehúzni, ha tudják. Biztos azonban ennek kudarcában, s kijelenti, hogy ezzel szemben ő, – ha úgy tetszene néki – a mindenséget, eget-földet istennőkkel-istenekkel együtt képes lenne az Aranylancnál fogva az égbe fölhúzni.

Zeusz ekként szól az egybegyűltekhöz

„...én vagyok itt legerősebb.

Rajta, no, próbáljátok meg, lássátok is együtt,

egy nagy aranylancot függesszetek itt le az égről

istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:

s még így sem húzhatjátok le a földre az égből

Zeusz legfőbb hadurat, bármily hosszan huzakodtok:

míg azután, ha magam vágynálak húzni magasba,

fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:

¹² LOVEJOY 2001, LAKOFF – TURNER 1989, 160–213.

¹³ ECKHART 1964, 682. Utalás az Iliász VIII énekére.

¹⁴ ECKHART 1958: „*Vidi supra montem sion*”, 211–212.

és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,
és az egész mindenség fönt csünghetne a légben.
Ennyire több vagyok én istennél s emberi népnél.”¹⁵

E sorokat a rákövetkező századokban többféleképpen olvasták és értették. Az egyik értelmezésben az elemek közös sajátossága a kötelék közöttük, vagyis miként Zeusz halandó embereket, eget-földet és még az isteneket-istennőket is föl tudná húzni az égből alácsüngő Aranyláncnál fogva, akként a világmindenség dolgait az láncolja össze (mint egy metaforikus kötelék), hogy mindegyiküknek az oka a legfőbb létező, Zeusz. Egy másik értelmezés szerint az Aranylánc a különböző minőségű testi létezőkön mintegy átfűzve láncolja őket össze. Ha ez a lánc elég erősen köti össze őket, akkor a lánc végét az éterhez rögzíti, tehát ezen értelmezés szerint a legfőbb Isten nem része e köteléknek, az aranyláncot ő maga köti az ég fölötti elemhez, az aithérhez.¹⁶

Az „Aranylánc” metafora több helyen szerepel az Eckhart által hivatkozott neoplatonikus szellemiségű írásokban. Ehelyütt Proklosznak a Platón Timaiosához fűzött kommentárjaira utalunk, amelyek jórésze a középkorban Guillelmus de Moerbeke (1215–1286) fordításában hozzáférhető volt, illetve Macrobius Scipio álamához írott kommentárja által is ismerhette Eckhart ezt a homéroszi metaforát, mégha Macrobiusszal nem is értett egyet mindenben. Az utóbbi szerint ugyanis a legfőbb Istenből ered a Szellem, s ebből ered a Lélek. A Szellem formálja és önt életet az alatta lévőkhöz, s e szintek folyamatosan, sorrendben következnek egymásra, de lépésről lépésre elkorcsosulva. A legfőbbet, Istent az univerzum legaljáig, a földig tartó egyetlen kötelék, amely sehol nem szakad meg és a létezők minden fokát összeköti. Macrobius így értelmezi Homérosz Aranyláncát.¹⁷ A létrát, mint a létezők hierarchikus alapszerkezetére vonatkozó másik metaforát Eckhart a Teremtés könyvéhez írott kommentárjában említi. Ez a Jákob álmában (*Ter* 28,13) látott létra, ami a földön áll és teteje az eget éri. Eckhart e bibliai szöveg magyarázata során Maimonidész, *Tévelygők útmutatója* című művének 2. könyvére egyetértően hivatkozva azt írja, hogy a létra egy olyan parabola, ami átvitt értelemben az egész univerzumot jelenti. Eszerint a teremtményeknek három csoportja van, legfelül a tiszta szellemi létezők, az angyalok, alattuk az égitestek és az ég, ez alatt pedig az anyag, változó világ. Isten azonban mindenekfelett való, hiszen ő a Világ teremtetője. Az égig nyúló létra metaforikus magyarázata szerint a létra a létezők egymással összefüggő fokozatait jeleníti meg képszerűen. A földre állítottság az anyagnak a testi, sűrű, súlyos mivoltát, az égre támasztottság az oda való fokozatos felemelkedést teszi lehetővé; a Menny mint szellemi orientációs hely értendő, Isten pedig azért a létra fölött áll, mert alkotója és nem pusztán láncszeme a világnak, e hierarchiának a végcélja, de nem része olyan értelemben, mint a többi létező.¹⁸

A világ rendje és az elemek

Az Eckhart gondolatainak hátterét alkotó középkori természetfelfogás szerint négy anyagi elem, a föld, víz, levegő és tűz alkotja a testi világot, s ezek a forrástartományai a rájuk épülő

¹⁵ HOMÉROSZ 1974, 132.

¹⁶ PROCLUS 2007, 70, PROCLUS 2008, 109.

¹⁷ MACROBIUS 1990, 145. Homérosz „Aranylánc” metaforájának középkori ismertségéhez ld. LAMBERTON 1989, 271–272.

¹⁸ ECKHART 1964, 423. A hivatkozott mű magyar fordítása: MAIMONIDÉSZ 1997: *A tévelygők útmutatója*. (Ford Klein Mór) Budapest, Logos Kiadó.

metaforáknak. Eckhart nemcsak metaforikusan, hanem valóságos magyarázó elvként is hivatkozik a négy elemre. Ezért a négy elemet először testileg érzékelhető tulajdonságaikra, megjelenésükre tekintettel, majd ezután vizsgáljuk átvitt értelemben, kognitív metaforák alapjaiként.

Eckhart idejében a Föld-központú természetszemlélet volt a mérvadó. Úgy tartották, hogy a Föld van legalul, rajta a víz (az óceánok, tengerek, tavak), e fölött a mozgásban lévő levegő, majd fölötté, az elemek közül legfelül a tűz, közvetlenül az egek, a Mennybolt alatt. Ez egyúttal a négy elem természetes, hierarchikus rendjét is mutatja. A Teremtés könyvének magyarázata során Eckhart az „Isten lelke lebegett a vizek felett” mondatból többek közt azt is kiolvassa átvitt értelmezés útján, hogy ezek a szavak az elemek természetes rendjét nyilatkoztatják ki, mivel a mélység színe fölött, az ég alatt közvetlenül van a tűz, a „szél”, vagyis levegő pedig a „vizek felett”. Ebből következik, hogy utolsó és legalsó a föld. A tűz az elemek birodalmának határt szab, magába zárja gömbként, és határfelületet képez a romolhatatlan Menny és a változékony, múlandó testi világ közt. Az egek, adakoznak és árasztanak a maguk tökéletességének bőségéből az alsóbbaknak, a föld és az anyag ezzel szemben majdnem semmi, pusztá és sötét.¹⁹

A Teremtés könyvének magyarázatában Eckhart a híres ókori bölcsre, annak a középkorban is ismert természetfilozófiájára utal: Eckhart olvasatában „Platón szerint „az Isten a tűzzel és a földdel alapozta meg a világ építményét. Ez a két szélső elem nem tudott békés, harmonikus kapcsolatba lépni egymással két másik közbülső anyag, a víz és a levegő nélkül.”²⁰ Bár az elemek közül a föld és a tűz vannak legtávolabb egymástól, de még mindig a létezők ugyanazon csoportjába tartoznak. Ontológiai értelemben különbség nem az egyes elemek, hanem a romolhatatlan ég (a Menny) és az örökké változó, megformálatlan föld között van. Miként egyik Kölnben tartott népnyelvű prédikációjában is mondja egy meg nem nevezett mesterre hivatkozva: „semmi olyan különböző nincs, mint az ég és a föld.”²¹

Az elemek és az ember

Az elemeknek nemcsak a világ hierarchikus rendjében, hanem az emberi lélekben, az emberi érzékelésben és megismerésben is fontos szerep jut. Eckhart egyik prédikációjában ez hangzik el: „A mesterek úgy tartják, hogy a megismerés a hasonlóságon alapul. Egynémely mester úgy véli, hogy minden dologból részes a lélek, mivelhogy a lélek képes megismerni minden dolgot. Badarságnak hangzik, de mégis van benne igazság!”²² Eckhart itt minden bizonnyal Arisztotelészre és az általa hivatkozott Empedoklészre utal. Empedoklész szerint az elemek „nem-születettek (...) egyenlőekésegívásúak, demás tisztségük van, mindegyiknek a jellegétől függő”. Empedoklész a tűznek elkülönítő és szétbontó hatást tulajdonít és ezért pusztító gyűlöletnek nevezi. A vizet összeragasztó és nedvességével összetartó megtartó hatásúnak tartja, ezért egybefogó szeretetnek szokta nevezni.²³ Arisztotelész középkorban is jól ismert

¹⁹ A hivatkozott kijelentések In. ECKHART 1964, 217, 219, 221 és 210.

²⁰ ECKHART 1964, 208.

²¹ ECKHART 1971, 410. Vö. PLATÓN 1984, 328–329: „Tűz nélkül pedig semmi sem látható, szilárdság nélkül pedig nem tapintható, szilárdság pedig nincs föld nélkül; ezért kezdetben tűzből és földből formálta isten a mindenség testét.”

²² ECKHART 1958: „Nunc scio vere”, 49–50.

²³ PARMENIDÉSZ és EMPEDOKLÉSZ 1985, 16, 19.

lélekfilozófiai munkájában azt olvashatjuk, hogy „a hasonló ismeri meg a hasonlót”, majd később, hogy egy filozófus az érzékelő lelket „valamennyi elemből származónak veszi, amikor képletesen azt mondja, hogy a föld segítségével láthatjuk a földet, vízzel a vizet, levegő által a levegőt és tűzzel a megsemmisítő tüzet.

Hasonló gondolatot közöl velünk Marcus Aurelius a sztoikus filozófus császár is. „Mint ahogyan azt, ami bennem földszerű, valami földből kaptam, ami nedves, azt más őszanyagból, ami pára, azt ismét más forrásból, ami meleg és tűzszerű, annak is megvan a maga eredete” Majd később Elméletei 9. könyvében újra visszatér ehhez a gondolathoz, de a sztoikus felfogáshoz híven az átvitt értelem is anyagelvű megalapozást kap: „Amik valami közösen részesek, a saját fajtájukhoz húznak. Minden földszerű a föld felé húz, minden cseppfolyós arra törekszik, hogy egybefolyjék, éppígy a légszerű is, úgyhogy rekeszekre és szétkülönbítő erőre van szükség ezzel a vonzalommal szemben. A tűz felfelé tör, az őstűz felé, mindazonáltal annyira kész bármilyen földi tűzzel is összelobogni, hogy minden, csak egy kicsit is száraz anyag is nagyon könnyen tüzet fog, ha megfogatkozott benne a lángra kapást akadályozó rész.”²⁴

Hogy az Arisztotelész által felidézett elméletben Eckhart szerint milyen értelemben „van némi igazság”, azt másutt, az Isteni vigasztalás könyvében jobban kifejti: Az alsóbb lélekerőkkel, a „test ösztöneivel” kapcsolatban azt mondja, hogy bár az akaratnak alá vannak rendelve, mégis állandón ellenkeznek vele, miattuk lesznek e lélekerők fáradtak, gyengék és öregek. Ezzel szemben a lélek legfelsőbb erőinek természete és működése független a testtől, ezek tisztán állnak elszakadva mindentől, ami valamiképp kapcsolódik térhez-időhöz, vagy azokban tetszést lel. Ezek a lélekerők semmivel nem közösködnek, bennük az ember Isten képére formálódik. Az RS-ben is nyilatkozik a lélekerők fajtáiról és működésükről. Az érzékelő-erők a lélekkel áthatott élő testben vannak, míg a magasabb lélekerőknél, az akarát és az értelem hordozója a lélek maga. Az előbbieket térhez és időhöz kötöttek, míg az értelem képes elvonatkoztatni az ilyen kötöttségtől, az „itt és most”-tól, és a testi jellegtől.²⁵ Az alsóbb erők hasonlóak a testi világhoz, ezért lehetséges az érzékelés és az erre vonatkozó ismeret. Mivel a Földön minden négy elemről – földből, vízből, levegőből és tűzből áll, - így testi mivoltában az ember is szükségszerűen ezek útján érzékel.

Az elemek fogalmainak átvitt jelentései

A metaforikus jelentésátvitelt egyfajta hasonlóság teszi lehetővé Arisztotelész klasszikus elmélete szerint, a latin retorikában pedig Cicero, Quintilianus a metaforát rövidített hasonlatként is meghatározták. Ekként pl. a Földre, föld-elemre való hivatkozás is átvitt értelemben földhöz-ragadt látásmódra, nehezen változtató készségekre, nehézkességekre, a tűz pedig heves emberi természetre, izzó becsvágyra, tüzes tekintetre, felhevült vitára stb. utal. Ez Eckhartnál egyfajta vonzás-taszítás törvényeként jelenik meg. Amint kései

²⁴ AURELIUS 1975, 39. és 124.

²⁵ ECKHART 1927, 91 és ECKHART 1963, 103–104.

alkotói korszakából származó egyik szentbeszédében mondja: „A hasonlóak kölcsönösen vonzódnak egymáshoz, a különbözőek pedig kerülnek és gyűlölik egymást.”²⁶

A kognitív nyelvészet egyik megállapítása, hogy az embert és az absztrakt komplex rendszereket (ilyen pl. a lélek) a léthierarchiában lentebb álló, nem ritkán a legalsó létezők, így a föld, tűz, víz fogalmaival konceptualizáljuk. Ugyanakkor a lét láncszemei, szintjei esetében a hatás fordított: „minden magasabb üdvösen igazgatja és sokkal jobban befolyásolja az alatta lévő, mint azt ennek az alacsonyabbnak a saját lényegi formája tenné” –írja Eckhart a Teremtés könyvének magyarázatában.²⁷

A föld-elem és a Föld

Az elemek közül elsőként a földi vonatkozásokat vázolom, mivel ez a legkarakteresebb, leginkább szembeötlő. Eckhart időkori, sokat hivatkozott prédikációjában az emberi természet eredendően nemes mivoltát tárgyalva a Szentírásra és Platónra utalva megkülönbözteti a külső és a belső embert. Kiemeli, hogy „a külső emberhez tartozik mindaz, ami a lélekhez kötődik ugyan, de hús veszi körül, közösködik vele, és érzékszerveikben – szemünkben, fülünkben, nyelvünkben, kezünkben és hasonlóknak – testi együttthatast fejt ki. Ezt nevezi a Szentírás földi embernek, külső embernek.”²⁸

A föld elemet a többi elemtől megkülönböztető sűrű-súlyos mivoltát, hangsúlyozott anyag-szerűségét, mint fizikai jellemzőt Eckhart a kő példájával szemlélteti: „Jól láthatóan példázza ezt a kő, aminek külsődleges munkálkodása, hogy lefelé esik, és a földön hever... de még inkább benne van a kőben maga a lefelé-törekvés.” Ez összhangban van azzal, amit Arisztotelész a föld-elemet tartalmazó létezők természetének tart: „Természetük ellenére való lenne, ha például a földtartalmú létezők fölfelé és a tűz pedig lefelé mozognának”. A sztoikusok azt hangsúlyozzák, hogy minden létezőnek a hozzá illő létmód a megfelelő. Marcus Aurelius szerint: „A felhajtott kőnek nem rossz, ha leesik, mint ahogy nem volt jó, mikor felszállt.”²⁹

Az Eckhart által gyakran hivatkozott latin egyházatya, Szent Ágoston *A szabad akaratról* című művében megismétli Arisztotelész kő-föld példáját: „saját súlya húzza, és a földre esik... mozgása felülről lefelé tart, amint ez a kő természetes tulajdonsága”. Vallomásaiban pedig ezt a természetes tulajdonságot a másik, a létrendben legfelül elhelyezkedő elemmel, a tűzzel állítja szembe: „A tűz fölfelé tör, a kő meg lefelé. A súly működik bennük, hogy helyüket keressék.”³⁰ A föld-elem egyéb Eckhartnál szereplő jellemzői, hogy teljességgel fény-nélküli, sötét, pusztá, egészében anyagi, semminek nem ad formát, ellenben őt formálják meg.

A föld-elem és a Föld fogalmát és jellemzőiket Eckhart metaforaként is használja. Az elemek fogalmainak átvitt értelmével kapcsolatban már hivatkozott szentbeszédében mondja, hogy a hasonló vonzza a hasonló, majd egy másik prédikációjában szinte ennek folytatásaként

26 ECKHART 1971, 410.

27 ECKHART 1964, 63.

28 ECKHART 1963, 109, 140.

29 AURELIUS 1975, 126, ARISZTOTELÉSZ 2010, 151. „Természetüktől eltérően mozognak például a földjellegű (testek) fölfelé és a tűz lefelé”. AURELIUS 1975, 126.

30 AUGUSTINUS 1986, 384, AUGUSTINUS 1982, 430.

jelentí ki,, hogy ez a lélek esetében is így van. Meg is nevezi, akinek nézetét itt felhasználja, a középkorban nagy tekintélynek számító latin egyházatyát, Szent Ágostont: „Amit a lélek szeret, ahhoz hasonul. Ha földi dolgokat szeret, földivé lesz.”³¹

A Föld metaforikus értelmezése már Eckhart első ismert, latin nyelvű értekezésében megjelenik, amikor azt olvassuk, hogy: „a Menny és a Föld annyi, mint szellem és test.” A kereszténység legfőbb imájában, a „*Miatyánk*”-ban átvitt értelemben azt kérjük szerinte „hogymiként az elme és a lélek engedelmeskednek Istennek, akként a test is engedelmeskedjék a léleknek.” Kései népnyelvű értekezésében pedig a földies jellegnek morális jelentést tulajdonít, amikor azt írja, hogy „Isten akarata meglesz úgy „a Földön”, vagyis a vétekben, „miképpen a „Mennyekben”, vagyis a helyes cselekedetben.” Máshol pedig ezt a morális átvitt értelmezést olvashatjuk tőle: „... amint a Mennyben, úgy a Földön is”, ez azt jelentí: „a tévelygést el kell oszlatni, ápolni az igazságot, a gonoszságot elűzni, az erényt visszahozni, s így már a Menny többé nem fog mindenestül különbözni a Földtől.”³²

Az előzőekkel ellentétben a föld fogalom forrástartománya pozitív, értéket jelentő céltartománykénti konceptualizálása is megjelenik Eckhart szövegeiben. A föld-elemre jellemzői közül a lefelé törekvős lehetséges metaforikus pozitív üzenete az önként vállalt alázat. Eckhart szerint az „ember” valódi jelentése a latin nyelvben arra vonatkozik, ami... teljes és tökéletes alázat, és ez nevét a földről kapta.” Az alázat azonban egyrészt alapvető erény az Erfurti priorsága idejében készült életvezetési tanácsokat tartalmazó értekezése szerint, másrészt az alázat mélysége garantálja az Isten általi nagy felemelést, az ilyen értelmű kiemelkedést.³³

A föld metafora másik eckharti pozitív jelentésfókusz a inkarnációval kapcsolatos. Jézus Krisztus azáltal, hogy fölvette az emberi természetet mintegy megáldotta azt. Eckhart programbeszéde, melyet Párizsban tartott az 1293–94-es tanév kezdetekor a Szentenciákról szóló előadásai bevezetéseként a következő bibliai idézetet választja témaként. „A Fölséges a földből teremtette a gyógyszereket”(Sir 38,4) s arról értekezik, hogyan lett Isten emberré, valamint Jézus emberségéről. Metaforikus értelemben Ő a föld, amelyről olvashatjuk „a mi földünk megadja gyümölcsét. Eckhart szerint: „A föld jelentése igencsak találó Megváltónk emberségére nézve, mivel kétszeresen is megilleti Őt (...) Először azért, mert Jézus kész volt a rendkívüli alázatra, másodsor az erények és a kegyelem túlradó gazdagsága miatt. Ezek bibliai igazolásaképpen először Pál apostol Filippi levelét hívja segítségül „szolgai alakot vévén föl, hasonlóvá lett az emberekhez (...) megalázta magát, engedelmes lévén mindhalálíg”, majd a Zsoltárok könyvét idézi „Meglátogattad a földet és megittattad, áldásod bőségével elárasztottad.”³⁴ A föld termékenysége az emberért van, az egészséghez szükséges gyógyszerek is a földből vannak, metaforaként az inkarnáció, az Ige teste öltése megszenteli a földies természetet, amiként Krisztus is felemeli az emberi természetet, ha az ember befogadja és megtartja Jézus tanítását, akkor, miként az evangéliumokból jól ismert „magvető-pédázat” tanítja a jó földről, az képes akár százszoros termést is hozni.

31 ECKHART 1971, 237–239.

32 ECKHART 2007, 116–117, illetve ECKHART 1963, 21–22.

33 Eckhart a *homo-humilis* közös nyelvi gyökeret etimologizálással a *humus* (föld) szóra is kiterjeszti. ECKHART 1963, 115–116, 145–146.

34 Zsolt 65, 10; ECKHART 1988, 18–20 (*Collatio in libros sententiarum*).

A víz-elem, tenger, kút, forrás

A víznek az elemek függőleges és fokozatos rendjében elfoglalt helyét Eckhart a Teremtés könyvéhez fűzött magyarázataiban a föld fölött és a levegő alatt jelöli meg. A víz a földnél kevésbé sűrű és nehéz, kevésbé anyagszerű és durva, a földdel szemben a fényt már képes befogadni, tehát a fénytermészet nem hiányzik belőle, de áttetszősége és anyagának ritkasága észrevehetően kisebb, mint a tűzé és levegőé. A formaalkotó képesség sem hiányzik belőle teljesen, de a tökéletes formát, a gömböt nem képes megformálni, ezért nem tudja a Földet teljesen és gömb alakban körülzárni. Eckhartnak az utolsó Árpád-házi királyunk özvegyének ajánlott értekezésében pedig a vízesség, a víz elem jellemzői közül kiemeli, hogy durvább a levegőnél, továbbá „A víz saját természetéből következően lefelé, völgynek folyik, s ebben áll a lényege is.”³⁵

Albertus Magnusra hivatkozva Eckhart a víz-elem természetével kapcsolatban megjegyzi, hogy „a víz nedvessége a hidegséghez kötődik. Márpedig a hideg természetétől fogva összesűríti és egymáshoz szorítja a nedvesség részeit.... általánosnak és természetesnek tűnik, hogy a magasabb elem tízszerannyi helyet, teret vagy szférát foglal el, mint az alacsonyabb”³⁶ Eckhart szerint a víz ezért olyan sűrű, és mutat erős anyagszerű jellegzetességet.

Mivel a víz erősen anyag-szerű ezért passzív, hatást szenved el. Eckhart egyik prédikációjában azt mondja, hogy a Hold hat a vízre, mintegy uralja mindenben a vizes-természetet. Ámde a lét-hierarchában magasabban levők felerősítik a hatást, míg az alacsonyabbak legyengítik. A Hold esetében a legfőbb, a Nap és a legalsó, a Föld is hatnak rá. Ha a Hold a Naphoz közelít, fényesebb lesz és kikerekedik, míg ha a Földhöz közelít, megfogyatkozik és sápad a fénye. A Hold akkor a legerősebb, amikor a legtávolabb kerül a Földtől (vagyis a legalacsonyabb elem hatásától), és ilyenkor hat legerősebben a vízre, így okoz dagályt a tengeren.³⁷ Vagyis a Természetben is megfigyelhetjük, hogy minél kevésbé hat az alantasabb elem (a föld), annál inkább tud érvényesülni a magasabb természet, a Nap, az égitestek és amire hat, az magasabbra juthat, ld. légüres tér, ár-apály.

A víz elem és a „vizes természet” negatív hozadékkal rendelkező jelentésfókusza, hogy metaforikusan hajlamos a tehetetlenségre, ennyiben a lét nála lentebbi fokán lévő föld-elemmel közös tulajdonságot mutat. A víz passzív, még mindig annyira anyagszerű, hogy sajátmagától lefelé törekszik folyásában. Az emberi lélekben is ez a víz- tulajdonság megmutatkozik. Mi sem bizonyítja jobban, hogy Eckhart valóban metaforikusan használja az elemek forrástartományból a vizet is, minthogy az előző Holddal kapcsolatos fejtegetéseit, - mintha csak az eddigiekből következne, - így folytatja: „Minél magasabbra emelkedett a lélek a földi dolgok fölé, annál erősebb.”³⁸ A víz tehát képes arra, hogy egy felsőbb hatás segítségével, természetét mintegy „megtagadja, olyasmit „tegyen”, ami váratlan (felfelé folyni) és amit egyébként nem tenne.

A Teremtés könyvének magyarázatában Eckhart egyik metaforája, hogy a „vizek”-en a teremtményeket kell érteni, a víz természetének állhatatlansága és változékonysága miatt (LW 1. Bd, 79). Az „*Isten lelke lebegett a vizek felett*” mondatot pedig metaforikusan etikai céltarto-

35 ECKHART 1964, 219, 223–224, illetve ECKHART 1963, 45–46. („Das bouch der goetlichen troestunge.”)

36 ECKHART 1964, 225–226.

37 ECKHART 1958, 155–157 („Quasi stella matutina.”).

38 Id. mű. Id. kiad., 156.

mányra is vonatkoztatja. Jelentése, hogy Isten, mint lélek a megnyomorítottak mellett áll, és megvigasztalja őket. Ezért hívják a „Szentleket” „vigasztaló”-nak. Miként a Zsoltáros mondja: „Vele vagyok a nyomorúságban.” Mivel a víz itt a nyomorúságot jelképezi a Szentírásban, a Zsoltárok könyvében „Kiragadott engem a nagy vizekből” illetve „Szabadíts Meg, Uram, mert a vizek a lelkemig hatoltak belém.”³⁹

A vízzel kapcsolatos alapvetően pozitív tény, hogy az ember nemcsak be tudja fogadni a vizet, hanem életszükséglet számára, mivel testünk kétharmada folyadék.

Eckhartnak a vízzel kapcsolatos két fő metaforája a forrás és az iható víztől kút. Ezeknek jellegzetes pozitív jelentésfókusz, hogy a Szentlélek áradására, a kegyelem konceptualizálására szolgálnak. Jézus élő vízként az embernek az igazi életet adja, az embert kegyelemből megváltó kereszthalála, és életében emberi szóval közölt örök bölcsessége által.

Krisztus közvetítő, a számariai asszonynak ígért élő víz, Eckhart értelmezésében a Szentlélek és a kegyelem, amelyek áradása kiapadhatatlan. Az 1325–26 táján mondott szentbeszédének ez az egyik fő témája, de ezt összeköti az ugyanezen történetben mondott másik krisztusi mondással. „Urunk így szólt a forrásnál amaz asszonyhoz: „Menj, hívd a férjedet, majd jöjj hozzám.” Eckhart ezt is metaforikusan magyarázza, s eszerint Jézus arra utalt, hogy a kútnál vele beszélgető asszony férj nélkül él, aminek átvitt értelmű jelentése, hogy nem él együtt az értelemmel, amely t.i. a férfi az emberi lélekben, - s ezért nem részesedett abból az „élő víz”-ből, ami a Szentlélek.⁴⁰

Hasonló metaforikus kapcsolatokat találunk Eckhartnak az ember eredendően nemes természetét tárgyaló prédikációjában. Itt Órigenészre hivatkozva adja elő azt a példázatot, hogy Isten fia olyan az emberi lélek alapján, mint az eleven forrás. Ha azonban földet, - vagyis evilági vágyakat - dobna rá, megakasztják és elfedik a forrást, olyannyira, hogy többé nem is látjuk, nem tudunk róla. A forrás önmagában mégis élő marad, és ha a kívülről rádobált földet eltávolítják, akkor újra napvilágra kerül, hozzáférhetünk, szomjunkat olthatjuk vele.⁴¹

Az „angyali üdvözet” Luk 1,26 témájára mondott szentbeszédében metaforikusan egy olyan kútról beszél, amelyikből a kegyelem fakad, ami ott van, ahol az Atya szüli egyszülött Fiát, - vagyis az isteni létmódnak megfelelően az öröklétben, s ezáltal abból, vagyis az öröklétből részesedhetünk, s ezen „élő víznek” köszönhetően a lélek is örökké élni fog. Ez összetett metafora, hiszen nem csak hogy a kegyelem nem szó-szerint értelemben vett vízzel, és az időtlenségnek, vagyis az öröklétnek nincs hétköznapi értelemben vett helye, de ez már az eseménystruktúra egyik központi megfelelését, a sajátos születés metaforát is ide kapcsolja.⁴² Eckhart a kegyelmi adományokban való részesedésre is használja a forrásvíz példázatot erfurti korszakából származó útmutatásaiban. Az itt előadott példázatában valaki forrásvizet szeretett volna vezetni a kertjébe és így szólt: „Bárcsak kapnék a vízből, mit sem törődnek azzal, miféle vezetéken jut el hozzám, felőlem lehet vasból, fából, csontból, akár még rozsdás is lehet, csak kapjak a vízből.” Olyannyira egyértelműen metaforikus céllal használja ezt, hogy nem is tartja szükségesnek magyarázni, hanem mintha magától értetődő volna, így foglalja össze a példázat üzenetét: „Ezért viszonyulnak fonákul a dolgokhoz, akik azon rágódanak, Isten a cselekedeteket miként viszi végbe bennünk, természet szerint-e avagy kegye-

39 Zsolt 90,15, Zsolt 17,17. ECKHART 1964, 227.

40 ECKHART 1971, 310 („*Adolescens tibi dico.*”).

41 ECKHART 1963, 113.

42 ECKHART 1971, 241–243 („*In illo tempore.*”).

lemből. Csak engedd munkálni Őt, és békére lelsz.” Vagyis a kegyelem ránk is árad, s az isteni akarat elfogadása, a beteljesedésébe való belenyugvás egyben a lelki békénket is megadja.⁴³

Levegő, lélek, szél

Eckhart szerint az elemek anyagi hierarchiájában a levegő a víz fölött és közvetlenül a tűz alatt helyezkedik el. A levegő közvetlenül kapcsolódik a tűzhöz, a hő tekintetében hasonlít hozzá, valamint abban is, hogy képes gömb formát alkotni, továbbá kiszabni a víz határát, elszigetelni azt a fensőbb elemtől. A levegőnek viszont az alsóbb szintű elemmel, a vízzel közös tulajdonsága, hogy természetszerűleg terjed, szétterül.⁴⁴ A még az elemek fölött álló fény természettel való kapcsolatra nézve pedig korábban említettük azon megállapítását, hogy a víznél jobban be tudja fogadni a fényt, ámde ennek kiegészítéseként kínálkozik az Isteni vigasztalás könyvében olvasható azon kijelentése, hogy a Nap melegét adja a levegőnek, de a fényét csak kölcsönzi, ezért mihelyt lebukik a Nap, a levegő elveszíti a fényt, de a meleg megmarad, mivel azt sajátjaként kapta a naptól. Tehát az eggyel feljebb álló elem tulajdonságát még képes megtartani ideig-óráig, de a minőségileg különbözőét, a fényét már nem.⁴⁵

Az Eckhart által már korábban, a víz elem szempontjából hivatkozott „Isten lelke lebegett a vizek felett” mondatot itt tovább elemzi, ezúttal a levegő elemre tekintettel. Értelmezése során Eckhart a levegőt egyrészt a széllal, mint mozgásban lévő levegővel, másrészt az általánosságban vett lélekkel azonosítja. Ezt nem csak a Teremtés könyvének szövegére tartja alkalmazhatónak, hanem, annak illusztrálására, hogy a szelet gyakran nevezik léleknek a Szentírásban, a Zsoltárok könyvét idézi „Feltámad az Ő szele, és a vizek folynak” majd János evangéliumára utal „A szél ahol akarja, ott fú, és zúgását hallod, de nem tudod honnét jó, vagy hová megy, így van mindaz, ki a lélektől születik.”⁴⁶ E gondolattal rokonítható, amikor Eckhart a Szent Ágoston ünnepén mondott latin prédikációjában arról beszél, hogy Istenről csak hatása révén tudunk meg valamit. Erre példaként említi, hogy Isten kegyelme is úgy ér el bennünket, mint a heves szél és hatása úgy marad a lélekben, hogy az elszakad a múlandó élettől. Ez viszont emlékeztet arra, amit az apostolok cselekedetiben olvashatunk, hogy közvetlenül a Szentlélek kiáradását pünkösöd napján úgy érzékelték, mintha heves szélfúvás lenne.⁴⁷

A levegő elem metaforikusan azonban pozitív üzenet is hordozhat, amennyiben éppen a nála alacsonyabb szinten lévő elemtől való különbözőségét nézzük. Eckhart a János evangélium kapcsán a lélektől születést a levegővel-széllal hozta kapcsolatba, másutt pedig azt írja, hogy akiben Isten lelke lakozik, tökéletes ember és rá nem hatnak a teremtménység olyan jellemzői, mint a változékonyság és hasonló, mert *Isten lelke* (vagyis a levegő-elem) benne lebeg a *vizek felett*, és őket is a vizek fölé, vagyis a teremtett dolgok sajátságai fölé emeli. A tökéletes emberek, akikben Isten lelke lakozik, megvetik a mulandó dolgokat, vagyis túllépnek rajtuk.⁴⁸

43 ECKHART 1963, 307–308.

44 ECKHART 1971, 325.

45 ECKHART 1963, 119–120.

46 ECKHART 1964, 207–208, 219., 221., *Zsolt 147,18 és Ján 3,8.*

47 ECKHART 1988, 95–98. ill. *ApCsel 2.2* „Egyszerre olyan zúgás támadt az égből, mintha csak heves szélvész közeledett volna, és egészen betöltötte a házat, ahol ültek.”

48 ECKHART 1964, 228.

Az igazi felemelkedést azonban csakúgy, mint a víz elem esetében „hegynek fölfelé folyást” a saját természet megtagadása teszi lehetővé. Eckhart szemléletes példájában az emberre metafora a kehely a teremtetett léttől való elszakadása pedig a lelki szegénység. Ha egy kehelyt teljesen ki tudnánk üríteni, még levegő se jutna belé, akkor megtagadná és elfeledné a természetét, s az üresség fölrepítené az égig. Éppígy a lelket Istenhez emeli fel, ha mentes valamennyi teremtménytől, ha szegény és üres.”⁴⁹

Tűz, hő, szikra

Végül eljutunk a negyedik elemhez, a tűzhöz. Róla annyit árul el Eckhart, hogy az elemek közül ez a legkevésbé „anyagyszerű,” a legritkább, természetes helye legfelül, a levegő fölött van, az éghöz ő van a legközelebb az elemek világában. A tűz a leginkább forma-alkotó, képes a tökéletes mértani idomot, a gömböt megformálni és ilyenként körülfogja az összes többi elemet. A tűz az elemek birodalmának határt szab, magába zárja gömbként, és határfelületet képez a romolhatatlan ég és a múlandó-változó testi létezők közt. A tűz teljesen átlátszó, természetét tekintve közel áll a fényhez.⁵⁰

Itt is érvényesül a korábban vázolt szabály, hogy minél kevésbé hat az elemek hierarchiájában alsóbb szinten lévő elem természete, a magasabb szinten lévőnek a természete annál inkább tud érvényesülni, és amire hat, az magasabbra juthat. Eckhart ezzel kapcsolatban így vélekedik: „Mikor a tűz a Földön lánggra lobbanja a fát, olyankor egy szikra befogadja a tűz természetét, és hasonul a tiszta tűzhöz, amely a mennybolt alatt van közvetlenül ... A szikra sebesen száll fölfelé a szikrának és minden tűz-féleségnek valódi 'atyja' a mennybolt.”⁵¹ Eszerint a tűz-elem természetéhez tartozik és a testi értelemben vett tűzben is megvan az a törekvés, hogy a hierarchiában nála magasabb, a Menny felé törekedjen.

Eckhart azonban nemcsak a magasabb fokon álló elem fölemelni kész természetét mutatja be nekünk, hanem azt is, mi történik, ha az adott elem (tűz) mintegy odahagyja saját természetét és egy alacsonyabb elem (levegő) hatása alá kerül. „Az a szikra nemcsak 'atyját, anyját, fivérét és nővérét' (t.i. a többi szikrát és tűz-féleséget B.F.) hagyja el, hanem odahagyja, elfeledi és megtagadja önmagát is a szeretet (t.i. a hő) azon készítésére, hogy a Mennybolthoz, igazi atyjához törekedjen, jóllehet el kell hamvadnia a levegő hűvösében.”⁵² Ekként a tűz esetében is érvényesül az elemzésünk során korábban is hivatkozott szabály, hogy az alsóbb természet lehúzó, elfedi, „megöli” a saját magasabb természetét.

A korábbiakban vizsgált természeti elemekhez hasonlóan a tűz-elem is rendelkezik metaforikus jelentéssel.

Miként a fizikai világban a tűz lángjai föllobognak, az ég felé törekszenek, akként – mint Eckhart írja, – „a heves szeretet felfelé vonzza, vezet és fölrepíti a lelket”. Miként a tűz szikrái felfelé tartanak a meleg felhajtó erejéből, akként az emberben lévő „lélekszikrácska” is fölfelé röpül: „fölfelé iramlík a mennyei Atyához. [...] sebesen száll föl igazi atyjához.” A szikrának a

49 ECKHART 1963, 115.

50 ECKHART 1964, 219, 222. A tűz kognitív metaforakénti használatára ld. KÖVECSSES 2005, 122–126. old. A vizet, földet, levegőt nem elemzi a szerző és a tüzet sem elemként tekinti.

51 ECKHART 1958, 248–249.

52 ECKHART 1963, 117.

hővel való szoros forrástartománybeli kapcsolatát használja Eckhart a „lélekszikrácskájának” a heves szeretethez (ami Eckhartnál a Szentlélek, a szellem áradásának kísérője) kötődése és „virtuális” mozgásának érzékeltetésére „a Szentlélek ereje fogja a legtisztábbat, legfinomabbat és legfőbbet, vagyis a lélek szikrácskáját, és felviszi egészen a Tűzbe, a Szeretetbe.” Az égés során az éghető anyag egyesül a lángokkal, minden tiszta tűz lesz. Eckhart azt írja, hogy a fa mintegy átadja magát a tűznek, s miközben elég, átalakul a tűz természetébe, s egyesül vele. Ekként az ember „tűz-természete” is törekszik elérni az eredendő tisztaságba.⁵³

A „lélekszikrácska” Eckhart gondolatrendszerében kulcsmetafora és a lét hierarchiájában, olyasvalamit jelöl az emberben, ami valójában túlmutat az anyagi-testi világ korlátozottságán, ami lehetővé teszi az Istennel való szoros és valódi kapcsolatot. A lélekszikra e megkülönböztető jellegéről Eckhart ezt mondja: „A szikrácska, amely ott készen áll [...], mindig Isten létében áll.”⁵⁴ A „szikrácska” Eckhartnál egyben az emberszáma nagyfontosságú jel, az egyik legfőbb útmutató is. Erről így beszél: „Forduljon el az ember önmagától és minden teremtetett dologtól. Amennyire végrehajtod ezt, annyira válsz eggyé és boldoggá a lélek eme szikrácskájában.”⁵⁵

Összegzés és kitekintés a buddhista metaforákra

A tűz, mint forrástartományi fogalom és anyagi természet számos tulajdonsággal rendelkezik. Legismertebbek a melegség, mérhetetlenség, hő és energia, felfelé áramlás, az, hogy fényt ad, az átalakító-megsemmisítő képesség, az intenzitás, a hirtelen változás. A tűznek éghető anyagra van szüksége ahhoz, hogy létezhesen, ugyanakkor a tűz felemészti az éghető anyagot.

Ezek mutatkoznak meg a következő köznyelvi fordulatokban.⁵⁶ „Szavai lángra gyújtották a hallgatók képzeletét. Parázzlott benne a megismerés vágya. Valósággal tűz volt a beszédében. Szinte izzott a levegő a heves viták alatt. Lángoló szeretettel fordult feléje. Égett bennük a kíváncsiság a sokat ígérő kutatási eredmény megismerésére. Még parázzlott a szenvedély. Izzó gyűlölet volt benne. Belemelegedett a vitába. Tűzbe jött, valahányszor kedvenc témájáról kérdezték. Főtt a feje a sok gond miatt. Szinte beleégett az emlékezetébe, ami történt. Ezzel a tetteivel fölégetett maga mögött mindent.” A tűznek a fénnel, világossággal összefüggő jelentéseire is számos példát találunk. „Felragyog a csillaga a tudományos karrierjének. Izzó tekintettel szónokolt. Világosság gyúlt bennem az általa elmondottak hatására. A sok fárasztó és hiábavaló vita után kihunyott az érdeklődése a kutatás iránt. Az értelemnek szikrája sem volt felfedezhető a sok locsogásban.”

A forrástartomány jelentésfókusza a hallgatóság számára nyilvánvaló, a mindennapi tapasztalathoz kötődik, további magyarázatot nem igényel, mégis jól megjegyezhetővé teszi a tanítást, s ez lényeges jellemzője a választott metaforának. A tűz és a hozzá kapcsolódó forrástartomány használata hagyományosan az intenzív jelleg, a hirtelen és radikális változás értelmezhetőségét szolgálja, ami a konceptualizálás során leképeződik a céltartományokra. A tűz

metafora forrástartományának jelentésfókusza az általánosan elfogadott megegyezés alapján

53 ECKHART 1963, 116–117., ill. „Haec dicit dominus”.

54 ECKHART 1958, 248–249.

55 ECKHART 1971, 419.

56 A szerző példái.

egyfelől összekapcsolódik a hővel, másfelől a fénnel, világossággal. Erre Eckhartnál olvashattunk a fentiekben példákat. A metaforikus következtetés által azonban kamatoztatható a forrástartomány fogalmának bősége. Az adott tanra igen jellemző, hogy ebből a bőségből mit választ és használ leggyakrabban. Amikor a forrástartományról való részletes tudásunkat a céltartományra vonatkoztatjuk, metaforikus következmények jelentkeznek.

Végezetül elsősorban ismereteink (mentségként a hely) szűkossége okán ehelyütt csak utalunk tárgyalt főkérdésünk – az anyagi világ és az ember kapcsolata – metaforák általi kifejeződésére a nem-keresztény, jelesül a buddhista tanokban. Az elemekről való elmélkedés ugyanis jól ismert a buddhista szövegekben is. Buddha, a Beérkezett a *Szatipatthána szutta* szövege szerint a test fölötti egyik szemlélődésként tanítja az öt hallgató szerzeteseknek, hogy az emberi testre – legyen az bárhol, bármilyen helyzetben, – úgy tekintsenek, mint ami elemekből áll: „ebben az emberi testben van föld-elem, víz-elem, tűz-elem és levegő-elem.” A négy elem ókori indiai sémája az anyag négy alapvető minőségét – a szilárdságot, folyékonyságot (vagy kohéziót), a hőt és a mozgást – reprezentálja.” A test négy elemből valóságát a szerzetes kívülről és belülről egyaránt szemléli. Az elemek által a keletkezés és elmúlás természetét szemléli, tiszta tudással, éberen, a világra irányuló vágy és elégedetlenség nélkül. E szemlélés része az egyenes ösvényen haladásnak, ami végső soron megtisztuláshoz, a bánat és siránkozás meghaladásához, az elégedetlenség megszűnéséhez, a valódi módszer megszerzéséhez és a Nibbána megvalósításához vezet.

Az elemek közül az Eckhartnál utolsóként tárgyalt tűz-elemmel kapcsolatban tanulságos és további vizsgálódásra érdemes összehasonlítás adódik. A tűz egyik metaforikus üzenete olvasható ki abból a benyomásból, amely Sziddhárta herceget, a Bódhiszattvát otthonából való távozásakor érte, hozzájárulván döntése megerősítéséhez. Ő ekkor ugyanis „a lét minden formáját olyannak látta, mintha lángokban álló ház volna.” Vagyis a tűz átvitt, metaforikus jelentésében a múlandóságra, a földi hívságok értéktelenségére, szükségszerű elenyészésére utal.

A Vaccshával való beszélgetésében Buddha a tűz példázatot használja. A tűz attól ég, hogy táplálják fűvel és fával, ha újabbakat nem tesznek rá, akkor felemészti az éghető anyagot és kialszik. Ekként átvitt értelemben, metaforikusan a testi vonatkozásoktól való megszabadulás is kioltja a lét utáni sóvárgást, a testi élet égő, olthatatlan vágyát.

Az ezer szerzetes társaságában mondott híres „Tűzbeszédében” (*Mahāvagga, I. 21.*) Buddha, a Magasztos azt tanítja egykori szerzetes hallgatóinak, hogy minden lángban áll. Tanításának gerincét metafora alkotja. A tűz forrástartományát több céltartományra is alkalmazza, hiszen az ember öt érzékére, valamint a testre és a gondolkodásra, gondolatokra és a gondolatok okozta érzésekre viszi át a tűz jelentésfókuszát. Ennek metaforikus üzenete az lehet, hogy bár a test és a gondolkodás, érzések valami nagyon különbözőnek tűnnek, mégis közös az okuk. Forrásnyelvi értelemben a tűz táplálja a lángot. A céltartománybeli jelentésben az ilyen lángot a szenvedély, a harag, a balgaság lobbantotta fel és táplálja, a születés, az öregség, a halál, a bánat, a fájdalom, a szenvedés, a szomorúság, a gyötrelem gyújtotta lángra. Ha mindezeket szemlélve bölcs belátásra jut valaki, akkor elfordul mind a látástól, hallástól, szaglástól, ízleléstől, érintéstől, értelemről, de még az igazságoktól, a gondolkozástól és gondolatoktól is.

Ha ez megtörtént, akkor éri el a tanítvány a vágytalanságot, amelynek révén megszabadul és felismeri, hogy megszűntek a születések, elérte a célt, cselekvését befejezte. Vagyis a tanítvány beérkezett, csakúgy, mint az Eckhart tanait követő tanítvány, aki részese lett az unio

mystica-nak és kegyelemből az isteni békében él.

Mint e rövid összehasonlítás mutatja, ugyanazon metaforának a vallások eltérése mellett, az adott tan szempontjából nagyon hasonló helye lehet, sok erkölcsi-lélektani hasonlóság is mutatkozik, mindazonáltal az adott tan lényeges eltérései sem vesznek homályba.

Irodalom

ECKHART 1927: *Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326* (Otto Karrer és Herma Piesch gondozásában), Erfurt: Stenger (RS).

ECKHART 1958: Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, 1. (Szerk. Josef Quint.) Stuttgart: Kohlhammer (1. – 24. Prédikációk).

ECKHART 1963: Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, 5. (szerk. Josef Quint.) Stuttgart: Kohlhammer (Az isteni vigasztalás könyve, A nemes ember, Útmutató beszédek, Von abegescheidenheit).

ECKHART 1964: Eckhart, Meister: *Die lateinischen Werke*. 1. (Szerk. Konrad Weiss.) Stuttgart: Kohlhammer (Bevezetések a Háromrészes Műhöz, a Teremtés könyvének magyarázatai).

ECKHART 1971: Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, 2. (Szerk. Josef Quint.) Stuttgart: Kohlhammer (25. – 59. Prédikációk).

ECKHART 1976: Eckhart, Meister: *Die deutschen Werke*, 3. (Szerk. Josef Quint.) Stuttgart: Kohlhammer (60. – 86. Prédikációk).

ECKHART 2003: Eckhart mester: *Beszédek*. (Ford., szerk., bevezetés Adamik Lajos.) Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz.

ECKHART 2007: Eckhart, Meister: *Die lateinischen Werke*. 5. (Szerk. Josef Koch – Bernhard Geyer – Erich Seeberg – Loris Sturlese.) Stuttgart: Kohlhammer (A Szentenciák könyvéhez bevezető, Szent Ágoston ünnepére prédikáció, Értekezés a Miatyánkról, Húsvéti prédikáció, Az Eckhart eljárás dokumentumai).

ECKHART 2010: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. (Ford., szerk., bevezetés Bányai Ferenc) Budapest: Kairosz.

ADAMIK 2005 (1998): Adamik, Tamás: *Antik stíluselméletek*. Budapest: Seneca Kiadó.

ANÁLAJAJÓ 2007: Análajó: *Szatipatthána. A megvalósítás egyenes útja*. (Ford. Tóth Zsuzsanna, Szerk. Farkas Pál.) Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola kiadása.

ARISZTOTELÉSZ 1982: Arisztotelész: *Rétorika*. (Ford. Adamik Tamás.) Budapest: Gondolat.

ARISZTOTELÉSZ 1988: Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. (Ford. Steiger Kornél.) Budapest: Európa.

ARISZTOTELÉSZ 1992: Arisztotelész: *Poétika*. (Ford. Sarkadi János.) Budapest: Kossuth.

ARISZTOTELÉSZ 2010: *A természet* (Aristoteles: *Physica*); ford., jegyz., kísérő elemzés Bognár

László. Budapest: L'Harmattan.

AURELIUS 1975: Aurelius, Marcus: *Elmélkedések*. (Ford. Huszti József.) Budapest: Európa.

AUGUSTINUS 1986: Hippói Szent Ágoston: *A szabad akaratról*. (Ford. Hegyi Fábián.) Budapest: Szent István Társulat.

AUGUSTINUS 1982: Hippói Szent Ágoston: *Vallomások*. (Ford. Városi István.) Budapest: Gondolat.

BARDZELL 2009: Bardzell, Jeffrey: *Speculative Grammar and stoic language theory in medieval allegorical narrative*. New York–London: Routledge.

