



KERÉKNYOMOK

2018/12. szám

Társadalmi, orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe

1098 Budapest, Börzsöny utca 11.

e-mail: kereknyomok@tkbf.hu

honlap: <http://kereknyomok.com>

Szerkesztőbizottság

Agócs Tamás

Bincsik Mónika

Birtalan Ágnes

Fehér Judit

Fórizs László

Kelényi Béla

Porció Tibor

Porosz Tibor

Sárközi Alice

Végh József

Tanácsadók

Bethlenfalvy Géza

Kara György

Főszerkesztő

Fórizs László

E számot szerkesztette

Balikó György

Farkas Attila Márton

Fórizs László

Kuzder Rita

Schreiner Dénes

Tipográfia

Maczó Péter

ISSN 1788-3865

Műszaki szerkesztő

Fórizs László

A borítón Padmaszambhava szívárványtestének
modern ábrázolása látható ([http://www.fodian.net/
world/rainbow/rainbow1.jpg](http://www.fodian.net/world/rainbow/rainbow1.jpg))

Nyomda

Kapitális Kft.

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

Felelős vezető

Ifj. Kapusi József

Ára: 1450 Ft

E számunk szerzői

CSADÓ ATTILA
Végzett hallgató
TKBF
csadoattila@gmail.com

CSÁKI-BERTÓK SÁRA
Végzett hallgató
TKBF
sasi.bertok@gmail.com

FARKAS VIKTOR
Végzett hallgató
TKBF
farkasconsulting@gmail.com

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

NAGY SZABOLCS
Végzős hallgató
TKBF
nagyszabolcs321@gmail.com

Tartalom

ELŐSZÓ	3
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK	BOOK REVIEW
CSÁKI-BERTÓK SÁRA Minden Alapja (kun gzhi) a rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi alapján	A KALEIDOSCOPIC INSIGHT THROUGH CBT Common Buddhist Text: Guidance and insight from the Buddha 198
FARKAS VIKTOR Haldoklás és halál Keleten és Nyugaton a Tibeti Halottaskönyv tükrében	VERSE LÁSZLÓ FÓRIZS The woman who was built into the wall 201
CSADÓ ATTILA Első lépések a szellemi úton a Buddha tanítása alapján	SUMMARIES IN ENGLISH 211
NAGY SZABOLCS Az érzékelés vizsgálata	150

Előszó

A Tan Kapuja Buddhista Egyház és A Tan Kapuja Buddhista Főiskola 2016-ban díjat alapított. A Tan Kapuja Különdíjat az adott év záróvizsga-időszakaiban megvédett legjobb szakdolgozatok szerzői nyerhetik el.

2017-ben az alábbi szakdolgozatot díjazta az erre létrehozott bizottság:

I. helyezett

Csáki-Bertók Sára: A kun gzhi, Minden Alapja, a rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi alapján.

II. helyezett

Farkas Viktor: Haldoklás és halál Keleten és Nyugaton a Tibeti Halottaskönyv tükrében.

III. helyezettek megosztva

Csádó Attila: Első lépések a szellemi úton a Buddha tanítása alapján.

Csibi Krisztina: A nemiség szerepe a buddhizmusban.

Győri Péter: A tudat kertje – A Ryōan-ji szárazkertjének jelentése.

Kötetiünkbe három fenti díjazott (Csáki-Bertók Sára, Farkas Viktor és Csádó Attila) munkája mellett egy idei szakdolgozat is bekerült (Nagy Szabolcs: Az érzékelés vizsgálata).¹

E számot tehát diákjaink írásainak szenteltük. Forgassák szeretettel!

¹ Mivel a szakdolgozatainkban a bibliográfiai hivatkozások módja már Harvard-típusú hivatkozási rendszeren alapul (néhány, a magyar gyakorlatnak megfelelő egyszerűsítéssel), a formai követelmények összhangját szem előtt tartva – e számmal kezdve – mi is áttérünk erre a rendszerre.

Tanulmányok, fordítások

CSÁKI-BERTÓK SÁRA

Minden Alapja (kun gzhi) a rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi alapján¹

A *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi* a tibeti *jungdrung* böön hagyomány egyik legfontosabb *dzogcsen* szövegciklusa. Ez a tanítás megszakítatlan vonalon a *dharma*kāyától adódott tovább egészen napjainkig. A dolgozat célja ezen értékes szövegen keresztül bemutatni a böön dzogcsen filozófiának egy alapvető fontosságú pontját a *kun gzhi*-t, Minden Alapját.

A *kun gzhi* (sz. *ālaya*) fogalmának tisztázása azért is fontos, mert más filozófiai rendszerekben is használják ugyanezt a fogalmat, de jelentésük eltérő, így számos félreértésre ad okot és a különféle tibeti filozófiai iskolák közti vitának egyik gyakori tárgya is. Habár mind a *nyingma*, és a böön dzogcsen források is kitérnek az Alap magyarázatára, különféle árnyalatait és értelmezéseit bemutatva, de jelen munkában a *kun gzhi*-t, Minden Alapját, a tárgyat dzogcsenszövegből kiemelt néhány szemelvényen keresztül ismerjük meg, de nem összevetve azt más filozófiai rendszerekben elfoglalt szerepével.

A Minden Alapjának szóbeli tanítását megvilágító lámpás című fejezet, a *kun gzhi*-vel kapcsolatban felmerülő négy kérdést válaszol meg és tisztázza a vele kapcsolatos kétségeket érzékletes példákkal, amik segítik a gyakorlót a Tudat Természetének megértésében.

1. Bevezetés

Mára már nyugaton is elterjedt, és igen népszerű a dzogcsen (*rdzogs chen*), a Nagy Tökéletesség, aminek a tanítása az elmúlt századok során ritka kincsnek számított, és csak a megfelelő képességekkel bíró tanítványok részesülhettek benne.

Titkosságának egyik fő oka az volt, hogy a nem megfelelő megértés, hibás gyakorlást eredményez, ami következményében ártalmas lehet. Noha első látásra könnyűnek tűnhet a megértése, megvalósítása mégis rendkívül nehéz. Így lényegi a nézet (*lta*) helyes megértése.

¹ Témavezető: Fehér Judit.

Természetesen a dzogcsen teljes filozófiájáról igencsak terjedelmesen lehetne írni, de jelen dolgozat elsődleges célja bemutatni a *kun gzhi*-nek, Minden Alapjának a természetét és működését, illetve a belőle kibomló aspektusokat a *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi*, 'A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyománya, A kinyilatkozások átadásának négy köre' szövegrészletei alapján.

Minden Alapja a dzogcsen rendszer fundamentumát képezi, minden ebből indul ki, erre mutat és ide tér vissza.

A *kun gzhi*-re vonatkozó szövegek fordításán túl, röviden szeretném bemutatni azt a spirituális és szöveg-hagyományt, amiben elhelyezkedik, illetve megvilágítom azon dzogcsen terminusok jelentését, melyek a szövegekben felmerülnek.

A dzogcsen filozófiájának egyik nehézsége, hogy bár maga a dzogcsen túlmutat a fogalmi gondolkodáson, és annak meghaladását célozza meg, mégis szavakkal vagyunk kénytelenek közvetíteni azt, ami fogalmi gondolkodáson alapul, ezért azt az egyetlen pontot, a *thig le nyag gcig*-ot, ami minden lényegisége, a Természetes Állapot, kénytelenek a tanítások rengeteg aspektusból bemutatni. Ezen aspektusok magyarázata azért szükségszerű, mivel a különböző tibeti hagyományok ugyanazokat a kulcsfontosságú fogalmakat másképpen értelmezik, más a mögöttes tartalom, így ezek ismerete és pontos megértése nélkül könnyen elveszhetünk a filozófiai iskolák rendszereiben és téves megértés alakulhat ki bennünk a dzogcsen tekintetében.

A *gZi brjid*-ben, a dzogcsen magyarázatában, *sTon pa gShen rab* így indokolja, a fogalmin túlinak a fogalmakon keresztül történő bemutatását, amit sok esetben paradoxonokon keresztül oldanak meg:

*tshig tu brjod pa'i don med kyang/
'on kyang rtag chad mtha' gsal zhing/
ma rtogs sems can bkri phyir du/
tshig su brjod de bshad bya ba!*²

„...bár szavakkal kifejezni értelmetlen,
mégis, hogy felszámolja az eternalizmus és nihilizmus szélsőségeit,
és hogy vezesse az elhomályosult lényeket,
ki kell fejezni szavakban és magyarázni kell...”

² *Dri med gzi brjid* f. 17–246.

A dolgozatnak nem célja összevetni a bön (*bon*) dzogcsent olyan más iskolákkal, mint a *yogācāra*, vagy a *cig car ba* stb., illetve azokkal a más iskolákból jövő fogalomkörökkel sem foglalkozik, amelyekkel átfedést mutathat. Nyitott kérdés marad például, hogy a dzogcsen *kun gzhi* fogalma megfeleltethető-e a *tathāgatarbha*-val, mivel erről határozott állást foglalni pusztán egyetlen szöveg értelmezése alapján nem lehet, és a téma feldolgozása terjedelmében nem férne bele a jelen dolgozat keretei közé. Továbbá arra is csak lényegi pontokban térek ki, hogy mi a különbség a dzogcsen *kun gzhi* és a *yogācāra kun gzhi rnam par shes pa* között.

Igyekszem Minden Alapját elsősorban a jungdrung bön (*g.yung drung bon*) szemlélete alapján bemutatni, azt, ahogyan egy élő hagyomány tekint a saját tanításaira. Sokat támaszkodom az értelmezésben Yongzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche magyarázataira, aki a jelenlegi hagyományvonaltartó mestere a tárgyalt dzogcsen ciklusnak, ezenkívül Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche-ra és Khenpo Gelek Jinpa-ra.

Minden tibeti szövegrész saját fordítás. A tibeti szavakat Wylie-átírással közlöm, dőlt betűvel, viszont a tulajdonnevek és címek esetében az alapbetűt nagybetűvel szedem (kivéve a forrásszövegekben). Bizonyos esetekben, a már nyugaton is ismert és használatos kifejezéseknél – mint a bön, nyingma, dzogcsen, stb. – az elterjedt magyaros átírást használok. A tibeti címek fordítását idézőjelbe teszem, és a bennük nem lefordított, tibeti terminusokat magyaros, kiejtés szerinti átírásban írom. A ma élő szerzetesek neveit az általuk használt formában közlöm, mivel ezen a néven publikálnak. A szanszkrit szavakat is tudományos átírással, dőlt betűvel adom meg.

A dzogcsen terminusok fordításakor a *kun gzhi* aspektusait – mint Minden Alapja, Eglényegiség, Tudatosság, stb., amik az abszolút szintre mutatnak – erősen el kívánom különíteni ugyanezen szavak hétköznapi használatától, ezért nagybetűvel írom őket.

A szövegben használt rövidítések jegyzéke a cikk végén található.

2. A jungdrung bön hagyomány

A jungdrung bön, őszentsége a XIV. Dalai Láma által elismert ötödik nagy iskolája a tibeti spirituális hagyományoknak. Sokszor, mint buddhista hagyományt mutatják be, de sokszor a bönt csupán, mint Tibet ősi, a buddhizmus előtti vallásaként említik meg.

Ha a buddhizmust úgy definiáljuk, mint azon spirituális hagyományok gyűjtőfogalmát, amelyek Sákjamuni Buddhára vezethetőek vissza, és ezeket nevezzük Buddha-dharmának, akkor a jungdrung bönt nem sorolhatjuk ide, mivel alapítójának és tanai forrásának *sTon pa gShen rab Mi bo*-t nevezi meg, aki a hagyomány szerint, mintegy 18000 évvel ezelőtt született.³ Alapvetően viszont tartalmazza mindazokat a filozófiai nézeteket, tanításokat

³ Az életrajza szerint 82 *gshen* évig élt. 1 *gshen* év 100 normál évnek felel meg, ezért így számolva 8200 évig élt, ha viszont normál emberi évvel számolunk, akkor 82 évig élt 9000 évvel ezelőtt, és ezzel a számítással is gyakran lehet találkozni. Lásd Jakob – Hendrey 2012: 86.

és gyakorlatokat, amelyeket a tibeti buddhista iskolák is magukénak mondanak, és ha figyelembe vesszük a hagyomány elképzelését a korábbi világkorszakok buddháinak létéről, illetve arról, hogy számos Buddha létezett, létezik és létezni is fog, akkor már nem lehet olyan kategorikusan kijelenteni, hogy a jungdrung bön nem Buddha-dharma. Az évszázadok alatt rengeteg buddhista hatás érte, és viszont is hatott a tibeti vallási hagyományokra.⁴ Snellgrove-ot idézve: „Elfogadott mindent, és semmit sem utasított el az évszázadok folyamán, ez egy mindent felölelő formája a tibeti vallásnak.”⁵

A *bon* jelentése megegyezik a *zhang zhung-i gyer* szóval, ami annyit tesz kántálni, énekelni,⁶ de ma már lefed mindent, amit a *chos*, a dharma is jelent.⁷

Alapvetően háromféle bönt különböztethetünk meg: a korai bönt, a jungdrung bönt és az új bönt.