BUDDHA 1989: *Buddha beszédei*. (Ford. Vekerdi József.) Budapest: Helikon.

FAUCONNIER–TURNER 2003: Fauconnier, Gilles – Turner, Mark: *The Way We Think. Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexity*. New York: Basic Books.

HOMÉROSZ 1974: Homérosz: *Iliász*. Devecseri Gábor fordítása. Budapest: Helikon.

JOHNSON 1981: Johnson, Mark: szerk. *Philosophical Persoectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

KÖVECSES 2005: Kövecses, Zoltán: *A metafora. Gyakorlati bevezetés a kognitív metafora-elméletbe*, Budapest: Typotex.

KÖVECSES 2010: Kövecses, Zoltán: *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge: University Press.

LAKOFF–JOHNSON 1980: Lakoff, George – Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.

LAKOFF–TURNER 1989: Lakoff, George – Turner, Mark (1989): *More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: University of Chicago Press.

LAMBERTON 1989: Lamberton, Robert: *Homer, the theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Los Angeles: University of California Press.

LOVEJOY 2001: Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain Of Being*. (22nd Printing.) Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.

MACROBIUS 1990: MACROBIUS, Ambrosius Aurelius Theodosius: *Commentary on the Dream of Scipio*. Ford: William Harris Stahl. New York: Columbia University Press.

MUESSIG 2002: Muessig, Carolyne (szerk): *Preacher, sermon and audience in the middle ages*. Leiden–Boston: Brill.

OWST 1926: Owst, G. R.: *Preaching in medieval England*. Cambridge: Cambridge University

Press.

PARMENIDÉSZ és EMPEDOKLÉSZ 1985: Parmenidész és Empedoklész. *Töredékek*. (Ford. Steiger Kornél.) Budapest: Gondolat.

PLATÓN 1984: Platón: *Timaios*. (Ford. Kövendi Dénes.) in. Platón, *Összes Művei* III. Budapest: Európa.

PROCLUS 2007: Proclus, Diadochus: *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. 3. (Ford. és szerk. Dirk Baltzly.) Cambridge: Cambridge University Press.

PROCLUS 2008: Proclus, Diadochus: *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. 3. (Ford. D.T. Runia – M. Share.) Cambridge: Cambridge University Press.

QUINTILIANUS 2008: Quintilianus, Marcus Fabius: *Szónoklattan* (szerk. Adamik Tamás, Csehy Zoltán, Gonda Attila, Kopeczky Rita, Krupp József, Polgár Anikó, Simon L. Zoltán, Tordai Éva.) Pozsony: Kalligram.

SCHEEPSMA 2008: Scheepsma, Wybren: *The Limburg sermons: preaching in the medieval Low Countries at the fourteens century*. Leiden–Boston: Brill.

TAYLOR 1992: Taylor, Larissa: *Soldiers of Christ. Preaching in late medieval and reformation France*. Oxford: Oxford University Press.

POROSZ TIBOR

A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján

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

1. A NEM BUDDHISTA NYELVSZEMLÉLETEK

1.1. A nyelv-paradigma

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

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

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

1.2. A korai antik nyelvértelmezések Indiában

1.2.1. A klasszikus nyelvszemlélet kialakulása

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

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

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

eltakarja. Másként szólva, a lélegzet (*prāṇa*) a hallhatatlan, amit a valóság, tehát „a név és a forma” eltakar (*Bṛhad. Up.* I.6). A név (*nāma*) partikuláris, ezért nála hatalmasabb a nyelv (*vāc*), amely megérti a tudásokat, az Eget és a Földet, az igazat és az igaztalant, viszont a nyelvnel hatalmasabb a gondolkodás (*manas*), mert az fogja össze a nevet és a nyelvet (*Ch. Up.* VII.1-3).

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

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

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

1.2.2. A klasszikus nyelv szemlélet relativista bírálatai

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

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

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

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

1.3. A nyelvfilozófia Nyugaton

1.3.1. A klasszikus nyelvszemlélet

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

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

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

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

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

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

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

1.3.2. A klasszikus nyelvszemlélet relativista bírálatai

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

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

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

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

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

Gorgiasz a kritikai nézeteit röviden három alaptétel felállításával demonstrálja:

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Összefoglalás

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

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



helyes nyelvhasználat:

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



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



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

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

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

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

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

2. A BUDDHA NYELVSZEMLÉLETE

2.1. A Buddha szavai

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. A nyelv funkciói

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

REFERENCIÁLIS (a kontextusra irányuló, leíró)

POÉTIKAI (az üzenetre irányuló)

EMOTÍV
(a feladóra irányuló)

FATIKUS (a kapcsolatra irányuló)

METANYELVI (a kódra irányuló)

KONATÍV
(a címzettre irányuló, felhívó)

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

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

2.2.1. Az etikai mérték

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

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

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

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

2.2.2. A noétikai érték

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

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

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

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

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

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

2.2.2.1. A változó valóság nyelvezete

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

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

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

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

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

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

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

Amint tehát a fentiekben a „*nī’t’attha*” és a „*neyy’attha*”, valamint a „*paṭiccasamuppanna*” és a „*paṭiccasamuppāda*” kifejezések kapcsán látható volt, amikor a Buddha a múlt idejű melléknévi igenevet párban használata egy melléknévi igenévvel vagy főnévvel, akkor ezzel egyaránt utalt a múltból a jelenbe tartó befejezett folyamat eseményeire és a jövőbe nyúló történés folyamatára. Ugyanez mutatkozik meg a valós, a „létesült, létrejött” (*bhūta*) kifejezés használatakor is. A *bhūta* a „létesül, létrejön” (*√bhū, bhavati*) passzív múlt idejű melléknévi igeneve, így a befejezett változás és átalakulás időbeliségét fejezi ki, miként más oldalról az „elmúlt”

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

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

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

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

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

2.2.2.2. Az igazság nyelvezete

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

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

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

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

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

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

2.2.2.3. A tapasztalás nyelvi kifejezése

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

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

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

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

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

2.2.3. A poétikai eszköz

2.2.3.1. A megnyilatkozás módjai

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3.2. A Buddha hallgatása

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

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

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

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

2.2.3.3. A Buddha negatív gondolkodása

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. A kategóriaképzés jellegzetességei

2.3.1. A fogalmi gondolkodás eredete

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

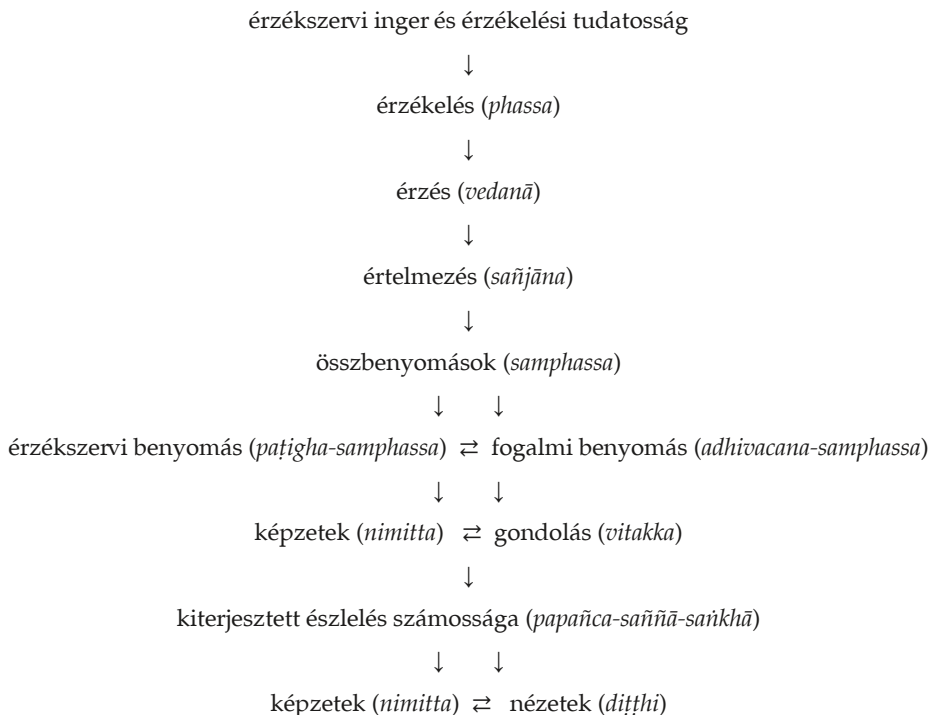
A Buddha azonban a fogalmi gondolkodás nyelvi kifejezésének forrását kétféle megközelítéssel adta meg, egyrészt pszichológiai, másrészt történeti levezetésekkel. Ez a kétféle szemlélet – a modern nyelvfilozófia vitáitól eltérően – az ő esetében nem vezet az univerzalisztikus nyelvi státusz innatizmusa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

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

2.3.1.1. A kategóriák keletkezésének pszichológiája

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

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



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

A verbális fogalomhasználat létrejöttét szempontjából az érzékszervi benyomások meghatározó jelentőségűek, ugyanakkor a Buddha egy belső mechanizmus szerepét is hangsúlyozta, ami a nyelvi készítés (*vacī-saṅkhāra*), mely – a testi és tudati készítésekkal (*kāya-saṅkhāra*, *citta-saṅkhāra* / *manosaṅkhāra*) együtt – részben a cselekvésből (*kamma*) eredő motiváltságok felhalmozódása (MN 57; MN 117; SN 12, 2; AN 3, 23; AN 4, 232), részben pedig maga is a verbális magatartás, a beszédaktusok (*vacī-kamma*) meghatározója. Ezzel a Buddhánál az érzékelés, a motiváció és a nyelvhasználat szerves egységet képeznek egymással is, valamint a testi aktusokkal (*kāya-kamma*) és a tudati aktusokkal (*mano-kamma*) is. Ebből következően a verbális készítés és a verbális magatartás üdvöztani értelmezéssel kezelhető, vagyis kontrollálható és megtisztítható.

2.3.1.2. A nyelv történetisége

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

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

2.3.2. A fogalmak és a gondolkodás struktúrái

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.3. A taxonómiai besorolások szempontjai

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

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

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

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

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

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

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

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

3. EPILOGUS: SCRIPT ORALIA

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

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

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

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

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

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

IRODALOM

Rövidítések

1. Nem buddhista források

ṚV.	<i>Ṛgveda</i>
Bṛhad. Up.	<i>Bṛhadāranyaka Upaniṣad</i>
Ch. Up.	<i>Chāndogya Upaniṣad</i>
Kaiv. Up.	<i>Kaivalya Upaniṣad</i>
Māṇḍ. Up.	<i>Māṇḍūkya Upaniṣad</i>
DK	DIELS – KRANZ 1952

2. Buddhista források

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

Másodlagos irodalom

APEL 1963: Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.

AUSTIN 1990: Austin, J. L.: *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai.

BERGMANN 1964: Bergmann, G.: *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.

BRAUN 1996: BRAUN, E.: *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*. Studien und Texte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

CHOMSKY 1986: Chomsky, N.: *Knowledge of Language*. New York: Praeger.

DIELS–KRANZ 1952: Diels, H. – Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I–III. Berlin: Weidmann.

FODOR 1975: Fodor, J.: *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

GEIGER 1996: Geiger, W.: *Pāli Literature and Language*. New Delhi: Munshiram Manoharlal (1943).

HAVELOCK 1982: Havelock, E. A.: *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton NJ: Princeton University Press.

HAVELOCK 1986: Havelock, E. A.: *The Muse Learns to Write: Reflexions on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.

HEIDEGGER 1989: Heidegger, M.: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.

HIRAKAWA 1993: Hirakawa, A.: *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.

JAKOBSON 1969: Jakobson, R.: *Hang – Jel – Vers*. Budapest: Gondolat Kiadó.

KALUPAHANA 1999: Kalupahana, D. J.: *The Buddha's Philosophy of Language*. Sarvodaya Vishva Lekha Publication, Sri Lanka.

KENDEFFY 1998: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empirikus-szövegek*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.

LAKOFF–JOHNSON 1980: Lakoff, G. – Johnson, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

LAKOFF 1987: Lakoff, G.: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago Press.

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

FÓRIZS ANDRÁS

Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon

Kísérlet a modernitás megragadására dialetheikus nézőpontból

E tanulmány Luhmann paradoxonfogalmát, illetve a rendszerelmélet logikához való viszonyát vizsgálja. A luhmanni konstrukcióban szükségszerűen felmerülő paradoxonokat új megvilágításban tárgyalja. Graham Priest nem-klasszikus logikája mentén arra mutat rá, hogy a rendszer/környezet differencia alapján tájékozódó elmélet értelmezhető egyfajta sajátos metanarratívaként is. Koncepciók újjáépítéséért ekkor annyi történik, hogy a rendszerek teljes leírása esetén feladjuk a konzisztencia igényét.

„Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.”

Pilinszky János: *Infernó*

Bevezetés

A szerző Niklas Luhmann ismeretelméletét gondolja tovább. Hipotézise szerint ez a jelenleg uralkodó posztmodern perspektívával szemben megfogalmazott javaslat magában foglalja a tudás és az ismeret parakonzisztens értelmezésének a lehetőségét is. Arra kíván rávilágítani, hogy mivel a rendszerelméleti kifejtés a paradoxonokhoz megengedően viszonyul, egy olyan nem klasszikus logika alkalmazása is nyitottá válik számára, mely a világról való ismeretekig már formális ellentmondásokon keresztül jut el. Ami ebben Luhmannat mégis megakadályozza, az e tanulmány érvelése szerint a tudat tapasztalási lehetőségeinek helytelen értelmezése. Graham Priest dialetheikus logikája mentén a szerző arra mutat rá, hogy amennyiben a gondolkodást végesnek, vagy korlátozottan értelmezzük, úgy a megismerés során fellépő belső ellentmondások az abszolútumok vizsgálatáig száműzhetők. E perspektíva immár formális keretek között felel meg Luhmann tágabb, szocializált ismeretfogalmának. Amennyiben Luhmann alkalmazná Priest elképzelését, akkor a rendszerelmélet deontologizáló, teljesítményelvű konstruktivista perspektíváját egy tudományos ismeretelméletre is leszűkíthetné.

E cikket kiegészíti a szerző egy másik írása¹, amely az általános rendszerelmélet ideológiai elköteleződését vizsgálva bemutatja, ahogyan a luhmanni perspektíva a filozófiai hagyaték, illetve a megismerés folyamatában időközben jelentkező szociális tényezők szintézisére törekszik; illetve ismerteti azt a sajátos terminológiát és fogalmi apparátust, amellyel Luh-

¹ FÓRIZS 2012.

mann a kitűzött célját megvalósíthatónak véli. Az azonosság helyett a differencia fogalmán nyugvó formaelmélettől indulva bevezeti a kontingens megfigyeléseken nyugvó sémát, amelyen keresztül a rendszerelmélet ismeretelméleti vonzatai megragadhatóvá válnak. A terminológia ismeretében a kérdést konkrétan vizsgálva bemutatja, ahogyan a poszt-modern problémákra Luhmann konstruktivista, illetve kognitív szemszögből reflektál. Ezzel lényegében a kanti magánvaló világ (*Ding an sich*) közvetlen megismerhetetlenségének problémájával lép diskurzusba. Itt az interpretálatlan valóság a kifejtés előfeltételeként létezik ugyan, ám annak közvetlen elérése már kognitív korlátokba ütközik.

Luhmann a platóni idealizmus, majd Kant tudatfilozófiai perspektívájának újrafogalmazásával a közvetlen valóság, a *Ding an sich*, megismerhetetlensége mellett érvel. Kant olyan a priori, az empirikus tapasztalást megelőző, azt keretbe foglaló kategóriákat vezetne be, melyek a világról való tudásunk mércéjeként szolgálnának. A tudat megismerése innentől fogva ilyen kategóriák mentén történő aktív rendező, konstituáló folyamatként képzelhető el, melynek módszerét Kant a tudományban jelöli meg. Az egyén, a szubjektum önmagára is érvényes (önreferens) állításokat hoz a külvilágról, amiket aztán egy közös világot előfeltételezve transzcendens módon általánosíthat. A modern szimbolikus logika segítségével a tudományt aztán formális aritmetikai szabályok mentén próbálja megragadni, miután ezeket az univerzálisan érvényes leírásokat már közvetlenül a tudással azonosította. A világ ilyen formában, szándék szerint objektív jelleggel lenne leírható, pártatlanul lenne megismerhető. A kanti fordulat óta az episztemológia (objektív, vagy szubjektív módon, de) ilyen kategóriákat, szabályokat kutatott, melyek a megismerő tudatát, vagyis a gondolkodást a megfelelő mederbe terelhetik.

Ám időközben a megelőlegezett tudásfogalom különféle szociális, kulturális, kognitív, és egyéb társadalmi tényezőkkel szívta fel magát. Az ismeret ebből kifolyólag kénytelenül lesz saját pozíciójára is reflektálni: részesévé válik annak, amit leír. Az évek során ezért mind az objektivista, mind a szubjektív tradíció (egymással összefüggő) problémákba, önellentmondásokba, paradoxonokba ütközik. A tudat eredeti univerzalista igénnyel, transzcendensen megalapozott eszménye a fellépő nehézségek miatt fokozatosan veszít magyarázó erejéből. „Ma már aligha találhatunk valakit, aki autentikusan így gondolkodna” (Luhmann 2009c: 505). Sőt a diskurzust belülről feszítő önellentmondások problémája napjainkra egészen a kezdeti törekvések, az ismeretelmélet racionális, tudományos előrehaladásának; a modernitás projektumának teljes körű kétségbevonásáig is elvezethet.

Egy radikálisabb elképzelés, a posztmodern mozgalom pedig már (önellentmondóan, tegyük hozzá) általánosan is leszámolna az univerzális elméletek lehetőségeivel. A tudomány módszertani konszenzusától való búcsú persze az egységes diskurzus felbomlása mellett az elméleti színtér, egymástól sokszor teljesen eltérő javaslatokkal való elárasztását is magával hozza. Az elméletek jó része pedig már meg sem kísérli egy elméleti konszenzus kialakítását. Luhmann ezzel az állapottal szemben, de annak problémáit elfogadva az önreferencia kérdésétől indulva, a világról a rendszer/környezet általános differenciája mentén próbál leírást adni.

Ebből a perspektívából az önreferencia és a paradoxon fogalmi megengedettek, ám az így megalkotható tudásfogalom egységek helyett csak differenciák mentén képes tájékozódni. Így ezek kizárólag javaslatként, redundánsan megjelenő kombinatorikai nyereségként lesznek értelmezhetőek. Az alternatívaként bemutatott perspektíva központi problémája

az ön- és a külső referencia szimultán fellépő igényéből, illetve a megkülönböztetések megkülönböztetésének paradox jellegéből adódik majd.

Amellett érvelünk, hogy bár Luhmann megengedi, illetve felhasználja az önreferencia és az abból következő paradoxonok fogalmát, ám azt egy klasszikusan modern nézőpontból teszi. Vagyis a paradoxonokat meg- és feloldani szeretné, az ellentmondás fogalmát pedig nem logikai értelemben használja. A világot paradox jelleggel felosztó differenciaelmélet, mint a paradoxonok kontingens alkalmazása, eldöntése értelmezhető. Ez megakadályozza az abszolútumok, vagy univerzálék értelmezését, vagy felhasználását.

Ezzel szemben meggyőződésünk, hogy Luhmann számára egy további alternatíva is nyitva áll. Graham Priest logikája mentén amellett érvelünk, hogy a megkülönböztetés, illetve a megfigyelés luhmanni fogalma úgy is értelmezhető, ha a megismerést eredendően paradox jelleggel ruházzuk fel. A külvilág és a valóság így elsősorban azért lesz „kongitív jelleggel” megközelíthetetlen, mert a modern logikai diskurzus a paradoxon fogalmát eddig értelmetlen hibaként kezelte. Míg, ha Priest dialetheikus, ún. „igaz ellentmondásokat” is megengedő logikáját vesszük alapul, úgy ezek az ellentmondások a tudat megismerésének sajátosságaként, kontrollálhatóvá, a világ pedig parakonzisztens keretek között megismerhetővé válik. Ezért szükséges Luhmann paradoxonokhoz, és tudományhoz való viszonyának tisztázása.

1.1. LUHMANN ÉS A TUDOMÁNY

Ha visszatekintünk az általános rendszerelmélet kifejtésének alapjaiig, a kettős paradigmaváltás definíciója mentén azt állítottuk, hogy Luhmann a rész/egész perspektívát egy rendszer/ környezet differenciára cserélő fordulattal a „rend problémáját a metafizikai spekuláció vadhajításaitól a tudományos kutatások középpontjába helyezte”. Ugyanennek a fordulatnak a második része pedig az önreferencia kérdését emeli a diskurzusba (Knodt). Arra is utaltunk, hogy az analitikus filozófia első törekvései (Frege, Russell) a formál-logikán alapuló tudományos nyelv lehetőségeit a tudatfilozófiai perspektíva (Kant) szem előtt tartásával fogalmazták meg. Ezek aztán éppen az önreferencia által kiváltott paradoxonok, illetve ellentmondások következtében kezdenek fokozatos erózióba (az elsők között lásd a kései Wittgensteint, illetve kiemelten még Quine-t).

Mármost e két állítás egészen könnyen belátható, hogy egymással szoros kapcsolatban van. Vagyis bizonyára nem követünk el hibát, amikor a következő oldalakon Luhmann elméletének tudományos, logikai elköteleződései felől érdeklődünk. Hiszen ezek szerint az általános rendszerelméletnek a korábbi logikai tradícióval is ki kell alakítania valamilyen viszonyt; már amennyiben a korábban szemléltetett univerzális állításait fenn óhajtja tartani.

Az általunk is bemutatott tanulmányban Luhmann ezt a kapcsolatot, tehát az „egységeket kutató” logikához való viszonyát, a művelet és megfigyelés közötti differencia bevezetésével jelöli meg. A megkülönböztetések megkülönböztetésének kísérlete „azt a helyet foglalja el, melyben eddig a reflexió egység után kutató logikáját találtuk” (Luhmann 2003: 440).² Másol viszont Luhmann már arról beszél, hogy ez a csere, vagyis az egységek helyett „differenciák egységeivel” dolgozó koncepció, sokkal messzemenőbb következményekkel bír, mint a tudomány és a logika egyszerű újraértelmezése.

E megfontolások révén az ön-referenciális rendszerek koncepciója a tudományelmélet

² Unity-seeking logic of reflection.

száma is központi jelentőségre tesz szert. Itt nem csak arról a kérdésről van szó, hogy vajon a rendszerelmélet egyáltalán tudományos elmélet-e, s amennyiben igenlő a válasz, a tudományelméletnek miképp kell megváltoztatnia az önértelmezését. Ilyen korlátozott célokot már nem tűzhetünk ki, miután a rendszerelmélet felvette magába az önreferencia robbanóanyagát, és a rendszerelmélet magjaként bevitte azt a tudományelméletbe. ... Ez kikényszeríti a búcsút minden ontológiai metafizikától és minden a prioritól. A rendszerek a beépített reflexiókkal arra kényszerülnek, hogy lemondjanak az abszolútumokról” (Luhmann 2009c: 510).

Vagyis miközben Luhmann a megfigyelés önreferens fogalmát, illetve differenciaelméletét a korábbi logika helyére szánja, a rendszer/környezet megkülönböztetése mentén kifejtett rendszerelméleti perspektíva már felülírja a tudomány univerzalista törekvéseit. Már nincs szó egységes perspektíváról; nem a tudományt kell korrigálni. Megfordítva, a tudomány is csak egy kifejtési lehetőség a sok közül, Wittgensteinhez hasonlóan már nincs kitüntetett szerepe. A rendszerelméletnek ekkor a megkülönböztetések (nézőpontok) megkülönböztetésének feladatát is magára kellene vállalnia, ami mint láttuk, paradox vonzatokkal bír. Így az önreferenciára hivatkozva a rendszerelméletnek minden (egy adott nézőpontból kifejtett) ismeretet potenciális javaslatként, másképpen fogalmazva kontingensként kell kezelnie, (hiszen azok számára nem létezik külső, vagy abszolút, tehát legitimáló nézőpont). Ezért a tudást csak mint redundanciát (mint gyakrabban felmerülő megkülönböztetéseket) tételezhetjük fel.

A legtöbb, amit tehetünk az lesz, hogy a világot leíró (megfigyelő) számtalan lehetőségben ismétlődéseket keresünk. Persze ekkor csak a tudás már bemutatott definíciójáig jutunk, amely – tegyük hozzá – figyelembe veszi a szocio-kulturális evolúciót:

Ha az alapokat újra megalapozzuk, és minden szakaszt a kritika számára nyitva és revízióra készen hagyunk, akkor egyre valószínűtlenebbé válik, hogy egy ilyen épületet fel lehetett volna építeni a valósággal való minden kapcsolat nélkül” (Luhmann 2009c: 504).

Mi azonban egy másik, ebben a perspektívában elhelyezhető, szűkebben vett tudományos lehetőség mellett kívánunk érvelni, mely a pusztán valószínűségnél többet vetít előre: Közvetlenül is megismerhető univerzáliaiak szükségességét. Ehhez pedig az önreferencia fogalom közvetlen következményeit, a paradoxonok rendszerelméleti helyzetét kell tisztáznunk.

1.1.1. PARADOXON AZ ÁLTALÁNOS RENDSZERELMÉLETBEN I.

Amennyiben a kérdéshez az önreferencia fogalmának a rendszerelméletbe történő bevezetésétől közelítünk, azt láthatjuk, hogy a *Szociális Rendszerekben*, Luhmann el kíván határolódní az így fellépő paradoxonok tisztán analitikus, logikai jellegétől. Amikor a paradigmaváltás részeként az önreferenciát a valóságnak vélt rendszerfogalomba helyezi át, így fogalmaz:

„Az önreferencia fogalma (reflexió, reflexivitás) leválasztódik az emberi tudatban vagy szubjektumban lévő klasszikus sztemerdjéről, és a tárgyterületekre – nevezetesen a tudomány tárgyaként a reális rendszerekre helyeződik át. Ezzel bizonyos mértékig distancálni tudjuk magunkat az önreferencia tisztán logikai nehézségeitől. Ez aztán még azt is jelenti, hogy a valóságos világban vannak rendszerek, amelyeknek más rendszereken keresztül történő leírása ezekben (!) már eldönthetetlen logikai ellentmondásokhoz vezet.” (Luhmann 2009c: 49–50.)

Az önreferencialitás így a tudatból a valóságba helyeződik át. Ám emellett az is látszik, hogy az elhatárolódás nem lesz teljes körű, s az ellentmondásokkal mégis számolni kell. Az is-

meret konstrukció című tanulmányában, koncepciójának episztemológiai vonzatait részletezve Luhmann már így fogalmaz:

„Az itt felvázolt elméleti diszpozíció egy ismert problémával kerül szembe: az önreferencia korlátozásának problémájával. Az a rendszer, amely minden műveletét az önreferenciára alapozza, és minden önreferenciális műveletet megenged, a tautológiákat és a paradoxonokat is megengedi. Egyszerre teszi a műveleteit tetszőlegesen lehetségessé és lehetetlenné. Nyilvánvalóan ezek nem olyan problémák, melyek meggátolják a rendszer autopoieszisztét. Irritálják azonban a rendszer olyan megfigyelőjét, aki megkísérel teljes leírást (vagy csak prognózist) adni. S ennek megfelelően irritálják a rendszer minden olyan önmegfigyelését is, melyek ugyanezzel az igénnyel lépnek fel.” (Luhmann 2009b: 42.)

Az idézetek alapján azt látjuk, hogy Luhmann az ellentmondásmentesség kérdését illetően sajátos álláspontra helyezkedik. Egyfelől az ellentmondások logikai problémáitól distanciálni kívánja magát, ám egy másik irányból az önreferencia paradoxonaihoz már megengedően viszonyul. (Amint rögtön látni fogjuk, felhasználja őket.) Ehhez vizsgáljuk meg a teljes leírás kérdését.

Ami éppen annak a problémának felel meg, melyet a rendszer/környezet differencia egységére történő rákérdezéskor azonosíthatunk. A forma, vagy differenciafogalom segítségével leírt rendszer a rendszeren kívül a (megjelöléssel létrehozott, illetve megkülönböztetett!) környezetre is utal; arra, ami valójában nem a rendszer. „Másképpen fogalmazva a rendszer a rendszer/környezet megkülönböztetés egysége” (Brunczel 2010: 41). A rendszer attól rendszer, mert nem minden más, tehát a rendszer általánosan véve ellentmondás: definíciójához meg kell engednünk a paradoxonok lehetőségét.

Luhmann e problémát a „vakfolt” címkéje alatt is tárgyalja: Ha korábban azt mondtuk, hogy a rendszerek egy differencia megfigyelésével jönnek létre, s így a forma két művelet egysége; akkor arra is utaltunk, hogy a forma definíciója értelmében ez egy jelölt és jelöletlen tér (a környezet) számára közömbös (de előfeltételezett). Mi történik ekkor, ha a rendszert (általánosabban a formát) teljes körűen szeretnénk vizsgálni? Luhmann szerint az előbbi definíció alapján, ekkor a teljes leírás esetében a megfigyelés, mint művelet bár alkalmazható, de önmaga számára már nem értelmezhető műveletként. A megfigyelés saját maga számára nem művelet (Brunczel 2010: 44sk). Értsd a megfigyelés saját magát képtelen teljes egységként megfigyelni, hiszen azzal az egész formát (a rendszert és környezetét) kellene megfigyelje. Ez per definitionem értelmetlen – paradoxonhoz érkeztünk. A problémát Brunczel Balázs a következőképpen foglalja össze: „A megfigyelés imént említett vakfoltjának következtében, a megfigyelő, vagyis a rendszer, sohasem képes saját magát teljes egészében megfigyelni, mindig marad egy önmaga számára láthatatlan része” (Brunczel 2010: 44).

Ez viszont azt is jelenteni fogja, hogy a vakfolt és a jelöletlen tér problémáját további megfigyelésekkel sem oldhatjuk fel, hiszen azok csak újabb vakfoltokat hoznának létre, mivel maguk is differenciák mentén tájékozódnak a világról (Brunczel 2010: 44sk) Vagyis visszaérkezünk az önreferencia problémájához. A rendszer megfigyelései, és más megfigyelések is önreferens jellegűtől fogva részesei annak, amit megfigyelnek. Zártságuknál fogva pedig nem képesek egy külső perspektívába helyezkedni (melyből legitimálhatnánk őket) A világra alkalmazható megkülönböztetések és megfigyelések száma viszont így lényegében végtelen; méghozzá úgy, hogy egyiket sem tudjuk kikutatni a másikkal szemben.

„A világ tehát bár sokféleképpen megfigyelhető, mégis ugyanaz a világ marad, és így eredményül egy paradoxont kapunk” (Luhmann 1995b: 37–38). A megfigyelhető világ adotttnak, az azt differenciák mentén felhasító megfigyelések pedig ekkor kontingensnek mutatkoznak. A megfigyelésnek e problémáját Spencer Brown általános formaelmélete alapján Luhmann a re-entry fogalmával is jelöli, majd segítségével megpróbálja feloldani azt:

„A megfigyelő része annak, amit megfigyel, annak a paradox szituációjában találja magát, amit megfigyel. Megfigyelhet valamilyen vállalatot, társadalmat, a fizika egy darabját, amennyiben a megfigyelő és a megfigyelt megkülönböztetését a tárgyba újra bevezeti. Ha ebből ismeretelméletet akarunk nyerni, nemcsak módszertani problémával van dolgunk, hanem végeredményben a re-entry paradoxonjával: az a megkülönböztetés, amelyet bevezetünk még ugyanaz a megkülönböztetés-e vagy sem? Ez azt is jelenti, hogy minden ismeretelméleti konstruktivizmusnak vagy ismeretelméleti útmutatásnak egy olyan paradoxonnal van dolga, amelytől csak akkor szabadulhatunk, ha megkülönböztetést alkalmazunk. ... Ez a fordalmasítás összefügg a paradoxon és a műveleti szükségszerűség ama végső problémájával, hogy a paradoxonokat megkülönböztetésekkel helyettesítjük, amik így és így vannak végrehajtva, s ezáltal kontingensek, amelyek mindazonáltal lehetővé teszik annak a megismerését, hogy mit tehetünk segítségükkel és mit nem.” (Luhmann 2006: 156 – kiemelés tőlem.)

Ezzel az általános rendszerelmélet számára az önreferencia paradoxonait (értsd eldönthetetlen ellentmondásait) differenciák mentén oldjuk fel (döntjük el, kontingens! jelleggel). A világot tehát vagy így, vagy úgy különböztetjük meg. Határokat jelölünk ki, felhasítjuk a világot egy differencia segítségével, megjelölve a világ egy éppen adott szeletét. Mivel egyazon világról és sok megkülönböztetésről beszélünk, adott rendszer csak egy adott paradox differencia egy megjelölt részét fogja igénybe venni.

1.1.2. PARADOXON AZ ÁLTALÁNOS RENDSZERELMÉLETBEN II.

Am az, hogy a rendszer önmaga megfigyelésére totális értelemben képtelen, még továbbra sem jelenti azt, hogy a rendszer műveletileg zárt kapcsolódóképessége (autopoieszisz) sérülne emiatt. Kizárólag annyit, hogy a rendszer saját magára nézve vak. Vagyis, ha arról érdeklődünk, hogy mit jelent „a” rendszer, amit éppen vizsgálunk, úgy paradoxonba ütközünk. A rendszer azt is jelenti, amit nem. Megfordítva, ezzel voltaképpen annyit állítottunk csak, hogy „egy rendszer sem képes műveleteket végezni határain kívül. Ha új műveletek kerülnek integrálásra, az azt jelenti, hogy a rendszer határai megnövekedtek” (Luhmann 1995b: 440).

Ebből viszont az következik, hogy a rendszernek mégis csak számolnia kell az ellentmondásokkal; a rendszer/környezet differenciákkal jelölt határok eltolódhatnak, változhatnak. Ez a perspektíva jelenik meg Luhmann egy kései tanulmányában a *The paradox of observing systems*ben is (1995), amelyben éppen a formális tudományok alkalmazásának lehetőségét vizsgálja a szociális elméletekben. A gondolatmenet az előző fejezet konklúziójától indul, vagyis a külső perspektíva miatt kontingensként megjelenő megfigyelések problematikájától (Luhmann 1995b: 37–38).

A tanulmány kiindulópontja Luhmann a paradoxon fogalmának történeti, etimológiai fejlődésének vizsgálatára ösztönzi. A paradoxonokat időszámításunk kezdetéig visszakövetve Luhmann két egymással gyakran konkuráló használatot azonosít: a „retorikait”, s a „logikait”. Ezek Luhmann szerint pontosan az iménti probléma, a „másodrendű megfigyelés”

kérdésének vizsgálatakor születnek meg. Luhmann e két használati mód bemutatására tesz kísérletet. (Luhmann 1995a: 38)

Az elsőként vizsgált logikai tradíció „a paradoxon elnyomásával próbálkozik.” (Luhmann 1995a: 38). Ekkor Luhmann szerint egy ontológiai séma mentén amellet érvelünk, hogy „kizárólag a létező létezik” (*only being exists*). Azaz a megfigyelő a világot igaz (*true*) és hamis (*false*) állítások mentén ismerheti meg, ahol megismerése minden esetben létező dolgokra utal. „A létezés az, ami”, a gondolkodás és megismerés pedig erre vagy helyesen, vagy tévesen vonatkozik. „A létezés ilyen másodrendű megkülönböztetések (vagy kategóriák!) által van keretbe foglalva, nem pedig a nem-léttel szembeni megkülönböztetése által.” (U.o.) A lét számára nem kell megkülönböztetnie magát a nemléttől, egyszerűen önmagában véve létezik. Ez Luhmann szerint azt is jelenti, hogy a logikai gondolkodásnak, „metafizikaként” értelmezve e séma mentén kell maradnia, különben értelmetlenné válik. Ha megfordítjuk a kérdést a nem létezőre logikailag értelmetlen volna rákérdezni, hiszen nem igazolható (sem pedig cáfolható) az itt megadott séma mentén. Tehát „a gondolkodásnak a helyes úton kell maradnia és el kell kerülnie a paradoxonokat” (Luhmann 1995a: 38).

A retorikai tradíció ezzel szemben Luhmann meglátásában megengedőbbnek bizonyul. Itt a paradoxon fogalma a különféle „kézhez kapott vélemények” (*recieved opinions*) értelmezési kereteinek megnövelésével jön létre, vagyis „mintegy felkészíti a terepet az innováció számára és/vagy a javasolt döntések elfogadására.” (U.o.)

Luhmann tehát a paradoxonokat a retorikai meghatározásnak megfelelően mint a józan ész határain való túllépés (*going beyond the limits of common sense*) értelmezi. Azok feladata ekkor a normális gondolkodás kereteinek felbontása és újraalkotása (*deframe and reframe the frames of normal thinking*) lesz. „A paradoxonok kommunikációja a figyelmet a józan ész kereteire irányítja, olyan keretekre, melyek normális esetben felügyelet, figyelem nélkül maradnak” (Luhmann 1995a: 39). Azok így egy „tökéletes állapotra irányuló teleologikus műveletek” lesznek, mint „gazdagabb józan ész” értelmezhetőek (Luhmann 1995a: 40).

Ezt a definíciót, ha a rendszer (vagy szűkebben a tudat) luhmanni meghatározására alkalmazzuk, akkor könnyen belátható, hogy teljesen megfelel az autopoietikus reprodukció kritériumainak (l. Brunczel 2010). A „józan ész határait” a megjelölt rendszer jelenti, melyen ha túllépünk, úgy a jelöletlen térben (*unmarked space*) találjuk magunkat, vagyis a környezet területén. A keret, vagy a határ maga „figyelem nélkül” marad, hiszen az autopoietikus reprodukció vak. Ám, ha a „tökéletes állapotra” kérdezzük rá (rendszer és környezet egységére), úgy ellentmondásba, paradoxonba fogunk ütközni. Az „innováció”, amelyre a paradoxon felkészít pedig semmi mást nem fog jelenteni, mint hogy új műveletek kerülnek integrálásra.

Mármost, ha korábban azt mondtuk, hogy saját elképzelését Luhmann a tudományos logika helyére szánja, úgy érthetővé válik, miért szeretné Luhmann feléleszteni azt a 16. sz-i kíváncsiságot, hogy vajon mi történik, ha felbontjuk ezeket a kereteket (Luhmann 1995a: 41). Luhmann így a paradoxon általa is felhasznált fogalmához történeti úton jut, mondván a 18. században a retorika elvesztette hagyományos hírnevét, ám a paradoxon retorikai alakja továbbra is megmaradt „mint frivol és pimasz játék”. Ez aztán majd csak a 19., illetve a 20. században, a matematikában és logikában tapasztalható formalizmus fejlődésével, s a matematika és a logika erősödő összefonódásával válik olyasvalamivé, „amit kerülni kell minden lehetséges módon” (Luhmann 1995a: 40).

De egészen hasonló álláspont bontakozik ki előttünk, ha a kérdéshez a *Szociális rendszerek* második, *Ellentmondás és konfliktus* című fejezete felől közelítünk. A fejezet legelején Luhmann az ellentmondás logikai hagyatékával polémizál, mondván „az ellentmondások rendszerint logikai hibának számítanak, a logika szabályai elleni vétségnek, melyet el kell kerülni” majd hozzáteszi: „a logikát a folyamat ellenőrzésére találták fel”, mely a „tudomány kontextusában működik” (Luhmann 2009c: 384). Eszerint, ha a „tárgyak világa” ilyen értelemben volna ellentmondásos, úgy erről a világról „tetszőleges kijelentéseket tehetnénk”.

Luhmann rámutat, hogy ebből az következik, hogy a logika számára az ellentmondásos tárgyak értelmetlenek. Mármint ez az általános rendszerelmélet számára nem egy járható ösvény, hiszen már beláttuk, hogy a differencia sémának szüksége van a fogalomra. Ennek megfelelően Luhmann pár oldallal később meg is szabadul a logika kényelmetlen szorításától, mondván az ellentmondás „nem logikai folyamat”, hanem „evolúciós” kérdés (Luhmann 2009c: 386).

1.1.3. EGY TÖBBÉRTÉKŰ LOGIKA MINT LEHETSÉGES KIÚT

Luhmann azonban a kifejtése során mégsem zárkózik el teljesen a logikai kifejtés lehetősége elől. Pusztán amellet érvel, hogy a jelenlegi színvonalon a logika képtelen az ellentmondások formalizálására. A *Szociális rendszerek* imént idézett passzusa a logika ellentmondást nem tűrő jellegéről például, nem sokkal később így folytatódik:

„Hegel óta azonban alapjában véve tudhatjuk, hogy az olyan logikával, melynek ellentmondásmentes tárgyakat kell posztulálnia, kizárjuk a tudomány környezetéből a szocialitást. Az ebből eredő nehézségekre a mai napig nem találtak minden szempontból kielégítő magyarázatot” (Luhmann 2009c: 384–385).

Luhmann szerint az erre adott reakciók „egyszerre több módszerrel” kísérleteznek, ám ezek „egyikével sem értek el átütő sikereket” (tegyük hozzá, ekkor 1984-ben járunk). E próbálkozások meglátása szerint még „meglehetősen alulfejlettek”. Ezért, mondja Luhmann: „nem előfeltételezhetjük azt, hogy tiszta logikai eszközökkel lehetséges *eliminálni* az ellentmondásokat a szociális életben, s így a szocialitás elméletében is” (Luhmann 2009c: 385 – kiemelés tőlem). Luhmann tehát a *Szociális rendszerekben* is alapvetően elutasítóan viszonyul magához a logikai ellentmondás fogalmához – ki kívánja védeni a paradoxonokat.

Későbből azonban munkásságában több olyan tanulmányt is találhatunk, melyek már némileg megengedőbb hangnemet ütnek meg a kérdésben. Az *Interszubjektivitás vagy kommunikáció* (1995) gondolatmenetében a megfigyelések megkülönböztetésének (megfigyelésének) problémájához kapcsolódva Luhmann például így érvel:

„Ez a második rendű megfigyelés már nem működhet olyan ontológiai premisszák alapján, melyek mindenkor azt feltételezik, hogy a létező az, ami, tehát egyértékű. Ennek következtében többértékű logikát követel meg azon rendszerek megfigyelése esetében, melyek különbséget tudnak tenni önreferencia és kifelé irányuló referencia (*Fremdreferenz*) között. Messzemenőig tisztázatlan kérdés, hogy ezek a problémák megoldhatók vagy legalábbis „kibonthatók-e” valamely logikai technika által; illetve hogy az önreferencia ily módon keletkező paradoxonjai gátolják-e a második rendű megfigyelést, vagy pedig azok tárgyak sajátosságaiként jellemezhetők, s ebben az értelemben bizonyára »megismerhetők«” (Luhmann 2009c: 35.)

Itt kiemelnénk a „többértékű logika” kifejezést, amely alatt Luhmann arra a Gotthard

Güntherre hivatkozik, aki már a *Szociális Rendszerek* idézett kísérleteinél is lábjegyzetben szerepel. Személyéről itt annyit érdemes megjegyeznünk, hogy pontosan Hegel dialektikus logikájának konzisztens formalizálásán dolgozott, és von Foerster, illetve Maturana munkatársa is volt, akiktől Luhmann az autopoieízis fogalmát átvette rendszerelmélete számára. A probléma pedig, amelynél előkerül, számunkra már ismerős lehet. Az ön- és külső-referencia (rendszer és környezetre való) szimultán utalás paradoxonjáról van szó.

Neve aztán szerepel még az éppen az imént reflektált *The paradox of observing systems* (1995) utolsó oldalain is, ahol Luhmann ismét csak az önreferens megfigyelések kontingens jellege felett kesereg. Gotthard neve ismét „egy transz-klasszikus logikai” megoldás lehetőségénél merül fel, ahol Luhmann így fogalmaz: „Fogalmam sincs, hogy ez hogyan dolgozható ki szociológiai kifejezésekkel, de amennyiben képesek lennénk megfelelő logikai és strukturális komplexitással bíró elméleti keretek kifejlesztésére, hogy feloldjuk paradoxonainkat, talán azt látnánk, hogy egyetlen paradoxon még továbbra is megmaradt – a megfigyelő rendszerek paradoxona” (Luhmann 1995a: 52).

A gondolatmenet utolsó bekezdésében így a paradoxon már mint egy „konstans lehetőség” lesz értelmezve³, melyből a későbbi diszciplináris (logikai, formális) kutatás esetleg kiúttal is szolgálhat. A rendszerelméleti perspektíva pedig addig(!) mint „a paradoxonból való kiút ajánlhatja fel magát” (Luhmann 1995a: 52).

Mármost mindebből (számunkra) egy alternatív lehetőség is kínálkozik. Azt a kérdést vethetjük ugyanis fel (ha szabad így fogalmaznunk): Luhmann miért nem „nyeli le a keserű pirulát”, és a monumentális háttéranyagot megmozgató elmélete számára miért nem vonja le azt a következtetést, ami teljes gondolatmenetét végigkíséri. Miért kivédeni, vagy kibontani szeretné a rendszer teljes megfigyelésekor jelentkező paradoxonokat, és miért nem fogadja el, hogy ezeknek a paradoxonoknak nincs megoldásuk. Vagyis, amennyiben hajlik arra, hogy a megismerést ellentmondásos folyamatként vizsgálja, úgy egészen egyszerűen miért nem fogadja el, hogy ezek eredendően ellentmondásosak. Ezek szerint a megfigyelés során fellépő paradoxonok nem pusztán kontingens jelleggel lennének eldönthetőek, hanem a folyamat immanens részeként jelennének meg. Pontosán egy ilyen lehetséges megoldást kínálunk az utolsó fejezetben, G. Priest dialetheikus logikai perspektíváján keresztül.

1.2. GRAHAM PRIEST LOGIKÁJA

Graham Priest az analitikus filozófiai diskurzus jelenleg is alkotó kortárs szerzője. Doktori dolgozatát a matematikai logika paradoxonaiból írta; míg főbb kutatási területét a nem klasszikus logikai megoldások adják. Az általa kidolgozott logikai rendszer központi tétele pedig egyetlen alapvetésben összefoglalható: A dialetheikus logika abból indul ki, hogy bizonyos ellentmondások igazak. (Priest 2006[1987], 1995, 2001, etc.)

E kijelentés hangsúlyozottan nem azt jelenti, hogy mindegyik logikai ellentmondás egyszerre igaz és nem is; mindössze annyit feltételez, hogy bizonyos esetekben ez elkerülhetetlen. Ilyen esetekben csak azzal az orthodox logikai állítással szakítunk, amely minden A-ról tett állítás számára az A & -A lehetőségek közül kizárólag egyet tesz lehetővé. A klasszikus elképzelés szerint ugyanis vagy A, vagy -A igaz; más megoldás nincs (valami A vagy nem A).

Ha mindkettő, akkor ellentmondáshoz jutunk. Ezzel szemben az ún. „igaz ellentmondások”

³ Itt ne feledjük, Luhmann korábban maga tiltotta meg az abszolút kijelentéseket!

számára Priest bevezet egy harmadik állapotot is, amely szerint egy ilyen állítás nem eldönthetetlen, vagyis megoldandó probléma, hanem a logika igaz és hamis lehetőségei helyett egy harmadik állapot⁴. Ez az állítás egyszerre igaz és hamis is (Priest 1995: 4).

Itt fontos megjegyeznünk, hogy Priest gondolatmenete hangsúlyozottan nem azon az elképzelésen alapul, hogy ez az állítása szükségszerű és megkerülhetetlen, pusztán azon, hogy az ennek ellenkezőjét állító logikai tradíció sem igazolható semmilyen a priori elv mentén. Mint arra Priest több helyen is utal, a logikai ellentmondások formalizálhatatlansága mellett elsőként Arisztotelész Metafizikájának 4. könyvében találunk hosszabb érvelést (Priest 1995, 2002). Utána pedig: nos, sehol. Ezzel Priest nem azt állítja, hogy az ellentmondásmentesség imperatívuszát (*law of non contradiction*) ne fogadná el lényegében a teljes nyugati logikai tradíció, hanem hogy ezt egészen az elmúlt néhány évig kritika nélkül teszi (Priest 1995: 5). Priest e kérdéssel foglalkozó első nagyobb terjedelmű írása az *In Contradiction* (1987) így e tradíció kritikájaként, egy abba bevezetett korrekciós lépésként fogható fel.

Természetesen a diskurzust tágabban vizsgálva egy ilyen állítás önmagában nem jelent semmit, de – ahogyan erre már mi is utaltunk – még csak nem is mondható túlságosan radikálisnak. Sőt, napjainkra már számtalan ehhez hasonló, az ellentmondáshoz megengedő(bb) en közelítő próbálkozás létezik, ahogy az ellentmondás okozta logikai problémák is kiterjedt irodalmat tudhatnak magukénak (e problémákról rövid összefoglalást ad: Priest 1998).

Jelen keretek között ebbe a meglehetősen absztrakt és elvont vitába nem kívánunk, és lehetőségünk sincs belemélyedni⁵. Feladatunkat szűkebben határozzuk meg, és a vizsgálódást Priest két gondolatmenetére korlátozva arról érdeklődünk, hogy a dialetheikus megoldás milyen relevanciát mutathat fel Luhmann rendszerelmélete számára. Az első tanulmány valójában nem is köthető a dialetheia fogalmához; ellenben átfogó, történeti jellegű kifejtést ad Priest pozíciójáról és mintegy keretbe foglalja a második szöveg elméleti törekvéseit: A *Beyond the Limits of Thought* releváns passzusai így az általános rendszerelmélet paradoxonokkal tarkított diskurzusához köthetővé válnak.

1.2.1. HOL TART A FILOZÓFIA A XXI. SZÁZAD KEZDETÉN⁶

Történeti jellegű tanulmányában Priest az elmúlt 100 év filozófiai fejleményeinek vázlatos összefoglalására vállalkozik. A vizsgált korszakot három alegységre osztja, egy optimista, egy pesszimista, illetve egy széttöredezett (*fragmented*) szakaszra (Priest 2002: 85). Priest kiindulópontja egy század elején kiadott filozófiai évkönyv. A tartalomjegyzék átfutása után amellett érvel, hogy a felsorakoztatott tanulmányok témájaként leginkább a német idealizmus (vagyis Kant és Hegel) tudatfilozófia-perspektívájára adott reflexiók domináltak. Így érthetően a századelő a tudatfilozófiára reflektált (Priest 2002: 86–90).

4 A teljesség kedvéért megemlíthető, hogy ezen elv mentén feltételezhetünk egy negyedik variációt is, amikor sem *A*, sem pedig *-A* nem igaz, tehát hamis. Priest ezt az eshetőséget figyelmen kívül hagyja, mondván ezzel sem *A*-ról, sem *A* tagadásáról nem állítottunk semmit, magyarárn *A*-ról van szó, így ellentmondásról sem beszélhetünk. Másképpen, ha intencionális értelemben vizsgálódunk (ahogyan Priest is teszi, akkor ezzel a negyedik lehetőséggel semmilyen intencionális tartalomra nem utalunk). (Priest 2002: 3.)

5 A sok színben csillogó kérdéskör analitikus vonatkozásainak, olvasmányos formában bemutatott vitájához lásd például Priest–Beall–Armour–Garb 2004.

6 *Where is Philosophy at the Start of the Twenty-First Century?* (Priest 2004.)

Ezeket a véleményeket persze már akkor is különféle izmusok tarkítják, de az alapzat adott. Priest szerint két prominens, német ajkú gondolkodóval kell számolnunk, ezek Frege és Husserl. Akiknél a közös anyanyelv csak a hasonlóságok kezdete. „Mindkét szerző központi érdeklődését a matematika természete adta. Ez pedig mindkettejüket a logika természetének analizálásához vezette” (Priest 2002: 91). Így Frege és Husserl is a jelentés központi problémájáig jutottak, amelyen keresztül a nyelv és a gondolkodás jellegét vizsgálták a reprezentáció vonatkozásában. Ez volna a „visszatérő probléma”, amelyet a XX. sz. szellemi diskurzusának vezérmotívumává tehetünk (Priest 2002: 90sk).

Az első szakasszal pedig Priest így az analitikus filozófiai tradíció kezdeteire utal. Russell és a korai Wittgenstein általános tudományos nyelvet megalkotni óhajtó kísérleteire kell itt gondolnunk, illetőleg a pozitivizmus empirista fordulatára, mely szakítani próbál a metafizikával. A próbálkozások kerete a tudomány, módszere a bevezetett formális logika. Itt azonban hozzá kell tennünk a kérdéshez, hogy a Frege által proklamált logikai tradíció mellett, Priestnek a másik irányra, Husserl hagyatékaként az úgynevezett kontinentális tradícióra is utalnia kell. Ezt nem mulasztja el megtenni, ám rögtön hozzáteszi, a szétválasztás eredetileg is homályos, napjainkra azonban teljességgel idejétmúlt.

Mivel a kiinduló problémák megegyeztek mindkét szerző esetében, Priest szerint csak az ezekből levont kezdeti konklúziók között kell különbséget tennünk (Frege logikájának így teremt konkurenciát Husserl fenomenológiája). Mint mondja, „ez a két elnevezés számtalan szempontból meglehetősen helytelen, ám mostanra már túl mély gyökereket eresztettek ahhoz, hogy egyszerűen megváltoztassuk, így én is alkalmazni fogom őket” (Priest 2002: 91). Ez a döntés azonban számunkra semmilyen problémával nem jár, ugyanis Priest korszakos felosztása lényegében az általunk is bemutatott episztemológiai hanyatlás folyamatának (Delanty, Strydom) felel majd meg. Az eddigi gondolatmenet az alábbi idézettel összegezhető:

„Amint láthattuk, a két tradíció ugyanazon problémaegyüttesből hajt ki. És habár válasszaikhoz meglehetősen külön irányokból érkeznek, a problémáik nagyon is hasonlóak: mindkettő közepén a reprezentáció kérdése foglal helyet. Hogyan és milyen módon képes a nyelv/tudat a világot reprezentálni? Saját tradíciójukban pedig, bizonyos filozófusok lényegében megegyező szerepet töltenek be az elválasztás mindkét oldalán. Frege és Husserl, az alapítók; Heidegger és Wittgenstein, akik kidolgozták a főbb problematikát – majd szembe is fordultak azokkal; Kuhn és Foucault, akik az episztemológiát történeti jelleggel ruházták fel; Quine és Derrida, akik a nézőpontokat a végső összeomlásig hajszolták. Ez nem két tradíció, hanem sokkal inkább két párhuzamos vonatsín, melyek ugyanonnan indulnak, és ugyanoda tartanak.” (Priest 2002: 96–97.)

Igen ám, de hova? Ha az olvasó e kérdésre az eddig látottak alapján esetleg egy posztmodern pályaudvar körvonalait véli felsejleni a horizonton, azért nem hibáztatjuk; de Priest esetében sajnos csalódní fog. A hasonlatnál maradván ugyanis Priest a nyelvi fordulat után a kérdést más vágányra igyekszik terelni, s a posztmodern javaslattal szemben már ellenséges hangnemet üt meg. Vagy azt is mondhatnánk, a nyelvi fordulat megállójában Priest más szelvényre száll.

Amint tanulmánya záró fejezetében fogalmaz, a huszadik század végéig lezajló folyamatok a filozófiai és ismeretelméleti diskurzust már-már átláthatatlanul töredezetté tették. Olvasóit arra kéri, nevezzék meg a század legbefolyásosabb gondolkodóit. Majd országokra lebontva a kérdésre saját javaslataival is előáll. Az általa felsorolt nevek (Kripke, Dummet, Rawls, Derrida, Habermas), mint mondja, meglepő módon teljesen más napirenddel bírtak, más kérdésekkel foglalkoztak életműveikben. Sőt, a helyzetet tovább bonyolítja, hogy egyes döntéseivel esetleg néhány olvasó egyet sem ért majd, ám Priest szerint ez pontosan azt igazolja, amit ő bizonyítani kíván: Napjainkra egyszerűen nem beszélhetünk általános konszenzusról abban a kérdésben, hogy milyen filozófiai megközelítéshez kellene csatlakoznia az értelmiség új generációjának. Ez az átfogó ideológiai válság persze értelemszerűen a különféle szakterületekre is kihat (megelőlegezve ezzel a filozófia hagyományos, minden szellemi tevékenységet átfogó és útbaigazító funkcióját).

Mármost, mindez „hivatkozási alapot szolgáltat a posztmodernisták által olyannyira szeretett töredezettség bizonyítására” jegyzi meg Priest, ám rögtön hozzá is teszi: „azonban filozófiai következményeket nem vezethetünk le szociológiai tényekből, csak sok, fáradságos munka árán, amelyet én ebben az esetben egyelőre még nem láttam” (Priest 2002: 98). Priest szerint a posztmodern nézőpont valójában „semmi újat” nem képvisel, pusztán a görög szkeptikus és relativista nézetekhez nyúl vissza, melyek „támadásai az igazság, a tudás, illetve a jelentés/értelme (*meaning*) fogalmait illetően már mind megtámadhatóak voltak a pre-szokratikusoknál” (Priest 2002: 97). Meglátása szerint ezek az új(nak mondott) pozíciók semmilyen jelentős fejleménnyel nem járulnak hozzá görög elődeikhez. Éppen ezért, meglátása szerint, a posztmodern sokkal inkább egyfajta „esztétikának”, mintsem filozófiának lehetne nevezni. Hiszen „szinte egyetlen olyan elméletalkotó sem fogadta el ezt a címkét, akikre más külső források egyébként gyakran posztmodernként hivatkoznak”. Míg azok (de nem mindenki), akik a „szakmán kívül esnek, de használják e titulust, a filozófiatörténet elenyésző ismeretéről, illetőleg nyugtalanító filozófiai naivitásról tesznek tanúbizonyságot” (Priest 2002: 97).

1.2.2. A GONDOLKODÁS HATÁRAIN TÚL⁷ I.

Hogy e kétségkívül karakán véleménnyel mennyire érthetünk egyet, azt az olvasóra bízunk. Mindenesetre az imént idézett sorok kellően világossá teszik számunkra azt az elméleti pozíciót, ahonnan Priest törekvéseit kifejteni szándékozik, amit egyúttal e cikk általános ívén is elhelyezhetővé tettünk: Priest a posztmodern ellenében fogalmazza meg gondolatait.

A dialetheizmus ugyanis – hasonlóan Luhmann rendszerelméletéhez – az analitikus tradíció kezdeti törekvéseit, illetve az önreferencia paradoxonait kívánja újraértelmezni a saját univerzális képére. Ám fontos különbség, hogy Luhmannal ellentétben, Priestnél az el-lentmondás már „logikai folyamat” vagyis ebben az esetben nem feloldani, vagy eldönteni akarjuk a paradoxonokat, hanem logikailag alkalmazni és megérteni.

A dialetheikus program persze rendkívül kiterjedt konstrukció, mivel az általa felvetett korrekciós javaslat egészen a „logika szívéig hatol” (Priest 1995: 5). Az egyszerűség kedvéért ennek most csak egy szűk, ám annál fontosabb szeletével foglalkozunk. Vizsgálódásainkat Priest 1995-ben írt *Beyond the Limits of Thought* c. magnum opusának köz-

⁷ *Beyond the Limits of Thought* (Priest 1995).

ponti tételére korlátozzuk, mely meglátásunk szerint megfeleltethető lesz Luhmann autopoietikus rendszer/környezet konstrukciójának. E tétel az önreferencia paradoxonait egyetlen univerzális elv, az úgynevezett „Lehatárolási séma” (*Inclosure Schema*)⁸ köré szervezi.

Hogy ehhez eljuthassunk, induljunk ki Priesttel együtt abból a tényből, hogy az emberi létezés megkerülhetetlen jelleggel véges. „Függetlenül attól, hogy ezt valaki öröm- vagy ürmforrásként kezeli-e, ennek kétségtelen következménye az, hogy az emberek bármit is szeretnének csinálni, annak határai lesznek” (Priest 1995: 5). Ez a könyv, mondja Priest, egy konkrét tevékenység határaitól szól, a gondolkodásról. Vagyis azt állítjuk, hogy az emberi tudat abból a szempontból mindenképpen határolt, hogy működése korlátokba ütközik. Ennek megfelelően Priest a tudat számára négy határt jelöl meg. A kifejezés (*expression*), az ismétlés (*iteration*), a megismerés (*cognition*), és az elgondolás (*conception*) korlátait⁹.

A gondolkodás fogalmát Priest itt hangsúlyozottan objektív értelemben vizsgálja, tehát a világnak megfelelő fogalmakat, elgondolásokat (*concept*) ért rajta, nem pedig a szubjektív egyéni vélekedéseket (vö: Luhmann Platón reflexiójával. Vagyis Priest itt a „lényeg”, nem pedig a „vélemény” fogalmára utal; tehát a közvetlenül megismerhető világra, ahogy az van. Pontosabban fogalmazva, a világban létező dolgokra utaló, intencionális gondolatokra, tehát mindig valamire, ami valós és létezik. Priest ezt konkrétan Fregehez köti, de az elv egyezik.)

A könyv első fejezete aztán ilyen határok felbukkanását követi nyomon a (nyugati) filozófia története során, a preszokratikus gondolkodóktól egészen Kantig (Priest 1995: 9–70). Hogy mindez pontosan hogyan jelenik meg a gondolatmenetben, bár roppant érdekfeszítő és tanulságos, számunkra jelen esetben mégsem bír (központi) jelentőséggel. Priest a megjelölt határokat arra használja fel, hogy a filozófia, illetve a megismerés olyan alapvető kérdéseire reflektáljon rajtuk keresztül; mint például a relativizmus, a szkepticizmus, Isten és az okság problémája, vagy a racionális megismerés lehetőségei.

Ami számunkra ebből érdekes, az nem más, mint hogy milyen jelleget adunk ezeknek a korlátoknak. Priest véleménye szerint „az ilyen típusú korlátok olyan határvonalakat biztosítanak, amelyeken túl bizonyos fogalmi műveletek (leírás, ismeret, iteráció, etc.) nem vihetnek; egyfajta fogalmi ne plus ultrát. E könyv hipotézise szerint ezek a korlátok dialetheikusak; vagyis az igaz ellentmondások tárgyaiként, vagy színhelyeül szolgálnak. Az ellentmondások minden esetben abból következnek, hogy a kérdéses fogalmi műveletek mégis átlépik ezeket a határokat. Így a gondolkodás korlátai olyan határok, melyek átléphetetlenek, ám mégis átlépésre kerülnek” (Priest 1995: 3–4).

Így rögtön érthetővé válik, hogy mi indítja Priestet a határok eszmetörténeti vizsgálatára: a filozófia fejlődéstörténete során pontosan ilyen dialetheikus határokat keres. Minden esetben egy „totalitást” vizsgál (például „az összes kifejezhető, leírható, etc., dolgot”), illetve egy

8 A terminussal, amely az *‘enclosure’* régi (XVI. sz. elején már előforduló) variánsa, Priest arra próbál utalni, hogy a sémának megfelelő állítások logikai értelemben egyrészt zártak, tehát totalitásnak tekinthetők, másrészt e zártág sohasem lehet teljes, és a végtelenségig szétfeszíthető, új tagokkal bővíthető, tehát nyitott is egyben, azaz lehatárolatlan (mintha az *‘in-’* előtag fosztóképző lenne, pedig nem az). Másképpen, a sémának megfelelő állítások egyszerre zártak és nyitottak (az általuk meghatározott rendszer egyszerre lehatárolt és lehatárolatlan), és pontosan ez adja lényegüket. Arra törekedtünk, hogy e kettősség a terminus magyar megfelelőjében (legalább valamennyire) szintén érvényre jusson. A választott kifejezés („lehatárolás”) az angolhoz hasonlóan inkább a totalitást hangsúlyozza, de utal a séma aktív (s így nyitott) jellegére is.

9 Az *iteration* alatt a sorozatos ismétlés, vagy felosztás műveletét kell értenünk, amit érthetően csak véges alkalommal végezhetünk el valamin. Ha másért nem, az élet olyan sajátos jellemzői miatt, mint a halál.

„hozzátartozó műveletet”, ami egy olyan tárgyat fog „generálni”, amely egyszerre lesz a totalitás és azon kívül is. Ezt a két állapotot Zártságnak (*Closure*) és Transzcendenciának (*Transcendence*) nevezi. Zártságnak, mert a totalitás részét képezi, transzcendenciának pedig mert túlmutat azon. Mindez persze valószínűleg korábbról már ismerős lehet, és ez nem is véletlen.

Nemrégiben, még Luhmann esetében, amellet érveltünk, hogy „egy rendszer sem képes műveleteket végezni a saját határain kívül”. Emlékezzünk: a konklúzió, amelyet Luhmann a műveleti zártság így megfogalmazott téziséből levont, az volt, hogy ha egy rendszer mégis új elemeket integrál önmagába, az azt jelenti, hogy „saját határai megnövekedtek”. Mármint az itt felidézett szöveg így folytatódik: „Következésképpen a rendszer képtelen a saját műveleteit arra használni, hogy a környezettel érintkezzen, mivel ez azt követelné meg, hogy a rendszer *félíg a rendszerben és félíg a rendszer nélkül* működjön.” (Luhmann 2003: 440 – kiemelés tőlem). Gondolatmenetének tanulsága szerint mindebből Luhmann a korábbi tradíció feladása és a közvetlen valóság megismerésének elvetése mellett érvelt:

„Konklúzióként azt mondhatjuk, a megismerő rendszerek valóság (empirikusak – tehát megfigyelhetők) egy valós világban. Egy világ nélkül sem létezésre, sem tudásra nem volnának képesek. A világ kizárólag kognitív jelleggel lesz megközelíthetetlen számukra” (Luhmann 2003: 441).

Valószínűleg nem szükséges amellet érvelnünk, hogy a két meghatározás csábítóan hasonló ismertetőjegyeket mutat; mindössze ellentétes előjellel. Másképp, felmerülni látszik annak a lehetősége, hogy ezek a kognitív korlátok esetleg megfeleltethetők Priest igaz elmentmondásainak. Ám ennyire ne szaladjunk még előre, és a messzemenő következtetések levonása előtt vizsgáljuk tovább Priest mondanivalóját.

Nos, Priest szerint általánosan véve mind a Transzcendencia, mind pedig a Zártság melletti érvek az önreferencia valamilyen formáját használják fel (Priest 1995: 4). Ezután, ha áttérünk a kérdés felépítését bemutató passzusokra, Priest arról beszél a filozófiatörténeti áttekin-tés alatt, hogy az itt vázolt probléma elsőként Kant, majd kidolgozottan Hegel szövegeiben jelenik meg nyílt formában (Priest 1995: 7). Ezek azonban, teszi rögtön hozzá, még „informális jellegűek voltak. A felhasznált struktúra formális artikulációja csak a rá következő önreferens paradoxonokkal kapcsolatos diskurzusban realizálódik” (Priest 1995: 7).

Ami azt illeti, mindez biztató, sőt kiindulásnak már bőségesen elegendő, hiszen korábban az egész diskurzust pontosan eddig a nézőpontig vezettük vissza. A formális bizonyítások-ba hely és lehetőség hiányában érthető módon nem mélyedhetünk bele, így energiáinkat inkább a tudatfilozófiai kontextusra fogjuk összpontosítani. Ez céljainknak bőségesen megfelel, mivel leginkább egy rendszerelméleti alkalmazás felől érdeklődünk. Priest tolmácsolásában nézzük tehát meg, vajon mit kell értenünk a fent vázolt probléma nyílt megjelenésén.

1.2.3. A GONDOLKODÁS HATÁRAIN TÚL II. HEGEL ÉS PRIEST

Hamarosan nyilvánvalóvá váló okok miatt a kérdést Hegel mentén vizsgáljuk. Egyelőre azzal érvelünk, hogy azért teszünk így, mert nemrégiben Hegelt jelöltük meg annak a pontnak, ahol Luhmann az ellentmondás logikai értelmezését elvetette. Sőt, mint azt láthattuk Priest is (akár Luhmann) egy „többértékű” megoldást javasol, azzal a különbséggel, hogy ő már nem elutasító jelleggel közelít az önreferencia paradoxonaihoz.

Ezért mielőtt belefognánk a részletes kifejtésbe, az általános rendszerelméletet előbb el kell helyeznünk Hegel filozófiai megoldása, a dialektika mentén. Erre az ön- és külső referencia visszatérő problematikája nyújt számunkra lehetőséget. E vonatkozásban Luhmann így ír:

A transzcendentáliszmusnál kötünk ki, ha ezt a tudat sajátosságaként fogjuk fel és a tudatot ezért (!) »szubjektumnak« nyilvánítjuk. A dialektikához jutunk, ha az önmagára és a másra való utalás ezen együttes bekövetkeztére való tekintettel az alapul szolgáló egység iránt érdeklődünk. (Tehát végül az identitás és a differencia identitását választjuk és nem az identitás és a differencia differenciáját.) A dialektikát lehet, de nem szükségszerű kombinálni a transzcendentális elmélettel” (Luhmann 2009c: 437).

Az eddigi ismereteink alapján azt mondhatjuk, hogy Luhmann a dialektikát így olyan elméleti megközelítésként értelmezi, amely a rendszer/környezet megkülönböztetést (általánosabban a forma két oldalát) identikus egységként fogja szemlélni. A rendszer jelen lesz abban, ami nem a rendszer, vagyis a környezetben (a rendszer megtalálható a minden másban is). Másképpen mondvá ez azt jelentené, hogy a dialektika szerint mégis létezik valami közös a rendszerből a környezetben. Ezt azonnal bemutatjuk részletesebben is. Egyelőre annyit teszünk még hozzá, hogy Luhmann a dialektikát a fenti meghatározás után „túl kockázatosnak” véli „a feltételezett identitásra való tekintettel” (Luhmann 2009: 437).

Térjünk rá most arra, amit Priest Hegelről mondani kíván: Priest a jénai filozófushoz annak Kant kritikája felől közelít, amely az antinómiák kérdését értelmezi újra. Vagyis lényegében afelől a központi felismerés felől, hogy „az ész, ha a lehetséges tapasztalat határain túllépni próbál, és az an sich világ mibenlétét törekszik megragadni, elkerülhetetlenül ellentmondásokba, antinómiákba bonyolódik” (Lendvai – Nyíri 1995). Hegel ezzel szemben már amellett érvel, hogy a magában való világ, pontosan azért lesz megismerhető, mert ellentmondásos (Priest 1995: 113–115). A világról való ismereteinket ilyen értelemben egy ellentmondásos előrehaladás, a dialektika mentén szerezzük. Így valójában nem csak az ész lehetséges határaitra történő rákérdezés esetében ütközünk ellentmondásokba, hanem minden a világ megismerésére irányuló fogalmi próbálkozás során. Nézzük ezt egy kicsit részletesebben is.

Priest ismertetését követve a dialektikus progresszió nagyon nagy vonalakban a tézis, antitézis, szintézis fogalom-triásza segítségével írható le. Így Hegel szándéka szerint elsőként a világról állítunk valamit. Priest példájánál maradva, hogy valami létezik. Ebből a dialektikus folyamat segítségével aztán elméletileg eljuthatunk egy abszolút ideáig, egy univerzálisan is érvényes állításig. A folyamat menete a következő: elsőként állítunk valamit a világról, hogy valami létezik (tézis). Miután állítottunk valamit, egy következő lépéssel ezt tagadjuk, másképpen negáljuk (antitézis). A példánál maradva, ekkor a nem-létezéshez, vagy a semmihez jutunk. Harmadik lépésként pedig a tagadást fogjuk tagadni (szintézis), ami a két korábbi lépés „dialektikus unióját” eredményezi a hegeli szándék szerint. Hogy ez általános formában pontosan mit jelent majd, arról maga Priest sincs meggyőződve, pontosabban kétséges számára, hogy ez a gyakorlatban hogyan működne. Az érthetőbb esetekben, mondja, valami olyat fog jelenteni, ami mindkét korábbi lépés során meg/fennmaradna az elsőként állított fogalomból. Példánk esetében valami olyat, ami egyszerre van és egyszerre nincs; valamit, ami éppen keletkezik. Ez pedig teljes mértékben megfelel annak a definíciónak, amit Priest az igaz ellentmondásokról, illetve a tudat hatáiról állít (vö: Priest 1995: 115–116).

Priest meglátása szerint (hasonlóan Luhmannhoz) azonban az itt vázolt koncepció általánosan még egy meglehetősen rizikós, ingatag vállalkozás. Bár egyes esetekben akár

működőképes is lehet, más alkalmakkor már meglehetősen problémás, önkényes jelleggel működik (Priest 1995: 116). Ám ez nem jelenti azt, hogy az elképzelés ne volna alkalmazható (parakonzisztens!) logikai célokra. Ezek után rátérhetünk a Lematárolási Séma működésére.

1.2.4. LEMATÁROLÁSI SÉMA

Az analitikus tradíció a valóság megismerését és az a priori kategóriákat az aritmetikára alapozott formál-logika segítségével kívánja megragadni.¹⁰ E próbálkozások azonban problémákba, önellentmondásokba, paradoxonokba ütköznek, amikor a valóságról abszolút állításokat teszünk (Frege, Russell, et al). Ezzel szemben az imént amellezt érveltünk, hogy Hegel a dialektikát egy abszolút idea eléréséhez tartja üdvös megoldásnak. Priesttel aztán utaltunk arra is, hogy Hegel szerint az összes megismeréssel kapcsolatos fogalmi állításunk ellentmondásos. Luhmann mentén pedig azt állítottuk, hogy Hegel logikájának ellentmondásai a logikába a szocialitás (máig megoldatlan) problémáját emelik be. Ennek fel/megoldási kísérleteit egy irányból Luhmann szerint a többértékű logikák szolgáltatathatják majd. Most amellezt érvelünk, hogy a Priest által javasolt séma ezen problémák és törekvések szintéziseként is értelmezhető. Másképpen Priest megfelel az analitikus alapítók univerzalista szándékainak, miközben már figyelembe veszi Hegel dialektikáját (a szocialitást) is. Így pedig Luhmann számára is releváns lehet.

Priest kiindulópontja ismert: gondolkodásunk korlátokba ütközik, határolt. A határok jellegéről tett megállapítását is ismertettük: azok dialetheikusak, vagyis eredendően ellentmondásosak. Itt kiemelten nem gondolkodásunkról általában, hanem annak határaitól beszéltünk. Hegel dialektikáján keresztül azt is szemléltettük, hogy a dialektika abszolút ideája megfelel Priest igaz ellentmondásainak. Milyen konklúziót tudunk ebből levonni?

A kérdés rögtön világossá válik számunkra, amint bevezetjük a *Beyond the Limits of Thought* oldalain központi érvek (*Core Argument*) is nevezett alapelvet. Ez röviden Berkeley idealizmusának formális vizsgálata nyomán amellezt érvel, hogy a megismerés, vagyis a tudat képes új ismeretek szerzésére. Ez alatt azt kell értenünk, hogy (döntően tudatunk határai miatt) lesznek olyan dolgok, tárgyak, ismeretek, szabályok, etc., melyeket még nem ismerünk, vagy nem ismerhetünk.¹¹ Érthető módon, ezeket a gondolatokat, fogalmakat, reprezentációkat, ha nem ismerjük, nem írhatjuk le, nem fejezhetjük ki, nem érthetjük meg, és így tovább. Egy i.e. 5000-ben élő Etióp honpolgár példának okáért nem ismerheti a mobiltelefont, vagy a tévét. Ahogyan mi sem ismerhetjük meg (gondolhatjuk el, nevezhetjük meg) az összes csillagot az égen, vagy az összes homokszemet az óceán partján. Általánosan véve lesznek olyan dolgok, fogalmak, amelyek számunkra nem ismertek. Ami persze nem azt jelenti, hogy nem léteznek, vagy hogy idővel ne ismerhetnénk meg őket. A tudományos törvények erre tökéletes fogalmi példaként szolgálhatnak, megelőlegezve azok jogosságát (visszatérve azok jogosságához). (Az eddigiekről bővebben, illetve a központi érv formális bizonyításához lásd Priest 1995: 65–76).

¹⁰ Delanty – Strydom vagy Frege, Russel, bécsi kör, etc.

¹¹ Priest a *to conceive* ígét használja.

Kézzelfoghatóbb példaként vegyük az iménti homokszemeket; vagy akár a háromlábú sámligyűjteményünket. Ez nem az összes homokszem a világon, vagy a valaha gyártott összes hokedli, de ettől még egy meglehetősen impozáns gyűjtemény a valóság egy empirikusan adott szeletéből. Hasonló az eset a kifejezések kérdésével. Nyelvünk, szavaink száma véges, de szükség esetén bővíthető. Sőt ez az elv fogalmakkal, okokkal, koncepciókkal is működik. Vagyis, ha valamit nem értünk meg (például a hokedli fogalmát) vagy nem tudunk elképzelni (nem láttunk még óceán partot), abból nem biztos, hogy az fog következni, hogy az adott állítás hibás, vagy értelmetlen. Egyszerűen az is lehet, hogy a mögöttes okokat mértük fel rosszul, vagy esetleg olyan szabályok húzódnak az adott probléma hátterében, melyeket még nem ismerünk.

Ez utóbbi állítás különösen érdekes lehet számunkra a posztmodern nézőpontból. Az bizonyára már világos, hogy Priest amellet kíván érvelni, hogy léteznek abszolút, vagy totalizált fogalmak, kategóriák. A kérdés, hogy mi történik akkor, ha ezek létezését, vagy megismerésének lehetőségeit tagadni próbáljuk. Ekkor – a posztmodern által kedvelt – relativista vagy radikálisan¹² szkeptikus nézőpontra helyezkedünk. Amit azonban ha önmagára vonatkoztatunk, igen kellemetlen meglepetésben lesz részünk: az ilyen univerzális állításaink (a szabályok, normák, kategóriák létének, vagy megismerhetőségének tagadása) maguk is általános jellegűek. Értsd önellentmondóak – paradoxonok (Priest 1995: 43–60).¹³

Az itt felsorakoztatott példák után már valószínűleg nem lesz nehéz kitalálni, hogy Priest vajon mire próbálja rávezetni az olvasóját. Meglátása szerint, ha egy fogalmat, elvet, vagy szabályt követünk, akkor azt egy zárt totalitásként írhatjuk le (érthetjük, ismerhetjük meg, etc.) A totalizáció lépése fogalmilag megkerülhetetlen, ha ismeretszerzésről van szó (Priest 1995: 96, 137, 252). Vagyis minden ismeretünk mint egy zárt egység (*Closure*) jelenik meg. Máskülönben elképzelni, leírni sem leszünk képesek azt. Ám ebből a totalitásból mégis képesek leszünk kitörni és egy új elemet felmutatni (*Transcendence*).

Hogy ezt pontosan hogyan kell elképzelnünk, ahhoz be kell emelnünk a diskurzusba az eddig reflektálatlanul hagyott iteráció korlátait is. A dialetheikus viselkedéshez pedig a dialektika sémája ad majd útmutatást. Kezdjük az iterációval: Priest szerint elsőként meg kell határoznunk egy alapelvet, vagy egy generátort (Priest 1995: 27). Ez egy olyan szabály (a matematika nyelvén függvény), amely végtelen értékeket vehet fel, míg a kifejezés maga változatlan marad. Következő lépésként ezt alkalmaznunk kell egy alapegységre. Ezen elv mentén aztán „objektumok egy sorozatát leszünk képesek generálni” (Priest 1995: 27). A legegyszerűbb matematikai példák egyike a „természetes számok” (N) halmaza, ahol az alapegység a „0”, míg a generátor az „ $x+1$ ” ismételt alkalmazása lesz. Az eredmény pedig a természetes számok – egyesével növekvő – végtelen halmaza lesz. Következő lépésként azonban, a helyzetet némileg árnyalva, a végtelen két matematikai definíciója között is különbséget kell tennünk. Priest ugyanis megkülönböztet ún. potenciális, illetve aktuális vagy generált végtelent is.

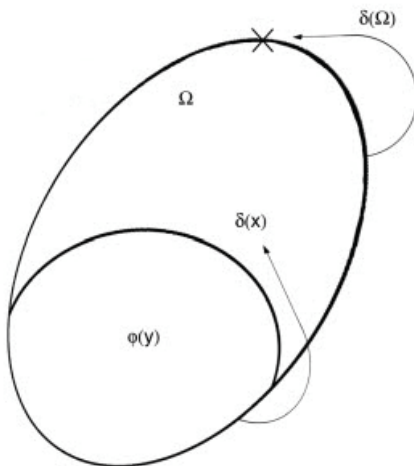
12 Meg kell említenünk, hogy Priest görög mintára kétféle szkepticismust különböztet meg: radikális (Pyrrho) és racionális/akadémikus szkepticismust (Sextus, Cernandes) (Priest 1995: 44skk.). Ezek közül Priest elveti az elsőt, amely általánosan tiltja meg az ismeretszerzést; viszont magáénak vallja a másodikat, amely a megismerést – racionális érveléshez kötve, és nem minden kétséget kizáró módon – elfogadja. (Priest 1995: 50).

13 Habermas pontosan ebből az irányból támadja a posztmodern elméleteket, beleértve Luhmann koncepcióját (Habermas 1998), közben persze ő maga is elveti az univerzális lehetőségét. Ez azonban már egy másik tanulmány témáját kellene, hogy képezze.

„Nagy vonalakban a potenciális végtelen egy végtelenségig bővíthető művelet; az aktuális pedig az az állapot, amikor a műveletet több mint véges alkalommal hajtottuk végre” (Priest 1995: 28). A végtelen így definiált két fajtája bár ugyanazt a szabályt követi, mégis minőségileg különböző fogalom lesz. Az aktuális végtelen a természetes számok halmaza, míg a potenciális, ahogyan a neve is mutatja, annak a lehetőségét magában hordozó sorozat, hogy a szabályt bármennyig alkalmazhatjuk, a sorozatot mindig növelhetjük.

Amennyiben ezt a gondolkodás imént taglalt, korlátozott, tehát véges, vagyis határolt definíciójára alkalmazzuk, azt látjuk, hogy az új ismeretek – ha a formál-logika törekvéseinek megfelelően az ismereteket, tárgyakat, objektumokat számoknak (értsd jeleknek) feleltetjük meg – leírhatóak lesznek az adott sorozat, soron következő elemeiként. Ilyen értelemben pedig a tudat adott ismeretről rendelkezésre álló véges elemei az adott szabály mentén tovább is bővíthetők. Ám mindig véges eredményt kapunk, hiszen gondolataink, teljesítőképességünk korlátokba ütközik. A kérdést földhözragadtan megfogalmazva, Priest azt állítja, hogy az ismeretszerzés formális leírása ezzel képes ábrázolni azt a folyamatot, amikor egy korábban meghatározott ismeret egy olyan új elemmel bővül, amely korábban még nem volt ismeret.

Ezek szerint létezhet egy adott szabály mentén generált (aktuálisan végtelen) totalitás, amelynek részeit a tudat megismerheti. Ismeretei pedig bővíthetők a végtelenségig. Igen ám, de mi történik, ha ismereteinket valóban a végtelenségig szeretnénk bővíteni, értsd, valamilyen szabályra abszolút értelemben kérdezzük rá. Nos, az eredmény az, amit talán mostanra meg is előlegeztünk volna. Priest szerint ekkor ellentmondáshoz jutunk.



1. ábra. A lehatárolási séma vizuális ábrázolása

Az ábrán Ω az adott totalitás, x és y elemek, φ a vizsgált tulajdonság, δ pedig a generálásért felelős függvény.

Mindezt remekül összefoglalja a lehatárolási sémáról szóló alábbi idézet: „Mélyebben megvizsgálva a lehatárolások (*inclosures*) részletesebb struktúrájára lelhetünk. Legegyyszerűbben a struktúra a következő. A lehatárolás egy olyan δ művelettel jár együtt, melyet ha Ω egy tetszőleges részhalmazára alkalmazzuk, akkor egy további objektumot ad, amely Ω -ban található (vagyis egy olyat, ami a szóban forgó részhalmaznak nem része, de Ω -nak

igen). ... Ha például olyan tárgyak halmazairól beszélünk, amelyek már el lettek gondolva, azokra δ -t alkalmazva egy olyan tárgyat kapunk, amely korábban még nem volt elgondolva. Az ellentmondás a határon akkor jelentkezik, amikor δ -t magára az Ω totalitásra alkalmazzuk. Ekkor ugyanis δ alkalmazása olyan objektumot ad, amely egyszerre van Ω -ban és azon kívül: ...az el nem gondolt tárgyat” (Priest 2003: 4).

Vagy ahogyan a *Beyond the Limits of Thought* záró fejezetében ennél drámaibban szerepel: „Az összeroppanás akkor következik be, amikor az összes φ totalitására kérdezzük rá; a δ itt már nem vihet sehova sem, ami konzisztens volna. Egy ellenállhatatlan erő egy elmozdíthatatlan tárggyal találkozik; és eredményként, egy lehatároltság (*inclosure*) formájában, ellentmondást kapunk” (Priest 1995: 255).

Ha pedig a kérdést dialektikus formájában vizsgáljuk, azt mondhatjuk a véges ismeret (tézis) újdonságként beemel valamit magába abból, ami (számára) még nem ismeret, de potenciálisan végtelenként¹⁴ jelenik meg (antitézis). Így a véges ismeret halmazának határai folyamatosan növekednek, a (még-)nem-ismeret pedig folyamatosan „fogyatkozik” (ami persze, végtelen lévén, képletesen értendő). Míg tézis és antitézis „dialektikus uniójára” kérdezve egy olyan, a szabálynak megfelelő, aktuálisan végtelen objektumot kapunk, amely így és ezért egyszerre véges és végtelen. Hegelnek megfelelően, ha a végest kvalitatív értelemben vizsgáljuk, akkor az olyasmiként jelenik meg, ami határolt, korlátolt. Míg a hamis végtelen olyasmiként, ami nem véges. (Ez ebben az értelemben csupán hamis végtelen, mert definíciója a végestől függ.) Az aktuális végtelen pedig a két korábbi fogalom uniójaként értelmezhető: mint valami, ami véges és végtelen (vö Priest 1995: 116–121). És, hogy mindez mit jelent a rendszerelmélet szempontjából; arra térünk rá a dolgozat összefoglaló fejezetében.

1.2.5. LUHMANN ÉS A DIALETHEIKUS ELLENTMONDÁS

Az általános rendszerelmélet rendszer/környezet differenciára való áttérésekor azt mondtuk, elméletével Luhmann, akárcsak Kant, univerzális koncepciója számára egy első lépést fogalmaz meg. Luhmann ezt a differenciában véli megtalálni. Vagyis egy megkülönböztetés egyik oldalának elkülönítésében, amely aztán attól lesz az ami, hogy nem lehet minden más. A rendszert, vagy más megkülönböztetést a környezete (a minden más) határolja kívülről, azaz teszi értelmezhetővé. A világot e megkülönböztetés mentén felhasználva jutunk olyasmihöz, ami egyáltalán megismerhető, vizsgálható. A koncepció problémája, hogy külső perspektíva hiányában ezek a differenciák nem igazolhatóak, így kontingensként jelennek meg. Ugyanakkor az ismeretnek éppen a saját definíciója alapján szüksége van a világra, a valóságra, hiszen anélkül létre sem jöhetett volna. Luhmann a kérdésről így ír:

„Tudás nélkül a megismerés (*cognition*) nem volna képes elérni a külvilágot. Más szavakkal a tudás csak egy ön-referens folyamat. A tudás csak önmagát tudhatja, habár – a szeme sarkából – azt is el tudja dönteni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha a megismerésen (*cognition*) kívül más is létezik” (Luhmann 2003: 437).

¹⁴ Hegel a „hamis” kifejezést használja potenciális helyett, mondván a kérdéses sorozat „sosem éri el, a végtelenség állapotát”, mindig csak egy éppen túlléphető értéket vesz fel. Priest úgy érvel, hogy e két fogalom egymással szinoním. (Priest 1995: 118).

Tehát a megismerés folyamatának sikerességéhez, de pusztán létéhez is előfeltételeznie kell a külvilágot, amelyről ilyen módon a valóságnak megfelelő állításokat is tehet, ám azoknak az értelmezése már kognitív problémákba ütközik. Miért? Mert a rendszer teljes, abszolút leírása paradoxon – eldönthetetlen ellentmondás. Önmaga, saját autopoiesziszze mentén gyarapodhat ugyan, ám ezt már vakon kénytelen tenni. Luhmann ebből arra következtet, hogy az ismeret innentől fogva már csak redundáns ismétlődés megjelenéseként értelmezhető az éppen adott vagy megjelölt rendszer számára – és semmi másra. Végző soron így deontologizálva a megismerést, Luhmann annyit állít, hogy ha egy rendszer elég (kontingens) műveletet halmoz fel, az előbb-utóbb valószínű, hogy kapcsolódni fog ahhoz, amit valóságnak nevezhetünk.

Ha az alapokat újra megalapozzuk, és minden szakaszt a kritika számára nyitva és revízióra készen hagyunk, akkor egyre valószínűtlenebbé válik, hogy egy ilyen épületet fel lehetett volna építeni a valósággal való minden kapcsolat nélkül” (Luhmann 2009c: 504).

Így azt is mondhatnánk, Luhmann végző soron annyit állít: a rendszernek a megismeréshez csupán differenciálnia, megfigyelnie, gyarapodnia, kommunikálnia kell. Ha fenntartja a tévedés lehetőségét reménykedhet abban, hogy állításai megalapozottak, értsd: megfelelnek a valóságnak. Ha komplexebb állításokat képes megfogalmazni és hosszútávon érvényesként szemlélni, alkalmazni, akkor nagyobb valószínűséggel juthat erre a konklúzióra.

A probléma szívében az adja, hogy a luhmanni definíció szerint a megkülönböztetéseket alkalmazó megfigyelés önmagát képtelen lesz megfigyelni, a rendszer pedig önmagát teljesen leírni, mert ekkor eldönthetetlen ellentmondásba ütközik. Ám csak ekkor. Az ellentmondások egyébként a Luhmann szerint vakon működő autopoiesziszt nem zavarják, csak az egység megfigyelésekor jelentkeznek paradoxonként. Luhmann (döntően) ezért a paradoxonok logikai leírását feladva, azok retorikai definíciójához kanyarodik vissza. A paradoxon mint olyan fogalmi apparátus, amely „előkészíti a terepet az innováció számára”, meglepő hasonlóságokat mutat Priest dialetheikus korlátaival. Mármost az imént bemutatott gondolatmenet értelmében azt érdemes még megvizsgálnunk, mi történik, ha a Priest által felvázolt megismerés-konceptióra abszolút értelemben kérdezzük rá: „Az igaz (generált) végtelen egy olyan fogalom elképzelése, amelynek végessége a végtelensége, mely így egyszerre véges és végtelen” (Priest 1995: 119). És hogy ez pontosabban mit jelent? Priest érezvén a gondolat újszerűségét, állítására a következő magyarázattal szolgál:

„Adott T az összes olyan gondolat totalitása, amelyet egy adott tárgytól kezdve az „ x -nek gondolata” generátor lehető legtovább való alkalmazásával kapunk. T az összes így generálható gondolatot korlát közé szorítja (*bounds*), de meghaladható a generátor alkalmazásával. Ennek megfelelően pontosan a Hegeli igaz végtelen tulajdonságait birtokolja. Elsőként (kívülről) határolt minden olyasmittel, amit nem leszünk képesek generálni. Így véges Hegel értelmezésében. De egyszerre korlátlan is (és így végtelen a hamis értelemben), mivel alkalmazhatjuk rá a generátort, hogy kitörjünk a határból egészen a végtelenségig” (Priest 1995: 119–120).

Ez pedig ebben a formájában teljes mértékben megfelel annak az elvárásnak, amit Luhmann a rendszer bemutatott definíciójával szemben támaszt. Ha a megfigyelések rendszer/környezet differenciáját Priest parakonzisztens generált (aktuális, igaz) végtelen fogalmához hasonlítjuk, a következő párhuzamok vonhatóak:

A differencia megjelölt területe a már ismert véges halmaz (sorozat). A műveleti zártság, illetve a kapcsolódóképesség a generátor által biztosított, vagyis a „rendszer növelheti határait”, de csak műveletének megfelelően. Így a környezetre is utalunk, amely minden további létező dolgot jelent, amelyet nem lesziunk képesek generálni.

Ekkor viszont a rendszer számára még nem ismert elemek – mielőtt a halmaz részeivé válnának – a környezet részeként jelennek meg (nem a rendszerhez tartoznak). Amikor pedig a rendszer saját magáról teljes leírást kísérel meg, vagyis saját megfigyelését műveletként próbálja értelmezni, úgy az abszolút végtelenre kérdez majd rá. Arra, ami a rendszer és ami nem az. Itt a megfigyelés már nem képes új elemet integrálni a rendszerbe (ami a feladata): nincs honnan, nincs miért. A megfigyelés egésze így egyszerre zárt és egyszerre nyitott: dialetheikus. Q.E.D.

1.2.6. DIALETHEIKUS MEGISMERÉS

Ettől a konklúziótól függetlenül persze az emberi vagy a társadalmi megismerés folyamata ugyanúgy lehet kontingens, vagy hibás. A hangsúly itt az ismeretszerzés, a gondolat általános, objektív definíciójára és annak sémájára helyeződik. Ha kívánjuk, nyugodtan fenntarthatjuk a döntés és a szociális faktorok szerepét az elméletben, amelyek ekkor értelemszerűen az új ismeretek integrálásakor merülhetnek fel. Az emberiség tévedhet, a gondolatokat félreérthetjük, a felhasznált nyelv hibás lehet, és így tovább.

A fenti séma kizárólag annyit állít, hogy ezekből a lehetőségekből még messze nem az következik, hogy egyáltalán ne lehetne a valóságról adekvát ismereteket nyerni, vagy hogy ezekhez nem állíthatnánk fel általános szabályokat. Ha megfordítjuk a kérdést, és azt állítjuk, hogy a szociális vagy pszichikai tényezők a metanarratívák feladását posztulálják, úgy csupán újabb ellentmondásokba bonyolódunk (Priest 1995: 192 skk, 208, 223sk, 227skk). Kezdetnek ott van rögtön az univerzális elméletek tagadásának általános jellege.¹⁵

Éppen ezért talán ésszerűbb (racionálisabb) a felbukkanó nehézségekből a kiinduló alapállítások felülvizsgálatának szükségességére következtetni. Ezt pontosan azért tehetjük meg, mert mostanra nyilvánvalóvá vált, hogy a valóságot és a tapasztalatokat leíró elméleteinket mi magunk alkotjuk meg. Így esetenként hasznos lehet az aktuális állapotok vizsgálata, illetve a problémák lehetséges okaira történő elfogulatlan rákérdezés.

Pontosan erre tesz kísérletet a szociológiai felvilágosodás luhmanni programja (Bognár 2009b); s bár más irányból, de ugyanerre vállalkozik Priest nem klasszikus logikai vizsgálata is. Hogy a két elmélet között már egy vázlatos áttekintés után is vitán felül kapcsolódások mutatkoznak, az valami sokkal mélyebb összefüggésre is utalhat. Ezt azonban csak egy jóval átfogóbb elméleti kutatás tárhatná fel. Ám az eddigi vizsgálatok reményeink szerint már ilyen terjedelemben is rámutattak arra a tényre, hogy napjaink társadalom- (szűkebben kommuni-

¹⁵ Mint arra korábban már többször utaltunk, Habermas egy racionális nézőpontból (Priesthez egészen hasonló irányból) támadja az általa Nietzsche-től eredeztetett posztmodern diskurzust (Habermas 1998: 73–92), és így Luhmann is, aki Habermas szerint képtelenné válik saját álláspontjának „ésszerű kifejtésére” (Habermas 1998: 297–310). Habermas szerint „a radikális észkritika nagy árat fizet azért, hogy búcsút mond a modernségnek. Ezek a diskurzusok először is nem tudnak és nem is akarnak számot adni saját helyükről. ... A modernségnek ezzel az elvével együtt nem csak a tárgyiasító önmagára vonatkozás fájdalmas konzekvenciáit vetik el, ... a kilátást az öntudatos praxisra. ...Éppen azt vetik el, amire az önmagában bízó modernség az öntudat, önrendelkezés és önmegvalósítás fogalmával valaha törekedett” (Habermas 1998: 273–274). A javasolt alternatíva persze maga már egy teljesen különböző megoldást ajánl. A kérdésről bővebben lásd Habermas 1993a, 1993b, 1998. A kommunikatív cselekvés alternatív javaslatáról pedig lásd Habermas 2011.

káció- és média-) elméletei meglehetősen heterogén ideológiai környezetben kerülnek kifejtésre. Ahogyan arra is, hogy amennyiben ezt problémaként éljük meg, úgy a nehézségekre mindenképpen izgalmas javaslatokat találhatunk Luhmann rendszerelméletében. Luhmann modernitás elemzése a megismerés elkerülhetetlen önreferens paradoxonjaira csak egy kontingens szociológiai, illetve kommunikációelméleti perspektívából reflektál. Ugyanakkor éppen az általa kitaposott ösvény talán egy olyan tudományos, logikai forradalomhoz vezető irányt is kijelölhet, amely a modernitást dialetheikus módon meghaladva már többre is képes lesz, mint pontszerű tapasztalások kontingens megragadása.

„Ház. Kutya. Gépkocsi. Pázsit és fogadások.
De csakugyan szebb attól a mennyország,
hogy a poklokra lecementelt,
gyermeküket, nemüket, fajukat
és mindenüket megragadó lények
póklábakon egyensúlyozva
nyáladzanak senkiért, semmiért?”