A korai bön hasonló a közép-ázsiai sámánisztikus hagyományokhoz, és ez a fajta hagyomány a mai napig él a Himalájában, keveredve a körülötte megjelenő egyéb spirituális hagyományokkal. A bön hagyomány úgy tartja, hogy az istenek meghívásának és az ártó szellemek elűzésének a gyakorlata *sTon pa gShen rab*-tól ered,⁸ amit akkor tanított, amikor egyszer meglátogatta Tibetet, majd ezek beépültek a jungdrung bön okozati járművei közé is. Azonban a helyenként még ma is élő véráldozati szertartások nem *sTon pa gShen rab*-tól, hanem a *srin po* démonoktól erednek.⁹

A második, a *g.yung drung bon* vagy Örökkévaló Bön. A *g.yung drung* megfelel a szanszkrit *svastika*-nak. A jungdrung bön hagyomány *sTon pa gShen rab Mi bo*-ra vezeti vissza magát, aki a bönpok szerint a mostani világkorszak buddhája. Ő tanította a bön szútra, tantra és dzogcsen járműveit, amit halála után le is jegyeztek, habár nem maradtak fent elsődleges források a tanításairól, és nem találtak még a tizedik századnál régebbi szövegeket.¹⁰ Ezeket 'Ol mo Lung ring-ben, *sTag gzig* földjén nyilatkozta ki, majd innen kerültek át *Zhang zhung*-ba, ahol lefordították *zhang zhung-i* nyelvre és annak fő vallása lett. Innen jutott el Tibetbe. Először a második király, *Mu Khri bTsan po* idején fordítottak tibetire bönpó szövegeket,¹¹ majd miután Tibet magába olvasztotta a *zhang zhung-i* területeket, egyre inkább beleolvadt a tibeti kultúra egészébe. A bön hagyomány szerint ez volt a megszabadulás első teljes ösvénye Tibetben.

A harmadik, az új bön a 14. századtól jelent meg, nagyon hasonló a nyingma (*rnying ma*) rendszeréhez, és főleg *gter ma* szövegekre alapozza gyakorlatait.

4 Jakab – Hendrey 2012: 86.

5 "Accepting everything, refusing nothing through the centuries, it is the all-embracing form of Tibetan religion." Snellgrove 2010: 12–13.

6 Nagano – Karmay 2008: 39.

7 Snellgrove 2010 [1967]: 1.

8 Karmay 2005 [1972]: xix.

9 Reynolds 2010: 86.

10 Karmay 2009 [1997]: 108.

11 Reynolds 2006 [2005]: 6–7.

2.1. sTon pa gShen rab

sTon pa gShen rab-nak három különböző hosszúságú életrajza ismeretes. A gZi brjid, ami a leghosszabb, tizenkét kötetes (14. század, és a bsnyan rgyud hagyományhoz sorolják), a gZer mig, a középhosszú, ami két kötetes, és a legrövidebb a mDo 'dus (10. és 11. századi gter ma szövegek).¹²

A bön hagyomány szerint sTon pa gShen rab 18000 évvel ezelőtt született 'Ol mo Lung ring-ben a dMu gshen család hercegeként. Apja dMu rgyal rGyal bon Thod dkar, anyja rGyal bzhad ma volt.¹³ Az emberi létbirodalomba való leszületése előtt, gSal ba-nak hívták, és másik két testvérével Dag pa-val és Shes pa-val, a Srid pa Ye sangs mennyekben tanulta a bön tanait, Sangs po 'Bum khri-től. Sangs po 'Bum khri a teremtmő, egyike a bön négy fő bder gshegs buddhájának.¹⁴

A három testvér miután befejezte a tanulmányait meglátogatták gShen lha 'Od dkar-t, és megkérdezték, hogy mit tehetnének az érző lényekért. Mire ő azt tanácsolta, hogy vezessék az embereket három egymást követő világkorszakban. Dag pa, a legidősebb testvér volt az előző világkorszak buddhája, gSal ba, aki gShen rab Mi bo-ként született meg, a jelen világkorszaké, és Shes pa, a legfiatalabb lesz az elkövetkezendő. gShen lha 'Od dkar megígérte, hogy felügyeli sTon pa gShen rab-ot és Sangs po 'Bum khri pedig segít megtartani a világ rendjét.¹⁵

'Ol mo Lung ring gTag gzig földjén található, amit sok kutató a perzsiai területekkel azonosít. A bönpok szerint ez egyszerre egy létező hely, ami valahol nyugaton van – bár sokan a Kailash hegytől nyugatra lévő területekkel is azonosítják –, ugyanakkor viszont elpusztíthatatlan is: amikor a tűz majd elemésztí a világot, felemelkedik és egyesül a Srid pa Ye sangs mennnyel.¹⁶ Manapság már sokan azonosítják a buddhista Sambhala földjével is.

Tehát ide született sTon pa gShen rab, a férfi fa egér évének első hó 15. napján, kora hajnalban.¹⁷ Már tíz évesen elkezdett tanítani, tizenkét évesen pedig többfelé emanálódott, és tanította a bön tanokat különféle országokban.¹⁸ Majd megnősült, és nyolc fia és két lánya született.

Volt egy riválisa, a démon, Khyab pa Lang ring, aki egyszer elrabolta az egyik lányát, és az két gyermeket szült neki. sTon pa gShen rab visszaszerezte a lányát és unokáit, de Khyab pa erre ellopta hét lovát. Ő utána ment és útközben tanításokat adott Zahorban, Kashmirban, Gilgitben és Zhang zhungban. Ekkor tette az egyetlen látogatását Tibetbe, Kongpóba, ahol Khyab pa élt. Úgy látta, hogy a tibetiek nem állnak készen a magasabb tanítások befogadására, ezért csak alacsonyabb járműveket tanított nekik, mint az istenekhez való imát, az ártó

¹² Kvaerne 2010: 12.

¹³ Karmay 2005 [1972]: xviii–xix.

¹⁴ A négy fő Buddha (bder gshegs gtso bzhi) az anya (yum), az istenség (lha), az ősapa (srid pa) és a tanító (ston pa), jelen világkorszakban őket Sa trig Er sangs-nak, gShen lha 'Od dkar-nak, Sangs po 'Bum khri-nak és gShen rab Mi bo-nak nevezik. Kvaerne 1995: 24.; Karmay 2009 [1997]: 132–133.

¹⁵ Kvaerne 2010.: 11.; Karmay 2009 [1997]: 108–109.; Karmay 2005 [1972]: xviii–xix.

¹⁶ Karmay 2009 [1997]: 105.

¹⁷ Tandar – Guard 1995: 1.

¹⁸ Karmay 2005 [1972]: xix.

démonok elűzését, illetve a véráldozat helyettesítését árpalisztból készített formákkal.¹⁹ Később legyőzte *Khyab pa*-t, aki ezért a tanítványául szegődött, bár mindez csak színlelés volt részéről, és bosszúból felgyújtotta *sTon pa gShen rab* könyveit, és elszökött.

sTon pa gShen rab harmincegy évesen szerzetesnek állt, felvette a *Khri gtsug rGyal ba* nevet és elvonult meditálni. Mikor *Khyab pa* meglátogatta és látta az erőfeszítéseit, akkor beismerte vétkei, és az elvonulásából *sTon pa gShen rab*, *Khyab pa*-val, mint vezető tanítványával tért vissza. Élete hátralevő részét visszavonultan élte és 82 *gshen* évesen a Kilencfokú Szvasztika hegyen (*g. Yung drung dgu brtsegs*) a víz nyúl évének első téli hónapjában a nirvánába távozott.

Halála után, fia *Mu cho lDem drug* terjesztette tovább a tanait. Rengeteg tanítványa volt különböző országokból, akik lefordították a tanításokat a saját nyelvükre. A hat legismertebb közülük: *Khri thog sPar tsa Zhang chung*-ból, *dMu tsa Tra he rTag zig*-ból, *Hu li sPar ya* (vagy *Hu lu lu sPa legs*) *Sum pa*-ból (*Zhang chung*-tól keletre terül el), *Lha bdag sNgags grol* Indiából, *Legs tang rmang po* Kínából és *gSer thog lCe 'byams Khrom gshen*-ből (Mongólia).²⁰

2.2. *sTon pa gShen rab* tanításainak rendszerezése

Három felosztási rendszert különböztethetünk meg. Az egyik 'A bön kilenc útja', a *theg pa rim dgu'i bon*, és a másik 'A négy kapu és az ötödik a kincsestár', a *sgo bzhi mdzod lnga*, a harmadik, 'A kinyilatkozások három köre: a külső, a belső és a titkos', *bka' phyi nang gsang skor gsum*.²¹ Ezen szövegek mindegyike megtalálható a bön *bKa' gyur*-ban.

Az első két felosztás megfeleltetése nem olyan egyszerű. Illetve aszerint még nem tanulmányozták alaposabban, hogy melyik felosztás lehet a régebbi; Karmay feltételezi, hogy 'A négy kapu és az ötödik a kincsestár' régebbi, míg a másik egy sokkal összetettebb képet mutat szerinte a bön doktrínák fejlődéséről. Mivel a nyingma hagyomány is kilenc részre osztja a tanításokat, felmerülhet az is, hogy az egyik lemásolta a rendszert a másiktól. Bár mindkét elgondolás mellett találhatunk érveket és alátámasztó forrásokat, mégis több vizsgálatot igényel a kérdés.²²

'A négy kapu és az ötödik a kincsestár' részei a következők:²³

1. *chab*²⁴ *dkar*, Fehér Víz; ebbe tartoznak a mantrák és a magasabb tantrikus tanítások.
2. *chab nag*, Fekete Víz; ide tartoznak a jóslás, az asztrológia, a mágikus rítusok, és a diagnózis.

¹⁹ Wangyal 2003: 20.

²⁰ Tandar – Guard 1995: 1–35.; Karmay 2009 [1997]: 104–110.; Karmay 2005 [1972]: xvii–xx.; Kvaerne 2010: 11–12.; Reynolds 2006 [2005]: 6–7.

²¹ Reynolds 2014: 13.

²² Karmay 2009 [1997]: 112.

²³ Snellgrove 2010 [1967]: 16–19.; Karmay 2009 [1997]: 111–113.; Kvaerne 2010: 13.; Nagano – Karmay 2008: 50.; Reynolds 2006 [2005]: 8–10.

²⁴ A *chab*-nak két jelentése van, királyi hatalom vagy erő, illetve a víz tiszteleti kifejezése. Snellgrove 2010 [1967]: 16.

3. 'phan yul,²⁵ a Tökéletes Bölcsesség vagy Phel völgy; ez tartalmazza a szerzetesi élet szabályait, a fogadalmakat és filozófiai tételeket
4. dpon gsas,²⁶ Bölcs Mester; ide tartoznak a dzogcsen tanítások.
5. mtho thog, a Csúcs; ami mind a négy Kapuból tartalmazza a lényegi részeket.

'A bön kilenc útja'-nak három változata ismert, aszerint, hogy hol találták meg a szöveget: a *Lho gter*, a 'Déli kincsestár', a *Byang gter*, az 'Északi kincsestár', és a *dBus gter*, a 'Középső kincsestár'. David Snellgrove a 'Déli kincsestárból' fordított le részeket 1967-ben kiadott könyvében.

A kilenc ösvényt három nagyobb csoportba lehet sorolni:²⁷

1. rgyu'i theg pa, az oki ösvény (az első négy út)
2. 'bras bu'i theg pa, az okozati ösvény (a második négy út)
3. a dzogcsen (a kilencedik út)

'A bön kilenc útja', a 'Déli kincsestár' szerinti felosztásban²⁸:

1. *Phywa gshen theg pa*, 'A jövőndölés senjének útja'; különféle jövőndölési módokat tartalmaz, mint a jóslás (*mo*), asztrológia (*rtsis*), rítusok (*gto*), orvosi diagnózis, az okok vizsgálata (*dpyad*).
2. *sNang gshen theg pa*, 'A megnyilvánulások senjének útja'; bemutatja az istenek és démonok eredetét, a kiváltás, az elűzés, a kiengesztelés és az istenek meghívásának gyakorlatait.
3. '*Phrul gshen theg pa*, 'A varázslat senjének útja'; az ártó erők elhárítását tartalmazza.
4. *Srid gshen theg pa*, 'A létezés senjének útja'; a köztes lét (*bar do*) állapotaival foglalkozik, és azzal, hogy hogyan érhetnek el az érző lények kedvező újraszületést.
5. *dGe snyen theg pa*, 'Az erényes világi gyakorló útja'; azoknak útmutató, akik elfogadják a tíz erényt és a tíz tökéletességet.
6. *Drang srong theg pa*, 'A bölcs útja'; a kolostori élet szabályait írja le, a *drang srong* a bönpok által használt kifejezés a teljesen felavatott szerzetesre.
7. *A dkar theg pa*, 'A fehér A útja'; a magasabb tantrikus tanítások és gyakorlatok.
8. *Ye gshen theg pa*, 'Az eredendő sen útja'; A tantrikus gyakorlatokhoz szükséges megfelelő mesterrel, partnerrel és hellyel foglalkozik, illetve részletes leírást ad a mandalákról és az istenségekről.
9. *bLa med theg pa*, 'A meghaladhatatlan út'; A dzogcsen, a Nagy Tökéletesség tanításait tartalmazza.