Pilinszky János: *Infernó* (1973)

Bibliográfia

- ADORNO – HORKHEIMER 2011 [1944]: Adorno, Theodor Wiesegrund – Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája* (*Dialektik der Aufklärung*, 1944; English tr. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, 1947). Fordította Bayer József et al. Budapest: Gondolat–Atlantisz.
- BOGNÁR 2009a: Bognár Bulcsu: *Miképpen lehetséges szociális rend? A modernitás rendszer-elméleti integrációja*. REPLIKA 66: 65–91.
- BOGNÁR 2009b: Bognár Bulcsu: *A szociológiai felvilágosodás programja*. REPLIKA 66: 7–15.
- BRUNCZEL 2010: Brunczel Balázs: *Modernitás illúziók nélkül*. Budapest: L'Harmattan.
- DELANTY – STRYDOM 2003: Delanty, Gerard – Strydom, Piet (ed.): *Philosophies of Social Science: The classic and contemporary readings*. Maidenhead: Open University Press.
- ESZES – TŐZSÉR 2005: Eszes Boldizsár – Tőzsér János: *Mi az analitikus filozófia?* KELLÉK 27–28: 45–70.
- FEYERABEND 1975. Feyerabend, Paul: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: NLB.

FÓRIZS 2012 Fórizs András: *A luhmanni rendszerelmélet és a modernitás újraértelmezése* (MA szakdolgozat, PPKE).

FREGE 2000 [1879]: Frege, Gottlob: *Fogalomírás. (Begriffsschrift. Halle: L. Ebert 1879.)* In: Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások*. Budapest: Osiris.

HABERMAS 1993a: Habermas, Jürgen: Egy befejezetlen projektum – modern kor. In: *A poszt-modern állapot. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, SZÁZADVÉG: 151–179.

HABERMAS 1993b: Habermas, Jürgen: A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In: *A poszt-modern állapot. Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. SZÁZADVÉG: 179–213.

HABERMAS 1998: Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségről: Tizenkét előadás*. Budapest: Helikon.

HABERMAS 2005: Habermas, Jürgen: *Megismerés és érdek*. Budapest: Jelenkor.

HABERMAS 2011: Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest: Gondolat.

KANT 2009 [1781]: Kant, Immanuel (*Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch 1781.) *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.

KARÁCSON 2009: Karácson András: Utószó. In: Luhmann, Niklas: *Szociális Rendszerek*. Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András, pp. 515–529. Budapest: Gondolat.

KUHN 1984 [1962]. Kuhn, Thomas S: *A tudományos forradalmak szerkezete. (The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962).* Budapest: Gondolat.

Lendvai – Nyíri 1995: Lendvai, L. Ferenc – Nyíri, Kristóf: *A filozófia rövid története: A Védáktól Wittgensteinig* (Budapest: Kossuth 1974). 4. kiadás, új utószóval. Budapest: Áron – Kossuth.

LUHMANN 1995. Luhmann, Niklas: Instead of a Preface to the English Edition: On the Concepts Subject and Action. In: Luhmann, Niklas: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.

LUHMANN 1995a: Luhmann, Niklas: The paradox of observing systems. In: *Cultural Critique* No. 31, *The Politics of Systems and Environments*, Part II: 37–55, Autumn.

LUHMANN 1995b: Luhmann, Niklas: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.

LUHMANN 2009a: Luhmann, Niklas: *Interszubjektivitás és kommunikáció: a szociológiai elméletalkotás eltérő kiindulópontjai*. Fordította: Brunczel Balázs. REPLIKA 66: 65–91.

-
- LUHMANN 2009b: Luhmann, Niklas: *A megismerés: konstrukció*. Fordította: Éber Márk Áron. *REPLIKA* 66: 65–91.
- LUHMANN 2009c: Luhmann, Niklas: *Szociális Rendszerek*. Fordította: Brunczel Balázs, Kis Lajos András. Budapest: Gondolat.
- LYOTARD 1993: Lyotard, Jean-Francis A posztmodern állapot. In: *A posztmodern állapot, Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. SZÁZADVÉG: 7–146.
- KNODT 1995: Knodt, Eva M.: *The Postmodern Predicament*. In: *Social Systems*, translated by John Bednarz, Jr. with Dirk Baecker, pp. IX–XXXVII. Stanford, CA: Stanford University Press.
- PILINSZKY 1974: Pilinszky, János: *Infernó*. In: *Végkifejlet*. Budapest: Alföld.
- PRIEST 1995. Priest, Graham: *Beyond the Limits of Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIEST 1998: Priest, Graham: What is so Bad about Contradictions? In: *The Journal of Philosophy* Vol. 95, No. 8: 410–426.
- PRIEST 2003: Priest, Graham: Where is Philosophy at the Start of the Twenty First century? In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 103: 85–99.
- PRIEST – BEAL – ARMOUR-GARB (szerk.) 2004. Priest, G. – Beal, J.C. – Armour-Garb, B.: *The Law of Non-Contradiction*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIEST 2006 [1987]: Priest, Graham: *In Contradiction: A Study of the Transconsistent*. Martinus Nijhoff, 1987. Second edition, Oxford: Oxford University Press.
- RASCH 2000: Rasch, William: Niklas Luhmann's *Modernity The Paradoxes of Differentiation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- RAMSEY 1931: Ramsey, F. P.: *The Foundation of Mathematics, and Other Essays*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- SPENCER BROWN 1994: Spencer-Brown, George: *Laws of Form*. New York: Cognizer Co.
- WITTGENSTEIN 2001 [1953]: Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations*. Transl. G. E. M. Anscombe. London: Macmillan 1953. Oxford: Blackwell Publishing.
- WITTGENSTEIN 2004 [1922]: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus. With an Introduction by Bertrand Russel*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. New York: Harcourt, Brace & Company 1922. *Tractatus, Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Atlantisz.

MOLNÁR ATTILA

Strukturalista és modális variációk egy formalizált catuṣkoṭi

Lehet-e egy kijelentés egyszerre igaz és nem igaz, hamis és nem hamis? A klasszikus logikában semmiképpen sem, az ind „négycsúcsú” (*catuṣkoṭi*) érvelésekben azonban igen. Mi lehet a viszony a klasszikus és az ind logika között? Hogyan lehet az egyik érveléseit hűen lefordítani a másikéba? E kérdések pontos megválaszolásához szerencsés lenne, ha az ind logikának legalább valamely szegmense – a klasszikus logikához hasonlóan – formalizálható lenne.

Bevezetés

Jelen tanulmány célja a *catuṣkoṭi*, vagy más néven *tetralemma* formális logikai vizsgálata. Mivel a *catuṣkoṭi* – mint a kijelentések kapcsán felmerülő négyértékűség – lényegénél fogva szétfelel a klasszikus logikai kereteket, ennek vizsgálatához két nem klasszikus logikát mutatunk be.

Az ún. *modális logika* egy, a klasszikus logikánál bővebb logika: a szokásos logikai szabályokhoz hozzáveszünk néhány, egy bizonyos modális operátort tartalmazó szabályt. E modális operátornak, vagy röviden *modalitásnak* azt a szerepet szánjuk, hogy a *catuṣkoṭi*-ban szereplő igazságpredikátumot mint (a klasszikus) igazság egy módját értelmezze.

Az ún. *duális intuicionista logika* ezzel szemben a klasszikus logikánál kevesebb szabállyal bír, más szóval általánosabb logika. A *catuṣkoṭi* formalizálására ez azért tűnik alkalmasnak, mert két, nem ekvivalens tagadásfogalommal is bír.¹ Ez a magyar nyelvtől sem idegen, vegyük például a következő kétszeresen tagadott mondatokat:

Hamis, hogy nem p.

Nem hamis, hogy p.

A különbségnek az tűnik, hogy az első valaminek a *lehetetlenségére*, a második pedig másvalaminek a *lehetőségére* utal. E két tagadásfogalom teszi lehetővé, hogy a klasszikus logikába nem illeszkedő harmadik és negyedik kótit úgy fordítsuk, hogy azok lehetséges, akár kizáró alternatívái lehessenek az állító és tagadó első két kótinak. Bemutatjuk, hogy e logika segítségével jobban formalizálható a *catuṣkoṭi*, mint a korábbi megközelítések logikái által.²

A duális intuicionista logika lehetősége a klasszikus logika *strukturalista* felépítésekor adódik, így ezekre is röviden kitérünk. Ennek lényege úgy foglalható össze, hogy a logikát más struktúrákkal való viszonya alapján határozza meg. A duális intuicionista logika és klasszikus logika strukturalista felépítése ugyanakkor azzal az előnnyel is jár, hogy e két logika egymáshoz való viszonya a lehető legvilágosabb lesz. Ez különösen fontos

¹ A klasszikus logika esetében a két tagadás ekvivalens.

² Gondolunk itt elsősorban STAAL 1975 és WESTERHOFF 2010 formalizálásaira. Ezen kísérleteknek egy jó összefoglalását nyújtja PRIEST 2010.

akkor, ha a *catuṣkoṭi* formalizálására nem mint öncélra, hanem mint annak szükséges feltételére tekintünk, hogy meghatározhassuk a tetralemmára és a dilemmára épülő logikák egymáshoz való viszonyát – adott esetben az ind és a klasszikus logika viszonyát.

Először a *catuṣkoṭi* hasonló, számunkra is releváns formalizálási kísérleteit mutatjuk be: Staal és Westerhoff formalizálási kísérleteit, amelyek közül az első az intuicionista logikát, a második pedig a negációk kétféle értelmezhetőségét használja fel a *catuṣkoṭi* formalizálására – A duális intuicionista logikában formalizálható megoldás e két megközelítés egyesítésének lesz majd tekinthető.

Másodszor röviden bemutatjuk Priest *catuṣkoṭi*-értelmezésének heurisztikáját, és belátjuk, hogy ezt az ötletet alkalmazva a minimális modális logika alkalmas a *catuṣkoṭi* formalizálására. A modális logika ismerete jelen írásban egyszer sem lesz előfeltételezve, ezért ebben a szakaszban térünk ki ennek rövid bevezetésére is.

Harmadszor pedig három különböző oldalról mutatjuk be a duális intuicionista logikát. A strukturalista felépítés megmutatja, hogy milyen viszonyban áll más logikákkal, a szintaktikai, levezetési szabályokkal való meghatározás axiómatikus módon adja meg e logika törvényeit, a szemantikai meghatározás pedig azt határozza meg, hogy mi *nem* törvénye a duális intuicionista a duális intuicionista logikának.

Végezetül pedig a *catuṣkoṭi*-ban szereplő állításokra támaszkodva bemutatunk egy tetra- és egy pentalemmát. Utóbbit ahhoz hasonlóan, ahogy azt Priest is teszi a formalizálási kísérleteket összefoglaló tanulmányában.

I. A CATUṢKOṬI FORMALIZÁLÁSI KÍSÉRLETEI

Sokan sokféleképpen próbálták formális logikai eszközökkel meghatározni a *catuṣkoṭi*-t, ennek egy jó összefoglalását nyújtja Priest³.

A *catuṣkoṭi*-t a továbbiakban érdemes egy formális rejtvénynek tekinteni: Melyek azok a logikák, amelyekre igaz, hogy bennük bármely kijelentés kapcsán a következő lehetőségek közül pontosan az egyik állhat csak fent úgy, hogy egyik sem lehetetlen:

1. Igaz,
2. Hamis (nem igaz),
3. Mindkettő,
4. Egyik sem (nem mindkettő).

Továbbá, felmerül egy igen fontos kérdés: azon logikák, amelyek e rejtvény megoldásait szolgáltatják, miben különböznek a klasszikus logikától? Vagy strukturalista megfogalmazásban: Milyen viszonyban áll a rejtvény megoldásának logikája és a szokásos kétértékű klasszikus logika? Ennek megválaszolására azért van szükség, hogy választ adjunk arra a filozófiai-logikai problémára, hogy miben különböznek a dilemmára és tetralemmára épülő logikai elméletek. A *catuṣkoṭi* formalizálása tehát nem öncél, hanem a második, fontosabb kérdés feltevésének egy szükséges feltétele.

³ Lásd PRIEST 2010.

Először is vegyük szemügyre, hogy klasszikus logikai szempontból mi található a *catuṣkoṭi*-ban.

A dilemma vagy a kétértékűség törvénye itt nem más, mint ha eltörölnénk a 3-4. lehetőségeket. A 3. lehetőség eltörlése az ellentmondástalanság törvénye, a 4. lehetőség kizárása pedig a kizárt harmadik törvénye.

Staal (1975) abból indul ki, hogy a kizárt harmadik törvényének nem vallása a modern logikában sem ismeretlen. Az intuicionista logika elutasítja a kizárt harmadik törvényt, hiszen ott – leegyszerűsítő módon fogalmazva – az igazság fogalma alatt a verifikációt értik: egy állítás igaz, ha be van bizonyítva, és hamis, ha meg van cáfolva. Sok állítás esetén azonban az „egyik sem” a helyzet. Elég erős matematikai elméletek esetén pedig ez még akkor is így van, ha „bizonyítható”-ra és „cáfolható”-ra cseréljük a „be van bizonyítva” és „meg van cáfolva” kifejezéseket. Az intuicionista logikában ilyen módon tehát fellelhető egyfajta értékrés, ami alkalmas arra, hogy megsértse a kizárt harmadik törvényt. Staal ötlete alapján a következő *catuṣkoṭi*-t állíthatjuk fel⁴:

1. A
2. $\neg A$
3. $A \wedge \neg A$
4. $\neg(A \vee \neg A)$

Továbbra is problémát okoz azonban az ellentmondás törvénye: Az intuicionista logika is elkötelezi magát amellett, hogy egy állítás se lehessen egyszerre bizonyítva és megcáfolva. A harmadik állítás tehát igazából nem is lehetőség, sőt, az ellentmondásra még az intuicionista logikában is igaz, hogy belőle minden más állítás, így a többi kóti is következik. A helyzeten ráadásul nem javít az sem, hogy a negyedik állítás szintén ellentmondás, így ekvivalens a harmadikkal.

Westerhoff (2010) ezzel szemben arra gyanakszik, hogy a *catuṣkoṭi*-ban nem ugyanabban az értelemben szerepelnek a negációk. Az egyik negáció *de re*, azaz a dolgokra vonatkozóan, a másik pedig *de dicto* módon, azaz kijelentésekre vonatkozóan tagad.⁵ Az „A francia király kopasz” kijelentés tagadása ilyen módon kétféleképpen alakulhat:

A francia király nem kopasz. illetve *Nem igaz, hogy a francia király kopasz.*

A megoldás abban rejlik, hogy az első, *de re* típusú negáció nem elégíti ki a kizárt harmadik törvényt⁶. Az „A francia király kopasz” és az „A francia király nem kopasz” kijelentések mindegyike osztja azt az előfeltevést, hogy létezik egy francia király – ilyen módon mindkettő lehet egyszerre hamis, ha nem létezik francia király. Westerhoff *catuṣkoṭi*-ja:

⁴ Staal maga ilyen formában nem állított föl *catuṣkoṭi*-t. A Priest által interpretált megoldás is a kizárt harmadik törvényt a $\neg A \wedge \neg \neg A$ formában tagadta. Ez viszont a lényegesen nem változtat, mivel az intuicionista logikában ekvivalens mind az $\neg(A \vee \neg A)$, mind az $A \wedge \neg A$ formulákkal...

⁵ A *de re* és *de dicto* tagadást az indiai és tibeti logikában *belső* (skt. *paryudāsa*, tib. *ma yin dgag*) és *külső* (skt. *prasajya*, tib. *med dgag*) tagadásként különböztetik meg.

⁶ Ha úgy vesszük, Staal megoldása is ezen múlt: A „cáfolható, hogy A” kijelentés a „bizonyítható, hogy A” kijelentés *de re* módon tagadva.

1. A
2. $\neg A$
3. $A \wedge \neg A$
4. $\times(A \vee \neg A)$

Ezzel a probléma persze ugyanaz, mint Staal megoldásával: az ellentmondásból mindegyik másik következik.

Ha mégis találnánk egy olyan megoldást, amellyel $A \wedge \neg A$ nem implikálja az összes formulát a nyelvben, még mindig fennáll az a probléma – már amennyiben a $\wedge$ konnektív egy kicsit is konjunkció-szerűen viselkedik –, hogy az első két esetet az *alakjuk okán* implikálni fogja. Priest erre a következőt javasolja (lényegében azt a trükköt, amelyet majd a saját megoldásában is alkalmaz): *A catuṣkoṭi* első két pontját ne csak úgy értsük, hogy „ A igaz” illetve hogy „ A hamis”, hanem hogy „ A igaz és nem hamis” illetve hogy „ A hamis és nem igaz”. Ezzel a *catuṣkoṭi* a következőre módosul

1. $A \wedge \neg A$
2. $\neg A \wedge \times A$
3. $A \wedge \neg A$
4. $\times(A \vee \neg A)$

Így az, hogy a harmadikból következik-e az első kettő, már a $\times$ -re vonatkozó levezetési szabályoktól is függ. *A de re – de dicto* interpretáció alapján azonban minden bizonnyal fennáll a két negáció között egy alá-fölé rendeltségi viszony:

$$\neg A \Rightarrow \times A$$

Ha ugyanis „ A francia király nem kopasz” igaz, akkor a „Nem igaz, hogy a francia király kopasz” kijelentés is igaz kell legyen. Ez viszont biztosítja azt, hogy a második kóti $\neg A$ és $\times A$ tagja is következik a harmadik $\neg A$ tagjából, azaz a harmadik esetből következik a második eset. Így a logikai függetlenségi követelmény legalább egyszer sérül – és akkor még nem számoltunk azzal, hogy $\times A$ -ra milyen más logikai szabályok vonatkoznak.⁷

Priest megoldásának ötlete a következő: két operátort vezet be a nyelvbe: $\mathbf{TA}$ -t és $\mathbf{FA}$ -t. Ezeket úgy értelmezzük, hogy „igaz, hogy A ” illetve „hamis, hogy A ”. Negációból csak egyet használ, de arról kiköti, hogy $\mathbf{FA} \Leftrightarrow \mathbf{T}\neg A$. A *catuṣkoṭi* így a következőképpen fest:

1. (T) $\mathbf{TA} \wedge \neg \mathbf{FA}$
2. (F) $\neg \mathbf{TA} \wedge \mathbf{FA}$
3. (B) $\mathbf{TA} \wedge \mathbf{FA}$
4. (N) $\neg \mathbf{TA} \wedge \neg \mathbf{FA}$

⁷ További, részletekbe is bocsátkozó problémákat tár fel még PRIEST 2010.

Ezzel kapcsolatban néhány dolgot érdemes megjegyezni: ha A -ra mint egy kijelentés nevére gondolunk, és az operátorokra pedig mint közönséges predikátumokra, úgy ez egy közönséges igazságtábla a kétértékű logikából, vagy a lehetőségek tere egy kétkörös Venn-diagramban:



1. ábra: Igazságtáblázat és Venn-diagram

Ezáltal Priest képes is adni egy négyértékű szemantikát, amelyben mind a négy kóti lehetséges, egymást páronként kizáró és együttesen kimerítő.

Priest logikája azonban nem a klasszikus logika kibővítése, hanem leszűkítése: ebben a logikában a tagadás nagyságrendekkel gyengébb konnektívum, amely klasszikus feladatait, hogy egy állítás a tagadó párját kizárja, illetve hogy a tagadás kiegészítse az állítást, nem teljesíti. Sőt, ebben a logikában még kondicionális sem értelmezhető a szokásos módon. Ha olyan logikát keresünk, amelyben a konnektívumok a klasszikus módon viselkednek, mégis vannak benne Priest operátoraihoz hasonló affirmatív operátorok, akkor ezeket a logikákat a modális logikák közt kell keresnünk.

Ezért, és mert a továbbiakban mi is támaszkodni fogunk modális szemantikai fogalmakra, érdemes közelebbről is megvizsgálni a nulladrendű modális logika alapfogalmait.

MODÁLIS LOGIKAI ALAPFOGALMAK

Klasszikus nulladrendű modális nyelv alatt a klasszikus nulladrendű nyelv egy egyargumentú operátorral való bővítését értjük, amelyet általában a $\Box$ jellel jelölünk. Ha tehát A egy (klasszikus vagy modális) kijelentés, úgy $\Box A$ -t is annak tekintjük.

Egy ún. *normális* modális levezetési rendszerrel akkor rendelkezünk, ha a klasszikus logika levezetési szabályait mind továbbra is elfogadjuk, és a további két, nagyon egyszerű szabály mellett kötelezzük el magunkat:

- $A(\Box A \wedge \Box(A \rightarrow B)) \rightarrow \Box B$ alakú kijelentések minden bizonyítás során felhasználhatóak, és
- ha egy A kijelentés bizonyított, úgy $\Box A$ is annak számít.

Ehhez a levezetési rendszerhez adekvát szemantika tartozik, azaz egy olyan halmazelméleti konstrukció, amely pontosan azon állításokat állítja majd egy bizonyos értelemben érvényesnek, amelyeket a rendszer képes levezetni. A szokásos normális modális logikai szemantikákat Kripke-szemantikának vagy „lehetséges világ”-szemantikának nevezik, ezeket mutatjuk be a következőkben.

Modális keretstruktúrának nevezzük a (W, R) rendezett párt, ha W egy tetszőleges halmaz, R pedig egy ezen a halmazon értelmezett két argumentumú reláció. A W elemeit *lehetséges világoknak*, az R -t pedig *alternatívarelációnak* vagy *elérhetőségi relációnak* szokás nevezni. Ha

wRw' , úgy azt mondjuk, hogy a w világból elérhető w' , vagy a w világnak alternatívája a w' .

Modális logikai modellnek nevezzük a (W, R, v) rendezett hármast, ha v egy olyan függvény, amely minden, konnektíveket és operátort nem tartalmazó kijelentéshez hozzárendeli W -beli világok egy halmazát. Ha egy p atomi mondat esetén $w \in v(p)$, azaz w benne van p -hez rendelt világok halmazában, akkor azt is mondjuk, hogy p igaz a w világban, és ezt a „ $w \Vdash p$ ” kifejezéssel rövidítjük. Tetszőleges, tehát konnektíveket és operátorokat tartalmazó mondatokra a „világban igaz” kifejezést a következőképpen terjesztjük ki:

$w \Vdash \neg A$	$\Leftrightarrow$	nem igaz, hogy $w \Vdash A$
$w \Vdash A \wedge B$	$\Leftrightarrow$	$w \Vdash A$ és $w \Vdash B$
$w \Vdash A \vee B$	$\Leftrightarrow$	$w \Vdash A$ vagy $w \Vdash B$
$w \Vdash A \rightarrow B$	$\Leftrightarrow$	ha $w \Vdash A$, akkor $w \Vdash B$
$w \Vdash \Box A$	$\Leftrightarrow$	Minden w -ből elérhető v világban, azaz minden olyan v világban, amelyre wRv , $v \Vdash A$.

(Megjegyezzük, hogy a „ $w \Vdash A$ ” alakú kijelentéseknek mindig csak egy rögzített modellben van értelme, így a szóban forgó modellt jelezni kellene a jelölésben, ezt azonban a könnyebb olvashatóság érdekében elhagyjuk.)

Ha egy M modell minden világában igaz egy A formula, akkor azt mondjuk, hogy a formula igaz az M modellben. Ha egy formula minden modellben igaz, akkor azt mondjuk, hogy a formula érvényes.

Példaként belátjuk, hogy a $(\Box A \wedge \Box(A \rightarrow B)) \rightarrow \Box B$ formula bármely A és B kijelentés esetén érvényes: Azt kell belátnunk, hogy ha egy tetszőleges modell tetszőleges w világában igazak az $\Box A$ és $\Box(A \rightarrow B)$ formulák, akkor $\Box B$ is igaz. Az első két formula igazsága miatt minden w -ből elérhető v világban igaz az A és az $A \rightarrow B$ formula is. A klasszikus logikából ismert modus ponens szabály miatt ekkor ebben a v világban igaz kell, hogy legyen a B is, más szóval beláttuk, hogy tetszőleges w -ből elérhető v -ben igaz a B , azaz $\Box B$ már w -ben igaz. Ezt kellett belátnunk.

A Kripke szemantika legfontosabb jellemzője, hogy adekvát a fent említett levezetési rendszerhez: Pontosan azok a formulák számítanak benne érvényesnek, amelyek levezethetők ebből a levezetési rendszerből.

Modális logikában szokásos egy másik modális operátort is definiálni, amely olyan viszonyban áll a másikkal, mint az egzisztenciális kvantor az univerzális kvantorral:

$$\Diamond A \Leftrightarrow \neg \Box \neg A$$

Erre $\Vdash$ definíciójából a következő jellemzés adódik:

$$w \Vdash \Diamond A \Leftrightarrow \text{Van olyan } w\text{-ből elérhető } v \text{ világ, azaz van olyan } v \text{ világ, amelyre } wRv \text{ és } v \Vdash A.$$

A modális logikai irodalomban gyakori, hogy nem a $\Box$ operátort veszik primitívnek, hanem a $\Diamond$ párját, és ezzel fejezik ki az előbbi.

PRIEST OPERÁTORAI MINT MODÁLIS OPERÁTOROK

Most visszatérhetünk Priest operátoraihoz. Priest szerint $\mathbf{FA} \Leftrightarrow \mathbf{T}\neg A$, azaz $\neg \mathbf{FA} \Leftrightarrow \neg \mathbf{T}\neg A$. Attól függően, hogy a $\mathbf{T}$ -t melyik modális operátorba ($\Box$ vagy $\Diamond$) fordítjuk, Priest operátorainak fordítása a következőképpen alakulhat:

$$\mathbf{T} = \Box, \quad \mathbf{F} = \Box\neg, \quad \neg \mathbf{T} = \neg \Box = \Diamond\neg, \quad \neg \mathbf{F} = \neg \Box\neg = \Diamond$$

vagy

$$\mathbf{T} = \Diamond, \quad \mathbf{F} = \Diamond\neg, \quad \neg \mathbf{T} = \neg \Diamond = \Box\neg, \quad \neg \mathbf{F} = \neg \Diamond\neg = \Box$$

Ez alapján a két felírható *catuṣkoṭi*:

- | | | |
|--------|------------------------------------|------------------------------------|
| 1. (T) | $\Box A \wedge \Diamond A$ | $\Diamond A \wedge \Box A$ |
| 2. (F) | $\Box\neg A \wedge \Diamond\neg A$ | $\Diamond\neg A \wedge \Box\neg A$ |
| 3. (B) | $\Box A \wedge \Box\neg A$ | $\Diamond A \wedge \Diamond\neg A$ |
| 4. (N) | $\Diamond\neg A \wedge \Diamond A$ | $\Box\neg A \wedge \Box A$ |

Látható, hogy a két *catuṣkoṭi* között lényegi különbség nincs. A (T) és (F) esetén mindegy, melyik átírást használjuk, a (B)-(N) párt pedig az átírások ugyanazon formulapárhoz rendelik. Annak bizonyítása, hogy a szóban forgó négy modális formula lehet igaz, ugyanakkor egymást kizáró de együtt mégis kimerítő, mindkét *catuṣkoṭi* esetében ugyanazt a bizonyítást eredményezi. A továbbiakban a $\Box$ szerinti átírás alapján utalunk a formulákra.

Még mielőtt bebizonyítjuk hogy ez valóban jó formalizálása a *catuṣkoṭi*-nak, bemutatjuk, hogy mi az így formalizált kótik jelentése a Kripke-szemantikában.

- | | | |
|---|-------------------|--|
| (T) $w \Vdash \Box A \wedge \Diamond A$ | $\Leftrightarrow$ | w -nek léteznek alternatívái, és mindegyikben igaz az A . |
| (F) $w \Vdash \Box\neg A \wedge \Diamond\neg A$ | $\Leftrightarrow$ | w -nek léteznek alternatívái, és mindegyikben hamis az A . |
| (B) $w \Vdash \Box A \wedge \Box\neg A$ | $\Leftrightarrow$ | w -nek nincsenek alternatívái. |
| (N) $w \Vdash \Diamond\neg A \wedge \Diamond A$ | $\Leftrightarrow$ | w -nek létezik legalább két alternatívája: |

Az egyikben igaz, a másikban hamis az A

Így már könnyebben látható, hogy bármelyik kettő kizárja egymást, és a négy együtt kimerítő: egy világnak vagy vannak alternatívái, vagy nincsenek. Az utóbbi esetén, és csak ebben az esetben igaz a (B). Az előbbi esetén ebben a világban (N) vagy igaz, vagy nem. Ha igaz, akkor (T) és (F) egyike sem lehet igaz, ha pedig (N) hamis, akkor (T) és (F) közül pontosan az egyik igaz.

Mivel pedig a szemantika, amit használtunk, adekvát a levezetési rendszerhez, az ennek megfelelő formula le is vezethető.

Ez tehát egy megoldása a *catuṣkoṭi*nak, ha

1. elfogadjuk a *catuṣkoṭi* Priest-féle „igazság-táblás” értelmezését,
2. elfogadjuk a $(TA \wedge T(A \rightarrow B)) \rightarrow TB$ elvet, azaz hogy (a Priest-féle megfogalmazásban) az igazságpredikátum megtartja a modus ponens következtetési szabályt,
3. elfogadjuk azt, hogy egy TA alakú kijelentés bizonyításához elégséges A bizonyítása. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a bizonyítás az igazságnál erősebb fogalom abban az értelemben, hogy az előbbiből mindig következik az utóbbi.

Megjegyezzük azonban (ahogyan arra Priest is rámutat), hogy a *catuṣkoṭi*nak ezt a megoldását tönkreteszi a kontrapozíciós szabály és a $TA \leftrightarrow A$ ún. T-séma (bármelyik irányú) elfogadása.

A továbbiakban, ismervén a modális szemantika alapjait, megvizsgáljuk a két negációs és intuicionista megközelítések „közös nevezőjét”, az ún. duális intuicionista logikát, illetve annak strukturalista megalapozását. Nem mellesleg ezzel majd később olyan *catuṣkoṭi* felállítására leszünk képesek, amelyben érvényes a T-séma $TA \rightarrow A$ iránya és a kontrapozíciós szabály(ok mindegyike).

II. DUÁLIS INTUICIONISTA LOGIKA

STRUKTURALISTA MEGHATÁROZÁS⁸

A továbbiakban a logikára mint egy ún. előrendezésre fogunk tekinteni: A logika tehát elemek (logikai nézőpontból kijelentések) egy F halmaza, melyet minimális mértékben rendez egy $\Rightarrow$ szimbólummal jelölt reláció (logikai nézőpontból következményreláció): ez a reláció ugyanis mindössze reflexív és tranzitív, azaz bármely A, B és C kijelentés esetén

- $A \Rightarrow A$,
- Ha $A \Rightarrow B$ és $B \Rightarrow C$, akkor $A \Rightarrow C$.

Egy előrendezés tehát egy $\mathbf{F} = (F, \Rightarrow)$ relációs struktúra, amelyen a reláció reflexív és tranzitív. Egy $\mathbf{E} = (E, \Rightarrow_E)$ és egy $\mathbf{F} = (F, \Rightarrow_F)$ előrendezés esetén azon $f: E \rightarrow F$, azaz E -ből F -be menő függvényeket, amelyekre igaz, hogy tetszőleges E -beli A és B elemekre

$$\text{ha } A \Rightarrow_E B, \text{ akkor } f(A) \Rightarrow_F f(B),$$

monoton függvényeknek nevezzük. A monoton függvények tehát a *rendezéstartó* függvények. Ha adott egy $\mathbf{E}$ és egy $\mathbf{F}$ rendezés, köztük pedig egy $f: E \rightarrow F$ és egy $g: F \rightarrow E$ monoton függvény úgy, hogy

$$f(A) \Rightarrow_E B \quad \text{pontosan akkor, ha} \quad A \Rightarrow_F g(B)$$

⁸ Az itt következő előrendezési analízis egy általánosabb, kategóriaelméleti analízis speciális esetének tekinthető. A kategóriaelméletről és ennek logikával kapcsolatos alkalmazásairól bővebben lásd: GOLDBLATT 1984, REYES-REYES-ZOLFAGHARI 2004. Kifejezetten az adjunkciókkal való megalapozásért lásd LAWVERE 2006.

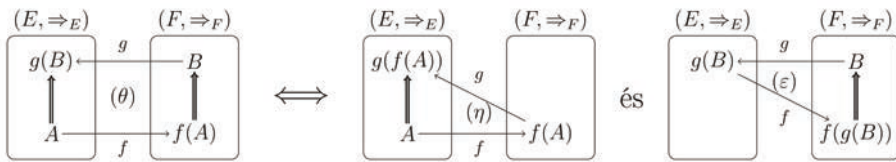
tetszõleges E -beli A és F -beli B esetén, akkor azt mondjuk, hogy az f és g függvények *Galois kapcsolatban* vagy *adjungált szituációban* állnak. Ezt kapcsolatot $f \dashv g$ -vel jelöljük, az f -et *bal oldali*, a g -t *jobb oldali adjungáltként* nevezzük. Azt mondjuk továbbá, hogy egy $f: E \rightarrow F$ monoton függvény *balról (vagy jobbról) adjungált szituációba állítható*, ha van olyan g , amellyel $f \dashv g$ (vagy $g \dashv f$).

Egy ekvivalens definíció is adható az adjungált szituációra:

$$f \dashv g \text{ pontosan akkor, ha } A \Rightarrow_E g(f(A)) \text{ és } f(g(B)) \Rightarrow_F B$$

Az adjungált szituációban megfogalmazott ekvivalenciára a késõbbiekben a θ , az $A \Rightarrow_E g(f(A))$ tulajdonságra az ε , a $f(g(B)) \Rightarrow_F B$ tulajdonságra pedig a η szimbólummal hivatkozunk.

A két ekvivalens definíció megértését a 2 ábra segíti.



2. ábra: A Galois kapcsolat vagy adjungált szituáció ekvivalens megfogalmazásai

A továbbiakban használni fogjuk még egy rendezés önmagával való szorzatának a fogalmát. Egy $E = (E, \Rightarrow)$ előrendezés önmagával való szorzata alatt azt az $E^2 = (E^2, \Rightarrow^2)$ rendezést értjük, ahol

- E^2 az E -ből képezhető összes rendezett pár halmaza, és
- $(A, B) \Rightarrow^2 (C, D)$ pontosan akkor, ha $A \Rightarrow C$ és $B \Rightarrow D$, azaz ha az eredeti reláció a megfelelő tagok esetében fennáll.

Most már készen állunk arra, hogy meghatározhassunk logikákat azáltal, hogy más előrendezésekkel milyen kapcsolatban állnak.

Az „igaz” és a „hamis”

Hamis alatt olyan $\downarrow$ -vel jelölt állítást értünk, amelyből minden állítás következik. Igaz alatt olyan $\uparrow$ -vel jelölt állítást értünk, amely minden állításból következik.

Legyen **1** egy olyan előrendezés, amelynek egyetlen eleme van. Ilyenből lényegében egyetlen egy van, mivel bármely két ilyen előrendezés pontosan ugyanolyan: az egyetlen eleme következménye saját magának. A továbbiakban ezért **1**-et egyértelműen meghatározottnak tekintjük.

Világos, hogy bármely E előrendezésből mindössze egyetlen függvény létezik, ami **1**-be képezne, az pedig monoton: Ez az a c_E konstans függvény, amely E bármely eleméhez **1** egyetlen elemét rendeli.

Egy E előrendezett struktúrában pontosan akkor van hamis elem, ha van olyan $\downarrow$: **1** $\rightarrow$

E monoton függvény, amely bal oldali adjungáltja a c_E -nek. A hamis elemeket a c_E bal oldali adjungáltjai jelölik ki.

Egy E előrendezett struktúrában pontosan akkor van igaz elem, ha van olyan $\uparrow: 1 \rightarrow E$ monoton függvény, amely jobb oldali adjungáltja a c_E -nek. Az igaz elemeket a c_E jobb oldali adjungáltjai jelölik ki.

Ezen állítások bizonyítását a többi hasonló állítás bizonyításával együtt a 2. táblázatban összegezzük.⁹

Az „... és ...” és a „... vagy ...”

Egy A és B állítás $A \vee B$ -vel jelölt diszjunkcióján olyan állítást értünk, amely mindkét állításból következik úgy, hogy ez a hasonló tulajdonsággal bíró elemek közül ez a legerősebb is egyben: minden más olyan állítás, amely A -ból és B -ből is következik, $A \vee B$ -ből is következik.

Egy A és B állítás $A \wedge B$ -vel jelölt konjunkcióján olyan állítást értünk, amelyből mindkét állítás következik úgy, hogy ez a hasonló tulajdonsággal bíró elemek közül ez a leggyengébb is egyben: minden más olyan állításból, amelyből A és B is következik, $A \wedge B$ is következik.

Legyen E^2 az E rendezés önmagával vett szorzata. A $\Delta_E: E \rightarrow E^2$ az ún. diagonális függvény, amely E elemeit „megduplázza”: Tetszőleges E -beli A esetén $\Delta_E(A) = (A, A)$.

Egy E előrendezett struktúrában pontosan akkor van bármely két elemnek diszjunkciója, ha van olyan $\vee_E: E^2 \rightarrow E$ monoton függvény, amely bal oldali adjungáltja a Δ_E -nek. Ezeket a diszjunkciókat a Δ_E jobb oldali adjungáltjai jelölik ki.

Egy E előrendezett struktúrában pontosan akkor van bármely két elemnek konjunkciója, ha van olyan $\wedge_E: E^2 \rightarrow E$ monoton függvény, amely jobb oldali adjungáltja a Δ_E -nek. Ezeket a konjunkciókat a Δ_E jobb oldali adjungáltjai jelölik ki.

A „ha ..., akkor ...” és a „... kivéve ...”

Egy A és B elem $A \rightarrow B$ -vel jelölt kondicionálisa olyan elem, amely a leggyengébb azok közt, amelyek A -val való konjunkciójából következik B : minden más olyan $A \wedge C$ konjunkcióból, amelyből következik B , $A \rightarrow B$ is következik.

Egy B és A elem $B \setminus A$ -val jelölt különbsége olyan elem, amely a legerősebb azok közt, amelyek A -val való diszjunkciójából következik B : minden más olyan $A \vee C$ diszjunkció, amely következik B -ből, $B \setminus A$ -ból is következik.

A kivonásra klasszikus környezetben nem használunk külön konnektívumot, ezt általában a $B \wedge \sim A$ -val fejezzük ki. A halmazalgebraik esetében viszont szokás ilyen műveletet definiálni (és érdekes módon ott éppen hogy a kondicionális szokatlan művelet). Ha a halmazok közötti részhalmazviszonyt következményrelációnak fordítjuk, akkor $B \setminus A$ az a halmaz, amely a legkisebb azok közt, amelyek A -val való uniója kiadja a B -t: minden más olyan $A \cup C$ halmaznak része, amely része B -nek.

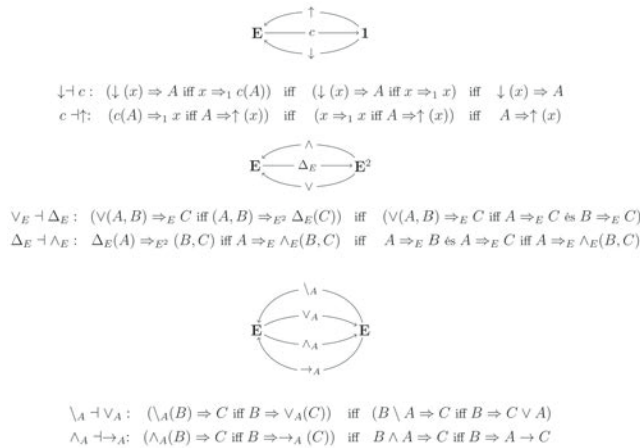
⁹ Itt a metaelméleti ekvivalenciát sajnos az angol „iff” kifejezéssel kellett jelöljünk, mivel az erre használatos szokásos szimbólumokat már elhasználtuk a tárgyanyelvi ekvivalenciára és a szekvensjelekre.

Legyenek $\wedge_{E,A}$ és $\vee_{E,A}$ azon $E \rightarrow E$ függvények, amelyekre

$$\wedge_{E,A}(B) = \wedge_E(B, A) \quad \text{és} \quad \vee_{E,A}(B) = \vee_E(B, A).$$

Egy $\mathbf{E}$ előrerendezett struktúrában pontosan akkor van bármely A és B elemnek kondicionálisa, ha bármely A esetén létezik olyan $\rightarrow_{E,A} : E \rightarrow E$ monoton függvény, amely jobb oldali adjungáltja a $\wedge_{E,A}$ -nek. Ezeket az ún. kondicionálisokat a $\wedge_{E,A}$ jobb oldali adjungáltjai jelölik ki.

Egy $\mathbf{E}$ előrerendezett struktúrában pontosan akkor van bármely B és A elemnek különbsége, ha bármely A esetén létezik olyan $\backslash_{E,A} : E \rightarrow E$ monoton függvény, amely bal oldali adjungáltja a $\vee_{E,A}$ -nek. Ezeket a különbségeket a $\vee_{E,A}$ bal oldali adjungáltjai jelölik ki.



3. ábra: A konnektívek adjungált szituációkkal való jellemzése.

A „hamis, hogy ...” és a „nem igaz, hogy ...”

A tagadást nem szükséges már külön definiálnunk, mivel az definiálható az eddigiekből. Erre két meghatározás is adódik:

Egy A elem $\neg A$ -val jelölt *komplementésén* olyan elemet értünk, amely a leggyengébb azok közt, amelyek A -val való konjunkciója hamis: minden más olyan C -ből következik $\neg A$, amellyel $A \wedge C$ hamis. $A \neg A$ tehát egy $A \rightarrow \downarrow$ elem.

Egy A elem $\sim A$ -val jelölt *szupplementésén* olyan elemet értünk, amely a legerősebb azok közt, amelyek A -val való diszjunkciója igaz: minden más olyan C következik $\sim A$ -ból, amellyel $A \vee C$ igaz. $A \sim A$ tehát egy $\uparrow \backslash A$ elem.

A két definíció a negáció-val kapcsolatos két klasszikus elvárást foglalja magában:

- $\neg A$ az A -t kizáró állítás, amely A -val együtt hamis kell legyen: $A \wedge \neg A \Leftrightarrow \downarrow$
- $\sim A$ pedig az A -t kiegészítő állítás, amely A -val együtt igaz kell legyen: $A \vee \sim A \Leftrightarrow \uparrow$

A két, negációval kapcsolatos elvárás együtt maga a dilemma, a kétértékűség elve: $\neg A$ az

a negáció, amely teljesíti az ellentmondás elvét, $\sim A$ az a negáció, amely teljesíti a kizárt harmadik elvét. A két negációt e szerepeik okán érdemes a bevezetőben is említett módon kiolvasni:

$\neg A$: „hamis, hogy A ”

$\sim A$: „nem igaz, hogy A ”

A kettő azonosításával definiálható tehát a klasszikus negáció – és ezáltal az eddig logikai konnektívumokkal a klasszikus logika. Olyan koncepciókra is adható azonban példa, amelyekben a két elvárás közül csak az egyiket várják el a tagadástól, a másikat egyenesen elutasítják.

A tudományfilozófiát tekintve egy verifikacionalista tudós, például egy matematikus hozzáállását az jellemzi, hogy az elméletéből levezetésekkel állításokat igazoljon vagy cáfoljon, ilyen igazolt vagy cáfolt állításból pedig minél több legyen. Azt mindenképpen elvárja, hogy egy állítást ne lehessen egyszerre igazolni és cáfolni, de annak lehetőségét fenntartja, hogy egy állítás lehessen egyszerre bizonyíthatatlan és cáfolthatatlan – azaz bizonyíthatóság és cáfolthatóság ne merítse ki a lehetőségek körét. A verifikacionalista hozzáálláshoz tehát a $\neg A$ komplementum tagadásfogalma illik, a szupplementum tagadásfogalma pedig – Gödel nemteljességi tételei óta különösen – nem illik.

Egy falszifikacionalista tudós (például egy fizikus) hozzáállását ugyanakkor az jellemzi, hogy az elméletével kompatibilis, de egymásnak ellentmondó állítaspárokat vizsgáljon, és arra törekszik, hogy minél kevesebb ilyen ellentmondó pár maradjon. Azt mindenképpen elvárja, hogy két ilyen állítás kimerítő legyen (például egy kísérlet az ellentmondó hipotézispárból legalább az egyiket alátámassza), azonban természetesnek veszi, hogy előfordul olyan lehetőség, hogy bármelyik állítást is adja hozzá az elméletéhez, az így keletkezett elmélet konzisztens marad. A falszifikacionalista hozzáálláshoz tehát a $\sim A$ szupplementum tagadásfogalma illik, a komplementum tagadásfogalma pedig – Quine aluldeterminációs tézise óta különösen – nem illik.

Az első, verifikacionista koncepció logikája az intuicionista logika, a második, falszifikacionista koncepció az ún. ko-intuicionista logika¹⁰. Ezek, a klasszikus és a duális intuicionista logika strukturalista meghatározását adjuk a következőkben – először az elemeik, aztán a viszonyaik által.

Intuicionista logika

Elemei által: *Intuicionista logika* az olyan **I** előrendezés, amelyben van hamis és igaz elem, és bármely két elemnek van konjunkciója, diszjunkciója és kondicionálisa.

Előrendezések által: *Intuicionista logika* az olyan **I** előrendezés, amelynek a c_i és Δ_i függvénye balról és jobbról, tetszőleges $\wedge_i$ függvénye pedig jobbról adjungált szituációba állítható.

Ko-intuicionista logika

Elemei által: *Ko-intuicionista logika* az olyan **K** előrendezés, amelyben van hamis és igaz elem, és bármely két elemnek van konjunkciója, diszjunkciója és különbsége.

¹⁰ A duális intuicionista logika tudománymetodológiai alkalmazásáról bővebben lásd SHRAMKO 2005.

Előrendezések által: *Ko-intuicionista logika* az olyan **K** előrendezés, amellyel a c_K és Δ_K függvény balról és jobbról, tetszőleges $\vee_K$ függvény pedig balról adjungált szituációba állítható.

Természetesen adódik a kérdés: Igaz-e, hogy azok az előrendezések, amelyek egyszerre intuicionista és ko-intuicionista logikák, olyan logikák-e, amelyeket klasszikus logikaként ismerünk? A válasz nemleges. Ez a vékony határmezsgye a duális intuicionista logika, és a klasszikus logika kapcsán erről csak a következőt állíthatjuk: a klasszikus logikák a duális intuicionista logikák azon osztálya, amelyben a két negációfogalom nem különbözik. Azt az állítást, hogy ez az osztály *valódi része* a duális intuicionista logikák osztályának, egy modell létezése bizonyítja, amelyet a szemantikáról szóló részben adunk meg. Összegezve:

Duális intuicionista logika

Elemi által: *Duális intuicionista logika* az olyan **D** előrendezés, amelyben van hamis és igaz elem, bármely két elemnek van konjunkciója, diszjunkciója, kondicionálisa és különbsége.

Előrendezések által: *Duális intuicionista logika* az olyan **D** előrendezés, amellyel a c_D és Δ_D függvény balról és jobbról, tetszőleges $\vee_D$ függvény balról, tetszőleges $\wedge_D$ függvény pedig jobbról adjungált szituációba állítható.

Klasszikus logika

Elemi által: *Klasszikus logika* az olyan **C** előrendezés, amelyben van hamis és igaz elem, bármely két elemnek van konjunkciója, diszjunkciója, kondicionálisa és különbsége, az ezekkel definiált negációk pedig ugyanazon elemeket határozzák meg.

Előrendezések által: *Klasszikus logika* az olyan **C** előrendezés, amellyel a c_C és Δ_C függvény balról és jobbról, tetszőleges $\vee_C$ függvény balról, tetszőleges $\wedge_C$ függvény pedig jobbról adjungált szituációba állítható, a $\rightarrow_C \circ \downarrow_C$ összetett függvények¹¹ pedig pontosan a $\setminus_C \circ \uparrow_C$ összetett függvények.

SZINTAKTIKAI MEGHATÁROZÁS: A LAWVERE-KALKULUS

Az előző szakaszban megmutattuk, hogyan lehet logikát származtatni az adjungált szituációk fogalmából. Az adjungált szituációk által előírható szabályokra azonban gondolhatunk úgy is, mint egy levezetési rendszer levezetési szabályaira, így az előző pontban a duális intuicionista logika fogalmából származtathatunk egy levezetési rendszert is. Ez a Lawvere-féle szekvenskalkulus, amit a 4. ábrán foglaltunk össze.¹²

¹¹ $A \circ a$ a függvénykompozíció jele: $f \circ g(x) = f(g(x))$.

¹² A „szekvens” előtag arra utal, hogy nem formulákat vezet le a kalkulus, hanem formulák közti következményrelációról szóló állításokat. Ezen „formula-nyíl-formula” jelsorozatokat nevezik szekvenseknek. Az első szekvenskalkulus Gentzen szekvenskalkulusa volt. Ugyanő alkotta meg a később számunkra is fontossá váló természetes levezető kalkulust is. Bővebben: GENTZEN 1935.

Egy másik (nem adjunkciókból származtatott), egyébként általánosabban is értelmezett szekvenskalkulussal való axiomatizálásért lásd URBAS 1996.