25 'phan yul egy völgy Közép-Tibetben, mindkettő értelmezés gyakran előfordul a bönpó szövegekben. Snellgrove feltételezi, hogy jelen esetben a 'phan yul rgyas pa 'bum gyi bon a 'Phan völgy százezer hosszú bönje'-t jelenti. Snellgrove 2010 [1967]: 15–16.

26 A dpon gsas zhang zhung-i szó, a bla ma-nak is a megfelelője. Nagano – Karmay 2008: 114.

27 Karmay 2009 [1997]: 112.

28 Snellgrove 2010 [1967]: 9–11.; Kvaerne 2010: 13.

29 A gshen, magyaros kiejtés szerint sen, sTon pa gShen rab követőinek neve, a bönpó szinonimájaként is használják, gyakran mint papkört, vagy a rituálét végző személyként értelmezik. Mindez a gShen klán nevéből jön, ahová sTon pa gShen rab született.

A harmadik felosztási rendszer, a *bka' phyi nang gsang skor gsum* három részből áll. A külső (*phyi skor*) tartalmazza a Lemondás ösvényének tanításait (*szútra; mdo lugs*), a belső (*nang sko*) az Átalakítás ösvényének tanításait (*tantra; rgyud lugs*) és a titkos (*gsang skor*) pedig a Felszabadulás ösvényének tanításait (*dzogcsen; man ngag*).³⁰

3. A dzogcsen, a Nagy Tökéletesség

A dzogcsen (*rdzogs chen*), a Nagy Tökéletesség, egy sajátosan tibeti filozófiai nézet. Két hagyományban találhatjuk meg, a jungdrung bön és a nyingma (*rnying ma*) rendszerében. Noha mindkettő Tibeten kívülről eredezteteti a hagyományvonalát, ami a 8. század körül érkezett Tibetbe, az mégsem lelhető fel napjainkban semmilyen más Buddha-dharma alapú hagyományban Tibeten kívül. A 10-11. századra kidolgozódott a teljes filozófiai háttere is.

Mindkét iskolában a dzogcsen tanítások Kun tu bZang po kinyilatkozásai. A bönben sTon pa gShen rab-ra vezethető vissza mind a négy ciklus, és ez a legmagasabb tanítás. A nyingma számára dGa' rab rDo rje az első emberi hagyományvonal mester, és Śrī Siṃha és Vimalamitra voltak azok, aki Tibetbe hozták a dzogcsen tanításokat, és az ő rendszerükben is ez a kilenc jármű csúcsa, a legmagasabb tantra, az *atiyoga*.³¹

Bár mindkét iskolában a dzogcsent a legmagasabb tanításként tartják számon, a mesterek elmondják, hogy az egyén számára ez akkor a legmagasabb nézet, ha valóban megérti és képes azt gyakorolni.

3.1. A dzogcsen gyakorlata

Míg a szútra a lemondás, a tantra az átalakítás, addig a dzogcsen a felszabadulás ösvénye.³² A módszer, amit használ a Buddhaság eléréséhez, nem a hétköznapi tudatosságon alapul (mint a másik kettőé), hanem a Természetes Állapotban (*gnas lugs*) való tartózkodáson. Ebben tartózkodva minden elhomályosulás erőfeszítés nélkül, önmagától szabadul fel (*rang grol*).

A gyakorló a felmerülő jelenségeket nem ragadja meg, nem utasítja el, pusztán észleli a megjelenésüket, nem tesz velük semmit, hagyja feloldódni őket oda, ahonnan felmerültek. Amikor a szemlélő és a szemlélt is egyaránt feloldódik, akkor meg kell maradni ebben az állapotban. A Yongdzin Rinpoche által gyakran adott instrukció – „Hagyd úgy, ahogy van!”³³ – is erre vonatkozik. Mindehhez a gyakorlónak meg kell tudnia különböztetni a hétköznapi tudatot a Tudat Természetétől, és tisztán felismerni a Természetes Állapotot.

Rengeteg félreértés jelenik meg a dzogcsen kapcsán, többek között, hogy a dzogcsen azt állítja, nem kell gyakorolni a *pāramitā*-kat, az együttérzést, stb. A dzogcsen állapot teljes és

³⁰ Namdak 2006: 235.

³¹ Jurkovic 2009: 10, 13.

³² *spong lam, sgyur lam, grol lam*

³³ A „Leave it as it is.” tibeti változata (nem szó szerinti fordításban): *sems ma bcos rang babs su zhog*.

tökéletes, nem kell hozzáadni semmit, nem kell elvenni belőle, minden spontán tökéletesen benne van, így benne tartózkodva nem kell külön gyakorolni a tíz *pāramitā*³⁴-t, az együttértést, stb. Ez azonban csak a dzogcsen állapotra vonatkozik, mivel a dzogcsen a nagy tökéletesség, és a természetéből fakad, hogy minden minőség benne rejlik. Amikor a Természetben időzik a gyakorló, akkor nincs szükség semmi külön adalékra, vagy egyéb gyakorlatra.³⁵ Viszont a dzogcsen gyakorlónak, a dzogcsenpának (*rdzogs chen pa*), akinek a tudata a kettősségekbe vetett, annak igenis szüksége van a gyakorlásra, mert ő nem tökéletes, így számára is fontos gyakorolni a *pāramitā*-kat, együttértést, stb., ha nem a Tudat Természetében időzik.

3.2. Az egy igazság és az üresség

Az üresség (*stong pa nyid*) a *madhyamaka* rendszerben a létezők öntermészettől való mentességét (*rang bzhin med pa*) jelenti. A bönben is megvan a *madhyamaka* rendszere, és elfogadja a két igazságot az alacsonyabb ösvényeken, de azt is saját arcára formálta, mint mindent abból, amit adoptált.³⁶

A dzogcsen kritika alapján viszont a *madhyamaka* üressége azért nem a legmagasabb nézet, mert nem veszi figyelembe a Természet világosság (*gsal ba*) és tudatosság (*rig pa*) aspektusát, illetve azok elválaszthatatlanságát (*dbyer med*).³⁷ Az üresség önmagában nem elég. A dzogcsen gyakorlás alapvető része a fogalmi gondolkodás meghaladása, így az elemzés útján megérthető és meg tapasztalható üresség, úgy mint a *madhyamaka*-ban, nem lehet teljes és végső megoldás.

A Minden Alapjának is lényegi természete az üresség, de az sohasem különül el a világosság aspektustól. Sokszor a tükröz példáján keresztül mutatják be, ami mindent megragadás és megítélés nélkül tükröz vissza.³⁸ A Természet világos és üres, minden a Tudat Természetéből (*sems nyid*) merül fel. A felmerülő jelenségek olyanok, mint a szivárvány: tisztán láthatjuk a színét, de ha közelebbről megvizsgáljuk, láthatjuk, hogy nincs semmi megragadható mögötte. A Minden Alapja egy olyan dimenzió (*dbyings*), amiből bármi felmerülhet, mint az óceán, amiből bármilyen hullám, vagy buborék megjelenhet, természetében nem fog különbözni az óceántól, és oda is fog visszaoldódni. Minden jelenség időlegesen áll csak fenn, olyanok, mint a víztükörben megjelenő képek: mind csupán víz és illékonyak.³⁹

Míg a *madhyamaka* két igazságra, a *yogācāra* három mibenlétre osztja a valóságot, addig a dzogcsenben csak egy igazság van, egy Alap, ami az Egylényegiség (*thig le nyag gcig*).⁴⁰ A *madhyamaka* rendszerében a relatív igazság (*kun rdzob kyi bden pa*) a *rūpakāya*, míg a végső

34 A bönben tíz *pāramitā*, *pha rol tu phyin pa* bcu van: *sbyin pa*, nagylelkűség; *tshul khrims*, erkölcsi fegyelem; *bzod pa*, türelem; *brtson 'grus*, erőfeszítés; *bsam gtan*, elmélyedés; *stobs*, erő; *snying rje*, együttértés; *smo lam*, ima; *bsngo ba*, odaadás; *shes rab*, bölcsesség.

35 Namdak 2010a: 20–22.

36 Részletes leírást lásd: Seiji Kumagai: 2011

37 Tenzin Namdak 2006: 58–73.

38 Norbu 2007: 97–99.

39 Namdak 2010b: 38–41.

40 Reynolds 2006 [2005]: 66–69.

igazság (*don dam pa'i bden pa*) a *dharmakāya* oka, az előbbihez az erények, míg az utóbbihoz a bölcsesség gyakorlása szükségeltetik. A dzogcsen szerint nincs szükség két igazságra, csak egyre, mivel egy forrása van mind a szanszárának, mind a nirvánának, és ez a Minden Alapja (*kun gzhi*). Ugyanaz az alapja mindennek, „A különbség a megvilágosodott és a tudatlan lények között, az Út és a Gyümölcs tekintetében áll fenn, az Alap viszont mindkét esetben ugyanaz.”⁴¹ Továbbá mivel a Természetes Állapot szükségszerűen nem-fogalmi, így a két igazság útján nem elérhető.

3.3. Az Alap (*gzhi*), az Út (*lam*) és a Gyümölcs (*'bras bu*)

A dzogcsen három fázist említ meg a megvalósítás szempontjából. E három az Alap (*gzhi*), az Út (*lam*) és a Gyümölcs (*'bras bu*).

Az Alap a Természetes Állapotra (*gnas lugs*) utal, ami a *kun gzhi*, Minden Alapja. Ez minden érző lény sajátja, az Őseredeti Buddha, ami szennyezetlen, mindig jelen van, de a szanszárában keringve, a kettősségekbe vetett tudatunkkal nem ismerjük fel azt, mint Tudatunk Természetét (*sems nyid*). A Természetes Állapot háromrétű: alap (*gzhi*), megnyilvánító energia (*rtsal*) és megnyilvánulás (*rol pa*).

Az Út magát a gyakorlást jelenti, ami azzal kezdődik, hogy mesternek be kell vezetnie a gyakorlót a Tudat Természetébe, hogy félreérthetetlen megértése és referenciapontja legyen. Illetve el kell sajátítania a nézetet (*lta*), és stabilá kell válnia a *rig pa*-ban.

A dzogcsen gyakorlás két fő részre bontható, a *khregs chod*-re és a *thod rgal*-ra. A *khregs chod*, az átvágás, lényegében a Természetes Állapotba való belépést és időzést jelenti.⁴² A *thod rgal*, a közvetlen átkelés, a tiszta víziókkal foglalkozó gyakorlat, amit a gyakorló azután kezd el gyakorolni, hogy stabilá vált a *khregs chod*-ben.⁴³

A Gyümölcs, a végső megvalósítás, amikor a gyakorló a *thod rgal* vízők beteljesítésének végén eléri a Szivárványtestet (*'ja' lus*).⁴⁴

3.4. A dzogcsen három sorozata

A dzogcsen tanításokat hagyományosan három típusba lehet besorolni. Ezek a *sems sde*, a tudat sorozata, *klong sde*, a tér sorozata és a *man ngag sde*, a lényegi útmutatás sorozata. Bár a bön dzogcsen szövegeket is besorolják a három típus valamelyikébe, mégis itt e három nem olyan élesen elválasztott, mint a nyíngmában, inkább csak eltérő hangsúlyokról lehet

41 „The differences between an enlightened being and an ignorant being are in the terms of the Path and the Fruit, but in both cases the Base is the same.” Namdak 2006: 113.

42 A *Zhang zhung snyan rgyud*-ben nem szerepel a *khregs chod* kifejezés.

43 A *Zhang zhung snyan rgyud*-ben nem szerepel a *thod rgal* kifejezés, helyette a *'od gsal*-t használja.

44 Jurkovic 2009: 13–14.; Dalai Láma 2009: 30–33.; Namdak 2006: 123–155.; Rossi 1999: 43–44.

beszélni. A *sems sde* szövegek a *rig cha*, a tudatosság oldalt, a *klong sde* szövegek a *stong cha*, az üresség oldalt, míg a *man ngag sde* a kettő elválaszthatatlanságát, a *dbyer med*-t hangsúlyozza.⁴⁵

A *Zhang zhung snyan rgyud* a lényegi útmutatás sorozathoz tartozik.

3.5. A bön dzogcsen ciklusok

A *Legs bshad mdzod*, 'A bölcs beszédek kincsestára,' három nagy csoportra osztja a bön dzogcsen tanításokat:⁴⁶

1. (*Zhang zhung snyan rgyud*) *bKa' rgyud skor bzhi* – 'A kinyilatkozások átadásának négy köre'
2. *bsGrags pa skor gsum* – 'A kinyilatkozások három köre'
3. *Sems smad sde dgu* – 'Az alacsonyabb tudat kilenc része'

Viszont általában véve négy fő átadási vonalba is besorolhatóak a bön dzogcsen tanítások, amik *sTon pa gShen rab*-tól erednek. Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche felosztása a következő:⁴⁷

1. *Gab pa dgu skor* – 'A kilenc titok köre'. Ez része a *Sems smad sde dgu*-nak, aminek a kommentárja az *A khrid*, 'Az A útmutatása'.
2. *Ye khri mtha' sel* – 'Az Őseredeti Állapot megtisztítása a korlátoktól'. Ennek a kommentárja a *Nam mkha' 'phrul mdzod*, 'Az ég varázslatos kincsestára'.
3. *bsGrags pa skor gsum* – 'A kinyilatkozások három köre'. Ennek a kommentárja a *rDzogs chen Yang rtse'i klong chen*, 'A Nagy Tökéletesség. A legmagasabb csúcs nagy kiterjedése'.
4. *Zhang zhung snyan rgyud* – 'Zsang zsung szóbeli hagyománya'. Ennek a fő szövegteste a *Zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi*, a 'Zsang zsung szóbeli hagyománya. A kinyilatkozások átadásának négy köre'. Az összes közül ez az egyedüli *snyan rgyud*, a többi mind *gter ma*. Kommentárja a *sNyan rgyud rgyal ba'i phyag khrid*, 'Gyalwa gyakorlati útmutatója a szóbeli hagyományhoz'.

4. Zsang zsung szóbeli hagyománya

A *Zhang zhung snyan rgyud*, azaz a 'Zsang zsung szóbeli hagyománya'⁴⁸ az egyik legfontosabb bön dzogcsen ciklus. A hagyomány szerint *Kun tu bZang po*-tól, a *dharmakāya*-tól töretlen vonalon, egészen máig adódott tovább ez a tanítás, így az egyetlen, ami nem *gter ma*. A jelenlegi vonaltartó mester Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche.

45 Namdak 2006: 27; Norbu 2007: 180–183.; részletes magyarázatot a három sorozatra vonatkozóan l.: Karmay 2007: 206–215.

46 Karmay 2005 [1972]: 51–52.; Reynolds 2014: 17–18.; Namdak 2006: 22–24.

47 Namdak 2010b: 16–17.; Reynolds 2006 [2005]: x–xi.; Reynolds 2014: 18–19.

48 A *snyan rgyud*-t szóbeli átadásnak vagy hagyománynak szokták fordítani.

A Győzedelmesek tudati átadásának vonala (*rgyal ba dgongs pa'i rgyud pa*) után – ahová a kilenc *bder gshegs* Buddha tartozik –, a *siddha*-k szóbeli átadásának a vonala (*grub thob snyan khung gi rgyud pa*) következett, ahol a hagyomány szerint a tanításokat a mester, a tanítvány fülébe súgta egy bambuszcsövön keresztül, innen a *snyan*, aminek a jelentése fül, hallani.

Ta pi hri tsa volt a 25. hagyományvonal mester, aki a hagyomány szerint valamikor a 7. században élt *Zhang chung*-ban, és miután megkapta mesterétől, *Tshe spungs Zla ba rGyal mtshan*-tól a *Zhang chung snyan rgyud* tanításokat, elvonult a *sTag thabs seng ge'i brag* barlangba, a Kailastól Keletre, és kilenc évig a világtól elzártan gyakorolt. Elvonulása végén elérte a Nagy Átvitel Szívárványtestet ('*ja' lus 'pho ba chen po*), ami a legmagasabb megvalósítása a dzogchen gyakorlatoknak. Ekkor a test, még a gyakorló életében átalakul az öt elem lényegiségévé, ami az öt tiszta fény. A gyakorló, aki ezt megvalósítja nem hal meg, meghaladja a halált; még életében, a saját testében eléri a Buddhaságot és bárhol, bármikor emanálódhat.⁴⁹

Ta pi hri tsa fő tanítványa *Gyer spungs sNang bzher Lod po* (8. sz.) lett, aki híres tantrikus jógi, kiváló tudós és a *Zhang chung*-i király személyes papja volt. *Ta pi hri tsa* látta, hogy *sNang bzher Lod po* megfelelő tanítvány lenne, de tudatát enyhe gög fátyolozza el. Ezért egy fiatal fiúként emanálódott, és elszegődött pásztornak egy gazdag családhoz. Majd találkozott a *Da rog* tónál elvonulásban lévő *sNang bzher Lod po*-val, akivel vitába keveredett, de az a fiú válaszaiból rájött, hogy ő a *dharmakāya* megnyilvánulása, így gögje megtört és tanítást kért *Ta pi hri tsa*-tól. Összesen háromszor találkoztak. Ezek során átadta neki a *Zhang chung snyan rgyud* tanításokat, továbbá engedélyezte, hogy az eddig szóbeli tanításokat *sNang bzher Lod po* lejegyezze, kék tintával fehér papírra.

A hagyomány szerint a *sNang bzher Lod po* utáni hatodik mester, *dPon chen btsan po* (10.sz.) volt az, aki lefordította a *Zhang chung snyan rgyud*-t tibetire, és aki lejegyezte az addig szóban őrzött '*phrul 'khor*'⁵⁰ gyakorlatokat is.⁵¹

Ez a tanítás átvészelt két bön üldözést, anélkül, hogy el kellett volna rejteni őket.

Nagyon nehéz megállapítani tudományos szempontból a történeti hitelességét ezeknek a hagyományvonaltartó-mestereknek. Az első, aki már történelmileg is könnyen beazonosítható, *Yang ston Chen po gShen rab rGyal mshan*, aki a 11. század vége felé élt.⁵² Mindenesetre a hagyományvonaltartó-mesterek nevének listáját és azok élettörténetét lejegyezték, így ezek ma is olvashatóak. Számos tanulmány készült már ezen mestereknek az életrajzából.⁵³

49 Namdak 2010a: 19–20.

50 Jelentése varázskör, a szanszkrit *yantra*-nak felel meg.

51 Reynolds 2006 [2005]: 137.; Namdak 2010a: 33.

52 Blezer 2009: 71–72.; Karmay 1998: xvii.

53 Namdak 2010a; Reynolds 2006 [2005]; Karmay 1998.

4.1. A Zhang zhung snyan rgyud szöveghagyománya és tagolása

A *Zhang zhung snyan rgyud* egy nagyobb szövegciklus. A gyökérszövegeinek egyik szerkesztett kivonata a *bKa' rgyud skor bzhi*, amire ez a tanulmány épül. Nincs forrás arról, hogy ki szerkesztette össze ezt a kötetet, a legtöbb esetben, még a kommentárok szerzőit sem lehet megállapítani.⁵⁴ Ez volt az egyik kötet, amit Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinponche, a Tibetből való szökése alatt magával hozott a Menri kolostorból.

A *Zhang zhung snyan rgyud* átadási vonala szigorúan egyetlen átadási vonalon (*chig brgyud*)⁵⁵ adódott tovább, ami azonban dPon chen btsan po-tól egészen Yang ston Chen po gShen rab rGyal mshan-ig (aki újraegyesítette őket) kétfelé ágazott:⁵⁶

1. *bka' rgyud* – a kinyilatkozások átadása
2. *nyams rgyud* – a tapasztalati átadás

A *Zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi* az előbbihez tartozik. A *bKa' rgyud skor bzhi* sokféle kiadása közül jelen tanulmány egy modern kiadást vesz alapul (rGyal gshen gSung rabs Nyams zhib dPe skrun Khang 2006 [GS]), aminek tartalma és felosztása nagyon közel áll Chandra-Namdak 1968-hoz (N), illetve a Yongs 'dzin Sangs rgyas bsTan 'dzin által évszám nélkül publikált változathoz (N2).⁵⁷ Az eltéréseket az alábbiakban jelölöm.

A *Zhang zhung snyan rgyud* különféle szövegeiről, kiadásairól, és azok megfeleltetéséről Henk Blezer írt egy rendkívül alapos tanulmányt: *A Brief Bibliographical Key to Zhang zhung snyan rgyud Editions With Special Attention for Sources on the Early Lineage* címen.

rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 'A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyománya, A kinyilatkozások átadásának négy köre' nevében is jelzi, hogy négy részre osztható, és ezen belül található meg a 11 gyökérszöveg, amit Ta pi hri tsa sNang bZher Lod po-nak adott át, valamint a hozzájuk tartozó kommentárok is.

A négy kör:⁵⁸

1. *Phyi lta ba spyi gcod* – 'A külső nézet általános bemutatása'. A Természet megismerését mutatja be, az alapvető dzogcsen nézettel foglalkozik, és hogy hogyan különül el a dzogcsen nézet a többi ösvény nézetétől. A *khregs chod* gyakorlatokat tanítja.
2. *Nang man ngag dmar khrid* – 'A belső lényegi instrukciók közvetlen bemutatása'. Bemutatja, hogy hogyan kapcsolódik a Természet az érző lényekhez, illetve a *thod rgal* víziókkal foglalkozik.

⁵⁴ Reynolds 2006 [2005]: 195.

⁵⁵ A mester mindig csak egy tanítványnak adhatta át a teljes ciklust.

⁵⁶ Karmay 1998: xvi–xvii.

⁵⁷ Blezer 2011: 135–203.

⁵⁸ Namdak 2010b: 20–21.; Namdak 2011: 231.; Reynolds 2006 [2005]: 193–203.

3. *gSang ba rig pa gcer mthong* – ‘A titkos [tanítás], a Tudatosság meztelen látása’. Megmutatja, hogyan kapcsolódik a Természet még életünkben az érzékekhez és a tudatosságokhoz. Az aktivitást ismerteti, és tovább mélyíti a *thod rgal* gyakorlatokat.
4. *Yang gsang gnas lugs phugs chod* – ‘A nagyon titkos [tanítás], a Természetes Állapot végső elhatározásának elérése’. Megmutatja a Szívárványtest elérésének módját, a végső célt.

A GS kiadás alapján a *Zhang zhung snyan rgyud* fejezeteinek a tagolása a négy körbe beosztva a következő⁵⁹:

Elécsatolt szövegek

1. *(ka) zhang zhung snyan rgyud kyi brgyud pa'i bla ma'i rnam thar* – ‘A Zsang Zsung szóbeli hagyománya vonaltartó mestereinek életrajza’
2. *(kha) rigs drug rang sbyor gi gdams pa* – ‘A hat létbirodalom Ön-megtisztulásának útmutatása’
3. *(ga) sku lnga rang khrid* – ‘Ön-útmutatás az Öt Testről’

I. *Phyi lta ba spyi gcod* – ‘A külső nézet általános bemutatása’

4. *(nga) Phyi lta ba spyi gcod kyi man ngag le'u bcu gnyis pa* – ‘A külső nézetet általánosan bemutató lényegi instrukciók tizenkét fejezete’ (Gyökérszöveg)
5. *(ca) rGyud bu chung bcu gnyis* – ‘A tizenkét kicsi tantra’ (Gyökérszöveg)
6. *(cha) rGyud bu chung bcu gnyis kyi don bstan pa* – ‘A tizenkét kicsi tantra jelentésének bemutatása’ (Kommentár)
7. *(ja) 'Phrul 'khor lde mig* – ‘A trulchorok kulcsa’ (Kommentár)
8. *(nya) mDo 'grel gsal ba'i sgron me* – ‘A szútrák magyarázatát megvilágító lámpás’ (Kommentár)
9. *(ta) lTa ba spyi gcod kyi mnyan bzahag sgom pa'i lag len* – ‘A nézet általános bemutatása, ami az elmélyedés meditációjának gyakorlata’ (Kommentár)
10. *(tha) dGongs rgyud dgu'i yig chung* – ‘A kilenc megvilágosodott tudat rövid szövege’ (Történeti)
11. *(da) rJe Ta pi hri tsa'i lung bstan* – ‘Tapihrca Mester jóslata’ (Gyökérszöveg)
12. *(na) Zhe sa dgu phrugs* – ‘A kilencrétű tiszteletadás’ (Gyökérszöveg)
13. *(pa)⁶⁰ mJal thebs bar ma* – ‘A középső találkozás és megérkezés’ (Gyökérszöveg)
14. *(pha) bon ma nub pa'i gtan tshigs* – ‘Az ok, amiért a bön nem hanyatlott’ (Történeti)

⁵⁹ Henk Blezer 2011; Kvaerne 1974: 109–110; Reynolds 2006 [2005]: 197–203.; Reynolds 2006 az N kiadást használja, viszont a négy körre való felosztás nála eltér az általam adottól, amely Yongzin Lopon Tenzin Namdak Rinpoche 2010–2015-ig tartó tanítássorozatot veszi alapul. Ezenkívül Kvaerne 1974-es bKa’ ‘Gyur katalógusa KTGD címlistájában is négy körbe tagolja a gyökérszövegeket, s bár fejezeteiben nem egyezik a GS kiadással, az egyetlen fejezet, ami a titkos körbe kerül, az a *Man ngag le'u brgyud pa*.

⁶⁰ A GS kiadásban a fejezetek sorban mennek, de az N-ben és az N2-ben a *pa* fejezet duplázódik, a TNL-ben, és a Yongdzin Lopon Tenzin Namdak által 2010–2015-ben tanított transcript viszont a *pha* fejezetet duplázza.