$\Rightarrow$	$(\Rightarrow_r): A \Rightarrow A$	$(\Rightarrow_t): \frac{A \Rightarrow B \quad B \Rightarrow C}{A \Rightarrow C}$	$\Rightarrow$
$\downarrow$	$(\downarrow_\varepsilon): \downarrow \Rightarrow A$	$(\uparrow_\eta): A \Rightarrow \uparrow$	$\uparrow$
$\wedge$	$(\wedge_\theta): \frac{A \Rightarrow B \quad A \Rightarrow C}{A \Rightarrow B \wedge C}$	$(\vee_\theta): \frac{A \Rightarrow C \quad B \Rightarrow C}{A \vee B \Rightarrow C}$	$\vee$
	$(\wedge_\varepsilon): \frac{A \wedge B \Rightarrow A}{A \wedge B \Rightarrow B}$	$(\vee_\eta): \frac{A \Rightarrow A \vee B}{B \Rightarrow A \vee B}$	
	$(\wedge_\eta): A \Rightarrow A \wedge A$	$(\vee_\varepsilon): A \vee A \Rightarrow A$	
	$(\wedge_F): \frac{A \Rightarrow C \quad B \Rightarrow D}{A \wedge B \Rightarrow C \wedge D}$	$(\vee_F): \frac{A \Rightarrow C \quad B \Rightarrow D}{A \vee B \Rightarrow C \vee D}$	
$\rightarrow$	$(\rightarrow_\theta): \frac{A \wedge B \Rightarrow C}{A \Rightarrow B \rightarrow C}$	$(\backslash_\theta): \frac{A \backslash B \Rightarrow C}{A \rightarrow C \vee B}$	$\backslash$
	$(\rightarrow_\eta): B \Rightarrow A \rightarrow (A \wedge B)$	$(\backslash_\eta): B \Rightarrow A \vee (B \backslash A)$	
	$(\rightarrow_\varepsilon): A \wedge (A \rightarrow B) \Rightarrow B$	$(\backslash_\varepsilon): (A \vee B) \backslash A \Rightarrow B$	
	$(\rightarrow_F): \frac{A \Rightarrow B}{C \rightarrow A \Rightarrow C \rightarrow B}$	$(\backslash_F): \frac{A \Rightarrow B}{A \backslash C \Rightarrow B \backslash C}$	
$\neg$	$(\neg_\theta): \frac{A \wedge B \Rightarrow \downarrow}{A \Rightarrow \neg B}$	$(\sim_\theta): \frac{\sim B \Rightarrow C}{\Rightarrow C \vee B}$	$\sim$
	$(\neg_\varepsilon): A \wedge \neg A \Rightarrow \downarrow$	$(\sim_\eta): \Rightarrow A \vee \sim A$	
	$(\neg_F): \frac{A \Rightarrow \downarrow}{C \rightarrow A \Rightarrow \neg C}$	$(\sim_F): \frac{\Rightarrow B}{\sim C \Rightarrow B \backslash C}$	

4. ábra: Az adjungált szituációkból származtatott Lawvere-kalkulus

Két formula közt egy vonal a „Ha ... akkor ...”, két vonal az „... akkor és csak akkor, ha ...” metanyelvi kifejezésekre utal. A szabályok melletti címkék magyarázata a következő: K_θ jelenti azt, hogy az állítás a K konstansra vonatkozó adjungált szituáció fogalmából adódik. K_η és K_ε utal arra, hogy a K konstansra vonatkozó adjungált szituáció ekvivalens meghatározásából adódnak. A K_F arra utal, hogy a szabály az adott logikai konstansért felelős adjungált függvény monotonitásából adódik.

Az $\Rightarrow_r$ illetve $\Rightarrow_t$ jelölések arra utalnak, hogy a szabályok a következményreláció reflexív és tranzitív voltából adódnak.

Intuicionista logika

Először is belátjuk, hogy a Lawvere kalkulus tartalmazza az intuicionista logika tételeit. Ezt úgy látjuk be, hogy bemutatjuk az intuicionista logika egy szokásos axiómarendszerének, az ún. természetes levezetésnek a szekvensekre átvitt változatát, majd a Lawvere kalkulusban bebizonyítjuk az így nyert természetes levezetésbeli axiómákat – így egy csapásra a magunkénak tudhatjuk az összes intuicionista logikai tételt.

A természetes levezetés szekvensekkel való felírása az 5. ábrán található. A szabályok mellett szereplő rövidítések azt jelölik, hogy az adott szabály melyik Lawvere-kalkulusbeli szabályból következik. Ezek legnagyobbbrészt lényegében egyetlen szabályból, és abból is triviálisan következnek.

Az összetettből következtetés:	Az összetettre következtetés:
$\frac{G \Rightarrow A \wedge B}{G \Rightarrow A} (\wedge_\theta)$	$\frac{G \Rightarrow A}{G \Rightarrow B} (\wedge_\theta)$
$\frac{G \Rightarrow A \wedge B}{G \Rightarrow B} (\wedge_\theta)$	$\frac{G \Rightarrow A}{G \Rightarrow A \wedge B} (\wedge_\theta)$
$\frac{G \wedge A \Rightarrow C}{G \wedge B \Rightarrow C}$	$\frac{G \Rightarrow A}{G \Rightarrow A \vee B} (\vee_\eta)$
$\frac{G \Rightarrow A \vee B}{G \Rightarrow C}$	$\frac{G \Rightarrow B}{G \Rightarrow A \vee B} (\vee_\eta)$
$\frac{G \Rightarrow A}{G \Rightarrow A \rightarrow B} (\rightarrow_\epsilon)$	$\frac{G \wedge A \Rightarrow B}{G \Rightarrow A \rightarrow B} (\rightarrow_\theta)$
$\frac{G \Rightarrow A}{G \Rightarrow \neg A} (\rightarrow_\epsilon)$	$\frac{G \wedge A \Rightarrow \downarrow}{G \Rightarrow \neg A} (\rightarrow_\theta)$
$\frac{G \Rightarrow \downarrow}{G \Rightarrow A} (\downarrow_\eta)$	$\left(G \Rightarrow A \vee \sim A (\downarrow_\eta) \right)$

5. ábra: A természetes levezetőkalkulus mint szekvenskalkulus

Egyetlen szabály érdemel csak kifejtést, ez pedig a $\vee$ konstansból következtető szabály. Ehhez egy disztributivitásról szóló lemmára is szükség van, ez és a $\vee$ jel kivezetési szabályának bizonyítása szerepel a 6. ábrán. A lemma bizonyításában lépten nyomon kihasználtuk a $\vee$ és $\wedge$ konnektívek kommutativitását – ezek azonnal adódnak az $\wedge_\theta$ és $\vee_\theta$ összefüggésekből.¹³

<u>$\vee$ kivezetése</u>		<u>lemma</u>
$G \wedge A \Rightarrow C$	(feltevés)	$B \wedge G \Rightarrow (G \wedge A) \vee (G \wedge B)$ ($\wedge_\epsilon$)
$G \wedge B \Rightarrow C$	(feltevés)	$A \wedge G \Rightarrow (G \wedge A) \vee (G \wedge B)$ ($\wedge_\epsilon$)
$(G \wedge A) \vee (G \wedge B) \Rightarrow C$	($\vee_\theta$)	$B \Rightarrow G \rightarrow ((G \wedge A) \vee (G \wedge B))$ ($\rightarrow_\theta$)
$G \wedge (A \vee B) \Rightarrow (G \wedge A) \vee (G \wedge B)$	(lemma)	$A \Rightarrow G \rightarrow ((G \wedge A) \vee (G \wedge B))$ ($\rightarrow_\theta$)
$G \wedge (A \vee B) \Rightarrow C$	($\Rightarrow$ tranzitív)	$A \vee B \Rightarrow G \rightarrow ((G \wedge A) \vee (G \wedge B))$ ($\vee_\theta$)
$G \Rightarrow (A \vee B) \rightarrow C$	($\rightarrow_\theta$)	$G \wedge (A \vee B) \Rightarrow (G \wedge A) \vee (G \wedge B)$ ($\rightarrow_\theta$)
$G \Rightarrow A \vee B$	(feltevés)	
$G \Rightarrow A \vee B \wedge ((A \vee B) \rightarrow C)$	($\wedge_\theta$)	
$A \vee B \wedge ((A \vee B) \rightarrow C) \Rightarrow C$	($\rightarrow_\epsilon$)	
$G \Rightarrow C$	($\Rightarrow$ tranzitív)	

6. ábra: A természetes levezetőkalkulus egyetlen nem triviális szabályának levezetése a Lawvere kalkulusból

¹³ Figyelemre méltó, hogy az iménti bizonyításban $\vee$ valójában úgy lett kivezelve, hogy egy modus ponensszel, egy $\Rightarrow_\epsilon$ szabállyal vezettük ki. Ez máshogy sajnos nem is lehetséges: $\vee$ -t ugyanis a saját szabályai alapján nemtriviális módon csak a bal oldalról lehet kivezetni. Ha tehát pl. mint most is, a jobb oldalon bukkan fel a $\vee$, akkor gyakorlatilag eszköz nélkül maradunk. Ennek az a tanulsága, hogy a logikai konstansok, de különösen $\vee$ és $\wedge$ konstansok adjunkciókkal való tárgyalására nem szabad úgy gondolni, hogy az ott leírt, adjunkciókból származtatott tulajdonságok *maradéktalanul* ki is elégítik mindazon várakozásainkat, amelyeket szokásosan támasztani szoktunk ezen logikai konstansokkal szemben. Jelen esetben: A $\vee$ kivezetési szabálya (ami igen alapvető elvárás a diszjunkcióval szemben) tehát nem megoldható olyan logikákban, amelyekben nincs kondicionális, azaz amelyek esetén az ottani $\wedge_A$ függvényeknek nincsen jobb oldali adjungáltja. A konjunkcióval és diszjunkcióval kapcsolatos szabályok tárgyalása tehát valójában nem fejeződött be a konjunkció és diszjunkcióról szóló szakaszban.

Dualitás

Mielőtt megvizsgálánk a Lawvere kalkulus nem intuicionista (azaz nem csak a $\neg$, $\wedge$, $\vee$, $\rightarrow$, $\uparrow$, $\downarrow$, jeleket tartalmazó) tételeit, érdemes szemügyre venni a Lawvere kalkulus szimmetriáját. Ezt formálisan is meg lehet fogalmazni, mégpedig a szimmetriát tetten érő **co** függvény segítségével:

$$\begin{aligned} \mathbf{co}(p) &= p \\ \mathbf{co}(\uparrow) &= \downarrow \\ \mathbf{co}(\downarrow) &= \uparrow \\ \mathbf{co}(A \wedge B) &= \mathbf{co}(B) \vee \mathbf{co}(A) \\ \mathbf{co}(A \vee B) &= \mathbf{co}(B) \wedge \mathbf{co}(A) \\ \mathbf{co}(A \rightarrow B) &= \mathbf{co}(B) \setminus \mathbf{co}(A) \\ \mathbf{co}(A \setminus B) &= \mathbf{co}(B) \rightarrow \mathbf{co}(A) \end{aligned}$$

ahol p atomi formulákat jelöl.

Mivel a negációk definiált konstansok, ebből a definícióból már adódik a fordításuk:

$$\begin{aligned} \mathbf{co}(\sim A) &= \neg \mathbf{co}(A) \\ \mathbf{co}(\neg A) &= \sim \mathbf{co}(A) \end{aligned}$$

Könnyen belátható, hogy ez a függvény idempotens, azaz $\mathbf{co}(\mathbf{co}(A)) = A$ tetszőleges A formula esetén fennáll. A továbbiakban egy $A \Rightarrow B$ szekvens duális szekvensének a $\mathbf{co}(B) \Rightarrow \mathbf{co}(A)$ szekvenst fogom nevezni. A levezetési szabályokra is kiterjeszthető a dualitás fogalma, a „Ha $A \Rightarrow B$, akkor $C \Rightarrow D$ ” levezetési szabály duálisa a „Ha $\mathbf{co}(B) \Rightarrow \mathbf{co}(A)$, akkor $\mathbf{co}(D) \Rightarrow \mathbf{co}(C)$ ” szabály.

A Lawvere-kalkulust újra szemügyre véve látható, hogy az egymás mellett szereplő szekvensok egymás duálisai (az első sor elemei pedig saját maguk duálisai), azaz a kalkulus egésze ebben az értelemben önduális. Ez az oka a következő dualitási tételnek:

A Lawvere-kalkulus dualitási tétele: *A Lawvere-kalkulusban pontosan akkor vezethető le egy szekvens, ha a duálisa levezethető, és egy következtetési szabály pontosan akkor érvényes, ha a duálisa érvényes.*

A bizonyítás vázlata: Abizonyítás szekvensekre illetve szabályok alkalmazására vonatkozó indukcióval történik. Az $\Rightarrow_r$ és $\Rightarrow_l$ szabály önduális, a további axiómák és szabályok esetében pedig könnyen ellenőrizhető, hogy a mellette lévő formula a duális párjuk – a **co** függvény tehát a Lawvere-kalkulust önmagába fordítja.

Mivel egy levezetés minden lépésében a fenti szabályok valamelyikét kellett használnunk, a levezetés minden szekvensének duálisa által alkott bizonyítás is jó kell legyen; ezeket ugyanis a duális következtetési szabályok kapcsolják össze, amelyek mint láttuk, ugyanúgy érvényesek.

Ezzel a tétellel igen sok formula bizonyítását nyerhetjük: Innentől kezdve az intuicionista

logika minden tételének duális párja is tétel, tehát rendelkezünk a ko-intuicionista logika összes tételével is. Ilyen intuicionista és kointuicionista szekvenseket foglaltunk össze a 7. ábrán.

(IC1)	$A \wedge \neg A \Rightarrow \downarrow$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$\uparrow \Rightarrow \sim C \vee C$	co(IC1)
(IC2)	$A \Rightarrow \neg\neg A$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$\sim\sim C \Rightarrow C$	co(IC2)
(IC3)	$\neg A \vee \neg B \Rightarrow \neg(A \wedge B)$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$\sim(D \vee C) \Rightarrow \sim D \wedge \sim C$	co(IC3)
(IC4)	$\neg A \wedge \neg B \Rightarrow \neg(A \vee B)$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$\sim(D \wedge C) \Rightarrow \sim D \vee \sim C$	co(IC4)
(IC5)	$\neg(A \vee B) \Rightarrow \neg A \wedge \neg B$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$\sim D \vee \sim C \Rightarrow \sim(D \wedge C)$	co(IC5)
(IC6)	$A \vee B \Rightarrow \neg A \rightarrow B$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$D \setminus \sim C \Rightarrow D \wedge C$	co(IC6)
(IC7)	$\neg A \vee B \Rightarrow A \rightarrow B$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$D \setminus C \Rightarrow D \wedge \sim C$	co(IC7)

7. ábra: A dualitási tétel alkalmazása

Ezzel azonban nem merítettük ki az összes tételeink körét. Az így megkapható tételek olyan szekvensek, amelyek vagy tisztán intuicionisták, vagy tisztán ko-intuicionisták, azaz egyikben sem szerepel egyszerre $\rightarrow$ és $\setminus$. Ilyen tételekre lenne pedig szükség ahhoz, hogy összehasonlíthassuk a negációkat.

A duális intuicionista logika két tiszta fele közti kapcsolatot egy lemmával, pontosabban egy duális lemmapárral fogjuk megteremteni. Ezek levezetését adtuk meg a 8. ábrán.

$$(\vee \wedge \neg) \quad \frac{A \setminus B \Rightarrow C}{A \wedge \neg B \Rightarrow C} \quad \frac{Z \Rightarrow Y \rightarrow X}{Z \Rightarrow \sim Y \vee X} \quad (\rightarrow / \sim \vee)$$

LEVEZETÉS:

(feltevés)	$A \setminus B \Rightarrow C$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Z \Rightarrow Y \rightarrow X$	(feltevés)
($\setminus \emptyset$)	$A \Rightarrow C \vee B$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Y \wedge Z \Rightarrow X$	($\rightarrow \emptyset$)
(kommutatív)	$C \vee B \Rightarrow B \vee C$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Z \wedge Y \Rightarrow Y \wedge Z$	(kommutatív)
(IC6)	$B \vee C \Rightarrow \neg B \rightarrow C$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Z \setminus \sim Y \Rightarrow Z \wedge Y$	(co(IC6))
($\Rightarrow \downarrow$)	$A \Rightarrow \neg B \rightarrow C$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Z \setminus \sim Y \Rightarrow X$	($\Rightarrow \downarrow$)
($\rightarrow \emptyset$)	$A \wedge \neg B \Rightarrow C$	$\xleftrightarrow{\text{co}}$	$Z \Rightarrow \sim Y \vee X$	($\setminus \emptyset$)

8. ábra: Két fontos „vegyes” levezetési szabály

A levezetésben megadtuk mindkét lemma levezetését, ezt azonban pont a dualitási tétel értelmében mellőzhettük is volna – a továbbiakban ezt mellőzni is fogjuk.

Vegyük észre, hogy az első lemmában ha elvégezzük az $A := \uparrow$, $B := A$, $C := \sim A$ helyettesítést, továbbá pár triviális lépést, akkor a következő „szabályt” kapjuk:

Ha $\sim A \Rightarrow \sim A$, akkor $\neg A \Rightarrow \sim A$.

Ez $\Rightarrow$, miatt a $\neg A \Rightarrow \sim A$ szekvens levezetését adja. Tehát a kalkulusunk szerint ami *hamis* (ekvivalens a $\downarrow$ elemmel), az nem igaz (tehát az igazságon kívüli tartományhoz tartozik, tehát az állítással együtt a kettő kiadja az $\uparrow$ elemet). A következményreláció fordítva nem áll fenn, ezt a szemantikáról szóló szakaszban be is bizonyítjuk.

Bár a két negáció fogalmának nem sok köze van Westerhoff *de re* és *de dicto* módon való tagadásához, az mégis közös bennük, hogy ahogyan nála a *de re* tagadásból következett a *de dicto*, úgy itt is a „hamis”-ból következik a „nem igaz”.

A következőkben rátérünk a megerősítő kijelentésekre: a kétszeres negációkra.

Negáció mint modalitás

A kétszer tagadott állítás egy pozitív állítás, és a klasszikus logikában ugyanaz is. Nem

klasszikus logikában viszont nem. Az intuicionista logikában egy A állításból lehet $\neg\neg A$ -ra következtetni, az $\neg\neg A$ állításból azonban nem lehet A -ra következtetni. Ebből következik, hogy a ko-intuicionista logikában viszont lehet $\sim\sim A$ -ból A -ra következtetni, fordítva viszont nem. Ezen állításunkat egy cáfoló modell bemutatásával is alátámasztjuk a szemantikáról szóló fejezetben.

A pozitív állítások körében tehát a következő hierarchia áll rendelkezésünkre:

$$\sim\sim A \Rightarrow A \Rightarrow \neg\neg A$$

Mivel azonban a negációkat keverni is lehet, ezt a két negáció közt fennálló következményviszony értelmében tovább finomíthatjuk az összes lehetséges kettős tagadás hierarchiájára:

$$\neg\sim A \Rightarrow \sim\sim A \Rightarrow A \Rightarrow \neg\neg A \Rightarrow \sim\sim A$$

Azt láthatjuk tehát, hogy a kettős tagadások egyike sem ekvivalens általában a tagadatlan mondatokkal. Ezek az állítások olyan módon állítják az A állítást, hogy kétszer tagadják. A logikának az az ága pedig, amely olyan állításokkal foglalkozik, amelyek valamilyen módon igazak, a modális logika. Kézenfekvő tehát ezen összetett konnektívek modális operátorként való vizsgálata. Mi most kiválasztjuk a lista legerősebb és leggyengébb elemét¹⁴:

$$\Box A \Leftrightarrow \neg\sim A \qquad \Diamond A \Leftrightarrow \sim\sim A$$

A továbbiakban bebizonyítjuk a modális logikában alapvető formulákat. Mivel a negációk a kivonás és a kondicionális speciális esetei, az ezzel kapcsolatos állításokhoz szükségünk lesz egy lemmapárra, ami nagyon emlékeztet a $\rightarrow_F$ és $\setminus_F$ szabályokra. Ezek levezetését adtuk meg a 9. ábrán.

$$\frac{A \Rightarrow B}{B \rightarrow C \Rightarrow A \rightarrow C} \qquad \frac{A \Rightarrow B}{C \setminus B \Rightarrow C \setminus A}$$

LEVEZETÉS:

$A \Rightarrow B$	(feltevés)
$(B \rightarrow C) \wedge A \Rightarrow A$	$(\wedge_e)$
$(B \rightarrow C) \wedge A \Rightarrow B$	$(\Rightarrow_i)$
$(B \rightarrow C) \wedge A \Rightarrow B \rightarrow C$	$(\wedge_e)$
$(B \rightarrow C) \wedge A \Rightarrow B \wedge (B \rightarrow C)$	$(\wedge_\theta)$
$B \wedge (B \rightarrow C) \Rightarrow C$	$(\rightarrow_e)$
$(B \rightarrow C) \wedge A \Rightarrow C$	$(\Rightarrow_t)$
$B \rightarrow C \Rightarrow A \rightarrow C$	$(\rightarrow_\theta)$

A másik pedig ennek duálisa.

9. ábra: Két anti-monotonitást kifejező lemma

Innen (ha C helyére $\downarrow$ -ot és $\uparrow$ -ot helyettesítünk) adódnak a $\Rightarrow$ -re vonatkozó, 10. ábrán összefoglalt kontrapozíciós szabályok, ezek kétszeres alkalmazásaként adódnak a modális

14 Lehetséges máshogyan is választani, sőt: az ún. *De Morgan* intuicionista logikákban kifejezetten az 1-4 illetve 2-5 elemek választása a kedvező. Erről bővebben lásd: REYES-ZOLFAGHARI 1996. De van, aki a tisztán intuicionista kettőstagadás erős operátornak való választásával törődik, például DOŠEN 1984. Mi elsősorban azért tettünk így, mert a $\sim\sim$ esetében elég reménytelennek látszik a **K**-sémája (ez a modus ponensre hasonlító formula a modális logikáról szóló szakaszból), a $\neg\neg$ esetében viszont pont ellenkező a helyzet: túl gördülékenyen halad minden, és modális logikai szempontból nézve a modalitás trivializálódik (ami egy igazságpredikátum jellegű modalitástól még nem lenne meglepő, de úgy, hogy emellett nem tudja a **T** sémát, az).

logikában alapvető Lemmon-szabályok, amelyek a kettős negációk *monoton* voltát fejezik ki. A Lemmon-szabály egy speciális esete a modális generalizáció szabálya, amely a modális logikáról szóló fejezetben már szerepelt, mint a normális modális operátor egy szükséges tulajdonsága.

$$\frac{A \Rightarrow B}{\neg B \Rightarrow \neg A} \quad \frac{A \Rightarrow B}{\sim B \Rightarrow \sim A} \quad \frac{A \Rightarrow B}{\neg B \Rightarrow \sim A}$$

$$\frac{A \Rightarrow B}{\Box A \Rightarrow \Box B} \quad \frac{A \Rightarrow B}{\Diamond A \Rightarrow \Diamond B}$$

$$\frac{\uparrow \Rightarrow A}{\uparrow \Rightarrow \Box A} \quad \frac{\uparrow \Rightarrow A}{\uparrow \Rightarrow \neg \sim A}$$

10. ábra: Tagadásokkal és kettős tagadásokkal kapcsolatos levezetési szabályok

A másik fontos kritérium, az ún. **K**-séma is levezethető, ehhez azonban még szükség van az $\Box$ operátor $\Box A \wedge \Box B$ alakú mondatokból való kiemelhetőségére is. Ez a kettős levezetés, és a szükségszerűségről szóló modális logikák egy erős, **B**-nek nevezett tulajdonságának levezetése szerepel a 11. ábrán. Végül megjegyezzük, hogy a modális logikai **T**-séma, azaz $\Box A \rightarrow A$ vagy $\Box A \Rightarrow A$ teljesen a kettőstagadások hierarchijából adódóan: A kettős tagadás tehát modális szempontból egy komoly erővel bíró operátor.

$$\begin{aligned} \Box A \wedge \Box B &\Rightarrow \neg \sim A \wedge \neg \sim B && (\text{per def}) \\ \neg \sim A \wedge \neg \sim B &\Rightarrow \neg(\sim A \vee \sim B) && (IC4) \\ \neg \sim A \wedge \neg \sim B &\Rightarrow \neg(A \vee \sim B) && (\text{co}(IC4)) \\ \neg(\sim A \vee \sim B) &\Rightarrow \neg \sim(A \wedge B) && (\neg\text{-kontrapozíció}) \\ \Box A \wedge \Box B &\Rightarrow \Box(A \wedge B) && (\Rightarrow_i) \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} (A \rightarrow B) \wedge A &\Rightarrow B && (\rightarrow_e) \\ \Box((A \rightarrow B) \wedge A) &\Rightarrow \Box B && (\text{Lemmon}) \\ \Box(A \rightarrow B) \wedge \Box A &\Rightarrow \Box((A \rightarrow B) \wedge A) && (\Box \text{ kiemelése}) \\ \Box(A \rightarrow B) \wedge \Box A &\Rightarrow \Box B && (\Rightarrow_i) \\ \Box(A \rightarrow B) &\Rightarrow \Box A \rightarrow \Box B && (\Rightarrow_i) \end{aligned}$$

$$\begin{aligned} \sim \sim A &\Rightarrow \neg A && (\text{co}(IC2)) \\ \neg A &\Rightarrow \neg \sim \sim A && (\neg\text{-kontrapozíció}) \\ A &\Rightarrow \neg \neg A && (IC2) \\ A &\Rightarrow \neg \sim \sim A && (\Rightarrow_i) \\ A &\Rightarrow \Box \Diamond A && (\text{per def}) \end{aligned}$$

11. ábra: A kettős tagadás modális tulajdonságai

Van azonban olyan fontos modális tulajdonság is, amelyet már nem képes teljesíteni. Ez a tulajdonság a modális operátorok iterálásáról szóló **4** = $\Box A \Rightarrow \Box \Box A = \Diamond \Diamond A \Rightarrow \Diamond A$ szekvens. Azt, hogy a **4** szekvens levezethetetlen, már máshogy bizonyítjuk: Egy kalkulushoz adekvát szemantika segítségével.¹⁵

SZEMANTIKAI MEGHATÁROZÁS

Duális intuicionista modellnek nevezzük a (W, R, v) rendezett hármast, ahol (W, R) egy olyan modális keretstruktúra, amely *előrendezés* is egyben, v pedig egy olyan függvény, amely minden,

¹⁵ A Lawvere-kalkulus ugyanakkor szigorítható úgy, hogy képes legyen a **4** séma levezetésére, erről még a szemantikáról szóló fejezet végén szólnunk. A Lawvere-kalkulus(sal ekvivalensnek tekinthető bi-Heyting algebrák) további lehetséges szigorításairól bővebben lásd REYES-ZOLFAGHARI 1996.

konnektíveket és operátort nem tartalmazó kijelentéshez hozzárendeli W -beli világok egy *felszálló* halmazát, azaz lehetséges világok egy olyan halmazát, amelyből az R reláción „előre haladva nem lehet kilépni”:

Ha $w \in v(p)$ és wRw' , akkor $w' \in v(p)$.

A $w \in v(p)$ fennállását továbbra is a $w \Vdash p$ kifejezéssel rövidítjük, ezt pedig tetszőleges, tehát konnektíveket is tartalmazó mondatokra a következőképpen terjesztjük ki:

nem igaz, hogy $w \Vdash \downarrow$

$w \Vdash \uparrow$

$w \Vdash A \wedge B \quad \Leftrightarrow \quad w \Vdash A \text{ és } w \Vdash B$

$w \Vdash A \vee B \quad \Leftrightarrow \quad w \Vdash A \text{ vagy } w \Vdash B$

$w \Vdash A \rightarrow B \quad \Leftrightarrow \quad \text{minden } w' \text{-re igaz, hogy ha } wRw' \text{ és } w' \Vdash A, \text{ akkor } w' \Vdash B.$

$w \Vdash A \setminus B \quad \Leftrightarrow \quad \text{van olyan } w', \text{ hogy } w'Rw, w' \Vdash A, \text{ de nem igaz, hogy } w' \Vdash B.$

(Itt is, mint az általános modális szemantika esetében a „ $w \Vdash A$ ” jelölésnek bár csak rögzített modellben van értelme, ennek jelölését azonban, amíg félreértéshez nem vezet, elhagyjuk.)

Felhívjuk a figyelmet, hogy $A \rightarrow B$ jelentése esetében a w -t R szerint követő w' világokról van szó¹⁶, míg az $A \setminus B$ esetében a w -t megelőző világokról van szó.¹⁷

Az $A \Rightarrow B$ szekvenst egy modellben igaznak mondjuk és ezt $w \Vdash A \Rightarrow B$ -vel jelöljük, ha tetszőleges w esetén fennáll, hogy ha $w \Vdash A$, akkor $w \Vdash B$. Egy szekvenst akkor mondunk érvényesnek, ha minden modellben igaz.

Megjegyezzük, hogy nemcsak az atomi kijelentések, de az összetett kijelentések is *felszálló* halmazokban igazak: Az üreshalmaz és W ugyanis felszálló, felszálló halmazok metszete és uniója felszálló. Továbbá, ha egy w világban igaz $A \rightarrow B$, akkor az ebből elérhető w' világok mindegyikében is igaz kell ez legyen, hiszen $w' \Vdash A \rightarrow B$ igazságához olyan világokat kell csak megvizsgálni, amelyek $w \Vdash A \rightarrow B$ igazságához is szükségesek. Hasonlóképpen, ha $A \setminus B$ igaz egy w világban, mert egy megelőző w' -ban $w' \Vdash A$, de nem $w' \Vdash B$, akkor ez a w' világ w minden rákövetkezőjének is megelőző világa lesz, és így azokban $A \setminus B$ is igaz kell legyen.

Ez a szemantika *helyes* a Lawvere-kalkulushoz, azaz a kalkulus minden törvénye és szabálya, így minden általa levezetett szekvens is érvényes eszerint a szemantika szerint. Vagy fordítva: Ha valamely szabály vagy szekvens nem igaz egy modellen, akkor a Lawvere-kalkulus sem vezeti azt le. Ennek a belátása semmi mást nem igényel, mint hogy minden szabály érvényességét igazolni kell. Mi most csak a $(\rightarrow_\theta)$ szabály érvényességének bizonyításával ilusztráljuk a helyességi tétel bizonyítását.

¹⁶ Így ez nem is különbözik a klasszikus modális logikai $\Box(A \rightarrow B)$ jelentésétől.

¹⁷ Eszerint ez a logikai szemantika nem egy szokásos modális logikai szemantika, hiszen az egyik operátor előre, a másik hátra halad az R mentén. Az ilyen, két konverz modális operátoros logikák szemantikájával az ún. temporális logika foglalkozik.

Ha $A \wedge B \Rightarrow C$ igaz, akkor $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ is igaz: Ehhez azt kell belássuk, hogy egy tetszőleges világban ha igaz A , akkor $B \Rightarrow C$ is igaz kell legyen. Legyen w egy ilyen világ, amelyben igaz A . Ekkor, mivel azon világok halmaza, amelyben A igaz, felszálló halmaz, bármely w' rákövetkezőjében is igaz az A . Az $A \wedge B \Rightarrow C$ szekvens igazsága miatt ekkor minden rákövetkezője olyan, hogy ha ott B igaz, akkor C is az. Tehát w' -ben igaz $B \Rightarrow C$. Ezt kellett belátnunk.

Ha $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ igaz, akkor $A \wedge B \Rightarrow C$ is igaz: Ehhez azt kell belássuk, hogy egy tetszőleges világban ha igaz $A \wedge B$, akkor C is igaz kell legyen. Legyen w egy ilyen világ, amelyben igaz $A \wedge B$. Ekkor itt A is igaz kell, hogy legyen. Az $A \Rightarrow B \Rightarrow C$ szekvens igazsága miatt ekkor itt $B \Rightarrow C$ is igaz. Az $A \wedge B$ -ből pedig B igazsága is következik w -ben, így ott végül $B \Rightarrow C$ miatt C is igaz kell, hogy legyen. Ezt kellett belátnunk.

Ez szemantika *adekvát* is a Lawvere-kalkulushoz, azaz eszerint a szemantika szerint pontosan azon szekvensok érvényesek, amelyek levezethetők a Lawvere-kalkulusból.¹⁸

A konnektívek jelentéséből adódnak a negációk és kettős tagadások jelentései is:

$w \Vdash \neg A \Leftrightarrow$ minden w' -re igaz, hogy ha wRw' , akkor ott nem $w' \Vdash A$.

$w \Vdash \sim A \Leftrightarrow$ van olyan w' , hogy $w'Rw$, de ott nem $w' \Vdash A$.

$w \Vdash \neg\neg A \Leftrightarrow$ minden w', w'' -re igaz, hogy ha wRw' és $w''Rw'$, akkor $w'' \Vdash A$.

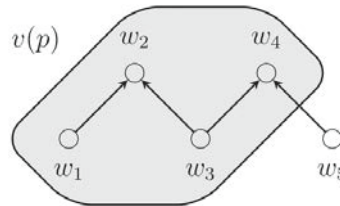
$w \Vdash \sim\sim A \Leftrightarrow$ van olyan w' , hogy minden w'' -re igaz, hogy ha $w''Rw'Rw$, akkor $w'' \Vdash A$.

$w \Vdash \neg\neg\neg A \Leftrightarrow$ minden w' -re van olyan w'' , hogy $wRw'Rw''$ és $w'' \Vdash A$.

$w \Vdash \sim\sim\neg A \Leftrightarrow$ van olyan w', w'' , hogy $w'Rw$, $w'Rw''$, és $w'' \Vdash A$.

$A \neg\sim A$ tehát pontosan akkor igaz egy világban, ha tetszőleges olyan világban igaz az A , amelyet az R -en való először egy tovább, majd egy visszalépéssel el tudunk érni. Hasonlóképpen $\sim\neg A$ pontosan akkor igaz egy világban, ha az A egy olyan világban igaz, amelyet az R -en való először egy vissza, majd egy továbblépéssel el tudunk érni. $A \neg\neg A$ azon világokban igaz, amelyekre fennáll, hogy minden belőlük elérhető világból lesz olyan elérhető világ, ahol az A igaz. Az $\sim\sim A$ pedig azon világokban igaz, amelyekből visszalépve elérhető egy olyan világ, ahonnan kezdve lefele végig igaz az A .

Az adekvátsági tételnek köszönhetően már képesek vagyunk belátni, hogy a Lawvere kalkulusz nem vezet le bizonyos szekvenseket. Vegyük például a 12. ábrán látható modellt.



12. ábra: Egy duális intuicionista modell,
amely a legtöbb olyan, eddig nem bizonyított szekvens érvényességét megcáfolja,
amelyek érvényessége komoly problémát okozna a catuškoji formalizálásában.

¹⁸ Ennek bizonyítása azonban már komolyabb (de sztenderdnek mondható) eszközöket igényel. Részletekért lásd RAUSZER 1980. Ennek egy jó összefoglalóját is nyújtja GORÉ 2000.

Ebben a modellben

- nem igaz a $A \wedge \neg A \Rightarrow \downarrow$ szekvens, mivel a w_4 világban igaz $p \wedge \neg p$, de $\downarrow$ nem. Ebből következik, hogy az ennél általánosabb $A \wedge \neg B \Rightarrow A \setminus B$ szekvens sem érvényes ($B \setminus B \Rightarrow \downarrow$ az $(\setminus_e)$ szabály miatt, de ebben a modellben is cáfolja w_3)
- nem igaz a $\uparrow \Rightarrow A \vee \neg A$ szekvens, mivel w_5 világ cáfolja. Ebből $(\setminus_\theta)$ miatt következik, hogy $\neg A \Rightarrow \neg A$ sem lehet igaz (de ezt cáfolja a w_4 is). Ebből az is következik, hogy az ennél általánosabb $(A = \uparrow) A \setminus B \Rightarrow A \wedge \neg B$ szekvens sem érvényes.
- nem igaz a $\sim \neg A \Rightarrow \neg \neg A$, szekvens sem, ezt a w_3 világ cáfolja. A dualitási tétel értelmében ez a $\neg \neg A \Rightarrow \sim \neg A$ szekvens érvénytelenségét is jelenti.
- nem igaz a $A \Rightarrow \sim \neg A$, szekvens sem, ezt a w_4 világ cáfolja. A dualitás miatt ekkor a $\neg \neg A \Rightarrow A$ sem lehet érvényes.
- nem igaz a $\Box A \Rightarrow \Box \Box A$, szekvens, mivel a w_1 világban igaz $\Box p$, de $\Box \Box p$ nem, mivel w_5 nem $v(p)$ -beli. A dualitás miatt így a $\Diamond \Diamond A \Rightarrow \Diamond A$ szekvens sem érvényes.

Az adekvátság miatt ugyanakkor azt is képesek vagyunk belátni, hogy a $A \wedge \neg B \Rightarrow A \setminus B$ szekvenst viszont levezeti a kalkulus: Ez ugyanis minden modellben igaz, hiszen ha egy világban igaz A és benne (is) hamis B , akkor van olyan megelőző világ is, amelyben A igaz de B hamis, mégpedig saját maga.

Érvényes, és így levezethető kell legyen a $A \wedge \neg A \Rightarrow \sim (A \wedge \neg A)$ szekvens is: Legyen ugyanis w egy olyan világ, amelyben igaz $A \wedge \neg A$. Ez azt jelenti, hogy w jövőjében igaz az A , de van a múltjában egy w' világ, ahol nem igaz az A . Mármost w' -ben nem igaz az $A \vee \neg A$ sem, hiszen w' -ben nem igaz az A , w -ben pedig igaz az A , így w' -ben $\neg A$ sem lehet igaz. Van tehát egy olyan világ w múltjában, amelyben $A \vee \neg A$ nem igaz, tehát w -ben igaz a $\sim (A \vee \neg A)$. Ezt kellett belátnunk.

AZ ALETHIKUS 4 SÉMA ÉRVÉNYESSÉGI KÖRE

A szemantikai megjegyzések lezárásaként pedig bemutatjuk, hogy a $\Box A \Rightarrow \Box \Box A$ szekvens, a továbbiakban 4-nek nevezett szekvens érvénytelensége nem jelenti azt, hogy ennek (vagy a duálisának) axiómaként való elfogadása klasszikus kalkulussá tenné a Lawvere-kalkulust.

Kezdjük két jelölés bevezetésével:

wNw' $\Leftrightarrow$ léteznek olyan x és y világok, hogy wRx és yRx és yRw' .

$wN^{-1}w'$ $\Leftrightarrow$ léteznek olyan x és y világok, hogy $wR^{-1}x$ és $yR^{-1}x$ és $yR^{-1}w'$, ahol $aR^{-1}b$ definíció szerint bRa .

Ezzel már a modális logikában megszokott módon adhatunk jelentést a két kettős tagadásunknak:

$w \text{ If } \Box A \quad \Leftrightarrow \quad \text{minden } w' \text{-re igaz, hogy ha } wNw', \text{ akkor } w' \text{ If } A.$

$w \text{ If } \Diamond A \quad \Leftrightarrow \quad \text{van olyan } w', \text{ amelyre igaz, hogy } wN^{-1}w', \text{ és } w' \text{ If } A.$

A 11. ábrán szereplő model tanulsága nem csak az, hogy a $\Box A \Rightarrow \Box\Box A$ szekvens megcáfolásához ilyen „valódi” M -alakzatra van szükség, hanem hogy az N reláció e modellen nem szimmetrikus: bár w_1Nw_4 , de nem w_4Nw_1 . Tegyük fel, hogy w_4Nw , például w_2 és w_4 lásson egy közös világot (itt p a felszállási kikötés folytán igaz lenne). Ekkor azonban $\Box A$ már nem lenne igaz w_1 -ben sem, mivel a w_2 és w_4 által közösen látott világon keresztül w_1Nw_5 , és így $w_5 \text{ If } A$.

Könnyen belátható az is, hogy az N reláció pontosan akkor szimmetrikus, ha tranzitív. Ez arról árulkodik, hogy ennek a formulának a standard normális modális logikai vonzata továbbra is igaz: ez a formula pontosan akkor lesz igaz, ha az általa meghatározott N reláció tranzitív.

A 4 szekvens-sémával (és/vagy duálisával) történő bővítés tehát bár szűkíti a modellek osztályát, még mindig elég sok modellel rendelkezik, hogy ezek számos modelljén a duális intuicionista modellek lényegét adó két tagadásfogalom továbbra se essen egybe. Tehát az alethikus modális logika fő formulasémái, **T**, **B** és **4**, illetve ezek duálisainak együttes elfogadása sem jár azzal, hogy egyetlen klasszikus logikai tagadásfogalom mellett köteleznénk el magunkat. A 4 érvényességi körének precíz meghatározását (és bizonyítását, valamint a duális intuicionista és klasszikus logika közötti kapcsolatok bővebb jellemzését) illetően lásd MOLNÁR 2013.

III. A KOṬIK FORMALIZÁLÁSA

KIINDULÓ TRILEMMA

Priest formalizálásának modális változatakor a következő *catuṣkoṭi*t tárgyaltuk:

1. (T) $\Box A \wedge \Diamond A$
2. (F) $\Box \neg A \wedge \Diamond \neg A$
3. (B) $\Box A \wedge \Box \neg A$
4. (N) $\Diamond \neg A \wedge \Diamond A$

Használjuk most ki, hogy a duális intuicionista logika és a modális logika hasonló szemantikával bír. Tekintsük ezen formulák jelentéseit az előrendezett modális keretstruktúrákon. Ilyen modellekben a $\Box A$ formulából mindig következik A is, ezért (B) lehetetlenné válik, valamint (T) és (F) is leegyszerűsödik:

1. (T) $\Box A$
2. (F) $\Box \neg A$
3. (B) $\downarrow$
4. (N) $\Diamond \neg A \wedge \Diamond A$

Itt már láthatjuk, hogy (T) és (F) modális szemantikai jelentése nem más, mint a duális intuicionista A és $\neg A$ jelentése. Azon előrendezések pedig, amelyek (N)-et elégitik ki, pontosan azok a modellek, amelyek a Lawvere-kalkulusbeli $A \vee \neg A$ -t cáfolják. Az (N)-ek azonban nincs megfelelő duális intuicionista párja, az egyik tagadás ugyanis túl erős, a másik túl gyenge.

Az (N) eset $\neg(A \vee \neg A)$ formulának való választása tökéletes ahhoz, hogy a (T), (F) és (N) páronként kizáróak legyenek (bármely kettőből következzen $\downarrow$), azonban $\neg(A \vee \neg A)$ ezt úgy éri el, hogy már maga ekvivalens a $\downarrow$ elemmel.¹⁹ Nagyobb probléma azonban, hogy ez a három formula nem kimerítő: a három diszjunkciója nem adja ki az $\uparrow$ elemet.

Az $\sim(A \vee \neg A)$ formulának ezzel szemben van modellje (így nem ekvivalens $\downarrow$ -vel), sőt ha ezt választjuk (N)-nek, akkor a három formula diszjunkciója kiadja az $\uparrow$ elemet: Az $\sim_e$ szabály szerint $\sim(A \vee \neg A)$ az a formula, amellyel $A \vee \neg A \sim (A \vee \neg A) \Leftrightarrow \uparrow$. A probléma most azonban az, hogy bár $\neg_e$ megoldja, hogy A és $\neg A$ kizárja egymást, mind $A \wedge \sim(A \vee \neg A)$ -nak, mind $\neg A \wedge \sim(A \vee \neg A)$ -nak van modellje, tehát az így kapott trilemma nem valódi.²⁰

EGY CATUŠKOŤI FORMALIZÁLÁSÁVAL SZEMBENI ELVÁRÁSOK

A továbbiakban, részben ebből a trilemmából kiindulva egy olyan *catuškoťi* felállítására fogunk törekedni, ami jobb Staal és Westerhoff megoldásánál, azaz:

1. Nincs benne olyan elem, amely ekvivalens a $\downarrow$ elemmel,
2. Nincs benne olyan elem sem, amely ekvivalens a $\uparrow$ elemmel,
3. Kölcsönös diszjunkciójuk mégis kiadja az $\uparrow$ elemet,
4. Páronkénti konjunkciójuk minél több esetben adja ki az $\downarrow$ elemet,
5. Ha ez utóbbi mégsem sikerülne, legalább a *catuškoťi* állításai függetlenek legyenek,
6. Olyan állításnégyes legyen, amely minimális mértékben hasonlít egy *catuškoťira*, azaz legyen benne pontosan
 - o egy állító és/vagy nem tagadó lehetőség,
 - o egy tagadó és/vagy nem állító lehetőség,
 - o egy állító és egy tagadó lehetőség konjunkciója,
 - o egy sem állító, sem tagadó lehetőség konjunkciója,
 vagy egy állító és egy tagadó lehetőség diszjunkciójának tagadása.

¹⁹ Ez ugyanaz a probléma is egyben, amely Staal megoldásában is jelen volt: bár páronként kizáróak, ebből az elemből következik az összes többi is.

²⁰ Az előbbinek egy modellje a 11. ábrán látható modell is, itt ugyanis a w_5 világban igaz $p \wedge \sim(p \vee \neg p)$. Ugyanez a modell kiegészíthető egy w_6 világgal úgy, hogy ez a világ a w_5 világ olyan másik alternatívája legyen, amely csak magát látja, és amelyben nem igaz az p . Ebben a w_6 világban ekkor igaz lenne a $\neg p \wedge \sim(p \vee \neg p)$.

EGY EGYSZERŰ CATUṢKOṬI

Érdemes azonban a *catuṣkoṭi* harmadik állításából kiindulni, miszerint egy állítás egyszerre lehet igaz és nem igaz. Mivel a duális intuicionista logikában továbbra is érvényes az, hogy a $\downarrow$ formulából bármelyik formula következik, az 1. pont elkerülése végett érdemes lenne a harmadik pontot úgy formalizálni, hogy a $\downarrow$ ne következzen belőle. Erre van is jó jelölt: $A \wedge \sim A$. Az $A \wedge \sim A \Rightarrow \downarrow$ szekvensről ugyanis beláttuk, hogy a Lawvere-kalkulus nem vezeti le, a szemantikában ugyanis van modellje. Tehát $A \wedge \sim A$ nem feltétlenül hamis, így legyen ez a *catuṣkoṭi* harmadik, mostantól (B)-vel jelölt állítása.

Ez azonban még mindig képes lehet arra, hogy alakjánál ($\wedge$) fogva következzen belőle a *catuṣkoṭi* második állítása, miszerint egy állítás lehet hamis. A második állítás formalizálásához ezért érdemes $\neg A$ -t választani, hiszen ahogy azt szemantikai eszközökkel beláttuk, ez nem következik a $\sim A$ -ból. Mostantól kezdve tehát $\neg A$ lesz a *catuṣkoṭi*nk (F)-el jelölt második állítása.

Ennek alapján a következő *catuṣkoṭi* adja magát:

1. (T) A
2. (F) $\neg A$
3. (B) $A \wedge \sim A$
4. (N) $\sim(A \wedge \neg A)$

Erre teljesül az 1. követelmény, hiszen mindegyiknek van modellje, ugyanígy teljesül a 2. követelmény is, hiszen van olyan modell is, amely cáfolja őket. A 3. pont is teljesül, ezt a hamis trilemma kapcsán láttuk, végül pedig az 5. pontnak is eleget teszünk: ez a formalizmus valóban emlékeztet a *catuṣkoṭi*-ra.

Probléma van azonban a 3-as és 4-es állításokkal. A $\neg_e$ szabály miatt (T) és (F) illetve (F) és (B) valóban kizáróak, de más állítaspárok nem, sőt a (T) és (N) állítás következik is (B)-ből, ahogy azt a szemantikáról szóló szakasz végén be is bizonyítottuk.

EGY PÁRONKÉNT FÜGGETLEN CATUṢKOṬI

Az előző *catuṣkoṭi*t megpróbálhatjuk kijavítani: Ahhoz, hogy elkerüljük azt, hogy a *catuṣkoṭi* harmadik állításából az első is következzen, miszerint egy állítás lehet igaz, érdemes ugyanazt az ötletet alkalmaznunk, amellyel Priest is kivédte ezt a lehetőséget. Vegyük úgy, hogy a *catuṣkoṭi* első állítása nem csak azt állítja, hogy A igaz, hanem azt is, hogy emellett nem hamis.

A duális intuicionista logikából (T) szerepére hat különböző lehetőség közül lehet választani:²¹

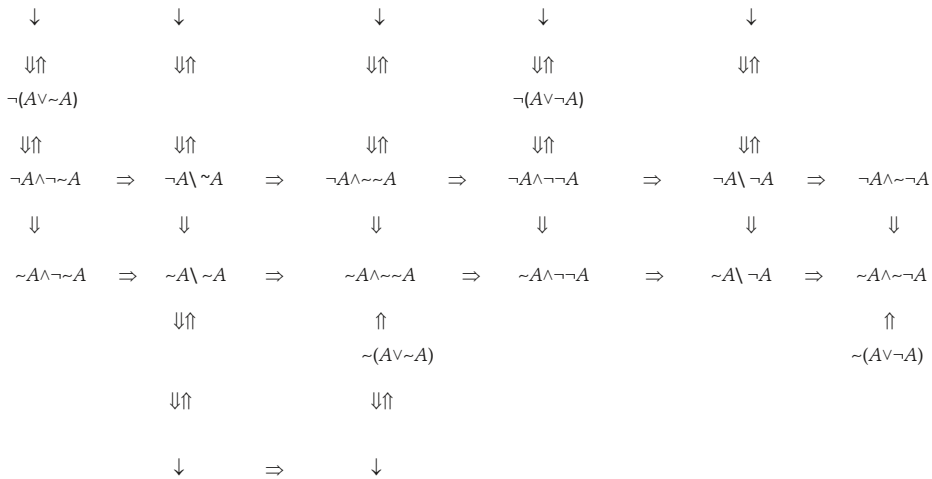
$$A \wedge \neg \sim A \Rightarrow A \setminus \sim A \Rightarrow A \wedge \sim \sim A \Rightarrow A \wedge \neg \neg A \Rightarrow A \setminus \neg A \Rightarrow A \wedge \neg A$$

²¹ Priestnek ezt az ötletét előbb, még (F)-re is alkalmazva ugyanúgy döntöttünk volna: ott az összes $\neg$ -et tartalmazó lehetőség $\neg A$ -val ekvivalens.