II. Nang man ngag dmar khrid – 'A belső lényegi instrukciók közvetlen bemutatása'

15. (ba) sgron ma drug gi gdams pa – 'A hat lámpás tanítása' (Gyökérszöveg)
16. (ma) sgron ma'i 'grel ba nyi 'od rgyan – 'A lámpások magyarázata, a napsugarak dísze' (Kommentár)
17. (tsa) sgron ma drug gi dgongs don 'grel pa – 'Magyarázat a hat lámpás szándékának jelentéséről' (Kommentár)
18. (tsha) kun gzhi'i zhal shes gsal ba'i sgron ma – 'A Minden Alapjának szóbeli tanítását megvilágító lámpás' (Kommentár)
19. (dza) byang chub sems kyi gnad drug ces bya ba'i lag len – 'A Tiszta és Tökéletes Tudat hat kulcspontjának nevezett gyakorlat' (Kommentár)
20. (va) 'khor lo bzhi sbrag – 'A négy kerék összerakása' (Kommentár)
21. (zha) bya bral rjes med – 'Cselekvéstől mentes, nyomtalan' (Gyökérszöveg)

III. gSang ba rig pa gcer mthong – 'A titkos [tanítás], a Tudatosság mezítelen látása'

22. (za) man ngag le'u brgyad pa – 'A lényegi útmutatások nyolc fejezete' (Gyökérszöveg)

IV. Yang gsang gnas lugs phugs chod – 'A nagyon titkos [tanítás], a Természetes Állapot végső elhatárolásának elérése'

23. ('a) gzer bu nyi shu rtsa gcig gi gzhung – 'A huszonegy szög szövege' (Gyökérszöveg)
24. (ya) gzer bu nyer gcig gi 'grel pa – 'A huszonegy szög magyarázata' (Kommentár)
25. (ra) 'od gsal sems kyi me long – 'A tiszta fényű Tudat tükre' (Gyökérszöveg)
26. (la) rtags tshad gsal sgron – 'A jel mérvadóságát megvilágító lámpa' (Gyökérszöveg)
27. (sha) rtags tshad gsal sgron chung ba – 'A jel mérését megvilágító kicsi lámpa' (Kommentár)

Hozzácsatolt szövegek

28. (sa) rtsa rlung gi man ngag – 'A calung lényegi útmutatása'
29. (ha) 'phrul 'khor zhal shes man ngag – 'A trulkhorok szóbeli tanításának lényegi útmutatása'
30. (A) ngo sprod thig le drug pa⁶¹ – 'Rámutatás a hat thiglére'
31. (-) rgyal po nyi pang sad dang sman mo gnyis kyi bskul pa – 'Gyalpo Nyipangsze és Menmo megidézése'⁶²
32. (-) bon bstan rgyas pa'i smon lam yid bzhin kun 'grub ces bya ba – 'A mindent valóra váltó kívánságteljesítő drágakő: A bön tanítások terjedésének imája'.

61 Ez a fejezet nincs benne az N-ben, de az N2-ben igen. Az N-ben ennek a helyén a sNyan rgyud bka' srung srog bdag rgyal po nyi pang sad bka' bsgo van.

62 Az N és az N2-ben itt van még egy hozzácsatolt fejezet, a sNyan rgyud bka' srung srog bdag rgyal po nyi pang sad bka' bsgo, de ez a fejezet GS kiadásból kimarad.

5. A kun gzhi, Minden Alapja

A Nagy Tökéletesség, a dzogcsen rendszerének egyik legfontosabb eleme a *kun gzhi*, a Minden Alapja. Minden Alapjának, a Tudat Természetének a megértése elsődleges dolog, mind a filozófiai rendszer vizsgálata során, mind a gyakorló megvalósítási folyamata tekintetében, mivel az Alap megértése és felismerése nélkül a megvalósítás sem képzelhető el, és maga a nézet (*lta*) sem sajátítható el. A nézet Minden Alapján és annak aspektusain keresztül bomlik ki, ezért jelen dolgozat a hozzá kapcsolódó fogalmakat mutatja be és tisztázza.

A nyingma és a bön dzogcsen szövegek is kitérnek az Alap magyarázatára, különféle árnyalatait és értelmezéseit bemutatva,⁶³ jelen tanulmány a *kun gzhi*-t, Minden Alapját, a *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud 'khor bzhi*-ből kiemelt szövegrészeket keresztül mutatja be.⁶⁴

A *kun gzhi* tantétele már nagyon korán megjelent a dzogcsen szövegekben és különösen hangsúlyos a bönpo dzogcsen tanításokban. A kutatók megegyeznek abban, hogy maga a *kun gzhi* (sz. *ālaya*) kifejezés a *vijñānavāda* doktrínáiból lett átemelve,⁶⁵ ugyanakkor a dzogcsen rendszerében a jelentése teljesen eltér az ott használt *kun gzhi rnam par shes pa* (sz. *ālayavijñāna*, 'tárháztudat') fogalmától. Ugyanakkor a bön dzogcsen is használja a tárháztudat fogalmát, mint a nyolcféle tudatosság egyikét, de a két fogalom nem feleltethető meg egymásnak.⁶⁶ E kettő elkülönítésének problémája már egész korán megjelenik a filozófiai vitákban és szövegekben.⁶⁷

Mivel a *kun zhi* ebben az esetben az Eredendő Alapra (*gdod ma'i gzhi*) utal, ami a bön dzogcsen filozófiai rendszerében eredendően tiszta (*ka dag*), megnyilvánulásában spontán tökéletes (*lhun grub*), szó szerint véve alapja mindennek, alapja a szanszárának és a nirvánának is, minden felmerülő jelenségnek, egy végtelen potenciál, amiből bármi megjelenhet. Ezért semmi esetre sem összekeverendő a *kun gzhi rnam shes*-vel, ami a karmikus lenyomatok (*bag chags*) gyűjtésének a tudatossága.⁶⁸ A *kun gzhi*, Minden Alapja, üres, maga az üresség.⁶⁹ A *kun gzhi* a Tudat Természetére utal.

A *rDogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud* mind a négy köre az Alap bemutatásával kezdí és ismerteti annak lényegi aspektusait.

5.1. A külső kör (phyi skor)

A *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las phyi lta ba spyi gcod kyi man ngag le'u bcu gnyis pa zhugs so*, azaz "A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából a külső nézetet általánosan bemutató lényegi instrukciók tizenkét fejezete" is a *kun gzhi*-t mutatja be először. A külső nézet első gyökérszövegének első fejezete, a Természet felismerését célozza meg.

63 Erről részletes leírást lásd: Karmay 2007: 178–184.

64 A *kun gzhi*t számos helyen tárgyalja a kötet; mindnek a bemutatására azonban e dolgozatban nincs hely.

65 Karmay 2007: 179.

66 Rossi 1999: 52–53., Reynolds 2014: 193., Karmay 2007: 187–179.; bővebben lásd: a 3. kérdés tárgyalásakor.

67 Karmay 2007: 178–184.

68 Lásd: 3. kérdés.

69 Reynolds 2014: 174., 193; Wangyal 2008: 166.

ka) /kun tu bzang po khyab bdal dgongs pa che la phyag 'tshal lo/ /de'i don 'di ltar bkrol te bstan pa ni/ /'khor 'das gnyis su ma gyes sngon rol du/ /sangs rgyas sems can bya ba'i tha snyad med/ /shes rig rgyal po kun gyi 'byung gzhi 'di/ /kun la khyab ste gang gi mthas ma reg /gzhi don rtogs dang ma rtogs khyad par las/ /sangs rgyas sems can gnyis kyi 'byung gzhi gnas/ /snang gsal dngos med mkha' la nyi shar bzhi/ /sangs kyi ngo bo cir yang ma grub ste/ /'char tshul ma 'gags cir yang gsal/⁷⁰ /dper na nyi ma'i snying po las/ /'od zer phyogs med 'char ba bzhi/ /rang rig 'od gsal chen po la/ /'od zer nyi ma'i zer ltar gsal/ /gsal yang dran rtog cha phra bas/ /yul dang yul can rtog 'dzin med/ /dper na bar snang gzha' tshon bzhi/ /sna tshogs gsal ba 'dzin med gnas/ /'khor 'das tha snyad ma grub cing/ /rtogs dang ma rtogs khyad par las/ /'khor 'das gnyis kyi 'byung gzhi gnas/ /kun 'byung kun tu rgya ma chad/ /'byung bzhi'i snang ba ma grub pas/ /rgyu yis ma bskyed rkyen gyis bshig tu med/ /ngo bo ka dag 'char tshul lhun gyis grub/ /sangs rgyas sgam pos mdzad du med/ /bka' dang lung gi tha snyad med/ /sangs can sgrin pos bcos su med/ /kun gzhi 'byung rung/⁷¹ ma bstan/ /nam mkha' rgya mcho sa gzhi bzhi/ /kun gyi 'byung gzhi gyur pas na/ /kun gzhi'i ming du btags pa tsam/ /tha snyad ma grub lung ma bstan/ /de ltar gnas pa'i kun gzhi 'byung rung ste/ /rtogs dang ma rtogs khyad par shin tu che/ /dper na nam mkhar nyi ma'i 'od shar bas/ /mun pa rang bzhi sangs pa bzhi/ /rtogs pa'i rkyen dang 'phrad pa yis/ /sangs rgyas sku dang zhing khams rnams/ /btsal med lhun grub chen por shar/ /ma rtogs pa yi sems can ni/ /dper na mun khang sgron me shi ba bzhi/ /ma rtogs rkyen dang 'phrad pa'i sems can gyi/ /nyams su sdug bsngal 'khrul ba'i snang ba shar/ /'khor 'das gnyis su ming gi tha snyad byung / /'khor 'das gnyis kyi spyi gzhi bstan pa'i le'u ste dang po'o/⁷²

„Leborulok Kun tu bZang po, a mindent átható, nagy Őseredeti Állapot előtt.

Ennek jelentése ily módon magyarázott, és tanított: Korábban, amikor a szanszára és a nirvána nem különült el, a „Buddha” és az „érző lények” megnevezés sem létezett. E Tudatosság Királya, minden keletkezés Alapja, mindent áthat és korlátok nem érintik. Az Alap valódi megértésének illetve meg nem értésének különbségéből jön létre a „Buddha” és az „érző lények” kettéválása. Fényes és anyagtalan, mint a napfelkelte az égen. A Tudat Természete semmilyen módon nem létrehozott.

Megjelenésének módja akadálytalan, bárhol felragyog, ahogyan a Nap szívéből határtalanul jelennek meg a fénysugarak. A nagy, tiszta ragyogású, Önmagát-felismerő Tudatosság fénysugara, a napsugarakhoz hasonlóan ragyog.

Habár világos, a finom gondolkodás nem ragadja meg a felfogott tárgyat és tárgyat bíró[alany];t; olyan, mint például a légköri szivárvány. A sokféleség [pedig] világosság és megragadásméntesen létezik. A „szanszára” és „nirvána” megnevezés nem létezett, és [az Alap] a forrása a szanszára és a nirvána kettéválásának, ami a megértés vagy a meg-nem-értés különbségéből jött létre. Minden forrása, mindenfelé határtalan.

70 E sortól, egészen a 'byung bzhi'i snang ba ma grub pas sorig, az amúgy kilenc szótagszámú verselés átvált hét szótagszámmra. Mivel egy része ismétli a már elhangzottakat, meglehet, hogy ez a rész egy betoldás máshonnan, vagy később került a szövegbe.

71 Az N, Snell-ben eleve beleírva, és TNL kiadásában kézzel javítva van kun gzhi 'byung rung lung ma bstan-ra, és mivel így jön ki a megfelelő szótagszám és értelem, ezért ezt fordítom.

72 rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 84–85.

A négy elem megnyilvánulása nem létrehozott, ezért nem okok hozták létre és feltételek nem rombolják le. Az eredendően tiszta Természet megjelenése spontán módon történik. Nem a mélységes buddhák hozták létre. A „beszédek” és „kinyilatkozások” elnevezés nélküli. Nem az okos érző lények hozták létre. Minden Alapja, ami nem létrehozott, képes arra, hogy forrás legyen, mint ahogyan a tér az óceán és a föld alapja. Minden keletkezés alapja, csupán ezért nevezték el Minden Alapjának.

Nem fogalmilag létrehozott, meghatározhatatlan. Az ily módon létező Minden Alapja képes arra, hogy forrás legyen, [de] a különbség a megértése és nem megértése között nagyon nagy. Ahogy például az égen, a napfény felragyogásával a sötétség magától eloszlik, ugyanúgy a megértés feltételével való találkozás révén, erőfeszítés nélkül, nagyszerű, spontán tökéletes módon megjelennek a Buddha testei és a Tiszta Földek.

Azok az érző lények, akiknek megértése nincsen, olyanok, mint a sötét szobában elhaló vajmécses. A nem megértés feltételével találkozó érző lények tapasztalásában a szenvedés csalóka jelensége nyilvánul meg. Így megjelent az elnevezése a szanszára és nirvána nevének.

Ez volt az első, „A szanszára és nirvána kettéválásának általános alapját bemutató fejezet.”

5.1.1. *Kun tu bZang po*

A legtöbb dzogcsen szöveg *Kun tu bZang po*-nak, az Őseredeti Buddhának ad tisztelet.⁷³ A bön hagyomány a dzogcsen tanításokat a *bon sku*,⁷⁴ a *dharmakāya* kinyilatkoztatásának tekinti.⁷⁵ A *Zhang zhung snyan rgyud* legtöbb fejezete is ezzel a tiszteletadással kezdődik, viszont mindig más aspektusát emeli ki. Mivel ő maga egyenlő a Tudat Természetével, a Tiszta és Tökéletes Tudattal, ezért mindent átható, mindent felölel, minden jelenség megnyilvánulásának az alapja, ő az Őseredeti Állapot, és mivel a *dharmakāya*, ezért eredendően tiszta (*ka dag*), sohasem szennyeződött be.

Kétféle *Kun tu bZang po*-ról beszélhetünk: az egyik a fent említett minőségek egy szimbolikusan megnyilvánuló formája, a kifejezhetetlen *Kun tu bZang po (gdags su med pa'i kun tu bzang po)*, a másik pedig az istenség, a megvilágosodott lény, a kifejezhető *Kun tu bZang po (gdags su yod pa'i kun tu bzang po)*.⁷⁶ A tanításokat persze nem szóban nyilvánította ki: ezek ennek a megfoghatatlan állapotnak a transzcendens megnyilvánulásai.⁷⁷

A *kun* azt jelenti, hogy minden, és ebben az esetben minden létezőre, felmerülő jelenségre kell gondolnunk, míg a *bzang po* azt jelenti, hogy jó, és itt a Természetre, a Természetes Állapotra utal. Így egyszerűen jelenti, hogy az összes létező és a Természet nem különül el,⁷⁸ illetve, hogy minden lény rendelkezik a Természettel, így képes elérni a megvilágosodást.⁷⁹

⁷³ Reynolds 2014: 194–197.; Karmay 2007: 177–178.

⁷⁴ A *bon sku* megfelel a *chos sku*-nak.

⁷⁵ Karmay 2007: 177–178.

⁷⁶ Rossi 1999: 49.

⁷⁷ Rossi 1999: 49.

⁷⁸ Namdak 2014: 36–37.

⁷⁹ Reynolds 2014: 195.

5.1.2. A Tudatosság Királya (*shes rig gi rgyal po*)

Az a gyakorló tehát, aki nem érti meg mélységében az Alapot, nem lesz képes elhagyni a szanszára körforgását, és itt a megértés (*rtogs*) nem egy intellektuális szintet jelöl, hanem egy mély megtapasztalást és megvalósítást.

A *kun gzhi* valóban mindennek az alapja, mind a szanszárának és a nirvánának, minden jelenségnek, jónak, rossznak egyaránt, de nem kiváltó oka egyiknek sem, mivel ő maga sem okok és feltételek által létrehozott, hanem egyfajta végtelen potenciál.

Minden Alapja a Tudatosság Királya (*shes rig gi rgyal po*),⁸⁰ ami arra utal, hogy a Tudatosság, a *rig pa* (ami a tudatosság oldal; *rig cha*) és Minden Alapja, a *kun gzhi* (ami az üresség oldal; *stong cha*) sohasem különül el,⁸¹ a Tudatosság egy elválaszthatatlan aspektusa Minden Alapjának. A Tudatosság (*rig pa*) a felismert Minden Alapja, ami spontán tökéletesen jelen van benne. A Tudatosság önmagát-felismerő (*rang rig*), tehát nincs szükség semmiféle hétköznapi tudatra ahhoz, hogy világos és éber legyen, mint ahogy a mécses lángjának sem kell másik fényforrás, hogy ő maga világos legyen.

Tehát a szanszára és a nirvána forrása, mert e kettő belőle merül fel; de nem kiváltó oka azoknak. Akkor mégis hogyan jön létre e kettő szétválása? A szöveg az egyéni tapasztalás oldaláról közelíti meg a kérdést: amennyiben az egyén a felmerülő jelenségeket független, öntermészettel rendelkezőknek tapasztalja, akkor abban a pillanatban megjelenik az alany (az észlelő) és a tárgy (a szemlélt) kettőssége, a megragadás, és e hibás észlelés következtében kialakul az illúzió (*'khrul ba*), a szanszára képze. A gondolatokat, képzeteket követve keringenek a lények a szanszárában.

A rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las rgyud bu chung bcu gnyis bzhugs so, "A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából, a tizenkét kicsi tantra' fejezet így ír róla a külső körben, megerősítve ezeket:

ka) rgyas par bstan te bshad pa la/ /sems nyid stong pa ka nas dag/sems nyid stong pa 'od du gsal/ 'od gsal stong pa gdod nas dag/'khor 'das gnyis kyi gzhi mar gyur/ 'khor 'das gnyis su gyes pa med/ /de nyid rang bzhin med par shes/ /rtogs pas kun bzang ye sangs rgyas/ /de ma yin la der bzung nas/ /gzung 'dzin gnyis su spyad pa yis/ /ma rtogs sems can 'khor bar 'khyams/ /lam lnga rgyu drug so so dang/ /sku dang zhing kham thams cad dang/ 'khor ba dang ni myang 'das gnyis/ /thams cad byang chub sems las byung/ /nyon mongs dug lnga nga yi sems/ /dug lnga spangs pa'i pha rol na/ /sangs rgyas bya ba'i ming yang med/ /dug lnga ye nas rnam par dag /ye shes lnga'i rang bzhin yin/ /rang 'byung thig le nyag gcig e ma ho/⁸²

⁸⁰ Szinonimái: a *kun shes kun rig gi rgyal po rang byung rig pa*, és a *rig pa'i rgyal po*; a *shes rig* önmagában is szinonimája a *rig pa*-nak.

⁸¹ Reynolds 2014: 199.

⁸² rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 99.

„Részletes tanítás és szövegmagyarázat:

A Tudat Természete üres és eredendően tiszta.

A Tudat Természete üres, és ragyog mint a fény.

[Ez] a Tiszta Fény üres és kezdetektől tiszta.

Mind a szanszára, mind nirvána forrásává válik.

Nincs kettéválasztva a szanszára és nirvána.

A Valódi Természet[üket] önvalótól mentesnek felismerő megértő, az Künzang, az Őseredeti Buddha [állapotába jut].⁸³

Nem olyanok, mégis olyanak megragadván őket,

kettéválasztjuk az alanyt és a tárgyat, így

az érző lények megértés híján a szanszárába sodródnak.

Minden egyes, az öt ösvényből⁸⁴ és a hat okból⁸⁵,

a Buddha-testek, és az összes Tiszta Föld,

e kettő, a szanszára és a nirvána,

mindegyik a Tiszta és Tökéletes Tudatból jelenik meg.

A szenved és az öt méreg a saját tudatom.

Az öt méreg elhagyásának túloldalán,

még a „Megvilágosodott” név sincs.

Az öt méreg eredendően tiszta;

természetük az öt Eredendő Bölcsesség⁸⁶.

[Ez] az Önmagától-felkélő Egylényegiség. Csodálatos!”

A *kun gzhi* aspektusait mutatja be: üres (*stong pa*), eredendően tiszta (*ka dag*), tiszta fény (*’od gsal*). Ez esetben a tiszta fény nem anyagi természetű, hanem a Tudat Természetének a megnyilvánító képességére utal.⁸⁷ Fontos megérteni, hogy ezek nem különálló részei a *kun gzhi*-nek, mert az oszthatatlan és tökéletes, pusztán azon minőségek kiemelései, amik spontán tökéletesen benne vannak.

5.1.3. A Tiszta és Tökéletes Tudat (*byang chub sems*)

A Tiszta és Tökéletes Tudat (*byang chub sems*), a bódhicsitta, itt az abszolút bódhicsittát jelenti, ami a dzogcsen rendszer terminológiájában a Tudat Természetének egy szinonimája.⁸⁸ Az egyén oldaláról szemlélve, ez a Tudatunk abszolút lényegisége.⁸⁹

83 Namdak 2010b: 151.

84 *lam lnga* – az öt ösvény (*tshogs lam*, *sbyor lam*, *mthong lam*, *yongs byang lam*, *sgrol lam*)

85 *rgyu drug* – hatféle ok: 1) *byed pa’i rgyu*, elsődleges ok; 2) *lhan cig ’byung ba’i rgyu*, közös ok, egyidejű ok; 3) *rnam par smin pa’i rgyu*, a beérlelődés oka; 4) *mtshungs par ldan pa’i rgyu*, társult ok; 5) *kun tu ’gro ba’i rgyu*, mindenütt jelenlévő ok; 6) *skal pa mnyam pa’i rgyu*, egyöntetű ok. Rossi: *dPon slob ’Phrin las Nyi ma* magyarázata szerint ez a hat szférája a szanszárának Rossi: 1999: 97.

86 *stong nyid ye shes* – Üresség Bölcsesség, *me long ye shes* – Tükörszerű Bölcsesség, *mnyam nyid ye shes* – Egyenlőség Bölcsesség, *so sor rtoqs ye shes* – Megkülönböztető Bölcsesség, *bya grub ye shes* – Mindent-megvalósító Bölcsesség.

87 Rossi 1999: 95.

88 Namdak 2010b: 153.

89 Rossi 1999:55.; Yungdrung 2014.

A *rDogs pa chen po yang rtse klong chen gyi nges don*, 'A Nagy Tökéletesség, A legmagasabb csúcs nagy kiterjedésének valódi jelentése'-nek magyarázata alapján:⁹⁰

*byang chub kyi sems de/ byang ste stong nyid skye med ka dag tu gnas/ chub ste snang ba 'gag med lhun grub tu gnas/ sems nyid la gnyis snang dbyer med du gnas so /*⁹¹

„A Tiszta és Tökéletes Tudat:

Tiszta, [mivel] a nem-született üresség eredendő tisztaságaként létezik;

Tökéletes, [mivel] a nem-szűnő jelenségek spontán tökéletesen léteznek;

A Tudat Természetében e két jelenség elválaszthatatlanul létezik.”

Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche magyarázata alapján a Természetnek a tisztaság (*ka dag*) és spontán tökéletesség (*lhun grub*) aspektusát emeli ki, amik elválaszthatatlanok, ezen kívül arra is rámutat, hogy a Természet és a jelenségek sem különböznek.⁹²

A dzogcsen szemlélete alapján nincs értelme a mérgeket és szenvedet eltávolítani, vagy átalakítani, mivel azok lényegében nem különböznek a Természettől, és mivel az öt méreg valódi természete az öt bölcsesség, ezért eredendően tiszták.⁹³ Ezért a próbálkozás az eltávolításukra értelmetlen, csak akadályt jelent a Természet megtapasztalásában. Természetesen itt a dzogcsen oldaláról érti és nem a gyakorlóéről.

5.1.4. Az Egylényegiség (*thig le nyag gcig*)

Az Egylényegiség, a *thig le nyag gcig*, a Tiszta és Tökéletes Tudat, a Nagy Tökéletesség, a *dharmakāya*; születetlen és ebből a meghatározhatatlan állapotból kél fel az Öt Bölcsesség is.⁹⁴ Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche magyarázata szerint, a kifejezésben szereplő a *thig*, az ürességre utal, tehát nem okok hozták létre és nem hoz létre okozatot; a *le* a tisztaságot és határtalanságot jelenti; a *nyag gcig* pedig az egyetlen pont értelemmel, ezeknek az egységét fejezi ki.⁹⁵

5.2. A belső kör (*nang skor*)

A *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las sgron ma drug gi gdams pa bzhugs so*, azaz 'A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából a hat lámpás tanítása' a tiszta fénnel foglalkozik sokat, és azzal, hogy ezen keresztül hogyan nyilvánulnak meg a jelenségek. Blezer a fejezet kapcsán azt vizsgálja, hogy miként jön létre a fizikai test az öt fény alapján.⁹⁶ Ugyanakkor az első lámpás legfőbb célja Minden Alapjának felismerése, nem intellektuálisan, hanem tapasztalva azt.

90 Rossi szintén ezen az idézeten keresztül mutatja be. Rossi 1999: 56.

91 *rDogs pa chen po yang rtse klong chen*, 66.

92 Namdak 2009: 39.

93 Namdak 2010b: 152; Rossi 1999: 97.

94 Lásd: *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las rgyud bu chung bcu gnyis bzhugs so*.

95 Namdak 2010b: 213.

96 Blezer 2012: 117–168.

gzhi yi gnas lugs bstan pa ni/ /kun gzhi rig pa blo dang gsum/ /rnam pa gsum du shes par bya/kun gzhi byang chub sems nyid ni/ /od gsal stong pa bcos slad med/ /ka dag chen po bon gyi sku/ /gang gi dri med mthas ma reg/rang bzhin lhun grub rdzogs pa'i sku/ /kun rdzogs yongs rdzogs thams cad rdzogs/ /nges med sprul sku lung ma bstan/ /phyogs med cho 'phrul ci yang shar/ /so sor tha dad ma yin te/ /snang srid yongs la nam mkha' bzhin/ /'khor 'das yongs la spyi khyab bdal/ /mkha' gsal gcig gis kun la khyab/ /gsal ba'i mkha' la phyogs ris med/ /klong chen gcig nas thams cad shar/ /stong pa'i klong la yangs dog med/ /dbyings chen gcig na thams cad gnas/ /mnyam pa'i dbyings la mtho dman med/ /de la byang chub sems zhes bya/ /dran pa'i don du gsum du bshad/ /nges pa'i don la dbye ru med/ /thig le chen po gcig tu gnas/ /sa ma ya⁹⁷

„...Az Alap, a Természetes Állapot tanításának tekintetében három aspektust kell megismerni: e három a Minden Alapja, a Tudatosság és az elme.