A (szigorúan értendő) hierarchia az $A \wedge \sim B$, $A \setminus B$, $A \wedge \neg B$ formulák kapcsolatáról szóló szekvensek szemantikai elemzéséből, és a kettős tagadások hierarchiájából adódik. Hogy az 5., logikai függetlenségről szóló követelménynek megfeleljünk, olyat érdemes ezek közül választani, amelyik a (B)-ből nem következik. A negyedik szekvenstől kezdve mindegyik formula következik (B)-ből, hiszen $A \wedge \sim A \Rightarrow A \Rightarrow \neg \neg A$. Ebből, mivel már tanulmányoztuk a $\Box = \neg \sim$ viselkedését, és láttuk, hogy modalitásként (tehát az igazság egy módjaként) milyen szép tulajdonságokkal bír, az elsőt választjuk.²² A *catuṣkoṭi* első tagja, (T) tehát nem lesz más, mint $\Box A$.

A *catuṣkoṭi* negyedik tagjára van a legtöbb jelölt. Ennek oka részint a többféle tagadásfogalom, részint az, hogy a $\sim$ az $\wedge$ -ből nem kiemelhető: A *catuṣkoṭi* negyedik állítása tehát „nem igaz és nem hamis” illetve „nem igaz, hogy igaz vagy hamis” formában is megfogalmazható úgy, hogy a kettő nem feltétlenül ekvivalens. Szerencsére azonban az így születő számos vari-

áció jelentős része ekvivalens a hamissal, így az 1. (és 5.) követelmény miatt a legtöbb jelöltet a következő diagram alapján kizárhatjuk:



Itt a függőleges nyilakat az $\rightarrow_F$ és $\setminus_F$ szabályok, a $\neg A \Rightarrow \sim A$ szekvens, illetve a „meglévő” De Morgan azonosságok szolgáltatják. Az $A \setminus A \Rightarrow \downarrow$ alakú szekvensek az $(\setminus_e)$ szabályból következnek. A vízszintes nyilak a *catuṣkoṭi* első állítása kapcsán tárgyalt hierarchiából adódnak. Az aláhúzott állítások pedig azon jelöltek, amelyekre adható modell a szemantikában, azaz amelyek az 1. elvárásnak megfelelnek.

Itt az 5. elvárás alapján további jelöltek zárhatók ki: Az $\neg A \wedge \neg \neg A$ jelöltből (F), a kettőstagadások hierarchiájából adódóan az $\sim A \wedge \sim \sim A$ jelöltből (B) következik. Az $\sim A \wedge \neg \neg A$ jelölttel, így az $\neg A \setminus \neg A$ és $\sim A \wedge \neg \neg A$ jelölttel is pont fordított a helyzet, ezek a (B)-ből következnek. Az utolsó jelölt a hamis trilemmából és az előző *catuṣkoṭi*-ból ismerős $\sim(A \vee \neg A)$, amelyről már beláttuk, hogy szintén következik (B)-ből.

Felmerülhet, hogy érdemes lenne valamely kettős tagadással gyengíteni (B)-t, hogy ez utóbbi konzekvenciákat elkerüljük, vagy erősíthetnénk (F)-et úgy, hogy (N)-et $\neg A \wedge \neg \neg A$ -nek választhassuk. Ez a hozzáállás azonban könnyen pirruszi győzelemre vezet: Ha a (B)-ben lévő

²² Bár a modális operátorra jellemző tulajdonságok eléggé meggyőzőnek tűnnek $\neg \sim$ esetében, a többi fennmaradó lehetőség is vizsgálatra lehet érdemes.

nem tagadott állítást kettős tagadással erősítenénk, úgy egy (N)-nél tárgyalt „sem-sem” alakú állítást kapnánk, tehát a négy állítás *catuṣkoṭi* mivolta vész oda: nem teljesen világos, hogyan lehetne érvelni amellett, hogy az egyik a (B) és a másik az (N), és nem pedig fordítva.

Az (F) erősítése is némileg a *catuṣkoṭi*-tól való eltávolodáshoz vezet, hiszen itt nem egy tagadásról, hanem háromról van szó. A $\sim\sim$ -et elfelejthetjük, mivel ez nem zárja ki (N)-et, de ha a $\Box$ kettős tagadáshoz nyúlunk, akkor ennek használata már könnyebben indokolható: ez az operátor szerepel (T)-nél is, és Priest is modális operátorral fordítja a (F)-et. Az így felállítható *catuṣkoṭi*:

- | | |
|--------|-----------------------------|
| 1. (T) | $\Box A$ |
| 2. (F) | $\Box \neg A$ |
| 3. (B) | $A \wedge \sim A$ |
| 4. (N) | $\neg A \wedge \sim \neg A$ |

Az (F) kivételével ez elég közel van a szokásos olvasathoz is:

- | | |
|--------|-------------------------------|
| 1. (T) | Igaz és hamis, hogy nem igaz |
| 2. (F) | Hamis és hamis hogy nem hamis |
| 3. (B) | Igaz és nem igaz |
| 4. (N) | Hamis és nem hamis |

Ezzel a 6. elvárás viszonylag szépen teljesül. Az eddigiekből kiderül, hogy mind a négy állításnak van olyan modellje, amelyben van olyan világ, amelyben igaz, és van olyan modell és világ is, amelyben hamis, tehát az 1.–2. elvárások teljesülnek. A 4. elvárás hiánytalanul teljesül; a kettős tagadások hierarchiájából és a $\neg_e$ szabályból adódik, hogy itt bármely kettő kölcsönösen kizáró, azaz bármely kettőből következik a $\downarrow$. Az 1. és 4. pontokból az 5., a logikai függetlenség is következik.

A harmadik pont azonban nem teljesül: a 12. ábrán szereplő modellben például a w_5 világban nem igaz egyik állítás sem. A *catuṣkoṭi*-ban ez az értékrés befoltozható, ha ezt a tetralemmát a $\sim(\Box A \vee \Box \neg A \vee (A \wedge \sim A) \vee (\neg A \wedge \sim \neg A))$ állítással, az összes kóti kiegészítő-tagadásával pentalemmává egészítjük ki (az így kapott *catuṣkoṭi* ugyanis a $\sim_e$ szabály miatt már kimerítő kell legyen). Ez hasonlít Priest ötértékű szemantikájához, amellyel Nāgārjuna és a kései buddhizmus *catuṣkoṭi*-hoz való viszonyát modellezi. Az így kapott pentalemma azonban már elveszíti azt a tulajdonságát, hogy az állításai páronként kizárják egymást. Speciálisan a kótikra ez azonban továbbra is érvényes marad.

ÖSSZEGZÉS

Először bemutattuk, hogy a modális logika alkalmas a *catuṣkoṭi* formalizálására, ha azt a Priest-féle formában értelmezzük. Azonban – ahogy Priest többértékű megközelítésében is – az általunk prezentált modális fordításban is látható volt, hogy a T-séma legkisebb jelenléte is tönkreteszi ezt a fajta megoldást.

Másodszor, erre válaszként bemutattuk két korábbi formalizálási koncepció egyesítését: Staal intuicionista megközelítését ötvöztük Westerhoff két negációt értelmező megközelítésével. A keresett duális intuicionista logika a strukturalista megalapozás során adódik, így a minimális strukturalista alapokat is bemutattuk. Ezzel azt is megválaszoltuk, hogy az általunk később a *catuṣkoṭi* formalizálására használt logika milyen viszonyban van a klasszikus logikával: pontosan a két negációs szerep (a kölcsönös kizárás és az együttes kiegészítés) azonosításának kérdése az, ami a logikánkat a klasszikus logikától megkülönbözteti.

A strukturalista megalapozási lépésekből a Lawvere-kalkulus képében egy levezetési rendszert adtunk meg, amelyhez később egy modális szemantikát is bemutattunk. Ezek segítségével bemutattuk, hogy a kettős tagadások milyen modalitásként viselkednek, továbbá olyan állításokat bizonyítottunk be, amelyek a kótik függetlenségének bizonyításához szükségesek.

Végül pedig két *catuṣkoṭi*t mutattunk be: Az első a Priest-féle trükköt nélkülözi, tehát amely az állításokat és tagadásokat csak így, és nem „állító nemtagadásokként” és „tagadó nemállításokként” értelmezi. Ez, bár nem mentes a redundanciától, de mentes az ellentmondásoktól, így jobb formalizmusnak mondható, mint a Staal-i és Westerhoff-i megoldás.

A második *catuṣkoṭi* kétféle értelemben is Priest módszeréhez hasonló: Egyfelől az állítást kettős tagadással együtt érti, amellyel így jóval erősebb kóti is nyerhető, másfelől pedig, mivel a kettős tagadások modalitásként viselkednek, szintén a kótik modális közelítésének tekinthető. Ez a második *catuṣkoṭi* viszont már páronként kizáró kótikat tartalmaz úgy, hogy ugyanakkor mindegyik kóti lehetséges. Mint modális megközelítés, abban mindenképpen figyelemreméltó Priest megközelítéséhez képest, hogy ez tudja a T-séma egyik irányát, a modális logikai T-sémát, de még olyan erős alethikus sémákat is, mint amilyen a **B**. A 4 séma levezetésére pedig bár nem képes a Lawvere-kalkulus, de anélkül vehető fel axiómának, hogy az így kapott kalkulus ekvivalenssé váljon a klasszikus logikával. Priest modális operátorainál ezzel szemben, ahogyan azt ő is megjegyzi, a T-séma elfogadása katasztrofális következményekkel jár a kótik függetlenségére és nemürességére nézve.

Egyetlen hátránya a második, páronként független *catuṣkoṭi*nak: A kótik elutasításával kiegészített pentalemmaként fedik csak le a lehetőségek teljes terét. Ez sem érdektelen azonban, mivel az ind logikában a kótik elutasítása sem példa nélküli.

Irodalomjegyzék

- CSABA: Csaba Ferenc: *Absztrakt nonszensz? Kategóriaelmélet szemantikai alkalmazásokkal* (kézirat);
- DOŠEN 1984: Došen, Kosta: Intuitionistic Negation as a Necessity Operator, in: *Publications de L'Institut Mathématique, Nouvelle série*, Vol 35. (49.), pp. 15–20;
- GENTZEN 1935: Gentzen, Gerhard: Investigations Into Logical Deduction, in: *American Philosophical Quarterly*. Vol 1., No. 4., 1964 (1935), pp. 288–306;
- GOLDBLATT 1984: Robert Goldblatt: *Topoi*. Mineola, NY: Dover Books on Mathematics.
- GORÉ 2000: Rajeev Goré: Dual Intuitionistic Logic Revisited. In: *Automated Reasoning with Analytic Tableaux and Related Methods*, pp. 252–267. Berlin–Heidelberg: Springer.
- LAWVERE 2006: William Lawvere: Adjointness in Foundation. In: *Reprints in Theory and Applications of Categories*, No. 16, pp. 1–16.
- MOLNÁR 2013: Molnár Attila: Tagadás és dualitás. In: *Nehogy érvgyűlölők legyünk.* (Szerk: Zvolenszky et al.) Budapest: L'Harmattan.
- PRIEST 2010: Priest, Graham: The Logic of the Catuṣkoṭi. In: *Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 2010. pp. 24–54.
- RAUSZER 1980. Rauszer, Cecylia: An algebraic and Kripke-style approach to a certain extension of intuitionistic logic. In: *Dissertationes Mathematicae*. Vol. 167. Warsaw: Polish Academy of Sciences.
- REYES–ZOLFAGHARI 1996: Reyes, Gonzalo E. és Zolfaghari, Houman: Bi-Heyting Algebras, Toposes and Modalities. In: *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 25, No. 1, 1996. pp. 25–43.
- REYES–REYES–ZOLFAGHARI 2004: Reyes, Marie La Palme és Reyes, Gonzalo E. és Zolfaghari, Houman: *Generic Figures and their glueings. A constructive approach to functor categories*. Milano: Polimettrica.
- SHRAMKO 2005: Yaroslav Shramko: Dual Intuitionistic Logic and a Variety of Negations: The Logic of Scientific Research. In: *Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic*, Vol. 80, No. 2/3, Negation in Constructive Logic (Jul. – Aug., 2005), pp. 347–367
- STAAL 1975: Staal, Johan Frederik: *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*. Penguin Books. Berkeley: University of California Press.

URBAS 1996: Igor Urbas: Dual-Intuitionistic Logic. In: Notre Dame J. Formal Logic. Vol. 37., Number 3, pp. 440–451.

WESTERHOFF 2010: Westerhoff, Jan: Nāgārjuna's Metaphysics: a Philosophical Introduction. Oxford.

Példázat a tűzről *Aggivacchagotta Sutta (MN, 72)*

Páli nyelvből fordította Fórizs László

A következő Példázat egy Vaccsha nevű vándoraszketá történetét beszéli el. Vaccsha mindenáron valamilyen frappáns filozófiai elméletet várt a híres Gótama szerzetestől, amelynek segítségével választ találhat az őt kízó kérdésekre. Éppen ezért rendkívüli csalódottságot és zavart érzett, amikor tapasztalnia kellett, hogy Gótamát tökéletesen hidegen hagyják az efféle kérdések. A Beérkezett mást hirdetett, másról prédikált. De a Buddha szabadulást hirdető, mélyértelmű és rejtélyes tanítását nehéz felfogni. Hát még ha e Tant olyannak kell befogadnia, akinek előítéleteit nagyon nehéz lebontani. Vaccsha zavarát látva a Beérkezett végül a kérdésekre maga is kérdésekkel felelt. Ezek segítségével a vándor ráébredt, hogy rosszul közelítette meg a Tant, hiszen azt nem lehet pusztán érvelés révén megragadni, finomszövésű értelmét csupán a tanítást megélő bölcs foghatja fel.

Így hallottam.

Egy alkalommal a Megáldott Szávaththiban, az Anáthapindika parkbéli Dzsétavana ligetben tartózkodott. Ekkor odament hozzá egy Vaccsha nevű vándoraszketá, s amint a közelébe ért, köszöntötte őt, majd az udvariassági formaságok után tisztelettudóan letelepedett a Megáldott mellé, az oldalánál ülve pedig így szólt:

— Hogy is van ez? Vajon Gótama nézete szerint a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Nos, akkor talán Gótama nézete szerint a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Vajon Gótama nézete szerint a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a világ végtelen kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ végtelen kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Vajon Gótama nézete szerint a lélek (*jīva*) és a test (*śarīra*) azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Vajon Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után létezik is meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után létezik is, meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— De akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?

— Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” A Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ nem örök, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ véges kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a világ véges kiterjedésű, és ez az egyetlen helyes nézet, a többi pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsha, nem tartom úgy, hogy a világ végtelen kiterjedésű, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a lélek és a test azonos, és ez az egyetlen helyes nézet, a többi pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsha, nem

tartom úgy, hogy a lélek és a test azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a lélek és a test azonos, és ez az egyetlen helyes nézet, a többi pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test azonos, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a lélek és a test különböznek, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után is létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után létezik is meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után létezik is meg nem is, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— Amikor megkérdezik: „De akkor Gótama nézete szerint a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés?” Gótama azt válaszolja: „Nem, Vaccsa, nem tartom úgy, hogy a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, és csak ez az elképzelés igaz, a többi nézet pedig mind tévedés.”

— De milyen problémára bukkant Gótama e nézetekkel szemben, ami arra készteti, hogy egyiküket se tegye magáévá?

— Ó Vaccsa, az, hogy a világ örök, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés szenvedéssel, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár; és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsa, az, hogy a világ nem örök, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés szenvedéssel, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsa, az, hogy a világ véges kiterjedésű, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés szenvedéssel, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz,

a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a világ végtelen kiterjedésű, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a lélek és a test azonos, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a lélek és a test különböznek, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a tathāgata a halál után is létezik, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a tathāgata a halál után nem létezik, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a tathāgata a halál után létezik is meg nem is, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

— Ó Vaccsha, az, hogy a tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem létezik, nem más, mint nézetek sűrű bozótja, nézetek erdeje, nézetek zavara, nézetek kínlódása, nézetek béklyója. Ez az elképzelés nyomorúsággal, csüggedéssel, kétségbeeséssel és égető lázzal jár, és nem vezet [a világtól való] elforduláshoz, a szenvedélyek megszűnéséhez, kioltódáshoz, lecsendesüléshez, igaz megismeréshez, megvilágosodáshoz, a Nirvánához.

Ez a probléma ezekkel az elképzelésekkel, és ezért egyik sem a nézetem.

— De van egyáltalán Gótamának saját nézete?

— Ó Vaccsha, a tathāgata megszabadult minden nézettől. Azt viszont látja, hogy ez a forma, ez a forma megjelenése, ez a forma eltűnése; látja, hogy ez az érzés, ez az érzés megjelenése, ez az érzés eltűnése; látja, hogy ez az észlelés, ez az észlelés megjelenése, ez az észlelés eltűnése;

látja, hogy ezek az akarati tényezők¹, ez az akarati tényezők megjelenése, ez az akarati tényezők eltűnése; látja, hogy ez a tudat, ez a tudat megjelenése, ez a tudat eltűnése.

Ezért mondom, hogy a tathāgata elérte a szabadulást, mivel nem tapad hozzá semmihez², mivel minden vélekedés, minden gondolati konstrukció vagy képzelgés, minden önteltség, az „én” és az „enyém” minden oka, támasztéka elpusztult, nyomtalanul eltűnt, kioltódott, hátrahagyta őket, lemondott róluk.

— De Gótama, hol születik újjá az a bhikkhu, akinek az elméje így megszabadult?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy újjászületik, nem megfelelő.

— Akkor talán, Gótama, nem is születik újjá?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy nem születik újjá, nem megfelelő.

— Akkor talán, Gótama, újjá is születik, meg nem is?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő.

— Akkor talán, Gótama, sem újjászülető, sem nem újjászülető?

— Azt mondani, Vaccsha, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

— Amikor megkérdézem tőled, „De Gótama, hol születik újjá a bhikkhu, akinek az elméje megszabadult?” Így válaszolsz: „Azt mondani, Vaccsha, hogy újjászületik, nem megfelelő.” Amikor megkérdézem tőled, „Akkor talán, Gótama, nem is születik újjá?” Akkor te így válaszolsz: „Azt mondani, Vaccsha, hogy nem születik újjá, nem megfelelő.” Amikor megkérdézem tőled, „Akkor talán, Gótama, újjá is születik, meg nem is?” Így válaszolsz: „Azt mondani, Vaccsha, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő.” Amikor megkérdézem tőled, „Akkor talán, Gótama, sem újjászülető, sem nem újjászülető.” Így válaszolsz: „Azt mondani, Vaccsha, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.” Gótama, elveszttem, nem tudom, mit gondoljak ezzel kapcsolatban, teljesen összezavarodtam, eltűnt a Gótamába vetett bizalmam, amely az előző párbeszédünkön alapult.

— Semmi baj, Vaccsha. Természetes, hogy nem érted. Az is természetes, hogy össze vagy zavarodva. Mélyértelmű és rejtélyes dhamma ez, Vaccsha, nehéz belátni, nehéz felfogni. Nyugalmat árasztó³, kitűnő (*paṇīta*), de nem lehet pusztán érvelés révén eljutni hozzá (*atakkāvacaro*), finomszövésű (*nīpuṇa*) értelmét csupán a bölcs foghatja fel. Bizony nehéz befogadni (/meglátni) ezt a te számodra, aki különböző nézeteket vallasz, másban hiszel, mások befolyása alatt állsz, más gyakorlatot követsz, más tanító lábainál ülsz. Ezért, Vaccsha, fel fogok tenni neked néhány kérdést. Válaszolj rájuk úgy, ahogy jónak látod!

— Mit gondolsz, Vaccsha, ha egy tűz égne előtted, vajon tudomást szereznél arról, hogy „Itt ég előttem ez a tűz?”

— Gótama, ha egy tűz égne előttem, tudomást szereznék arról, hogy „Itt ég előttem ez a tűz.”

— Nos, tegyük fel, Vaccsha, hogy valaki megkérdézi tőled: „Mi az, amitől ez az előtted égő tűz függ?” Mit válaszolnál?

1 Indítékok, szándékok, késztetések.

2 A ragaszkodás /hozzátapadás nélküliség révén elérte a szabadulást.

3 Lecsendesült, nyugalmas, csendes (*santa*).

— Gótama, ha valaki megkérdezné tőlem: „Mi az, amittől ez az előtted égő tűz függ?” Azt válaszolnám neki, hogy attól a fűtől és fától függ, ami táplálja.

— És ha ez az előtted égő tűz kialudna, vajon tudomást szereznel-e róla Vaccsha, hogy kialudt?

— Ha az előttem lévő tűz kialudna, természetesen tudomást szereznék arról, hogy kialudt.

— Ha most valaki megkérdezné tőled, Vaccsha, hogy melyik irányban aludt ki a tűz, keleti, nyugati, északi vagy netalán déli irányban, mit válaszolnál neki?

— Gótama, a kérdés nem megfelelő. Hiszen a tűz a fűtől és a fától függ, ami táplálja. Így amikor az összes táplálék elfogyott és a tűz nem tudott további táplálékhoz jutni, akkor táplálék nélkül a tűz egyszerűen kialudt.⁴

— Éppen így Vaccsha, mindazon forma, amelynek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne (*paññāpayamāno paññāpeyya*) a tathāgatának, hátra lett hagyva, gyökereivel együtt ki lett tépve, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától és nem szökkenhet szárba soha többé. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit formának neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

— Éppen így Vaccsha, mindazon érzés, amelynek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne a tathāgatának, hátra lett hagyva, gyökereivel együtt ki lett tépve, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától és nem szökkenhet szárba soha többé. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit érzésnek neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

— Éppen így Vaccsha, mindazon észlelés, amelynek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne a tathāgatának, hátra lett hagyva, gyökereivel együtt ki lett tépve, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától és nem szökkenhet szárba soha többé. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit észlelésnek neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

— Éppen így Vaccsha, mindazon akarati tényezők, amelyek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne a tathāgatának, hátra lett hagyva, gyökereivel együtt ki lett tépve, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától és nem szökkenhet szárba soha többé. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit akarati tényezőknek neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

⁴ A táplálék nélküli tűz egyszerűen csak kialudt[nak számít] (*tveva saṅkhyam*).

— Éppen így Vaccsha, mindazon tudat, amelynek révén bármilyen tulajdonság tulajdonítható lenne a tathāgatának, hátra lett hagyva, gyökereivel együtt ki lett tépve, mint egy pálmafa, amit megfosztottak az alapjától és nem szökkenhet szárba soha többé. Ó Vaccsha, a tathāgata, aki kiszabadult abból a fogságból, amit tudatnak neveznek, mérhetetlenül mély és kimeríthetetlen, mint a hatalmas óceán. Azt mondani, hogy újjászületik, nem megfelelő. Azt mondani, hogy nem születik újjá, nem megfelelő. Azt mondani, hogy újjá is születik, meg nem is, nem megfelelő. Azt mondani, hogy sem újjászülető, sem nem újjászülető, nem megfelelő.

Miután a Megáldott így tanította, Vaccsha, a vándoraszkrétá, ezekkel a szavakkal fordult hozzá:

— Olyan ez, Gótama, mintha egy falu vagy vásárhely peremén álló hatalmas szárafa, amely – mulandó lévén – kénytelen volt elhullatni lombját és elveszíteni ágait, amelyről lefoszlott a hánca és a kérge, s elpusztult fateste, mégis ott állna lényegében tisztán, rendíthetetlenül⁵. Ugyanígy Gótama tanítása, amely szintén elhullatta lombját és elveszítette ágait, amelynek szintén lefoszlott a hánca és a kérge, s elpusztult fateste, mégis itt áll lényegét tekintve tisztán⁶, rendíthetetlenül. Ó Gótama! Ez nagyszerű! Gótama! Ez csodálatos!

— Olyan ez, Gótama, mintha valaki felállítaná, amit ledöntöttek, mintha valaki feltárná, ami elrejtett, mintha valaki az elveszett vándornak utat mutatna, mintha lámpást vinne a sötétbe, hogy azok, akiknek szemük van, lássanak. Gótama éppen így fejtette ki különböző oldalról megvilágítva a Tant. Gótamánál keresek menedéket. Átadom magam Gótamának, a Tannak, s a Közösségnek. Fogadjon be Gótama engem, aki nála keresek menedéket, aki átadom magam neki. Fogadjon el engem tanítványának Gótama, mától fogva egész életem végéig!

⁵ Lényegében (*sāre*) tisztán[/egyszerűen/épen] (*suddho*), és szilárdan megalapozva (*sāre*) *patitthito*.

⁶ Lényegében (*sāre*) tisztán[/egyszerűen/sallangmentesen] (*suddho*), és szilárdan megalapozva [*sāre*] *patitthito*.

A DISCOURSE WITH VACCHA CONTAINING THE PARABLE OF THE FIRE

Translated from the original Pali by László Fórizs⁷

Thus have I heard.

Once the Blessed One was staying at Sāvattthi in Jeta's grove in Anāthapindika's Park. Then a wandering ascetic named Vacchagotta approached the Blessed One. Having drawn near, he greeted the Blessed One. After the compliments of friendship (*sammodanīya*)⁸ and courtesy (*sāraṇīya*)⁹ he sat down respectfully to one side. While sitting respectfully at one side Vacchagotta, the wanderer, said to the Blessed One:

„(i) Does venerable Gotama hold the view (*diṭṭhi*) that the world is eternal, and that this alone is true, and every other view is false¹⁰?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the world is eternal, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (ii) Does venerable Gotama hold the view that the world is not eternal, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the world is not eternal, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (iii) Does venerable Gotama hold the view that the world is finite, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the world is finite, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (iv) Does venerable Gotama hold the view that the world is infinite, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the world is infinite, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (v) Does venerable Gotama hold the view that the body (*sarīra*) and the jīva¹¹ are identical, and that this alone is true, and every other view is false?”

⁷ I would like to thank Professor Gombrich for his kind help in the process of translation during his visit in Budapest where he took part in the Second International Summer School held in August 2012 at the Dharmagata Buddhist College. I profited a lot from his previous Intensive Pali Course held in the previous summer at the College, too.

⁸ PED: *sammodanīya* grd. of *sammodati* [*saṃ + modati*] 1. to rejoice, delight; 2. to agree with, to exchange friendly greeting with.

⁹ Instead of *sāraṇīya* PED reads *sārāṇīya*. PED *sārāṇīya* (adj.) [the question of derivation is still unsettled. According to Trenckner fr. *saraṇa* (i.e. *saraṇa* 1 or *sarāna* 2?) with double *ṛddhi*. Kern considers the (B) Sk. *saṃraṇjanīya* as the original and derives it fr. *saṃ+rajan* to rejoice, to gladden: see *rañjati*. The BSk. is divided: MVastu III.47, 60, 206 etc. has *sārāṇīya*, whereas AvŚ I.229 & Divy 404 read *saṃraṇjanī* and *saṃraṇjanīya* (see below). -- The C. at J IV.99 derives it fr. *saraṇa* 3 in explaining *sārāṇīya* *kathā* as „*sāri-tabba-yuttakā kathā*”] courteous, polite, friendly (making happy, pleasing, gladdening?), only in combn with *kathā*, *dhamma*, or *dhammakathā*, e. g. s. *kathā* polite speech, either in phrase *sammodanīyaṃ kathāṃ sārāṇīyaṃ vītisāreti* to exchange greetings of friendliness & courtesy DI.52.

¹⁰ FÓRIZS 1995: tévedés (wrong, false [view]), HCW 1896: false [view], VJ 1989: téves nézet (false view), BB 1995: wrong, TB 1997: worthless, PFCs 2011: ostobaság (stupidity, folly). PED: *Mogha* (adj.) empty, vain, useless, stupid, foolish; DI.187 (opp. to *sacca*), 199; Sn 354; Dh 260 (‘*jīṇṇa* grown old in vain; DhA II.34 (‘*m tassa jīvitaṃ*: not in vain). -*purisa*, a stupid or dense fellow Vin IV.126, 144. MWD: Vedic *mogha*, *m(ā)n*. (later Sk. *moha*, *√muh*) vain, fruitless, useless, unsuccessful, unprofitable (ibc. ind. in vain, uselessly, without cause) RV etc.

¹¹ That which makes the body vital' (vitality).

„No, Vaccha. I do not hold the view that the body and the jīva are identical, and that this alone is true, and every other view is false?”

„ (vi) Does venerable Gotama hold the view that the body and the jīva are different, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the body and the jīva are different, and that this alone is true, and every other view is false?”

„ (vii) Does venerable Gotama hold the view that (1) the tathāgata exists after death, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the tathāgata exists after death, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (viii) Does venerable Gotama hold the view that (2) the tathāgata does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the tathāgata does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (ix) Does venerable Gotama hold the view that (3) the tathāgata both exists and does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the tathāgata both exists and does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false.”

„ (x) Does venerable Gotama hold the view that (4) the tathāgata neither exists nor does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?”

„No, Vaccha. I do not hold the view that the tathāgata neither exists nor does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false.”

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (i) ,Does venerable Gotama hold the view that the world is eternal, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the world is eternal, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (ii) ,Does venerable Gotama hold the view that the world is not eternal, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the world is not eternal, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (iii) ,Does venerable Gotama hold the view that the world is finite, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the world is finite, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (iv) ,Does venerable Gotama hold the view that the world is infinite, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the world is infinite, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (v) ,Does venerable Gotama hold that the body and the jīva are identical, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the body and the jīva are identical,

and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (vi) ,Does venerable Gotama hold that the body and the *jīva* are not identical, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the body and the *jīva* are not identical, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (vii) ,Does venerable Gotama hold the view that the *tathāgata* exists after death, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the *tathāgata* exists after death, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (viii) ,Does venerable Gotama hold the view that the *tathāgata* does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the *tathāgata* does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (ix) ,Does venerable Gotama hold the view that the *tathāgata* both exists and does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the *tathāgata* both exists and does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false’?

„How is it, venerable Gotama, that when you are asked, (x) ,Does venerable Gotama hold the view that the *tathāgata* neither exists nor does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false?’ you reply, ,No, Vaccha. I do not hold the view that the *tathāgata* neither exists nor does not exist after death, and that this alone is true, and every other view is false’?

„But what problem [or danger]¹² does venerable Gotama see in these views¹³ so that he does not accept any one of them?”

„O Vaccha, that (i) ,the world is eternal’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle¹⁴, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery (*dukkha*), distress¹⁵ (*vighāta*), despair (*upāyāsa*) and burning¹⁶ (*pariḷāha*), and does not lead to turning away [from the world] (*nibbida*), dispassion (*virāga*), cessation (*nirodha*), calm (*upasama*), direct knowledge (*abhiññā*), [full] awakening (*sambodha*) or *nibbāna*.”

„O Vaccha, that (ii) ,the world is not eternal’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or *nibbāna*.”

12 PED: *ādīnava* [ā + *dīna* + *va* (nt.)], a substantivised adj., orig. meaning „full of wretchedness”, cp. BSk. *ādīnava* M Vastu III.297 (misery)] disadvantage, danger.

13 In this context *ditthi-gata* can simply mean ,concerning/relating to the view’, cf. *kāya-gata* ,relating to the body.’ Cf. HCW 1986, FL 1995, TB 1997. However, in PED one can also find *ditthigata* (nt.) ,resorting to views’, theory, groundless opinion, false doc-trine. Cf. e.g. PFCs 2011: alaptalan nézetek (baseless/fictitious views); BB 1995: speculative views.

14 PED: *gahana* [Sk. *gahana*, cp. also *ghana*] 1. adj. deep, thick, impervious, only in a° clear, unobstructed, free from obstacles. 2. nt. an impenetrable place, a thicket jungle, tangle.

15 In HCW 1896: ruin. PED: *vighāta* [vi+ghata] 1. destruction, killing, slaughter; 2. distress, annoyance, upset of mind, trouble, vexation; 3. opposition.

16 In HCW 1896: agony. PED: *pariḷāha* [pari+dāha of √dah, cp. *pariḍahati*. burning, fever; fig. fever of passion, consumption, distress, pain.

„O Vaccha, that (iii) ,the world is finite’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening and nibbāna.”

„O Vaccha, that (iv) ,the world is infinite’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.”

„O Vaccha, that (v) ,the body and the jīva are identical’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.”

„O Vaccha, that (vi) ,the body and the jīva are different’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.”

„O Vaccha, that (vii) ,the tathāgata exists after death’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.”

„O Vaccha, that (viii) ,the tathāgata does not exist after death’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning, and does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.”

„O Vaccha, that (ix) ,the tathāgata both exists and does not exist after death’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning. It does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.

„O Vaccha, that (x) ,the tathāgata neither exists nor does not exist after death’ is [only] an opinion, and as such it is a jungle, a wilderness, a contortion, a writhing, and a fetter. It is coupled with misery, distress, despair and burning. It does not lead to turning away, dispassion, cessation, calm, direct knowledge, [full] awakening or nibbāna.

„This is the problem that I see in these views and therefore I do not accept any one of them.”

„But does venerable Gotama have any view of his own?”

„The tathāgata, O Vaccha, is free from¹⁷ all views; but this, Vaccha, does the tathāgata see: (i) such is form, such its arising, such its passing away; (ii) such is feeling, such its arising, such its passing away; (iii) such is perception, such its arising, such its passing away; (iv) such are volitions, such their arising, such their passing away; (v) such is consciousness, such its arising, such its passing away. Therefore say I that the tathāgata has attained deliverance

17 PED: *apanīta* [Sk. *apanīta*, pp. of *apa* + *√nī*] taken away or off, removed, dispelled.

through non-attachment¹⁸, inasmuch as all conceivings (*sabbamaññita*), all excogitations (*sabbamathita*), all I-making (*ahaṃkāra*), mine-making (*mamaṃkāra*), and [all the underlying tendencies to] conceit (*mānānusaya*)¹⁹, have been destroyed, have faded away, have ceased, have been given up and relinquished.”

„But, venerable Gotama, where is the bhikkhu reborn whose mind (*citta*) has thus attained deliverance²⁰?”

„Vaccha, [to say that] ,he is reborn’ does not fit the case.”²¹

„Then, venerable Gotama, he is not reborn.”

„Vaccha, [to say that] ,he is not reborn’ does not fit the case.”

„Then, venerable Gotama, he is both reborn and is not reborn.”

„Vaccha, [to say that] ,he is both reborn and not reborn’ does not fit the case.”

„Then, venerable Gotama, he is neither reborn nor not reborn.”

„Vaccha, [to say that] ,he is neither reborn nor not reborn’ does not fit the case.”

„When I say to you, ,But, venerable Gotama, where is the bhikkhu reborn whose mind has thus attained deliverance?’ you reply, ,Vaccha, [to say that] »he is reborn« does not fit the case.’ And when I say to you, ,Then, Gotama, he is not reborn,’ you reply, ,Vaccha, [to say that] »he is not reborn« does not fit the case.’ And when I say to you, ,Then, Gotama, he is both reborn and not reborn,’ you reply, ,Vaccha, [to say that] »he is both reborn and not reborn« does not fit the case.’ And when I say to you, ,Then, Gotama, he is neither reborn nor not reborn,’ you reply, ,Vaccha, [to say that] »he is neither reborn nor not reborn« does not fit the case.’ Gotama, I am lost, I am greatly confused at this point. The measure of confidence in Gotama that I gained earlier from our conversation has now disappeared.”

„It’s all right, Vaccha.²² Of course, you don’t understand this. Of course, you’re confused.²³ Profound (*gambhīra*), OVaccha, is this matter, hard to see (*duddasa*), hard to comprehend (*duranu-*

18 PED: *anupādā* [= *anupādāya*, ger. of *an + upādiyati* (*upa + ā + √dā*, to take hold of, to grasp, cling to, show attachment (to the world). HCW 1896: ‘The Tathāgata has attained deliverance and is free from attachment.’ Taking into account the usage of the gerund another translation is possible: The Tathāgata has attained freedom through (/by means of) non-attachment/ not-clinging. BB 1995: ‘The Tathāgata is liberated through not clinging; TB 1997: ‘A Tathāgata is, through lack of clinging/sustenance, released’.

19 PED: *māna* [late Vedic & Epic Sk. *māna*, fr. *man*, orig. meaning perhaps ‘high opinions’ (Def. of root see partly under *māneti*, partly under *mināti*] 1. pride, conceit, arrogance; *māna* is one of the principal obstacles to Arahantship. A detailed analysis of *māna* in tenfold aspect is given at Nd1 80–Nd2 505.

20 *Vimuttacitto*.

21 *Upapajjati kho, vaccha, na upeti*. Cf. TB 1997: ‘„Reappear,’ Vaccha, doesn’t apply.” or BB 1995: ‘The term ,reappears’ does not apply, Vaccha.”

22 “*Alañhi te, vaccha, aññāyāya, alaṃ sammohāya*.” PED: *alaṃ* (ind.) [Vedic *aram*] emphatic particle. 1. In affirm. sentences: part. of assurance & emphasis = for sure, very much (so), indeed, truly. In connection with a dat. or an infin. the latter only apparently depend upon *alaṃ*, in reality they belong to the syntax of the whole sentence. Cf. Vedic *aram* (fr. *r*), an adv. acc. of *ara* (adj.) suitable; fitly, aptly, rightly. 2. In neg. or prohib. sentences: part. of disapprobation reproach & warning; enough! have done with! fie! stop! alas! (see *are*). (a) (abs.) enough; (b) with voc.: *alaṃ Devadatta mā te rucci sanghabheda* „look out D. or take care D. that you do not split up the community” Vin II.198; (c) enough of (with instr.): *alaṃ ettakena* enough of this Miln 18.

23 HCW 1896: “Enough, O Vaccha! Be not at a loss what to think in this matter, and be not greatly confused.” BB 1995: “It is enough to cause you bewilderment, Vaccha, enough to cause you confusion.” VJ 1989: “Vaccsha, elég ebből a tudatlanságból, elég ebből a bizonytalanságból!” (Vaccha, enough of this ignorance, enough of this uncertainty!) FL 1994: “Eleg már! Vaccsha, szedd össze magad, ne légy összezavarodva!” (It’s enough, Vaccha, be content, don’t be so utterly confused!) PFCs 2011: “Persze, hogy nem érted, Vaccsha, persze, hogy összezavarodtál!” (Of course, you do not understand this, Vaccha, of course, you are confused.) TB 1997: “Of course you’re befuddled, Vaccha. Of course you’re confused.”

bodha), tranquil (*santa*), excellent (*pañīta*)²⁴, beyond the scope of reasoning (*atakkāvacaro*)²⁵, subtle (*nipuṇa*)²⁶, to be known [cognizeable only] to the wise (*paññitavedaniya*)²⁷. It is difficult for you to cognize it, because you hold different views, you approve different things²⁸, you are under the influence of others²⁹, you follow other practices (*aññātrayoga*)³⁰, you sit at the feet of another teacher (*aññātrācariyaka*). So, Vaccha, now I will ask you some questions, answer them as may seem to you good:

„What do you think, Vaccha, if a fire were burning in front of you, would you be aware (cognize) (*jāneyyāsi*) that, »This fire is burning in front of me«?»

„Gotama, if a fire were burning in front of me, I should cognize (/be aware) that »This fire is burning in front of me«,,

„But suppose, Vaccha, some one were to ask you, „What does this fire that is burning in front of you depend on?“ what would you answer, Vaccha?“

„Gotama, if some one were to ask me, „What does this fire that is burning in front of you depend on?“ I would answer, Gotama, that „The fire that is burning in front of me depends on the fuel of grass and sticks of wood.“

„But, Vaccha, if the fire in front of you were to become extinct, would you be aware that „the fire in front of you has become extinct?“

„Gotama, if the fire in front of me were to become extinct, I should be aware that „the fire in front of me has become extinct.“

„Vaccha, if some one were to ask you, „This fire that has gone out in front of you which direction from here has it gone to? East, west, north or south?“ what would you say?“

„Gotama, the question does not fit the case. For the burning fire depends on the fuel of grass and sticks. If all the fuel has been consumed, and the fire can't get any other nutriment, then the fire without fuel counts precisely (*tveva saṅkhyamā*) as gone out.“

„In exactly the same way, Vaccha, (i) any form by which one could point to³¹ the tathāgata any property (*paññāpāyamaṇo paññāpeyya*)³², has been given up (*palīna*), uprooted

24 PED: *pañīta* (adj.) [pp. of *pa+neti*] 1. (lit.) brought out or to, applied, executed; used with ref. to punishment (see *paṇeti daṇḍam*) Pv IV.166 (°*daṇḍa* receiving punishment). -- 2. (appld.) brought out or forth, (made) high, raised, exalted, lofty, excellent.

25 PED: *atakkāvacarā* in phrase *dhammā gambhīrā duddasā a° nipuṇā* (views, etc.) deep, difficult to know, beyond logic (or sophistry: i. e. not accessible to doubt?), profound. Gogerley trsl. „unattainable by reasoning“, Andersen „being beyond the sphere of thought“. (*Takka* 1 [Sk. *tarka* doubt; science of logic, lit. „turning & twisting“] doubt; a doubtful view.

26 PED: *nipuṇa* (adj.) [Sk. *nipuṇa*, dial. for *nipṛṇa*, to *pr̥noti*, *pr̥*] clever, skilful, accomplished; fine, subtle, abstruse.

27 PED: *paññita* (adj., [cp. Ved. *paññita*]) wise, clever, skilled, circumspect, intelligent) + *vedaniya* (1. to be known, intelligible, comprehensible; 2. to be experienced). BB 1995 and TB 1997: „to-be-experienced by the wise“, VJ 1989: „csak tudósoknak való“ (it's only for scholars); PFCs 2011: „csak a hozzáértők foghatják fel“ (only the experts can comprehend it).

28 You belong to different faith. PED: *khanṭika* (adj.) [fr. prec.] acquiescing in--, of such and such a belief, in *añña°* belonging to another faith, combined with *aññādiṭṭhika* and *aññarucika* DI.187; MI.487.

29 PED: *rucika* (—°) (adj.) [fr. *rucci* 3] belonging to the pleasure (of); only in phrase *añña°* being dependent on someone else's will or under another's influence, together with *aññādiṭṭhika* and *añña--khanṭika* characterizing the various sides of personality (see *rucci* 3) with ref. to one's intellect, feeling & will. Rhys Davids (Dial. I.254) transl.: „holding different views, other things approving themselves to you, setting diff. aims before yourself“; thus differing in interpretation of *añña*, taking it subjectively.

30 PED: *aññātra--yoga* (adj.) following another discipline.

31 PED: *paññāpeti* [caus. of *paññānāti*] 1. to make known, declare, point out, appoint, assign, recognise, define.

32 Like existent, non-existent, both existent and non-existent, neither existent nor non-existent.

(*ucchinna-mūla*), utterly destroyed (*anabhāvaṃkataṃ*)³³ and [thus] rendered unable to sprout (*anuppādadhammaṃ*)³⁴ in the future (*āyatiṃ*)³⁵ [like] a[n uprooted] palm-tree with its base destroyed (/a palm deprived of its foundation) (*tālāvattthukataṃ*)³⁶.” The tathāgata, O Vaccha, who has been released from physical form, is deep, immeasurable, unfathomable, like the mighty ocean. To say that he is reborn would not fit the case. To say that he is not reborn would not fit the case. To say that he is both reborn and not reborn would not fit the case. To say that he is neither reborn nor not reborn would not fit the case.”

(ii) „Any feeling by which one could point to the tathāgata any property, has been given up, uprooted, utterly destroyed and [thus] rendered unable to sprout in the future [like] a palm-tree with its base destroyed. The tathāgata, O Vaccha, who has been released from feeling, is deep, immeasurable, unfathomable, like the mighty ocean. To say that he is reborn would not fit the case. To say that he is not reborn would not fit the case. To say that he is both reborn and not reborn would not fit the case. To say that he is neither reborn nor not reborn would not fit the case.”

(iii) „Any perception by which one could point to the tathāgata any property, has been given up, uprooted, utterly destroyed and [thus] rendered unable to sprout in the future [like] a palm-tree with its base destroyed. The tathāgata, O Vaccha, who has been released from perception, is deep, immeasurable, unfathomable, like the mighty ocean. To say that he is reborn would not fit the case. To say that he is not reborn would not fit the case. To say that he is both reborn and not reborn would not fit the case. To say that he is neither reborn nor not reborn would not fit the case.”

(iv) „Any volitions by which one could point to the tathāgata any property, has been given up, uprooted, utterly destroyed and [thus] rendered unable to sprout in the future [like] a palm-tree with its base destroyed. The tathāgata, O Vaccha, who has been released from volitions, is deep, immeasurable, unfathomable, like the mighty ocean. To say that he is reborn would not fit the case. To say that he is not reborn would not fit the case. To say that he is both reborn and not reborn would not fit the case. To say that he is neither reborn nor not reborn would not fit the case.”

33 PED: *anabhāva* [ana + bhāva] the utter cessation of becoming. In the oldest Pali only in adj. form *anabhāvaṃ kata* or *gata*. This again found only in a string of four adjectives together expressing the most utter destruction. They are used at Vin III.3 of bad qualities, at S II.63 of certain wrong opinions, at M I.487; S IV.62 = v.527 of the *khandas*, at M I.331 of the mental intoxications (*āsava*s), at A IV.73 of certain tastes, of a bad *kamma* A I.135, of evil passions A I.137, 184, 218; II.214 of pride A II.41, of craving A II.249, of the bonds A IV.8. In the supplement to the *Dīgha* (D III.326) and in the *Iti-vuttaka* (p. 115) a later idiom, *anabhāvaṃ gameti*, cause to perish, is used of evil thoughts. Bdgh (quoted Vin III.267) reports as v. l. *anubhāva*. Cp. Nd I.90; and Nd2 under *palīna*.

34 Is not predisposed (/liable/subjected) to arising.

35 PED: *āyati* (f.) [fr. ā + yam, cp. Sk. *āyati*] „stretching forth”, extension, length (of time), future. Only (?) in acc. *āyatiṃ* (adv.) in future. MWD: *āyati* f. stretching, extending RV. i, 139, extension, length; following or future time; the future; „the long run”.

36 PED: *tāla* [Sk. *tāla*] 1. the palmyra tree,--*vatthu* (more correct *tālāvatthu*=*tāla*-*avatthu*) in *tālāvatthukata* a palm rendered groundless, i. e. uprooted; freq. as simile to denote complete destruction or removal (of passions, faults, etc.). Nearly always in formula *palīna ucchinna-mūla t° anabhāvaṃ-kata* „given up, with roots cut out, like a palm with its base destroyed, rendered unable to sprout again”. *vatthu*1 (nt.) [Class. Sk. *vastu*, fr. *vas*1] lit. „ground,” hence 1. (lit.) object, real thing, property, thing, substance (cp. *vatthu*2!) 2. (applied meaning) object; 3. occasion for, reason, ground; 4. basis, foundation, seat, (objective) substratum, substance, element; 5. subjectmatter, subject, story, account. In phrase *tālāvatthukata* (= *tāla avatthu kata*) *vatthu* means foundation, basis, ground to feed and live on, thus „a palm deprived of its foundation”: see refs. under *tāla*.

(v) „Any consciousness by which one could point to the tathāgata any property, has been given up, uprooted, utterly destroyed and [thus] rendered unable to sprout in the future [like] a palm-tree with its base destroyed. The tathāgata, O Vaccha, who has been released from consciousness, is deep, immeasurable, unfathomable, like the mighty ocean. To say that he is reborn would not fit the case. To say that he is not reborn would not fit the case. To say that he is both reborn and not reborn would not fit the case. To say that he is neither reborn nor not reborn would not fit the case.”

Thus had been spoken, Vaccha, the wanderer, said to the Blessed One:

„It is as if, O Gotama, there were a mighty sal-tree near to a village (*gāma*) or market-town (*nigama*)³⁷, and due to impermanence (*aniccatā*) it were to lose its branches and leaves (*sākhāpalāsā*)³⁸, its bark and crust (*tacapapaṭikā*)³⁹, and its sapwood (*pheggū*)⁴⁰; so that afterwards, divested of the branches and leaves, the bark and crust, and the (sap)wood, it would stand in essence (*sāre*)⁴¹ pure (and sound) (*suddho assa*)⁴² and firmly established (*[sāre] patiṭṭhito*). In the same way the words of Gotama, free from branches and leaves, free from bark and crust, and free from (sap)wood, stand here in essence (*sāre*) pure (and simple) (*suddho assa*)⁴³, and firmly established (*[sāre] patiṭṭhito*).

O wonderful is it, Gotama!⁴⁴ O wonderful is it, Gotama! It is as if, O Gotama, one were to set up that which was overturned; or were to disclose that which was hidden; or were to point out the way to a lost traveller; or were to carry a lamp into a dark place, that they who had eyes might see. Even so has Gotama expounded the Dhamma in many different ways. I betake myself to Gotama for refuge, to the Dhamma for refuge, and to the Sangha for refuge. Let Gotama receive me who have betaken myself to him for refuge, and accept me as a disciple from this day forth as long as life shall last.”

37 PED: *gāma* [Vedic *grāma*, heap, collection, parish] a collection of houses, a hamlet, a habitable place (opp. *arañña*), a parish or village having boundaries & distinct from the surrounding country. In size varying, but usually small & distinguished from *nigama*, a market-town. It is the smallest in the list of settlements making up a „state” (*raṭṭham*). See also *janapada*, inhabited country, the country (opp. town or market-place), the continent; politically: a province, district, county DI.136 (opp. *nigama*).

38 Dvandva, *sākhā* (branch) + *palāsa* (2. leaf; collectively (nt.) foliage, pl. (nt.) leaves).

39 Dvandva: *taca* (bark; outer skin) + *papaṭikā* (f. the crust of a tree; but here it rather means the albumen (sapwood)).

40 PED: *pheggū* [cp. Vedic *phalgu*] accessory wood, wood surrounding the pith of a tree, always with ref. to trees (freq. in similes), in sequence *mūla*, *sāra*, *pheggū*, *taca*, *papaṭikā* etc. It is represented as next to the pith, but inferior and worthless. At all passages contrasted with *sāra* (pith, substance). Thus at M i.192 sq., 488; D iii.51; S iv.168.

41 PED: *sāra*, the elect, the salt of the earth; substance, essence, choicest part (generally at the end of comp.), *sāre patiṭṭhito* established, based, on what is essential. TB 1997: „it would stand as pure heartwood”; BB 1995: it became pure, consisting entirely of heartwood; PFCs 2011: „tisztán megmarad a legjava, a belső keményfa” (its choicest part, the inner heartwood, purely remains’).

42 Using the connotations of *suddho*. Cf. PED: *su-ppatiṭṭhita*, firmly established. HCW 1986: „it were to stand neat and clean in its strength’.

43 PED: *sudha*, [pp. of *sujjhati*] 1. clean, pure; 2. purified, pure of heart; 3. simple, mere, unmixed.

44 In the last paragraph I am quoting the translation of Henry Clarke Warren from his *Buddhism in translations* with some minor changes but with my highest respect for his work.

Aggivacchagottasuttaṃ (Majjhima Nikāya, 72)

187. *Evaṃ me suttaṃ – ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho vacchagotto paribbājako yena bhagavā tenupasaṅkami; upasaṅkamitvā bhagavatā saddhiṃ sammodi. Sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇiyaṃ vītisiāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho vacchagotto paribbājako bhagavantaṃ etadavoca –*

1.a “Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘sassato loko, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi [evaṃ-diṭṭhi (sī. syā. kaṃ. ka.)] bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘sassato loko, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

1.b “Kiṃ pana, bho gotama, ‘asassato loko, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘asassato loko, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

2.a “Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘antavā loko, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘antavā loko, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

2.b “Kiṃ pana, bho gotama, ‘anantavā loko, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘anantavā loko, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

3.a “Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

3.b “Kiṃ pana, bho gotama, ‘aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

4.a “Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

4.b “Kiṃ pana, bho gotama, ‘na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

4.c “Kiṃ nu kho, bho gotama, ‘hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

4.d “Kiṃ pana, bho gotama, ‘neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’nti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti? “Na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – ‘neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña’”nti.

188. “Kiṃ nu kho, bho gotama, sassato loko, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo”ti iti puṭṭho samāno ‘na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – sassato loko, idameva saccaṃ

moghamañña'nti vadesi [moghamaññantīti vadesi (sī.), moghamaññanti iti vadesi (?)]. 'Kiṃ pana, bho gotama, asassato loko, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – asassato loko, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ nu kho, bho gotama, antavā loko, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – antavā loko, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ pana, bho gotama, anantavā loko, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – anantavā loko, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ nu kho, bho gotama, taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ pana, bho gotama, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ nu kho, bho gotama, hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi.

“Kiṃ pana, bho gotama, na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ nu kho, bho gotama, hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi. 'Kiṃ pana, bho gotama, neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamaññanti – evaṃdiṭṭhi bhavaṃ gotamo'ti iti puṭṭho samāno 'na kho ahaṃ, vaccha, evaṃdiṭṭhi – neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, idameva saccaṃ moghamañña'nti vadesi.

“Kiṃ pana bho gotamo ādīnavaṃ sampassamāno evaṃ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato”ti?

189. “Sassato loko'ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ saparilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. 'Asassato loko'ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ saparilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. 'Antavā loko'ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ saparilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. 'Anantavā loko'ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ saparilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. 'Taṃ jīvaṃ taṃ sarīra'nti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ saparilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. 'Aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīra'nti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivīsūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātāṃ saupāyāsaṃ sa-

parilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. ‘Hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātaṃ saupāyāsaṃ sapaṛilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. ‘Na hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātaṃ saupāyāsaṃ sapaṛilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. ‘Hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro [diṭṭhikantāraṃ (sī. pī.)] diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātaṃ saupāyāsaṃ sapaṛilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. ‘Neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā’ti kho, vaccha, diṭṭhigatametaṃ diṭṭhigahanaṃ diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkaṃ diṭṭhivipphanditaṃ diṭṭhisamyojanaṃ sadukkhāṃ savighātaṃ saupāyāsaṃ sapaṛilāhaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati. Imaṃ kho ahaṃ, vaccha, ādinavaṃ sampassamāno evaṃ imāni sabbaso diṭṭhigatāni anupagato’ti.

“Atthi pana bhoto gotamassa kiñci diṭṭhigata”nti? “Diṭṭhigatanti kho, vaccha, apanītametaṃ tatthāgatassa. Diṭṭhañhetāṃ, vaccha, tathāgatena – ‘iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo; iti vedanā, iti vedanāya samudayo, iti vedanāya atthaṅgamo; iti saññā, iti saññāya samudayo, iti saññāya atthaṅgamo; iti saṅkhārā, iti saṅkhārānaṃ samudayo, iti saṅkhārānaṃ atthaṅgamo; iti viññāṇaṃ, iti viññāṇassa samudayo, iti viññāṇassa atthaṅgamo’ti. Tasmā tathāgato sabbamaññitānaṃ sabbamathitānaṃ sabbaahanīkāramamaṇīkāramānānūsayānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā anupadā vimuttoti vadāmi”ti.

190. “Evaṃ vimuttacitto pana, bho gotama, bhikkhu kuhiṃ upapajjati”ti? “Upapajjati kho, vaccha, na upeti”. “Tena hi, bho gotama, na upapajjati”ti? “Na upapajjati kho, vaccha, na upeti”. “Tena hi, bho gotama, upapajjati ca na ca upapajjati”ti? “Upapajjati ca na ca upapajjati kho, vaccha, na upeti”. “Tena hi, bho gotama, neva upapajjati na na upapajjati”ti? “Neva upapajjati na na upapajjati kho, vaccha, na upeti”.

“Evaṃ vimuttacitto pana, bho gotama, bhikkhu kuhiṃ upapajjati”ti iti puṭṭho samāno ‘upapajjati kho, vaccha, na upeti’ti vadesi. ‘Tena hi, bho gotama, na upapajjati’ti iti puṭṭho samāno ‘na upapajjati kho, vaccha, na upeti’ti vadesi. ‘Tena hi, bho gotama, upapajjati ca na ca upapajjati’ti iti puṭṭho samāno ‘upapajjati ca na ca upapajjati kho, vaccha, na upeti’ti vadesi. ‘Tena hi, bho gotama, neva upapajjati na na upapajjati’ti iti puṭṭho samāno ‘neva upapajjati na na upapajjati kho, vaccha, na upeti’ti vadesi. Etthāhaṃ, bho gotama, aññānamāpādiṇi, ettha sammohamāpādiṇi. Yāpi me esā bhoto gotamassa purimena kathāsallāpena ahu pasādamattā sāpi me etarahi antarahitā”ti. “Alañhi te, vaccha, aññānāya, alaṃ sammohāya. Gambhīro hāyaṃ, vaccha, dhammo duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. So tayā dujjāno aññadiṭṭhikena aññākhantikena aññarucikena aññatrayogena [aññatrāyogena (dī. ni. 1.420)] aññatrācariyakena” [aññatthācariyakena (sī. syā. kaṃ. pī.)].

191. “Tena hi, vaccha, taññevettha paṭipucchissāmi; yathā te khomeyya tathā naṃ byākareyyāsi. Taṃ kiṃ maññasi, vaccha, sace te purato aggi jaleyya, jāneyyāsi tvaṃ – ‘ayaṃ me purato aggi jalati”ti? “Sace me, bho gotama, purato aggi jaleyya, jāneyyāhaṃ – ‘ayaṃ me purato aggi jalati”ti.

“Sace pana taṃ, vaccha, evaṃ puccheyya – ‘yo te ayaṃ purato aggi jalati ayaṃ aggi kiṃ paṭicca jalatī’ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, vaccha, kinti byākareyyāsi’ti? “Sace maṃ, bho gotama, evaṃ puccheyya – ‘yo te ayaṃ purato aggi jalati ayaṃ aggi kiṃ paṭicca jalatī’ti, evaṃ puṭṭho ahaṃ, bho gotama, evaṃ byākareyyaṃ – ‘yo me ayaṃ purato aggi jalati ayaṃ aggi tiṇakaṭṭhupādānaṃ paṭicca jalatī’”ti.

“Sace te, vaccha, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāsi tvaṃ – ‘ayaṃ me purato aggi nibbuto’”ti? “Sace me, bho gotama, purato so aggi nibbāyeyya, jāneyyāhaṃ – ‘ayaṃ me purato aggi nibbuto’”ti.

“Sace pana taṃ, vaccha, evaṃ puccheyya – ‘yo te ayaṃ purato aggi nibbuto so aggi ito katamaṃ disaṃ gato – puratthimaṃ vā dakkhiṇaṃ vā pacchimaṃ vā uttaraṃ vā’ti, evaṃ puṭṭho tvaṃ, vaccha, kinti byākareyyāsi’ti? “Na upeti, bho gotama, yañhi so, bho gotama, aggi tiṇakaṭṭhupādānaṃ paṭicca ajali [jalati (syā. kaṃ. ka.)] tassa ca pariyādānā aññassa ca anupahārā anāhāro nibbuto tveva saṅkhaṃ gacchatī’”ti.

192. “Evameva kho, vaccha, yena rūpena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya taṃ rūpaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvattthukataṃ anabhāvaṇikatam āyatiṃ anuppādadhammaṃ. Rūpasāṅkhayavimutto [rūpasāṅkhāvimutto (sī. syā. kaṃ. pī.) evaṃ vedanāsāṅkhayādisupi] kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti.

“Yāya vedanāya tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya sā vedanā tathāgatassa pahīnā ucchinnamūla tālāvattthukatā anabhāvaṇikatā āyatiṃ anuppādadhammā. Vedanāsāṅkhayavimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti.

“Yāya saññāya tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya sā saññā tathāgatassa pahīnā ucchinnamūla tālāvattthukatā anabhāvaṇikatā āyatiṃ anuppādadhammā. Saññāsāṅkhayavimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti.

“Yehi saṅkhārehi tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya te saṅkhārā tathāgatassa pahīnā ucchinnamūla tālāvattthukatā anabhāvaṇikatā āyatiṃ anuppādadhammā. Saṅkhārasāṅkhayavimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti.

“Yena viññāṇena tathāgataṃ paññāpayamāno paññāpeyya taṃ viññāṇaṃ tathāgatassa pahīnaṃ ucchinnamūlaṃ tālāvattthukataṃ anabhāvaṇikataṃ āyatiṃ anuppādadhammaṃ. Viññāṇasaṅkhayavimutto kho, vaccha, tathāgato gambhīro appameyyo duppariyogāḷho – seyyathāpi mahāsamuddo. Upapajjatīti na upeti, na upapajjatīti na upeti, upapajjati ca na ca upapajjatīti na upeti, neva upapajjati na na upapajjatīti na upeti.”

Evaṃ vutte, vacchagotto paribbājako bhagavantaṃ etadavoca – “seyyathāpi, bho gotama, gāmasa vā nigamassa vā avidūre mahāsālarukkho. Tassa aniccatā sākāpalāsā palujjeyyūṃ [sākāpalāsāṃ palujjeyya], tacapapaṭikā palujjeyyūṃ, pheggū palujjeyyūṃ [pheggu palujjeyya (sī. syā. kaṃ. pī.)]; so

aparena samayena apagatasākhāpalāso apagatatapapaṭiko apagataphegguko suddho assa sāre paṭiṭṭhito; evameva bho gotamassa pāvacaṇaṃ apagatasākhāpalāsaṃ apagatatapapaṭikaṃ apagatapheggukaṃ suddhaṃ, sāre paṭiṭṭhitaṃ. Abhikkantaṃ, bho gotama! Abhikkantaṃ, bho gotama! Seyyathāpi, bho gotama, nikkujjaṃ vā ukkujjeyya, paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūlhasa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya – ‘cakkhumanto rūpāni dakkhanti’ti; evamevaṃ bhotā gotameṇa anekapariyāyena dhammo pakāsito. Esāhaṃ bhavaṇaṃ gotamaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammaṃca bhikkhusaṅghaṃca. Upāsakaṃ maṃ bhavaṃ gotamo dhāretu ajjatagge pāṇupetaṃ saraṇaṃ gata”nti.

Aggīvacchasuttaṃ niṭṭhitaṃ dutiyaṃ.

RESOURCES CONSULTED

Pāli text:

ChST: *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka* 4.0 Version. Vipassana Research Institute (Nonprint source), 1995.

TRENCKNER 1993 (1888): *Majjhima-nikāya*, 4 Volumes, Vol. I, ed. Vilhelm Trenckner, published for The Pali Text Society, London, Oxford UP.

Pāli dictionary:

PED : T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*. Chipstead, 1921–5; repr. Oxford, 1999.

Translations of the *Aggīvacchagotta Sutta*:

BB ÑB 2005 (1995): Bhikkhu Ñāṇamoli – Bhikkhu Bodhi: *Aggīvacchagotta Sutta*. To Vacchagotta on Fire. In *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Teachings of the Buddha series). Translated from the Pāli. Original translation by Bhikkhu Ñāṇamoli, translation edited and revised by Bhikkhu Bodhi, 3rd edition, Wisdom Publications, Boston (1st ed. 1995).

FL 1994: Példázat a tűzről (Maddzshima Nikája, 72. szutta). Fordította (Hungarian translation by) Fórizs László, in: *India bölcsessége (The Wisdom of India)*, Gandhi Alapítvány – TKBF (Dharmagata Buddhist College), Budapest.

HCW 1922 (1896): *The Aggī-Vacchagotta Sutta*. Translated from the *Majjhima Nikāya* By Henry Clarke Warren In *Buddhism in Translations: Passages Selected from the Buddhist Sacred Books*, Harvard Oriental Series, Vol 3. 8th Issue, Harvard University Press, Cambridge, MA.

PFCs 2011: *Aggivacchagotta Sutta. A Vacchagottának elmondott tanítóbeszéd a tűzről*. Fordította Ruzsa Ferenc és Körtvélyesi Tibor vezetésével a páli fordító csoport (Horváth Hanka, Kovács Gábor, Laki Zoltán, Marton Péter, Máthé Veronika, Molnár Orsolya, Mudra Éva, Sembery Gábor), Budapest, 2011. Source: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-72-cs1>.

TB 1997: *Aggi-Vacchagotta Sutta: To Vacchagotta on Fire*. Translated from the Pali by Thanissaro Bhikkhu, ©1997–2012, Source: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.072.than.html>.

VJ 2009 (1989, 2004): *Vacchagotta – Példázat a tűzről*. Fordította Vekerdi József, in: *A Buddha beszédei*, Helikon, Budapest.

Plus:

RHYS DAVIDS 1899: *Dialogues of the Buddha. The Dīgha-Nikāya*. Vol. II of *The Sacred Books of the Buddhists*. Translated from the Pāli by T. W. Rhys Davids. London, H. Frowde, Oxford University Press.

Programok, események

Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2012

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola 2012. július 1. és augusztus 5. között immár második alkalommal rendezte meg Nyári Egyetemét annak a gondolatnak a jegyében, hogy elmélet és gyakorlat terén kiváló előadókat hozzon Magyarországra. Ebben az évben Tiszteletreméltó Khammai Dhammasami és Richard Gombrich professzor Oxfordból, valamint Joanna Jurewicz professzor a Varsói Egyetetről voltak a vendégeink. Az előadások mindvégig angol nyelven zajlottak, magyar tolmácsolással.

Immár második alkalommal látogatott el hozzánk a nemzetközi szinten nagy népszerűségnek és köztiszteletnek örvendő brit indológus professzor, Richard Gombrich, aki a szanszkrit, a páli nyelv és a buddhista hittudomány kiváló szakértője, az Oxford Centre for Buddhist Studies alapító elnöke, valamint 2006 óta a UK Association of Buddhist Studies vezetője. Kezdő páli nyelvkurzusra kivételes lehetőséget biztosít ennek az archaikus, ám orientalisztikai és buddhista tanulmányokat folytatók számára nélkülözhetetlen nyelvnek az elsajátítására. Intenzív nyelvtanfolyama képessé teszi résztvevőit a Páli Kánon szövegeinek olvasására és értelmezésére. Gombrich professzor mottója: „Olvassuk első kézből Buddha Śākyamuni szavait!”. Kurzusra közvetítésével erre az összes általános segédeszköz (szótárak, nyelvtani táblázatok és fordítások) segítségével kell, hogy képesek legyenek a résztvevők. A páli nyelven kívül a kurzuson szó esik a Páli Kánonról, valamint a Buddha életével és tanításaival kapcsolatos kérdésekről és az ezekre adott válaszok alátámasztására szolgáló bizonyítékainkról is.



Richard Gombrich Professzor a Nyári Egyetemen

Szintén ismerősként üdvözölhettük körünkben Nagytiszteletű Dr. Khammai Dhammasamit, az Egyesült Királyságbeli Oxfordból érkezett théraváda buddhista szerzetest és tudóst, aki tagja az Oxford Center for Buddhist Studies (OCBS) kutatóközpontnak, mely az Oxfordi Egyetemen található, ahol doktori fokozatát is szerezte. Nagytiszteletű Dhammasami professzor 2009 óta heti rendszerességgel tart konzultációkat és kurzusokat. A Londoni Egyetem (SOAS) tudományos munkatársa, ahol meditációt és pálit is oktat. Nagy-Britannián kívül a mianmari Nemzetközi Théraváda Buddhista Hittérítő Egyetem professzora. Vendégprofesszorként tevékenykedik többek között Indonéziában, Indiában és Thaiföldön. A Buddhista Egyetemek Nemzetközi Szervezetének ügyvezető titkára. A *vipassanā* (átható belátás) meditáció módszerét a burmai és thaiföldi hagyományvonalak által képviselt módon közvetíti tanítványainak. E meditációs technika jellegzetessége a test, az érzések és az érzelmek kölcsönhatásának megfigyelése s ezáltal betekintés nyerése azok valódi természetébe. A gyakorlat középpontjába a *Satipatthāna-suttát*, az „Éber tudatosságról szóló tanítóbeszédet” állítja. A meditációs kurzuson a szútra idevonatkozó részeit vitattuk meg a gyakorlással összefüggésben. A délutánonkénti háromszor 75 perces foglalkozás előadást, ülőmeditációt, némi olvasást és megbeszélést foglalt magába. Nagytiszteletű Dhammasami a *vipassana* meditációról két könyvet is írt: 1. *Mindfulness Meditation Made Easy* (Éber Tudatosság meditáció könnyedén), amely eddig hat kiadást ért meg, illetve 2. *Different Aspects of Mindfulness* (Az Éber Tudatosság különböző megjelenési formái).

Joanna Jurewicz professzor a Varsói Egyetem Dél-Ázsia Tanszékének „felemelkedő csillaga”. Kutatásaiban az ősi indiai szövegek vallási és kulturális aspektusainak elemzéséhez a filológia és a kognitív nyelvészet interdiszciplináris módszereit alkalmazza. Richard Gombrich professzor így ír róla legújabb könyvében: „Nézeteim kialakulásában rengeteggel tartozom mindennekefelett Joanna Jurewicznek és Sue Hamiltonnak. Sue Hamilton megmutatta, hogy a Buddha mindig a tapasztalásról beszél, ami szépen összecseng Joanna Jurewicznek a Rigvéda Teremtéshimnuszáról írt korai művével, amelyben azt tárja fel, hogy az indiai gondolkodásban a létezés és az öntudat a kezdetektől egybefonódik. Bár a Buddha szétbogozta őket egymástól, e tapasztalás-filozófia mélyen befolyásolta őt. Joanna Jurewicz másik eredménye sem kevésbé jelentős. Nem csupán megfejtette a függő keletkezés láncának eredeti jelentését, de az a felfedezése, hogy az újjászületés hite a Rigvédában is megjelenik sokkal plauzibilisebbé és koherensebbé teszi az indiai vallás teljes korai történelmét. Azon töprengök, vajon volt-e az utolsó száz évben más tudós, aki egymaga ilyen fontos módon járult volna hozzá a kutatási területhez.”¹ Joanna Jurewicz nyári egyetemünkön tartott három előadása: 1. A *Nāśadīyasūkta* (RV,10.129) értelmezése; 2. Játék a tűzzel: a *pratīṭjasamutpāda* a védikus gondolkodás szemszögéből; 3. Újjászületés eszkatológia a Rgvédában: kisléptékű (törzsi) társadalmak és a reinkarnáció gyökerei. A *világ teremtése a Nāśadīya-himnuszban* (RV 10.129) című írása, valamint legújabb könyvének (*Tűz és kogníció a Rigvédában*, ELIPSA, Varsó, 2010.) részletes recenziója e számunkban olvasható.

¹ Richard Gombrich: *Amit a Buddha gondolt* (*What the Buddha Thought*), IX–X. oldal.

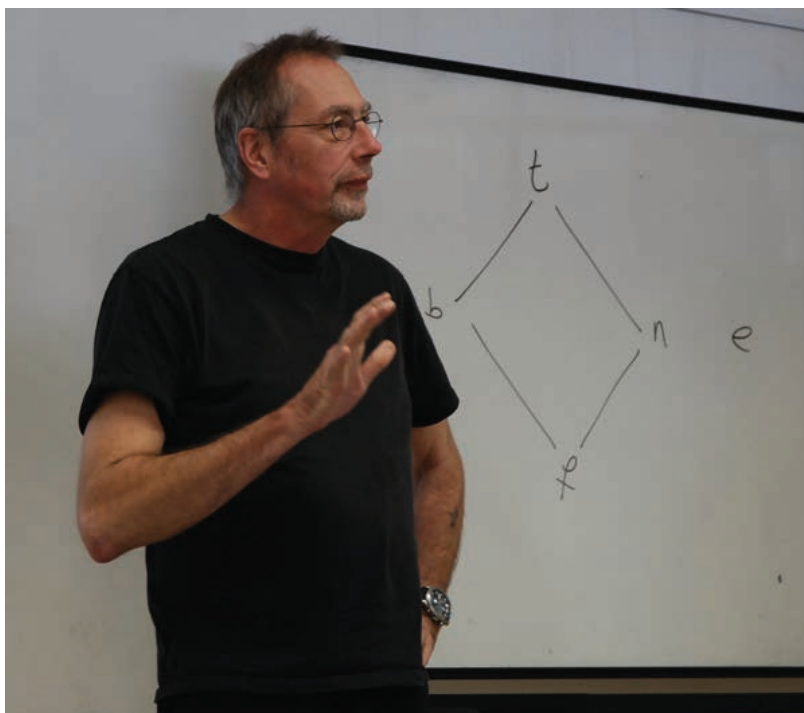
A tudat képzésének elmélete és gyakorlata *Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2013*

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola 2013. július 14. és augusztus 4. között immár harmadik alkalommal rendezte meg Nyári Egyetemét, belépve ezzel a világszínvonalú, nemzetközi képzési programokat kínáló felsőoktatási intézmények sorába. Minden évben olyan kiváló előadókat, tanárokat hívunk meg, akik különböző tanítási hagyományokat képviselnek és magas színvonalon, ugyanakkor színes és élvezhető formában közvetítik a tradícióban rejlő több évezredes tudást és bölcsességet. Idén Tiszteletreméltó Khammai Dhammasami, Láma Tony Duff, valamint Graham Priest, Joanna Jurewicz és Maurits Kwee professzorok látogattak el hozzánk.



Nagytiszteletű Dr. Khammai Dhammasami

A Nagytiszteletű Dr. Khammai Dhammasami professzort az Egyesült Királyságbeli Oxfordból régi ismerősként üdvözölhettük a Nyári Egyetemen. Idén az immár hagyományossá vált, nagy sikerű *vipassana* meditációs kurzus (július 17–21.) mellett a délkelet-ázsiai buddhizmusról is tartott előadásokat. 1. *A buddhizmus Mianmarban / Burmában: Történelem és gyakorlat* (július 15.); 2. *A théraváda buddhizmus és a centralizáció – Thaiföld modernizációja a 19–20. században* (július 16.).



Graham Priest Professzor a Nyári Egyetemen

Graham Priest a Melbourne-i Egyetem Boyce Gibson filozófiaprofesszora, a Graduate Center of the City University of New York kiváló professzora, és rendszeres oktatója a skóciai St. Andrews Egyetemnek. Tanulmányait a Cambridge-i Egyetemen és a Londoni Egyetem közgazdasági karán folytatta. Doktori témavezetője John Lane Bell volt. Nevét a dialetheizmus melletti kiállása, a logikai paradoxonok részletes elemzése, valamint parakonzisztens és más nem-klasszikus logikákról szóló írásai tették ismertté. Hosszú ideje Ausztráliában él, számtalan könyv szerzője, cikkei szinte az összes filozófiával és logikával foglalkozó folyóiratban megjelentek már. Filozófiai munkásságán túl karatével is foglalkozik, háromdanos Shobukai és négydanos Shito Ryu karatemester, ausztrál nemzeti kumite és kata bíró. A Nyári Egyetemen *Bevezetés a buddhista logikába* címmel tartott előadássorozatot:

1. *Nāgārjuna* (július 15.);
2. *Catuṣkoṭi* (július 16.);
3. *Tathatā* (július 17.).

E számunk előszavát Graham Priest professzor írta.

Ismét ellátogatott hozzánk Joanna Jurewicz, a Varsói Egyetem Keleti Tudományok Tanszékének professzora, aki idén is három előadást tartott:

1. *A buddhista hasonlatok védikus gyökerei.*

A július 15-i előadás bemutatta, hogy a koravédikus gondolkodásban gyökerező metaforák (mint például az arany vagy a kocs metafora) miként formálódtak át a Buddha kezében úgy, hogy segítségükkel kifejezésre juttathassa a saját tanítását.

2. *Belső ellentmondások a védikus és buddhista gondolkodásban.*

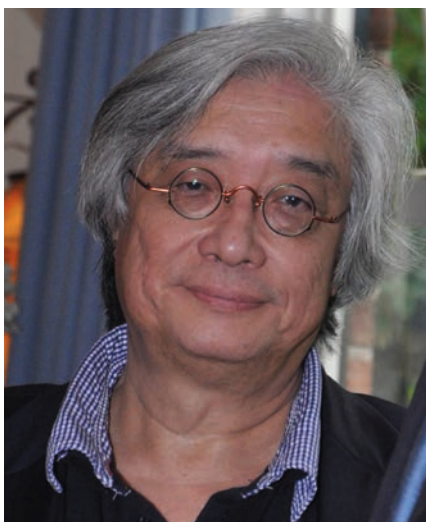
A Fórizs Lászlóval közösen tartott július 16-i előadás vizsgálódási köre a Rigvéda himnuszaira, a bráhmanák és a korai upanišadok gondolatvilágára, valamint theravāda szövegekre és Nāgārjuna filozófiai műveire terjedt ki.



Joanna Jurewicz Professzor a Nyári Egyetemen

3. *Párbeszéd és vita – A bráhminok és a Buddha.*

A július 17-i előadás középpontjában annak bemutatása állt, hogy a Buddha miként definiálta újra az olyan alapvető védikus kozmogóniai princípiumokat, mint Prajāpati vagy Agni, illetve hogy milyen ügyesen olvasztotta bele a védikus elképzeléseket a saját tanításaiba.



Maurits Kwee Professzor

Maurits Kwee professzor Magyarországon először nyári egyetemünkön tartott előadást. Diplomáját a Nijmegeni Katolikus Egyetemen szerezte, majd a Rotterdami Erasmus Egyetemen doktorált. Később elnöke volt a Klinikai Meditáció Transzkulturális Társaságnak, vendégprofesszorként pedig bejárta a világot. 25 éven keresztül dolgozott orvosként és kutatóként egy hollandiai elmeegógyintézetben, ahol a létesítmény súlyos szorongással és depressziós zavarokkal foglalkozó osztályát vezette, miközben magánpraxist is fenntartott. Száznál is több publikáció, cikk, esszé fűződik nevéhez, valamint 18 könyv létrehozásában vett részt szerzőként vagy szerkesztőként. Jelenleg (visszavonulása után) a buddhista tanításokat újraértelmező és népszerűsítő mesterkurzusok tartásának szenteli az idejét.

A „relacionális buddhizmus” modern pszichológiáját hirdeti, amely bizonyos értelemben túlmutat mind a théraváda, mind a mahájána tanokon. Különös figyelmet fordít az öröm fokozásának (*muditā*) technikájára, valamint a buddhista pszichoterápia révén megvalósuló „karma-transzformációra”, ami arra szolgál, hogy megváltoztassa az egyén viselkedését, gondolkodását és beszédét, hogy az akaratlan hajlamok hasznos és értelmes szándékolt cselekvéssé alakuljanak át benne. E karmikus „ön-párbeszéd” kölcsönös függésben áll a gondolatokkal, érzésekkel, motivációkkal és viselkedéssel, és a Gautama Buddha szellemében történik, aki magát *karmavádinnak*, azaz a szándékolt cselekvés (*karma*) kiváló ismerőjének nevezte.

A Nyári Egyetemen tartott háromnapos (július 22–24.) kurzus címe:

Karma-transzformáció pszichoterápiával.

A program kiemelten foglalkozott a buddhista pszichológia technikai részleteivel és meditációs gyakorlatokkal is, különös tekintettel az éber tudatosságra. Mindez a közös felfedezés jegyében történt, mely cselekvés-orientált, hiszen a karma-transzformációt is együttműködésben létrejövő gyakorlatként mutatta be.



Tiszteletreméltó Láma Tony Duff

Láma Tony Duff személyében első alkalommal érkezett Európába Trungpa rinpocse egy közeli tanítványa, hogy továbbadja ezeket a különleges tanításokat és gyakorlatokat ugyanabban a formában, ahogy azt rinpocse vezette. Láma Tony Duff egész életét a tibeti buddhizmus tanulmányozásának és gyakorlásának szentelte. Ő lett az első tibeti szerzetes, akit hazájában, Ausztráliában felszenteltek. Részt vett az első tibeti kolostor, a Bölcsesség Művelésének Chenrezig Intézete (Chenrezig Institute of Wisdom Culture) alapításában, ahol azután éveken keresztül tanulmányozta és gyakorolta a gelugpa tanításokat Láma Yeshe, Láma Zopa, Geshe Lodan és Zasep Tulku irányítása alatt.

Ezt követően visszaadta a szentséget, és az Egyesült Államokba utazott, hogy Chogyam Trungpa rinpocseével tanulmányozza a tantrika útját. Közben a Nálanda Fordítóbizottságnak (Nalanda Translation Community) is központi figurájává lépett elő. Chogyam Trungpa halála után Nepálba költözött, ahol Tsokny rinpocse személyes fordítójaként dolgozott. Megalapította a legnagyobb, tibeti szövegek megőrzésére specializálódott projektet Ázsiában, a Drukpa Kagyü Örökség Projektet (Drukpa Kagyu Heritage Project), melynek működését nyolc évig felügyelte. Létrehozta a Padma Karpo Fordítóbizottságot is (Padma Karpo Translation Committee), amely megalkotta az Illuminator tibeti-angol szótárát (Illuminator Tibetan-English Dictionary), és számos kiváló fordítás születését segítette elő.

2000 óta Láma Tony főleg a dzogcsen tanítások elsajátítására összpontosít. Számos elismerést szerzett különböző tanítóktól, megkapta a Lotsawa és Láma címet; és sokan bátorították, hogy ismertesse meg tudását a nyugatiakkal is. 2011 nyarán Tibet egyik legnagyobb dzogcsen mesterétől, Ontrul Tenpa'i Wangchuktól, részesült a tanok teljes átadásában.

A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán tartott hétnapos kurzus Csögyam Trungpa rinpocse nagyhírű innovatív szemináriumi módszerén alapult. Az elvonulás felváltva meditációból valamint tanításokból állt, és a meditációvezetés elméletéről szólt a buddhista ösvény alapját képező szútrák hagyományában.

Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim

A Tan Kapuja Buddhista Egyház 2012 tavaszán kapott meghívást a Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum (International Buddhist Youth Forum, YBYF) elnevezésű rendezvényre, amelyet a Buddhista Fiatalok Világtársasága (World Fellowship of Buddhist Youth, WFBY) és a Wat Phra Dhammakaya Schwarzwald rendezett.

A Buddhista Fiatalok Világtársasága egy nemzetközi szervezet, amelyet 1972-ben alapítottak azzal a céllal, hogy elősegítsék az emberiség egységét és harmóniáját, egy fenntartható világunkért Buddha tanításainak közvetítése által. A jelenleg tizennyolc országban harmincnégy központtal működő szervezet azon dolgozik, hogy megalapozzon egy jól működő nemzetközi buddhista hálózatot. A buddhista szervezetek száma jelentős mértékben nőtt Európában az elmúlt évtizedekben, nehéz találni olyan országot a kontinensen, amelyben ne léteznének buddhista közösségek. Ráadásul nyugaton mind jobban nem csak ismertségre, hanem elismertségre is szert tesz a buddhista filozófia. A Buddhista Fiatalok Világtársasága mindezt egy lehetőségnek tekinti, hogy megerősítsen egy együttműködést és kapcsolatot Kelet és Nyugat között.

A thaiföldi Wat Phra Dhammakaya délnyugat-németországi, feketeerdei központjával együttműködve a 2012. április 13-15. között Kippenheimben megtartott fórum, mint a rendezvény alcíme is sugallta, azt kívánta körbejárni a résztvevőkkel, hogy milyen lehetőségei léteznek a kelet-nyugati együttműködést erősítő dialógusnak 2012 után a buddhista úton. A rendezők és résztvevők meggyőződése szerint a nemártás és az együttérző bölcsesség elvei, a meditáció gyakorlata hatékony megoldás lehet a világbéke megteremtésének folyamatában.

A rendezvény helyszíne is szimbolikus volt, hiszen Kippenheim egy hármasság határ közelében található, nem messze a svájci és francia határtól, s csupán félórányi autóútra Strasbourgtól, ahol az Európai Parlament működik. A szervezők ugyan azt várták, hogy a hely és az esemény számos résztvevőt vonz majd Európából és az ázsiai országokból, ám ez nem igazán teljesült, a WFBY oszlopos tagjainak számító thai és maláj buddhista szervezeteken kívül jóformán csak a helyi bázist alkotó thai követők és csekély számú svájci illetve francia érdeklődő alkotta a hallgatóságot – no meg a TKBE két fős (Komár Lajos, Csörgő Zoltán) küldöttsége.

Ami nemzetközivé tette mégis a fórumot, az a valóban számos országot képviselő előadók sokasága volt. Őt témában hirdették meg a találkozót: világgazdaság, oktatás, környezet, társadalmi elkötelezettség és közösségi média.

A világgazdaság kapcsán a körbejárt kérdés az volt, hogyan lehet kezelni a gazdasági válságot buddhista megközelítésben, s miként lehet fejleszteni a gazdaságot a spiritualitás elutasítása nélkül.

Az oktatás témájában azt vizsgálták meg, milyen oktatási tevékenységet végezhetnek a különböző buddhista szervezetek, különös tekintettel az ifjúság képzésére, s főként milyen szinten halad a buddhista egyetemeken zajló oktatás. (A magyar küldöttség főként e témában

tartotta meg előadását, bemutatva az Európában egyedülálló oktatást, ami A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán folyik.)

A környezetet érintő kérdések közül kiemelten szerepelt a buddhista közösségek szerepe a fenntartható fejlődésben, s az e téren eddig szerzett tapasztalatok.

A társadalmi elkötelezettség kapcsán az előadók azt vizsgálták, miként lehet társadalmi problémákat megoldani és a felelősségtudatot növelni a különböző kultúrájú országokban és életvezetés mellett, valamint miként teheti sikeressé a társadalmi kihívások megoldását a buddhista gyakorlat.

A közösségi média témájában a fő kérdés az volt, miként használható az internet a közösségek támogatására világszerte annak érdekében, hogy békés egyetértésben legyenek képesek egymás mellett élni.

Talán a kiszemelt témák túlon túl átfogó jellege is okozta, hogy igazán jelentős megállapítások nem születhettek a fórumon. A laikus szervezők és a szervezetek képviselői által elhangzott, legtöbbször közhelyszámba menő megnyilatkozások mellett azonban szerencsére részesülhettek a résztvevők magas szintű meglátásokban is a meghívott szerzetesek részéről. Kiváltképpen Tiszteletreméltó Nyanadharo Mahathéra nevét érdemes legelsőként megemlíteni, aki a néhai Ajahn Chah egyik legelső tanítványa volt, s aki a francia thai erdei buddhista közösséget képviseli, mióta néhány éve visszatért Európába. Felemelő élmény volt részt venni abban a közös meditációban, amelyet Tiszteletreméltó Nicholas Thanissaro tartott a benső béke megteremtésére, mielőtt a résztvevők csatlakoztak volna a szeretetet, erőt és együttérzést felkeltő lámpásgyújtó szertartáshoz.

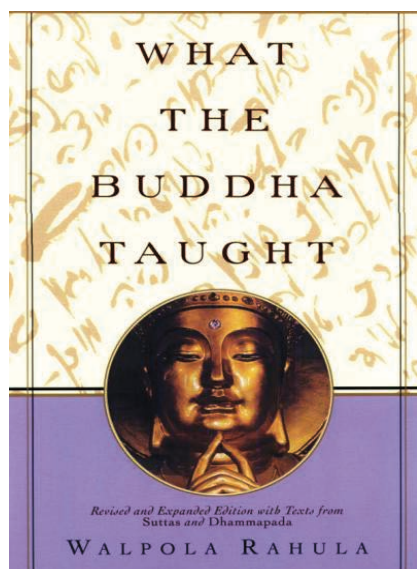
A fórum sajátos csúcspontját természetesen a következő napi, szerzeteseknek szóló ételfelajánlási szertartás, valamint a Szongkran Fesztivál jelentette, lévén a rendezvény időpontjául választott napok közül az utolsóra esett a thai újév ünnepe.

Csörgő Zoltán

Könyvismertető

Valpola Ráhula: A Buddha tanítása (What the Buddha Taught)

New York: Grove Press, 1974. (1959.) 151 oldal.



A tiszteletreméltó Walpola Rahula professzor (1907–1997) immár klasszikunak számító könyvét a mai napig a théraváda buddhizmusról írt legjobb alapműnek tartják, amely átfogó módon, ugyanakkor tömören és világosan mutatja be a Buddha tanítását. Külön öröm, hogy e nagy népszerűségnek örvendő mű hamarosan magyar nyelven is elérhető lesz.

TARTALOM

Előszó

Paul Demiéville előszava

Valpola Ráhula bevezetője

A Buddha

I. fejezet

A buddhista hozzáállás

Az ember a legfőbb – Mindenki önmagának a menedéke – Felelősség – Kétely – A gondolkodás szabadsága – Tolerancia – Vajon a buddhizmus vallás vagy filozófia? – Az igazság nem címkézhető – Nem hit vagy vélekedés, hanem saját szemünkkel látás és megértés – Ne ragaszkodj még az igazsághoz sem – A tutaj példázata – A [csak képzeletben létező] spekulációk haszontalanok – Gyakorlatias hozzáállás – A nyíltól megsebzett ember példázata

A négy nemes igazság

II. fejezet

Az első nemes igazság: *dukkha*

A buddhizmus nem pesszimista és nem optimista, hanem realista – A „dukkha” jelentése – A tapasztalás három aspektusa – Mi a „létező”? – Az öt szkandha – Nincs az anyaggal ellentétes lélek – Áramlás (fluxus) – A gondolkodó és a gondolat – Van-e az életnek kezdete?

III. fejezet

A második nemes igazság:

samudaya: a *dukkha* keletkezése

Definíció – A négy táplálék – A szenvedés gyökér-oka és kontinuitás – A keletkezés és megszűnés – Karma és újjászületés – Mi a halál? – Mi az újjászületés?

IV. fejezet

A harmadik nemes igazság:

nirodha: a dukkha megszűnése

Mi a Nirvāṇa? – A nyelv és az abszolút igazság – *A Nirvāṇa definíciói* – *A Nirvāṇa nem negatívum* – *A Nirvāṇa mint abszolút igazság* – *Mi az abszolút igazság?* Az abszolút igazság nem negatívum – *Nirvāṇa és saṃsāra* – *A Nirvāṇa nem [valaminek az] eredmény[é]* – *Mi van a Nirvāṇa után?* – *Helytelen megfogalmazások* – *Mi történik az Arahanttal a halál után?* – *Ha nincs lélek (átman/én), akkor mi valósítja meg a Nirvāṇát?* – *Nirvāṇa ebben az életben*

V. fejezet

A negyedik nemes igazság: *magga*: az út

Középút vagy nemes nyolcas út – *Együttérzés és bölcsesség* – *Erkölcös élet* – *Az elme fegyelm[e]zése* – *Bölcsesség* – *A megértés két fajtája* – *A négy nemes igazság négyféle működése*

VI. fejezet

Az éntelenség: *anattā*

Mi a lélek vagy átman (páli: attā)? – *Isten és lélek* – *Ön-oltalmazás és ön-megőrzés* – *Az „árral szemben” tanítani* – *Analitikus és szintetikus módszerek* – *Feltételek közé szorított keletkezés (genezis)* – *A szabad akarat kérdése* – *Kétfajta igazság* – *Néhány hibás nézet* – *A Buddha határozottan tagadja az „átmant”* – *A Buddha hallgatása* – *Az átman ideája határozatlan benyomás (a vague impression)* – *Helyes hozzáállás* – *Ha nincs lélek (átman/én), akkor ki aratja le a karma gyümölcsét?* – *Az anattā tanítása nem negatív*

VII. fejezet

Meditáció avagy a tudat kiművelése: *bhāvanā*

Hibás nézetek – *A meditáció nem kimenekülés az életből* – *A meditáció két fajtája* – *Az éberség megalapozása* – *„Meditáció” a légzésről* – *Éber tevékenység[ek]* – *A jelen pillanatban élni* – *„Meditáció” az érzékelésről* – *Az elméről* – *Etikai, spirituális és intellektuális témákról*

VIII. fejezet

Amit a Buddha tanított és a mai világ

Hibás nézetek – *Buddhizmus mindenki számára* – *A hétköznapi életben* – *Család és társadalom* – *Értékes világi élet* – *Hogy lehetek buddhista* – *Társadalmi és gazdasági problémák* – *Szegénység: a bűnözés oka* – *Materiális és spirituális fejlődés* – *A világi ember négyféle boldogsága* – *A politikáról, háborúról és békéről* – *Az uralkodó (/király) tíz kötelessége* – *Erőszakmentesség* – *A Buddha üzenete* – *Gyakorlati?* – *Asóka példája* – *A buddhizmus célja*

Válogatott szövegek

A Tan kerekét forgásba hozó tanítóbeszéd
Dhammacakkapavattana-sutta

A tűzről szóló tanítóbeszéd
Ādittapariyāya-sutta

A Szeretetről szóló tanítóbeszéd
Metta-sutta

Az oltalmazó áldásokról szóló tanítóbeszéd
Maṅgala-sutta

Az összes káros folyamatról szóló tanítóbeszéd
Sabbāsava-sutta

A kelme példázatáról szóló tanítóbeszéd
Vatthūpama-sutta

Az éberség megalapozásáról szóló tanító-beszéd
Satipaṭṭhāna-sutta

A Szigálakának mondott tanítóbeszéd
Sigālovāda-sutta

Az igazság szavai
Dhammapada

Rövidítések jegyzéke

Válogatott irodalom

Szójegyzék

Kritikák, recenziók

Joanna Jurewicz: Tűz és kogníció a Rigvédában (Fire and cognition in the R̥gveda)

Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2010. 485 oldal

Jurewicz professzor könyve a Rigvédára támaszkodva az ősi indiai gondolkodóknak a világ és önmaguk megértésére irányuló erőfeszítéseit rekonstruálja, miközben azt is feltárja, hogy a Rigvéda összeállítóinak törekvései valójában arra irányultak, hogy egy filozófiai rendszert hozzanak létre Agnival a középpontban.

KOGNITÍV NYELVÉSZET ÉS A NĀSADĪYA

Az első fejezetben a szerző a kognitív nyelvészet alapfeltevéseit vázolja és bemutatja, hogyan lehet mindezt a Rigvéda elemzésében felhasználni: „A célom az, hogy megmutassam, a kognitív nyelvészet alapfogalmai, nevezetesen a metafora és a metonímia, miként segíthetnek az ősi indiai költői szöveg, a Rigvéda elemzésében. A használatuk képessé tesz minket arra, hogy rekonstruáljuk a védikus költők gondolkodásának különböző aspektusait; és segítségükkel megmagyarázhatunk néhány homályos metaforát is.” A második fejezet, amelyet e számban teljes terjedelemben közlünk, a bemutatott kognitív nyelvészeti eszköztár felhasználásával a *Nāsadīya* interpretációját adja. A könyv további fejezetei három részre oszthatóak: I. Meghatározó események. II. Filozófiai modellek. III. Isteni aktivitás és metafizika. Ez utóbbi négy rigvédai istenség (*Indra*, *Bṛhaspati*, *Viṣṇu* és *Varuṇa*) szerepét elemzi.

ÚJ FOGALMI APPARÁTUS

Meghatározó esemény, általános tartomány és filozófiai modell

A filozófiai gondolkodás szükségképpen magába foglalja az absztrakció és az általánosítás képességét. A Rigvédában fellelhető adatok lehetővé teszik, hogy nyomon kövessük e képesség gyakorlati megvalósulását. E vizsgálódáshoz három új fogalmat vezet be a szerző:

(i) A költők himnuszaikban oly módon hivatkoztak bizonyos alapvető kozmikus és rituális folyamatokra, hogy eközben inkább a hasonlóságokra fókuszáltak mintsem a különbségekre. Ennek köszönhetően nemcsak leírhatták a világ különböző aspektusai közötti megfeleléseket és kölcsönviszonyokat, de egy olyan fogalmi eszköztárat is megalkothattak, amelynek

segítségével filozófiai elképzeléseket is kifejezhettek. Ezeket az alapvető kozmikus és rituális folyamatokat Jurewicz professzor *meghatározó eseményeknek* nevezi, és három csoportba sorolja: az expanzió, a hajnali fény megjelenése és a szómasajtolás.

(ii) A Rigvéda költői gondolataikat általánosabb fogalmak segítségével szervezték meg. E fogalmak, amelyeket *általános tartományoknak* nevez a szerző arról a tendenciáról árulkodnak, hogy a konkrét tapasztalásból a költők megpróbálnak számos jelenség és folyamat leírására absztrahálni.

(iii) A valóság olyan általános modelljeiről beszélhetünk, amelyeken belül a Rigvéda költői filozófiai elképzeléseiket elrendezték. Jurewicz professzor kétféle ilyen modellt különböztet meg: a *filozófiai modellt* és a *valóság transzformációjának általános modelljét*.