Minden Alapja, [ami] a Tiszta és Tökéletes Tudat Természete:

tiszta fény, üresség, nem létrehozott és változhatatlan;

a nagy eredendő tisztaság, a *dharmakāya*,

ami szennyezetlen, és korlátok nem érintik,

a spontán tökéletes természet, a *sambhogakāya*,

[ami] mind-tökéletes, teljesen-tökéletes és össz-tökéletes,

az örök-változó, semleges *nirmānakāya*,

ami határtalanul jelenik meg, bármilyen varázslatos jelenséggént;

egyénilag nem szétválasztott, így,

ahogyan az ég minden jelenségre és létezőre [kiterjed],

úgy terjed ki általánosan a szanszárára és a nirvánára.

Mindent az egyetlen tiszta tér ölel fel

– a tiszta térben nincs irány vagy felosztottság.

Minden az egyetlen kiterjedésből jelenik meg

– az üres kiterjedésben nincs széles vagy szűk.

Minden az egyetlen hatalmas dimenzióban létezik

– az önazonos dimenzióban nincs magas vagy alacsony.

Ezt a Tiszta és Tökéletes Tudatnak hívják,

köznapi jelentésében háromféleképp magyarázott,

végző jelentésében oszthatatlan:

az egyetlen hatalmas lényegiségként létezik.

Samaya!”

97 rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 153–154.

Láthatjuk, hogy Minden Alapja, s a Tiszta és Tökéletes Tudat Természete megfeleltethető egymásnak, mivel ugyanazokkal a minőségekkel bírnak. Leglényegibb aspektusai az üresség (*stong pa nyid*), a tiszta fény (*'od gsal*).

5.2.1. Minden Alapja (*kun gzhi*), a Tudatosság (*rig pa*) és az elme (*blo*)

A szöveg három aspektust ajánl a figyelmünkbe, ami segít a Természetes Állapot megértésében. Ezek: Minden Alapja (*kun gzhi*), a Tudatosság (*rig pa*) és az elme (*blo*).

A *kun gzhi* természetesen az Alap Természetre utal, arra a potenciálra, amiből minden jelenség megjelenik, és ami minden jelenség forrása, az üresség.

A *rig pa* is ugyanerre a természetre utal, ez a természet gyakorló által felismert aspektusa. Ez a világosság, ami önmagára tekint, önmagát felismeri, anélkül, hogy a kettőségekbe zuhanna. Ezért a lényegisége világos (*gsal*), ami azért lehetséges, mert ennek a világosságnak a természete is üresség.

Ez a Tudatosság nem a konceptuális tudat része, nem része a nyolcféle tudatosságnak, és nem egy olyan tudatosság, ami felismeri az ürességet, mint a *madhyamaka* rendszerében. Sokkal inkább kötődik az ürességhez, mivel a Tudatosság elválaszthatatlan része Minden Alapjának, aminek a természete szintén üresség.⁹⁸ Ebből jelenik meg a három megnyilvánító erő, a víziók is: a hangok (*sgra*), a fények (*'od*) és a sugarak (*zer*).⁹⁹ A jelenségvilág és a saját testünk is a hangok, a fények és a sugarak megragadása alapján jön létre. Minden Alapja és a Tudatosság elválaszthatatlanok, ahogy az üresség és a tiszta fény.

A *blo* a hétköznapi tudatosságunk, ami – mint minden külső és belső jelenség – a *kun gzhi*-ből merül fel. Ez a konceptuálisan megragadott víziókhoz kapcsolódik.¹⁰⁰

5.2.2. A Három Test (*sku gsum*)

Ezen kívül Minden Alapja eredendően magába foglalja a *dharmakāya*-t (*bon sku*), a *sambhogakāya*-t (*rdzogs sku*) és a *nirmānakāya*-t (*sprul sku*). Alapvetően három szintje van a Három Testnek (*sku gsum*), az Alap Három Test (*gzhi'i sku gsum*), az Ösvény Három Test (*lam gyi sku gsum*) és a Gyümölcs Három Test (*'bras bu'i sku gsum*). Az Alap Három Test eredendően minden érző lény sajátja, egy rejtett potenciál, de nem ismerjük fel az elhomályosulásaink végett, az Ösvény Három Test az, ami a gyakorlás révén tökéletesedik és teljesedik ki, és a Gyümölcs Három Test pedig az, ami teljesen megnyilvánult és megvalósított test.¹⁰¹

Az Alap *dharmakāya* az eredendő tisztaság, *ka dag* aspektust jeleníti meg, ami a jelentésében az ürességhez kapcsolódik,¹⁰² az Alap *sambhogakāya* a tökéletesség minőségével bír, ami a

⁹⁸ Klein – Wangyal 2006: 35.

⁹⁹ Ezek szerepéről és működéséről részletes elemzést lásd Blezer 2012.

¹⁰⁰ GS: *ka, kha, nga*; Namdak 2011: 245–253.

¹⁰¹ Namdak 2011: 243; Reynolds 2014: 171.

¹⁰² Namdak 2006: 28.

lhun grub. Háromféle tökéletességet említ a szöveg: „mind-tökéletes” (*kun rdzogs*), „teljesen-tökéletes” (*yongs rdzogs*) és „össz-tökéletes” (*thams cad rdzogs*).

Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche magyarázata alapján „mind-tökéletes”, mivel a Minden Alapjában, mind a szanszára, mind a nírvána tökéletes, azokat teljesen magába foglalja; „teljesen-tökéletes”, mivel a létező jelenségek teljes skálája tökéletes benne; „össz-tökéletes”, mivel az összes belső tudatosság, a gondolatok, a belül felmerülő jelenségek is tökéletesek az Alapban - ezek közül mindegyik kivétel nélkül az Alapból nyilvánul meg és oda is oldódik vissza.¹⁰³

Az Alap *nirmānakāya* aspektusa pedig a jelenségek határtalan megnyilvánulása.

5.2.3. Tér (*mkha'*), kiterjedés (*klong*), dimenzió (*dbyings*)

A Tiszta és Tökéletes Tudat természetének a bemutatására a térnek a hármasságát használják, ami segít megérteni, hogy a Tudat Természete az a 'dimenzió', ami teret nyújt a jelenségeknek. E három: *mkha'*, a tér, ami egyöntetű; *klong*, a kiterjedés, ami végtelen; *dbyings*, a dimenzió, ami változatlan, az üresség aspektust jeleníti meg és forrása mindennek.¹⁰⁴ Valójában ezek nem különülnek el, mind egyetlen hatalmas szféra, ami az Egylényegiségre (*thig le nyag gcig*) referál.

5.3. A titkos kör (*gsang skor*)

A titkos körben a *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las man ngag le'u brgyad pa* 'A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából a lényegi útmutatások nyolc fejezete' című az egyetlen fejezet, és annak az első része, a *gNas pa gzhi'i man ngag bstan pa le'u*, 'Az Alap Természet lényegi útmutatását tanító fejezet' tárgyalja az Alap Természetet.

Magában a szövegben nem szerepel a *kun gzhi* kifejezés, csupán címében utal rá, viszont az egész szöveg az Alapból kibomló aspektusait mutatja be a megvilágosodásnak.

gzhi'i man ngag bstan ni/ ri rab kyi rtse mo'i grong khyer gnyis na/ mi rgod lnga bzhuks zhes pa'i man ngag ni/ ri rab bya ba ni rang gi lus yin la/ rtse mo zhes pa rang gi mgo la zer/ grong khyer gnyis ni mig gnyis yin la/ mi rgod lnga ni shes lnga yin/ gnas pa snying gi dkyil na gnas/ ye shes ma 'gags par mthong bar bzhuks pa yin/ man ngag bya ba ni/ rang gi snying gi dkyil na gnas pa ma 'gags par mthong ba 'di ka ye shes zang thal gyi dgongs pa yin/ de ngo shes pas chog pa yin no/¹⁰⁵

«Az Alap lényegi útmutatásának tanítása: „A Méru hegy csúcsának két városában, öt vad ember lakik.” – Így szól az útmutatás.

¹⁰³ Namdak 2011: 237.

¹⁰⁴ Namdak 2011: 245.; Rossi 1999: 59.

¹⁰⁵ *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi*, 268.

A ‚Méru hegynék nevezett’ a saját testünk, és így, ami a csúcának mondott, az a saját fejünk. A két város a két szem, és az öt vad ember az öt bölcsesség. Lakhelyük a szív közepében van, és az Eredendő Bölcsesség akadálytalanul láthatóan lakik [benne].

A lényegi instrukció: [Ernek] az akadálytalan látása a saját szívközpontunkban, az maga az közvetlenül átható Eredendő Bölcsesség megvalósítása. Ennek felismerése elegendő...»

rigs kyi bu sangs rgyas kyi gnas lnga ni/ bon sku rang gi snying gi dbus na bzhugs/ ye shes zang thal gyi sku mig gnyis na bzhugs/ longs spyod rdzogs pa'i sku klod pa'i dkyil na bzhugs/ thugs rje sprul pa'i sku skal tshigs gzhuung pa'i nang na bzhugs/ thig le rang 'byung gi sku rang gi rtsa thams cad kyi nang na bzhugs/ sangs rgyas sku lnga rang lus la gnas pa yin/ rig pa ma 'gags pa 'di bon sku yin te ye nas rang la gnas/ rig pa 'od kyi lus su ye nas gsal/ yul dang dbang po'i snang ba ye nas gsal/ rang rig ma 'gags par ye nas gsal ba 'di sangs rgyas yin/ rang gi mig gnyis ye shes zang thal du ye nas gnas pa'o/ sangs rgyas rang chas su shes pa'i rtogs tshad bon sku ru shar cing / mig gnyis ye shes zang thal du shes pas/ ye shes 'od du gsal/ rig pa zang thal du shes pas...¹⁰⁶

„... Ó, nemes tanítvány! Az öt Buddha helye pedig: A *dharmakāya* a saját szívünk közepében van. A Közvetlenül-átható Eredendő Bölcsességtest a két szemben van. A Tökéletes élvezettest, [a *sambhogakāya*] a kiterjedt tér közepében van. Az Együttérzés varázstest, [a *nirmānakāya*] a gerinc belsejében van. Az Önmagától-megjelenő Lényegiségtest a saját csatornáinkban van. Az öt Buddha-test a saját testünkben van. Ez az akadálytalan Tudatosság a *dharmakāya*, s ez kezdetektől önmagunkban van. A Tudatosság fényttestként kezdetektől tiszta fény. Az [érzékszervi] tárgyak és erők megnyilvánulása kezdetektől tiszta fény. Ez az akadálytalan, kezdetektől tiszta Önmagát-felismerő Tudatosság a Buddha. A két szemem a kezdetektől, mint a Közvetlenül-átható Eredendő Bölcsesség létezik. A Buddha a bennerejlő bölcsesség megvalósításának csúcsaként, a *dharmakāya*-ként jelenik meg...”

rigs kyi bu sangs rgyis kyi gsal ba lnga ni/ sangs rgyas kyi zhing khams 'od lnga rang la gsal lo/ 'od lnga rang gi rig pa'i gdangs su gsal lo/ rang gi rig pa gsal la ma 'gags pa 'di/ sangs rgyas yin par gsal/ ye shes rang gi mig la gsal lo/ de ltar sku dang ye shes thams cad rang gi sems nyid 'di las 'byung zhing / gsal bar 'char bas/ gnas lugs kun gzhi'i man ngag ces bya'o/ gnas pa gzhi'i man ngag bstan pa'i le'u sten gcig pa'o/ sa ma ya//¹⁰⁷

„...Ó, nemes tanítvány! Az öt Buddha tisztasága pedig: A Buddhák Tiszta Földjei és az öt fény önmagában tiszta. Az öt fény a saját Tudatosságunk megnyilvánulásaként tiszta. Ez a saját, tiszta és akadálytalan Tudatosságunk tiszta, mint a Buddha. Az Eredendő Bölcsesség a saját szemünként tiszta.

Így mindez, a megvilágosodott testek és az Eredendő Bölcsesség, a saját Tudatunk Természetéből jelenik meg, és tisztaként nyilvánul meg.

Így szól a Természetes Állapot, a Minden Alapjának lényegi útmutatása.”

106 rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 268.

107 rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi, 270.

Ez a fejezet egy szimbolikus leírást ad a megvilágosodott testek helyzetéről, és arról, hogy honnan nyilvánulnak meg a saját fizikai testünkben. Leírja azt a kapcsolatot, ami a megvilágosodott testek (*sku*) és a még fizikai testben lévő gyakorló között fennáll, ezzel is érzékeltetve, hogy a megvilágosodás és a megvilágosodott testek nem valami tőlünk független dolgok.