A *filozófiai modellek* a folyamatok lehető legtágabb körét ölelik fel, és rávilágítanak a közöttük levő kapcsolatokra, ugyanakkor a befogadótól azt várják, hogy konkrét részletek segítségével képzelje el e folyamatokat. „A filozófiai modell nem más, mint egy – bizonyos fókig konvencionizált – komplex fogalmi integráció (blend). Bemeneti terei, amelyek az összes modell számára közősek, a meghatározó események, az általános tartományok, a kozmogónia és a kozmológia. Ugyanakkor minden modellnek megvan a maga jellegzetes input tere, ami általában valamilyen egyszerű, emberi léptékű kép. A filozófiai modellek generikus tere pedig a meghatározó események szcenáriója.” Többségükkel konkrét himnuszokban találkozhatunk. Például a *Vizek Gyermek*e a RV II. 35-ben, a *Méz Hullámai* és a *Tisztított Vaj Folyama* a RV IV. 58-ban, *Vişnu Lányomai* pedig a RV I. 154. himnuszban van kifejtve, ugyanakkor *Indra Harca Vyrával* főként a IX. maṇḍala bizonyos versszakokaiban, míg a *Nyersben Megfőtt* filozófiai modellje az egész RV-ban szétszórt versszakokban lelhető fel.¹

A *valóság transzformációjának általános modellje* minden folyamatot Agni ellentétes aspektusainak transzformációjaként ragad meg, ami a következőképpen értendő. Jurewicz professzor könyve első részében részletesen illusztrálja, hogy a Rigvédában az Agnival és Szómával kapcsolatos fogalmak tekintetében kettős tendencia figyelhető meg. Egyrészt Agni és Szóma leírásai hasonlóak, ami azonosságukat implikálja, másrészt viszont Agni nem más, mint Szóma transzformációinak ható- és céloka. A szerző tézise szerint „e kettős tendencia azoknak a fogalmi erőfeszítéseknek az eredménye, amelyek egy olyan modell megalkotására irányulnak, amely a világ és az ember legfontosabb folyamatait egyetlen valóság transzformációinak egyszerű sémája segítségével ragadja meg, ez az egyetlen realitás pedig Agni, aki felváltva önmagaként illetve önmaga ellentétéként, azaz Szómaként, manifesztálódik.” Az egyazon entitásnak tekintett Agni és Szóma váltakozó manifesztációinak e modelljét nevezi a szerző a *valóságtranszformáció általános modelljének*.

1 Az egyes filozófiai modelleket később táblázatos formában is bemutatjuk.

A MŰ RÖVID MÉLTATÁSA

Lehetetlen vállalkozás néhány oldalon igazságot szolgáltatni Jurewicz professzor rendkívül eredeti gondolatainak, amelyeket a fenti fogalmi apparátus és a kognitív nyelvészet eszköztrának segítségével könyvében élénk tár. E monográfia új távlatokat nyit a Rigvéda tanulmányozásában, és mintegy kiegészíti Michael Witzel történeti rekonstrukcióját.

NÉHÁNY KRITIKAI MEGJEGYZÉS

Csupán néhány kritikai megjegyzésre szorítkozunk, amelyek elsősorban a *Nāsadiya*-val kapcsolatosak. Annál is inkább így teszünk, mivel kötetünk teljes terjedelemben közli Jurewicz professzor *Nāsadiya* elemzését.

A bevezetőben a szerző rámutat arra, hogy a memorizáció, a himnuszok szájhagyomány útján történő megőrzése, nagyon tág szemantikai tartományt felölelhet. Ennek megfelelően fordításaiban törekszik arra, hogy az eredeti szöveg többértelműségét megőrizze. Bár elemzéseiben általában valóban megpróbálja a legtágabb jelentéstartományt figyelembe venni, a *Nāsadiya* interpretációjában a szerző a *raśmī* kifejezés esetén csak a napsugár/gyeplő jelentéspárra szorítkozik és figyelmen kívül hagyja a szintén fontos szerepet játszó zsinór/mérőzsinór/fonál jelentést.²

Csupán négy teljes himnusz fordítását tartalmazza a könyv: RV V. 63., VI. 9., X. 124. és X. 129. Ezenkívül hosszabban idéz három himnusból: RV IV.1. (10–18. versszak), IV.58. (1–9. & 11. versszak) valamint VI.1. (1–4. versszak). Ez nem feltétlenül jelent problémát, számos himnusz maga is kompiláció csupán, de úgy gondolom, hogy törekedni kell a himnuszok minél teljesebb szövegének megadására.

Végül egy utolsó kérdés. Szerintem problémákat vet fel a szerző alapvetően szubsztancialista alapállása (illetve a teremtés elsődlegesen lineáris felfogása, bár az elemzés során a szerző önkéntelenül eljut e modell határaihoz): „A prekreatív állapotban a valóság azért nem ismer meg, mert nem akar megismerni, és nem azért, mert – bármilyen belső vagy külső korlát miatt – nem tud. Ez azt jelentené, hogy prekreatív állapotban az Abszolútum állapotát kell érteni, ugyanúgy ahogyan azt az európai metafizikában meghatározzák: tökéletes teljességként, amiből semmi sem hiányzik, ami indokolhatná az eljövendő teremtést. Az Abszolútumnak nincs szüksége a világra és nincs rákényszerítve arra, hogy megteremtse azt. De megteheti – ha akarja.” (Jurewicz 2010, 47.o.)

² Ugyanakkor a hajnalhasadás metaforikus fogalmi megragadásának vizsgálatakor a szerző maga is megengedi a fonál, illetve tágabb összefüggésben – a RV X. 130. 1 versének felhasználásával – a szövés fogalmának aktiválását. L. a szóbanforgó mű 116–119. oldalát.

Kettőnk értelmezése valójában közel áll egymáshoz:

„»Nem-létező és létező se volt még

Nem volt ég és az égen túl a menny sem.«

Még nincsenek építőkövek,

a lét és nem-lét eresztékei

még nem szilárdultak meg

Nincs idő, nincs tér, nincs anyag;

nincs sem lét, sem nem-lét,

semmi nincs.

De ez a semmi több mint a lét,

több mint a nem-lét.

Még minden lehet,

nem dőlt el a sors.

Ez a semmi szabad.

Még nem vált ketté az Egy.”³

Csupán a tökéletes teljesség feltételezése, és az ezzel együtt járó megváltozott perspektíva különbözteti meg értelmezésünket, ám ez ebben az esetben szinte minden.

Jurewicz professzor bizonyos értelemben a védánta filozófiai alapállását vetíti vissza a Rigvédába. Holott a Rigvéda legnagyobb költőit éppen az az eltérő perspektíva különbözteti meg a későbbi korok filozófus szerzőitől, ahogyan a valóságra tekintenek. E perspektíva részben még a *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* egyes helyein is érvényesül: „Kezdetben ez a világ csupán *brahman* volt; *brahman*, az egyetlen egy. Mivel egyetlen egy volt, nem volt egész, még nem vált teljessé.” (BU. 1.4.11.) „Az embernek egyszerűen úgy kell a *brahman*ra tekintenie, mint önmagára (*ātman*), akiben a [mindenség] teljessé válhat.” (BU. 1.4.7.) „Ez a *brahman* önmagát felülmúló teremtménye (*saiṣā brahmano 'tisṛṣṭiḥ*). ...Bárki, aki ráébred erre, maga is részese lesz a *brahman* önmagát felülmúló teremtményének.” (BU. 1.4.6.) (Fórizs 2002, 113. o.)⁴.

Végérvényesen e perspektíva a *Chāndogya upaniṣadban* Uddālaka Āruṇi színrelépésével változik meg: „Kezdetben, fiam, ez [a világ] egyszerűen a létező (*sát*) volt, (egyetlen) egy, második nélkül (*ekam evādvitīyam*). Ezzel kapcsolatban egyesek azt mondják, hogy ez [a világ] egyszerűen a nemlétező (*ásat*) volt, (egyetlen) egy, második nélkül. És ebből a nemlétezőből született meg a létező. De hogyan lehetett volna így? Éppen ellenkezőleg, fiam, kezdetben ez

³ Fórizs László: *Rigvéda Teremtéshimnuszok*.

⁴ A nem lineáris értelmezéssel, illetve a visszateremtéssel kapcsolatban l. Fórizs László: *Rigvéda Teremtéshimnuszok* (A szöveg allegóriája), Budapest, 1995 (1989), Fórizs László: *Patañjali: A jóga vezérfonala*, Budapest, 2002 (iii. végjegyzet, 113. o.), illetve Fórizs László: Hosszú, mély sötétség, in *Folyamat és kaland*, szerkesztette Csikós Ella és Karsai Gábor, Veszprémi Humán Tudományokért Kiadó, Veszprém, 2005. Bizonyos értelemben a teljesség nem a kezdet, hanem a vég: ez a visszateremtés lényege (Fórizs: *Három töredék*, e kötetben).

[a világ] egyszerűen a létező (*sat*) volt, (egyetlen) egy, második nélkül.”⁵ *sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tad dhaika āhur asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tasmād asataḥ saj jāyata | | kutas tu khalu somyaivaṃ syād iti hovāca | katham asataḥ saj jāyeta | sat tv eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam* (ChUp 6, 2.1–2.).

Jurewicz professzor is látja, hogy „a valóságnak ez az upanisadisztikus felfogása leegyszerűsíti a *Nāsadiya* ideáit. A himnusz a teremtés olyan vízióját tárja elénk, amelyben a prekreatív valóság se nem létező/igazság (*sāt*) se nem nem-létező/nem-igazság (*āsat*).” De nemcsak arról van szó, hogy a *sāt* és az *āsat* szerepe felcserélődik: „A későbbi gondolkodásban a *sāt* kifejezés általában a meg-nem-nyilvánult aspektusra vonatkozik, az *āsat* pedig a megnyilvánultra.

Mindez nagyon világosan látszik a *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 1.3.28-ban, ahol a *sāt* jelöli azt, ami meg-nem-nyilvánult, halhatatlan és fénnel teli, míg az *āsat* a sötét, halandó, megnyilvánult világot. Ezt tanúsítja a *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1–2 is, amely rész a világ nem-létezőből/nem-igazságból (*āsat*) való keletkezésének lehetőségét tagadja és a létező-igazságot (*sāt*) tekintti a teremtés forrásának.” (Jurewicz 2010, 52. o.)

A *Nāsadiya* legnagyobb értéke éppen az az egyedülálló perspektíva, amelyből a teremtésre tekint. Ahonnan nyilvánvalóvá válik a függetlenség lehetetlensége, speciálisan a létező (vagy nemlétező) függetlenségének a lehetetlensége.⁶ (Fórizs 1989.) Később elveszett ez a perspektíva, és éppen a Buddha volt az, aki rátalált.

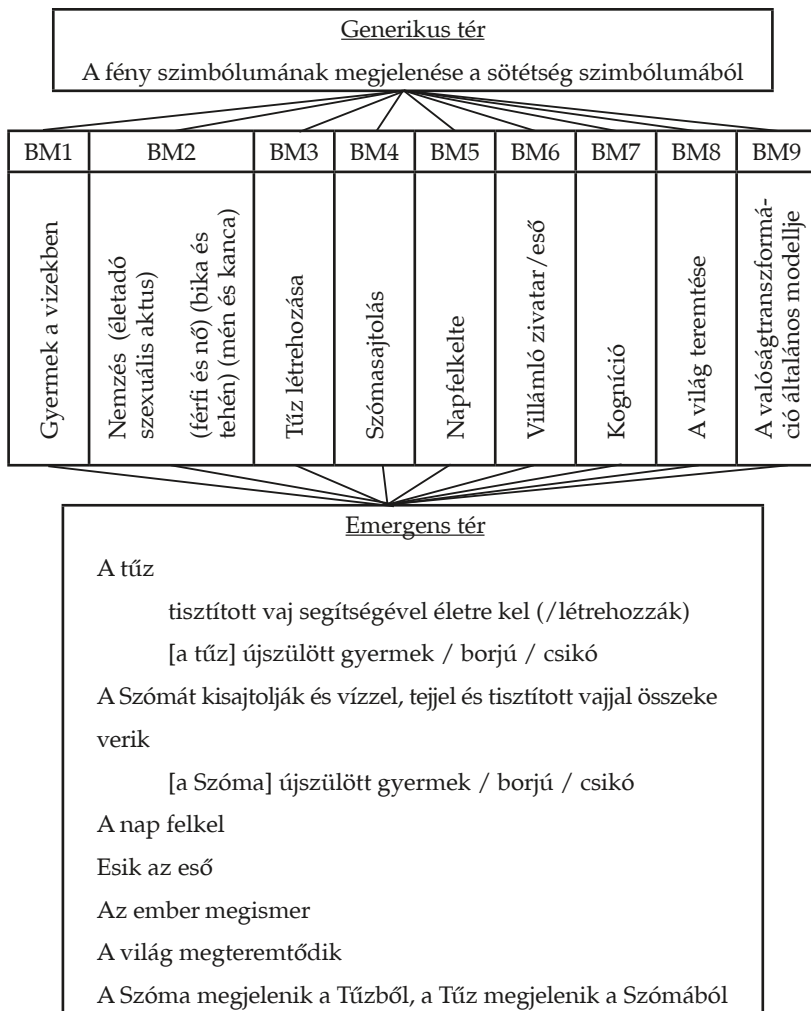
5 Fórizs László fordítása.

6 Éppen e függetlenséget feltételezi Uddālaka Āruṇi az idézett részben, csak éppen a független nemlétezőt (‘egyetlen egy, második nélkül’, *asad āsīd ekam evādvitīyam*) a független létezőre cseréli (*sad āsīd ekam evādvitīyam*).

A FILOZÓFIAI MODELLEK DIAGRAMJAI

Az alábbiakban a könyv negyedik függelékének fordítását közöljük. Az elemzés alapjául szolgáló *fogalmi integráció* Ju-rewicz professzor által is használt modelljét Fauconnier és Turner dolgozták ki az 1990-es évek közepén. E modell négy 'mentális térrel' operál, amelyek a kognitív folyamat során integrálódnak. Ezek közül kettő a 'bemeneti tér' (BM), amelyek tartalmukat részlegesen egy harmadik, 'emergens térnek' nevezett, mentális térbe képezik le. A negyedik mentális tér, a *generikus tér*, tartalmazza az alapelemeket, a szcenárió és a topológiát, amelyeken a bemeneti terek osztoznak. A bemeneti terek száma minimum kettő, de akár több is lehet belőlük. A bonyolultabb rigvédi fogalmi integrációk esetén akár tíznél is több bemeneti térrel találkozhatunk.

1. A VIZEK GYERMEKE

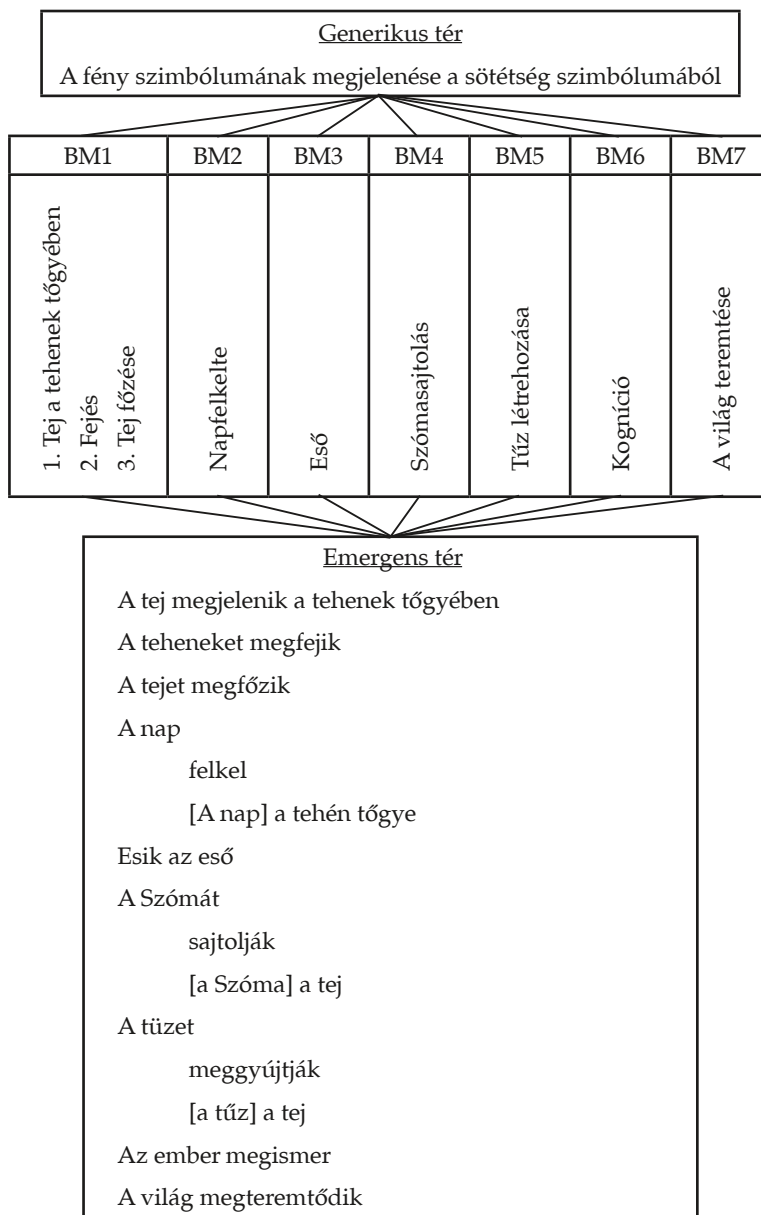


A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Gyermekek: borjú : csikó : a Szóma leve : nap : villámlás : gondolat : a világ : Agni : Szóma

Vizek: tehének : kancák : asszonyok : tisztított vaj : tej : éjszakai égbolt : esőfelhő : zuhogó eső : a kogníció hiánya : prekreatív állapot : Agni : Szóma

2. A NYERSBEN KIFŐTT
(*āmāsu pakvām*)



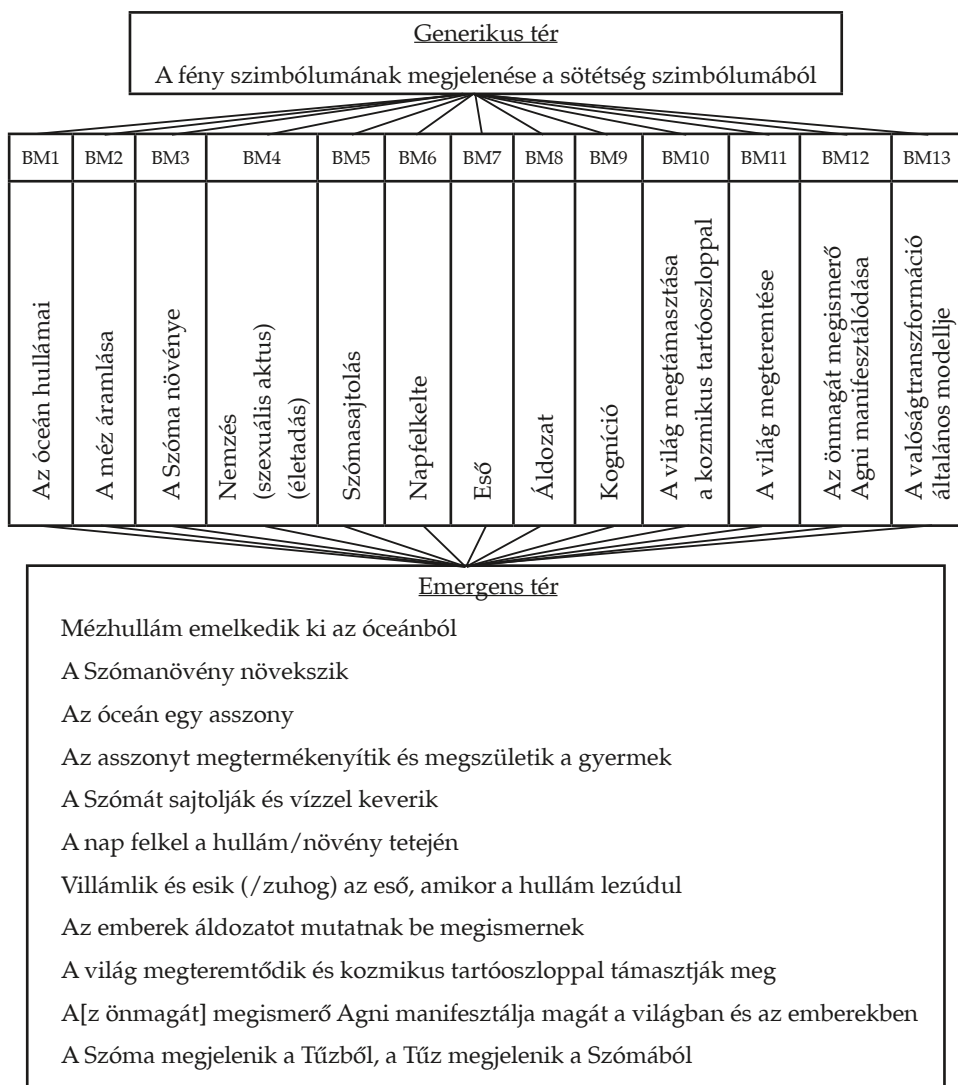
A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Tej: borjú : napfény : zuhogó eső : áradó Szóma : lángnyelvek : gondolatok : világ

Tőgy: a nap a zeniten

Tehén: éjszakai égbolt : esőfelhő : a Szóma és a tűz rejtekhelyei : a kogníció hiánya : prekreatív állapot

3. A MÉZ HULLÁMAI

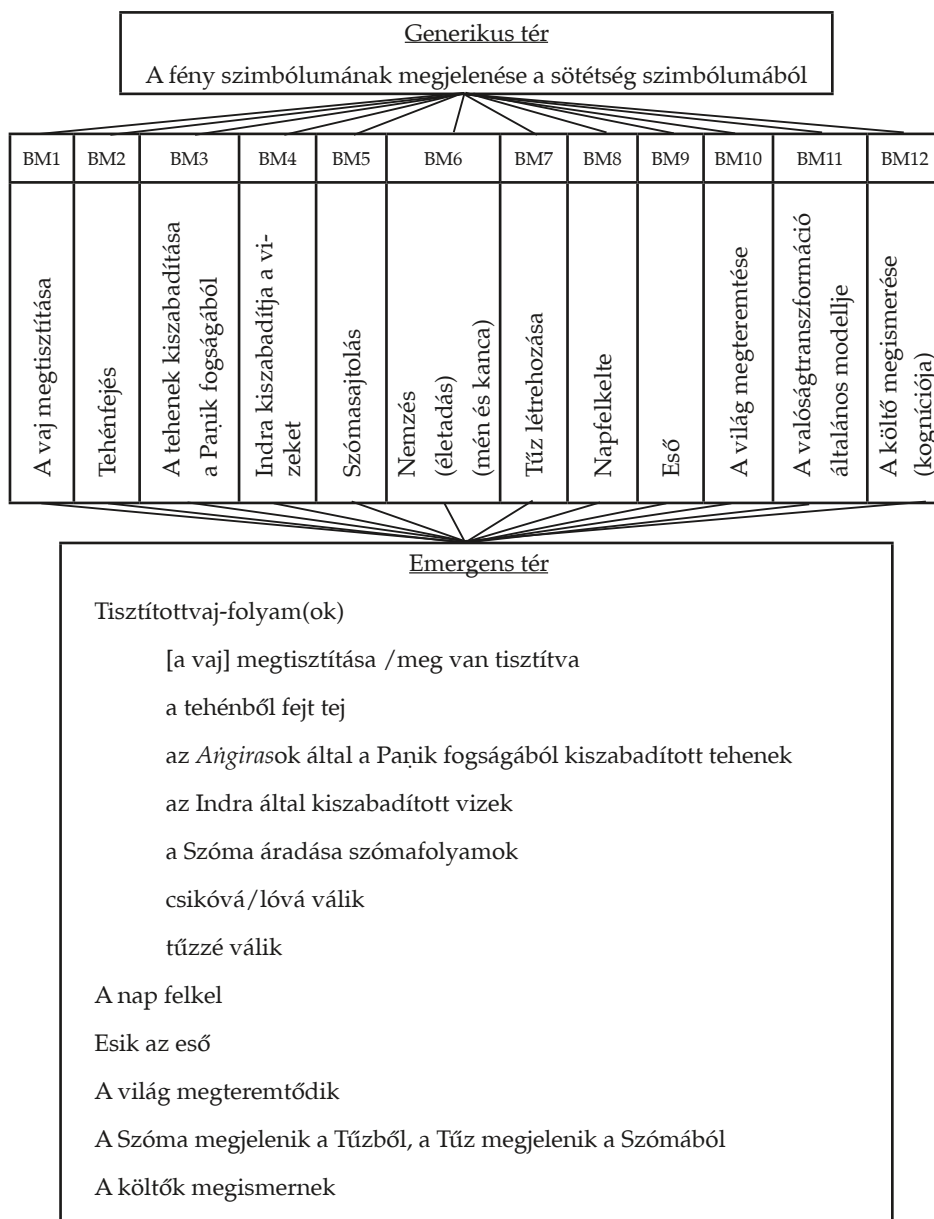
A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Hullám: szómanövény : a Szóma leve : pénisz : gyermek születése : a felkelő nap útja :
villámlás : zuhogó eső : kozmikus tartóoszlop : gondolat : világ : Agni megismeri önmagát :
Szóma alakjában megjelenő Agni

Halhatatlanság: a szómanövény legfelső része : a szómalé legjobb formája : a megismerés
(kogníció) csúcspontja (/tetőpontja) : nap

Óceán: föld : Szómával kevert víz : megtermékenyített asszony : szülő anyja : éjszakai égbolt :
esőfelhő : a kogníció hiánya : a valóság prekreatív állapota : Agni

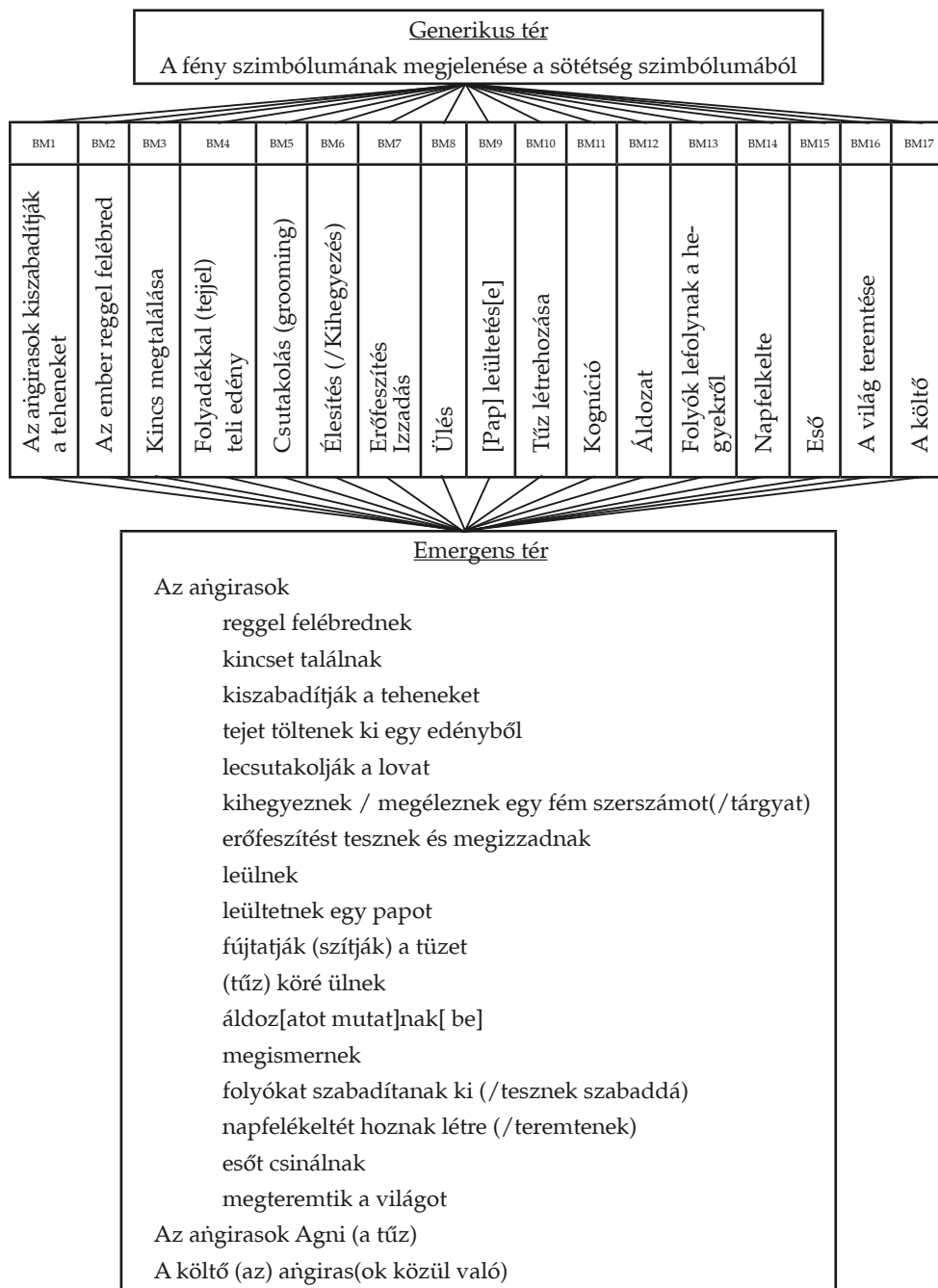
4. TISZTÍTOTTVAJ-FOLYAM

A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Tisztítottvaj(ghṛta)-folyam /Patakokban folyó tisztítottvaj (ghṛta): kifolyó tej; vizek : a Szóma leve : a nap sugarai : eső : prekreatív állapot : gondolatok

Megjelenés a tejben: arany nád: csikó : nap : világ : Agni : a megismerés (kogníció) tárgya

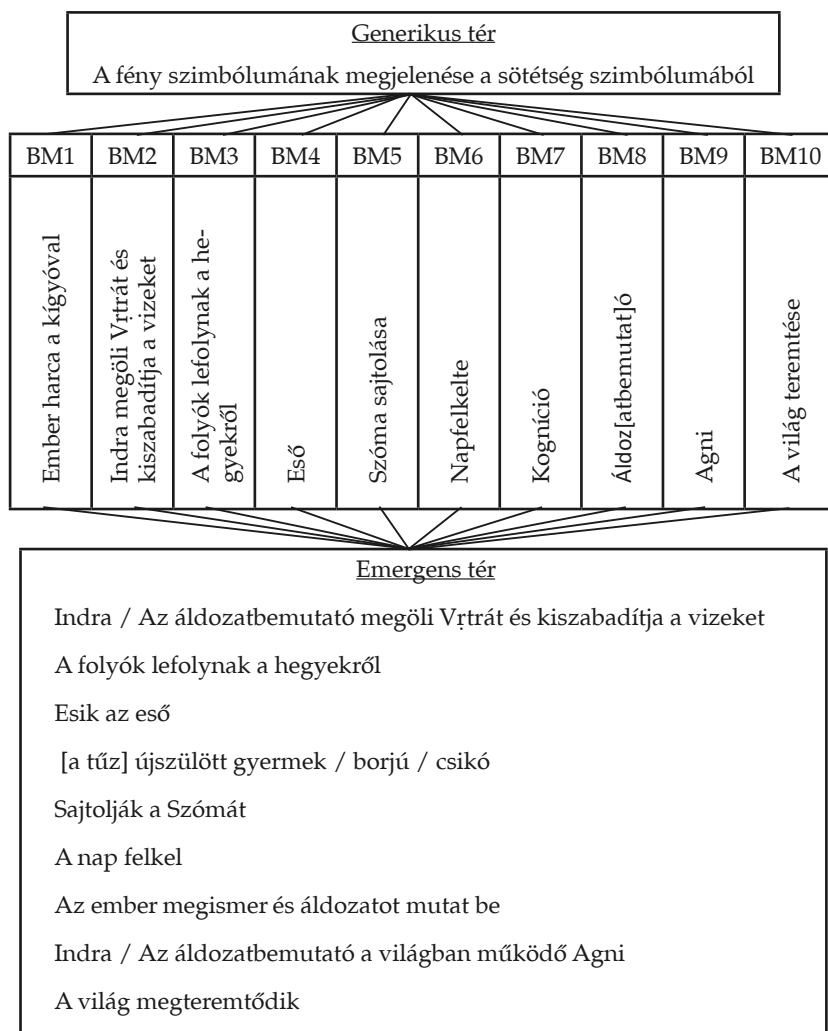
5. AZ AŊGIRASOK KISZABADÍTJÁK A TEHENEKET

A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Tehenek: kincs : tej : hajnalok : folyók : eső : lángnyelvek : gondolatok : világ

Szikla: tehén : edény : éjszakai égbolt : hegy : esőfelhő : Agni rejtekhelye : kogníció hiánya : prekreatív állapot

6. INDRA HARCA VṚTRÁVAL

A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

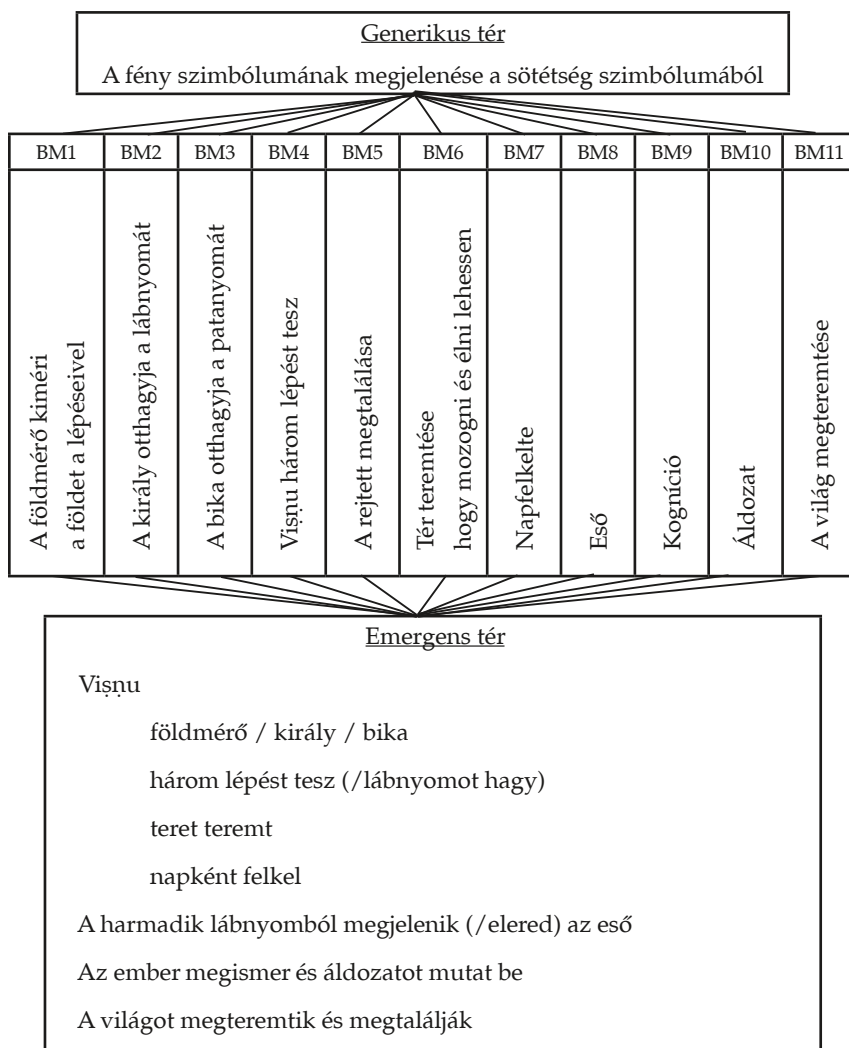
Vṛtra: hegy : esőfelhő : Szóma rejtekhelye : éjszakai égbolt : a kogníció hiánya : prekreatív állapot

A vizek: folyók : eső : szómalé : tehenek : gondolatok : a világ

Indra: nap : áldozatbemutató : Agni

Indra mennyköve (vájra): a felkelő nap sugara : villámlás : a kogníció felvillanása

7. VIŠNU LÁBNYOMAI

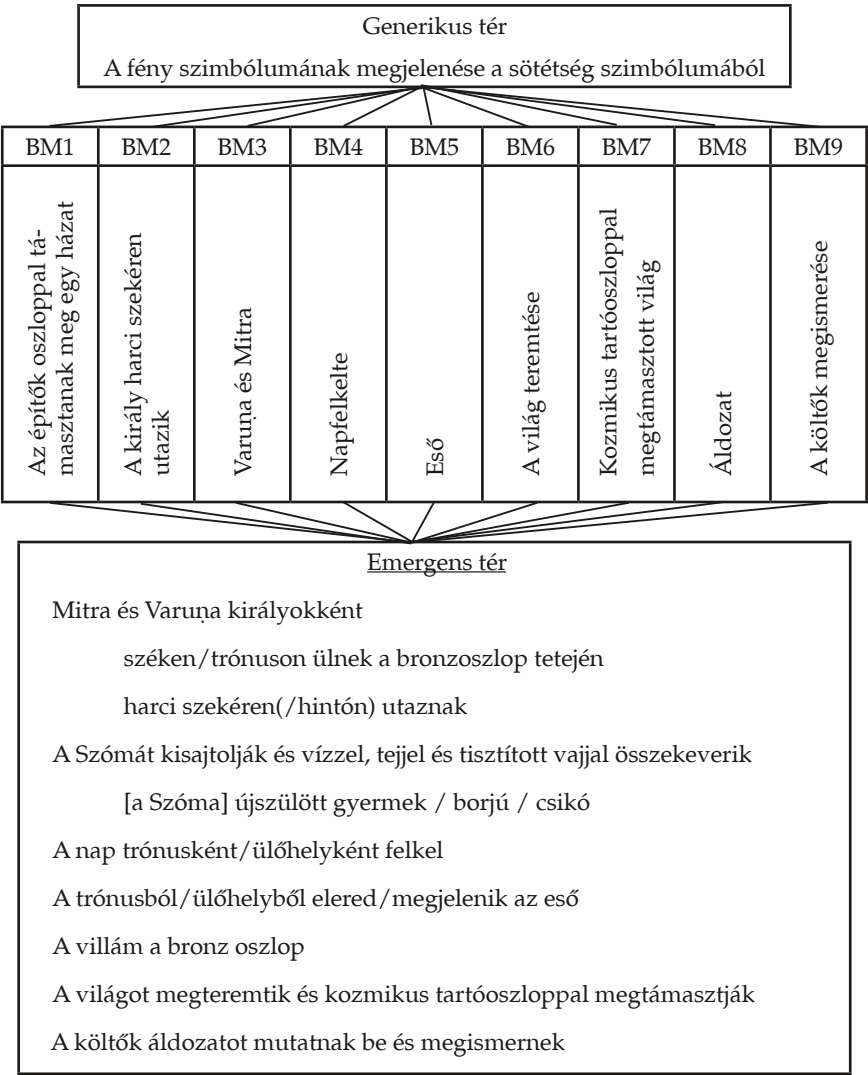
A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Három lábnyom: föld : tér : ég a nappal : a felkelő nap és az áldozat útja : szavak

A harmadik lábnyom mézzel van tele: Szómával/esővel teli nap : átjáró, amelyen keresztül Višnu kilép a világból

Višnu: földmérő : király : bika : felkelő nap : a beszéd teljessége

8. RÉZ TARTÓOSZLOP



A bemeneti terek főbb elemei közötti megfelelések

Rézoszlop: a felkelő nap sugara : villám : kozmikus tartóoszlop : az áldozat költők által követett útja

Gárta: üreg (/lyuk) a földben : edény : ülőhely : Szómával/esővel teli nap

Varuṇa és Mitra: két király a trónuson (/ülésen)/ harci szekéren

JOANNA JUREWICZ FONTOSABB PUBLIKÁCIÓI

Articles

1. The Ṛgveda 10.129 – an attempt of interpretation. In: *International Conference on Sanskrit and Related Studies*. Ed. by Galewicz C. Cracow: The Enigma Press, 1995, 141–150.
2. Playing with Fire: The pratītyasamutpāda from the Perspective of Vedic thought. In: *The Journal of the Pāli Text Society* 26: 77–105, 2000.
3. Back to the roots, Metaphor in the Ṛgveda and examples in the philosophical sūtras. In: *2nd International Conference of Indian Studies*. Eds. Czekalska R., Marlewicz H. vols. IV–V. Krakow: Księgarnia Akademicka, 287–302, 2003.
4. The Ṛgveda, the cognitive linguistics and the oral poetry, *European Review* 12/4, s. 605–613, 2004a.
5. Prajāpati, the Fire and the pañcāgnividyā. In: *Essays in Indian Philosophy, Religion & Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, Eds. Balcerowicz P., Mejer M., 45–60, 2004b.
6. Metaphorical and metonymic understanding of sunrise in the Ṛgveda. In: *Metonymy-Metaphor Collage*. Eds. Górska E., Radden G. Warszawa: Warsaw University Press, 73–86, 2005.
7. Combing a horse and licking thinking. The metaphor in the Ṛgveda. In: *Rocznik Orientalistyczny* 58, 2: 132–151, 2006a.
8. Spring, well and bucket in the Ṛgveda. In: *India in Warsaw*. Eds. Stasik D., Trynkowska A. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 252–276, 2006b.
9. The Fiery Self. The Ṛgvedic Roots of the Upaniṣadic Concept of ātman. In: *Teaching on India in Central and Eastern Europe. Contributions to the 1st Central & Eastern European Indological Conference on Regional Cooperation* (Warsaw, 15–17 September 2005), Warszawa, Dom Wydawniczy Elipsa, s. 123–137, 2007.
10. Anger and Cognition. Conceptual metaphor in the Ṛgveda. In: *Rocznik Orientalistyczny* 61, 1: 7–19, 2008a.
11. Rebirth eschatology in the Ṛgveda. In search for roots of transmigration. In: *Indologica Taurinensia*. 38: 183–210, 2008b.

.....
12. Fortress (*púr, pura*) in the Veda as the metaphor of the Self (*ātman*). In: *The City and the Forest in Indian Literature and Art*. Ed. by Danuta Stasik and Anna Trynkowska. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 15–35, 2010.

13. Categorization in the Brāhmaṇas. In: *Cracow Indological Studies. Text division & Classification of Knowledge in Literary and Epistemic Cultures of Pre-Modern India*. 13, 63–82, 2011.

14. What ancient Indian cosmogonies tell us about language? In: W. Bareja-Starzyńska A., Mejer M. *Oriental Studies – Past and Present. Proceeding of the International Conference of Oriental Studies*. Warsaw 2010. *Rocznik Orientalistyczny* 65, 1, 75–89, 2012.

15. Etymologies in the Brāhmaṇas and the Ṛgveda. A Case Study of Fire's Precedence. In: *Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. Eds. Parpola A., Fujii M., Insler S. Forthcoming.

Books

Fire and cognition in the Ṛgveda. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2010.



Vers

FÓRIZS LÁSZLÓ

Három töredék

FILOZÓFIA

Anyag ha önmagára néz
Vagy e szavak fonákjaként
Megtestesül az öntudat
Ketté mindig az egy hasad

TEREMTÉS

Elválík nem léttől a lét
Az egyet ez hasítja szét
Megsokszorozva önmagát
A semmiből sarjad világ
Minden irányba szerteszét
Tombolva árad ki a lét
Létrejön minden ami tud
Mert nincsenek bezárt kapuk

VISSZATEREMTÉS

Eltűnt a tér az időnek vége
Immár a szó semmit nem ír le
A teljesség mindent betölt
Mégsincs látvány mi testet ölt

Epilógus

A teremtés himnuszával kezdtük e kötetet, s fejeződjék is be a *Nāsadīyával*. A fordítás felhasználja a Joannával folytatott hosszú dialógust, amelyért ezúton is köszönetemet fejezem ki.

A teremtés himnusza (RV 10. 129)

1. Nemlétező és létező se volt még¹.

Nem volt ég, és az égen túl a menny sem.

Mi mozdult, kinek oltalmában és hol?

Mérhetetlenül mély² víz volt talán az?

2. Nem volt még élet³ és nem volt halál sem,

Éj s nap közt nem volt különbségtevő-jel.

Lélegzés nélkül lélegzett magától

Az az Egy – nem volt semmi rajta kívül.

3. Sötétség rejtett sötétséget akkor,

Minden csak jel-nélküli áradás volt.

Üresség burkolta a létbe lépőt⁴,

Amint az Egy felkelt izzó erővel.

4. Vágy ébredt akkor ott Arra az Egyre⁵,

A gondolat-mag⁶ létezett először.

Szívükben bölcsen meglátták a költők:

A nemlét rejtí a lét kötelékét.

1 Nem-létező (*ásat*) és létező (*sát*) se volt még.

2 Feneketlen/áthatolhatatlan (*gáhanam*) mély (*gabhīram*) [sötétség].

3 A halál ellentéte: élet, illetve halhatatlanság (*amītam*).

4 A védikus eredeti (*tuchyēnābhv āpihūtam yād āsūt*) két jelentést is hordozhat: 'ürességgel (*tuchyēna*) burkolt üresség (*ābhū*) (volt az, ami) létezett', illetve 'üresség burkolta a létbe lépőt (*ābhū*)'. A költő valószínűleg tudatosan használja mindkettőt.

5 *kāmas tād ... sām avartata* 'vágy ébredt arra [az egyre] akkor ott (*āgre ... adhi*)' vagy *adhi-sām-avartata* (+tárgye.), 'bekerül/belép valamibe; ébred/felkél valamiben': 'Vágy ébredt akkor Abban [az Egyben].' E kölcsönösségre is utaló kettős jelentésű kifejezés használata tudatos választás eredménye lehetett.

6 A gondolat(/elme) magja/ondója (*mānaso rétaḥ*).

5. Keresztben kifeszült mérőzsinórjuk⁷,
De hol volt a lenn, merre volt a fenn ott?
Termékenyítő s termékeny hatalmak:
Akarat⁸ mélyen, fent erőfeszítés.

6. Ki az, ki tudja, s itt ki mondja majd el,
Honnét keletkezett, honnan e Teremtés?
Az istenek? Hisz később jöttek ők is!
Hogy honnan ered, ki tudhatja akkor?

7. Ó hogyan létesült ez a Teremtés?
Talán magát formálta meg, talán nem?
Legfőbb mennyből ki letekint reája,
Talán az tudja, vagy nem tudja Ő sem?

Fórizs László fordítása

⁷ Az eredeti további lehetőséget rejt. A *raśmír* [mérő]zsinór helyett jelenthet [nap]sugarat is: 'A fénysugaruk (*raśmír ešām*) keresztben/ vízszintesen/oldalt (*tiraścīno*) kiáradt (*vītato*).' Mindkét jelentés tudatos használata valószínűsíthető.

⁸ Önerő, energia (*svadhāyā*).

Summaries in English

*Joanna Jurewicz:
Creation of the world
in the Nāsadiya (RV 10.129)*

The article gives a thorough analysis of the famous Nāsadiya-hymn of the Rigveda with the help of cognitive linguistics. This writing appeared originally as the second chapter of Fire and Cognition in the Rigveda, a recent book by Professor Jurewicz. It is published here with the written permission of its author and the publisher, Dom Wydawniczy ELIPSA.

*Tibor Porosz:
The Buddha's language use
in the middle way of the antique
language interpretations*

The primary aim of the present article is to line up the relevant empirical materials, i.e. textual resources to which interpretative overviews were developed with the help of modern western language philosophy. The quoted texts show that the Buddha's language use can be interpreted as the middle way between the two extreme views of language philosophy represented by his Indian and western contemporaries, namely between universalistic substantialism and particularistic relativism.

The reflective interpretations present the main lingual devices employed by the Buddha in his middle approach. Finally, the article emphasizes the need to further explore the concealed conceptual metaphors behind the words of the Buddha.

*Ferenc Bányai:
World order and system of metaphors
in Meister Eckhart's mysticism*

The present paper applies the methods of cognitive linguistics to the mystic texts of Meister Eckhart (1260–1327) and shows how these methods can lead to new interpretations and the systematisation of his thought. The key to this – and at the same time the most important interpretational tool throughout the analysis – is very simple and in a sense well-known and accessible to anyone: the metaphor. Although we are in close contact with metaphors in our everyday use of the language, it is less self-evident, that we can find metaphors not only in poetical or religious texts, but also in the language of science. In the course of the investigation that system of metaphorical language of the great German mystic will be reconstructed that fits textually to his views on the natural world. By the help of this today's reader can more easily understand such notions of Eckhart as mercy, enlightenment or the soul in spite of the distance of circa 700 hundred years.

András Fórizs:

Luhmann's system theory and the paradox (An attempt to grasp modernity from a dialectic point of view)

László Fórizs

[A Discourse With Vaccha Containing] The Parable Of The Fire (Aggivacchagotta sutta, MN, 72)

The paper examines Luhmann's concepts of paradox, and analyzes the relationship between system theory and logic. It throws new light on the paradoxes that occur inevitably in the Luhmannian construction; and shows – along the lines of Graham Priest's non-classical logic – that Luhmann's theory which makes its way along the system/environment difference can also be interpreted as a special kind of metanarrative. As a conceptual innovation, in case of the full description of the system, we give up consistency.

The article gives a Hungarian and English translation of the famous Aggivacchagotta-sutta of the Majjhima Nikāya (Sutta 72) made from the original Pali by László Fórizs. The Hungarian translation is a revised and enlarged version of Fórizs 1995. The English version was made during the Second International Summer School of the Dharmagata Buddhist College held from July 1 to August 5, 2012. The translator profited a lot from the discussions with Professor Richard Gombrich.

Attila Molnár:

Strukturalist and modal variations for a formalized catuṣkoṭi

Can a proposition be true and not true, false and not false at the same time? In classical logic definitely not, however, according to the catuṣkoṭi that has great importance in Indian logic, especially in Nāgārjuna's arguments, the answer is yes. What could be a possible link between classical and Indian logic? How could the arguments of the one be translated faithfully to the language of the other? Before answering these questions it would be fortunate if at least some segment of Indian logic – similarly to the classical one – could be formalized. In the present article two possible ways will be provided.