Az Eredendő Bölcsesség a Tudatosságra referál, mivel abból nyilvánul meg. Tehát a szívközpontunkban az Eredendő Bölcsesség felismerése és annak akadálytalan látása valójában a Tudatosság felismerése.

5.3.1. A *thod rgal* víziók és a világosság (*gsal*) aspektus

A tárgyalt fejezet elmélyíti a Tiszta Fény (*'od gsal*), azaz a *thod rgal* víziók megismerését és gyakorlatát. A *thod rgal* gyakorlatoknál kulcsfontosságú a szem, mivel ez lesz az a kapu, amin keresztül megtapasztaljuk, hogy a saját Tudatunk Természete és a tiszta vízióként felmerülő jelenségek természete azonos, így nincs különbség kint és bent között. A *thod rgal* víziók, tiszta víziók, ami azt jelenti, hogy mentesek a fogalmiságtól, mindenféle tudati működéstől, megragadástól vagy elutasítástól. Ekkor már a gyakorló stabil a Tudat Természetében és felismeri, hogy minden megnyilvánulás a saját *rig pa*-jából nyilvánul meg. Felismeri, hogy abból nyilvánul meg az öt tiszta fény, s hogy ezek a jelenségek alapjai. Az öt tiszta fény az elemeknek a legtisztább, legfinomabb formája. Ha megragadjuk, akkor tisztátalaná lesz a vízió, az öt elemmé alakul át, melyek a saját fizikai testünk alkotóelemeivé is válnak. Viszont, ha felismerjük azok valódi természetét, tisztaságát, akkor tiszta vízióként, az öt bölcsességeként és az öt Buddha családként nyilvánulnak meg.¹⁰⁸

Ahogy a *rig pa*-nál már szó volt róla, annak az egyik legfőbb aspektusa a világosság (*gsal*), ami azt jelenti, hogy tudatos önmaga tekintetében, és minden minőség forrása is egyben.¹⁰⁹ A tudatosság üresség. Az üresség és a tiszta fény (*'od gsal*) sohasem különül el.

5.3.2. Az öt test

Aszöveg itt öt testről beszél, ami a három testen (*sku gsum*) alapul. Számba veszi a *dharmakāya*-t, a *sambhogakāya*-t és a *nirmānakāya*-t, majd a *dharmakāya*-t, ami a Tudat Természetére referál, szétbontja a Önmagától-megjelenő Lényegiségtestre (*thig le rang 'byung gi sku*) és a Közvetlenül-átható Eredendő Bölcsességtestre (*ye shes zang thal gyi sku*). A *dharmakāya*-t gyakran két aspektusra bontják, hogy bemutathassák annak bennerejlő tulajdonságait¹¹⁰: a természet oldalra (Természettest, *ngo bo nyid sku*) és a bölcsesség oldalra (Önmagától-megjelenő Bölcsességtest, *rang byung ye shes kyi sku*). A természet oldal képviseli az üresség aspektust, míg a tudatosság a tisztaság aspektust.¹¹¹

¹⁰⁸ Wangyal 2003: 30–31.

¹⁰⁹ Wangyal 2013: 110–113.

¹¹⁰ Többféle ötös felosztással lehet találkozni, ez egyfajta megoldás közülük.

¹¹¹ Khenpo Gelek Jinpa szóbeli magyarázata alapján.

A *dharmakāya*, ami a szívben lakik, a *ka ti* csatornán keresztül összeköttetésben van a szemmel és ezen az úton keresztül nyilvánulnak meg azok a víziók, amik nem az érzékszerveken alapulnak – ennek a meg tapasztalásáért végzik a sötételvonulást, mivel a sötétben a szem, mint érzékszerv nem működik, viszont a tiszta víziók továbbra is megnyilvánulnak.¹¹²

5.4. A legtitkosabb kör (*ye gsang skor*)

A *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las gzer bu nyi shu rtsa gcig gi gzhung bzhugs so*, azaz 'A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából a huszonegy szög szövege' alapján:

ka) /kun tu bzang po rang rig mngon du ston la phyag tshal lo/ /skye shis gting nas 'jigs pa'i gang zag gis/ /dben la nyams dga'i ri khrod dgon pa ru/ /kun gzhi ngos bzung rig pa dmar thag bcad/ /lhan cig skyes pa'i rig pa'i rgyal po ni/ /zab cing cha phra rtogs dka' rig pa dkon/ /de phyir khyad par ngo yi bzung thabs bstan/ /sems dang sems nyid dbye ba'i thabs lam ni/ /lus kyi gnad bsdam rlung gi rta bzung/ /sgron ma'i sgo rang sor bzhag/sems dang sems nyid dbye ba'i man ngag ni/ /phyi ru mi dpyad/ /nang du mi brtag /snga phyir mi 'bren/ /sems dang sems nyid phyed pa'i tshad bstan pa/ /snyigs ma klong du thim nas dwangs ma 'od du gsal/ /blo'i g.yang lugs bud nas rig pa gcer bur shar/ /rtog pa'i sprin tshogs sangs nas ye shes sgrib g.yogs med/ /sems dang sems nyid ngo yis bzung ba ni/ /rtog pa med pa/ /kun gyi gzhi gyur pa/ /lung du ma bstan pa/ /byung rung ma 'gag pa dang bzhi ni/ /kun gzhi ste sems nyid do/ /dran zhing rig pa/ /cir yang 'char ba/ /glod na grol ba/ /bzhag na 'dres pa dang bzhi ni blo ste sems so/¹¹³

„Leborulok *Kun tu bZang po* előtt, aki közvetlenül megmutatja az Önmagát-felismerő Tudatosságot.

Annak, aki a születés és halál mélységes félelmét elhagyta,

egy kellemes hegyi remeteség, magányos elvonulóhelyén

fel kell ismernie Minden Alapját, és biztossá kell válnia a Tudatosságban.¹¹⁴

A spontán megszületett Tudatosság Királya

mély és kifinomult, nehéz megérteni, ritka felismerni;

ezért van [itt] bemutatva lényegi különbségük¹¹⁵ megragadásának módja.

A tudat és a Tudat Természete megkülönböztetési módjának ösvénye pedig:

– a test kulcspontjait fegyelmezni;

– az energia lovát megtartani;

¹¹² Namdak 2013: 87–103.

¹¹³ *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi*, 279–280.

¹¹⁴ A tibeti szöveg itt múlt időt használ, nem felszólítót, de a szöveg értelmének előhívását elősegíti annak használata. Reynolds a fordításában a *should*-dal igyekszik ezt elérni. Reynolds 2014: 42.

¹¹⁵ *A sems és sems nyid* – a tudat és a Tudat Természetének megkülönböztetésére utal. Namdak – Yungdrung 2014.

– a lámpás kapuját természetesen hagyni.

A lényegi instrukciója a tudat és a Tudat Természete megkülönböztetésének pedig:

- nem elemezni a külsőt
- nem vizsgálni a belsőt
- nem követni a múltat és a jövőt

Ami pedig a tudat és a Tudat Természete elválasztásának a hitelességét mutatja:

miután a szennyeződések¹¹⁶ feloldódnak a térbe, a tisztaság¹¹⁷ fényesen ragyog; lehullván az elme köpönyege, a Tudatosság mezítelen mutatkozik meg.

Feloldódván a fogalmi gondolatok felhője, az Eredendő Bölcsességet nem borítja homály.

A tudat és a Tudat Természete megértése pedig:

- mentes a fogalmi gondolkodástól
- mindennek alapja
- meghatározhatatlan
- képes megjelenni, szennyezetlen

E négy Minden Alapja, azaz a Tudat Természete.

- éber és tudatos,
 - bárhol megjelenik,
 - ha ellazul, felszabadul,
 - ha hagyod [ahogy van], feloldódik,
- E négy az elme, azaz a tudat...”

‘A huszonegy szög’ és kommentárja a megvalósításra irányuló gyakorlati útmutatást ad arról, hogy mindazt, amit a nézet (*lta*) elsajátításával megismertünk, milyen módon tapasztalható meg a gyakorlatban és hogyan érhető el vele a Szívárványtest.

Az a gyakorló, akiben megérlelődött a lemondás tudata – a szanszárikus cselekedeteket elengedte, mert belátta és megtapasztalta a szanszára szenvedéseit és félelmeit –,¹¹⁸ annak a gyakorlás felé kell fordulnia. Arra kell fordítani a figyelmét, hogy felismerje Minden Alapját, és a gyakorlás révén stabilá váljon a Tudatosságban.

5.4.1. A tudat (sems) és a Tudat természete (sems nyid)

A fő hangsúlyt arra fekteti ‘A huszonegy szög’ első fejezete, hogy meg tudjuk különböztetni a hétköznapi tudatot (*sems*) a Tudat Természetétől (*sems nyid*), mivel különbségeik felismerése és elkülönítésük segít abban, hogy felismerjük és megértsük a Tudatosság Királyát,

¹¹⁶ A *sems*-re, a tudatra utal, ami tisztátalan. Namdak – Yungdrung 2014: 17.

¹¹⁷ A *sems nyid* –re, a Tudat Természetére utal, aminek egyik aspektusa a tisztaság. Namdak – Yungdrung 2014–2017.

¹¹⁸ Gelek 2015: 76–79.

a Természetes Állapotot. A címe, 'A huszonegy szög', igazán találó, mivel a kulcspontokat megadván, leszűrve egy-egy szöveget, megkapjuk azt a módot, ahogy a testünket, beszédünket és tudatunkat be kell állítanunk a megvalósítás eléréséhez.

Első lépésben a megfelelő testtartást kell felvenni, a kommentár az ötpontos ülést¹¹⁹ említi. Az energia lova, pedig a csatornában mozgó szélre utal és a légzésre, jelen esetben a légzés természetes útjára, nem szükséges semmilyen különleges légzés technika.¹²⁰ A lámpás kapuja, pedig a szem, amit szintén természetes módon félig nyitva, félig csukva hagyunk. A dzogcsen gyakorlás során a szem fontos szerepet tölt be és a szem mindig nyitott.

Majd a tudati magatartást állítja be: ha követjük a gondolatokat, akkor megragadván azokat a szanszáraba jutunk, viszont, ha nem követjük, csak észleljük a jelenlétüket, de nem ragadjuk meg, nem utasítjuk el, csak hagyjuk őket úgy, ahogy vannak, akkor spontán feloldódnak és megtapasztalható a Természetes Állapot.

Definiálja is a Tudat Természetét: „mentes a fogalmi gondolkodástól, mindennek alapja, meghatározhatatlan, képes megjelenni, és szennyezetlen”. Ezzel szemben a hétköznapi tudat, vagy elme: „éber és tudatos, bárhol megjelenik, ha ellazul, felszabadul, ha úgy hagyod, ahogy van, feloldódik”.

6. //rdzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las kun gzhi'i zhal shes gsal ba'i sgron ma bzhugs so//

kun gzhi'i gnas lugs la the tshom bsal ba'i zhal shes ni/ nam mkha' phyi nang gi dpes mtshon pa ni/ blo chung pa 'gas byang chub kyi sems ni/ nang rig pa'i steng du khyab la/ phyi yul gyi snang ba la ma khyab bam/ snyam nas the tshom za ba la/ dper na nam mkha' ni snang srid yongs la spyi blugs su khyab pas/ phyi nang gnyis su med kyang/ gnas khang gi dbang gis phyi nang gnyis ltar snang ngo/ de yang gnas khang gru bzhi gru gsum nar mo zlum por gnas na/ nam mkha' yang de dang mthun par gnas so/ de dang 'dra bar byang chub kyi sems ni/ 'khor 'das yongs la spyi blugs su khyab pas/ phyi nang gnyis su med kyang/ gang zag blo'i dbang gis phyi nang gnyis ltar snang ngo/ de yang nang rnam shes rig pa 'dis/ byang chub kyi sems rtogs su yod/ nyams su myong du yod pas/ byang chub sems kyi khyab par mthong/ phyi rol yul gyi snang ba rnam/ bem po yin pas byang chub sems rtags su 'char gzhi med pas ma khyab pa ltar mthong/ de ltar gnas khang dbang gis nam mkha' phyi nang ltar snang yang/ nam mkha' la phyi nang gnyis med tha dad med do/ nang na ci ltar khyab pa bzhin/ phyi na yang de ltar khyab pa'o/ de dang 'dra bar sems can blo yis byang chub sems la phyi nang gnyis su mthong/ phyi nang med cing tha dad med do/ nang rnam shes rig pa'i steng na ci ltar khyab pa bzhin/ phyi yul gyi snang ba dang/ phyi snod kyi 'jig rten la yang de ltar khyab pas/ phyi nang mtha' dbus med par khyab bdal chen por gnas pa yin no/ chu dang chu zla'i dpes mtshon pa ni/ dper na nam mkha' la zla ba gcig shar na/ de'i 'od sa gzhi yongs la khyab par shar ba la/ chu bo rgya mtsho ldeng ka

119 1) keresztezett lábak, 2) a test egyenes, 3) a mellkas nyitott, a könyök a testtől eltartva van, 4) a két kéz az ölben, az egyensúly tartásában: a hüvelykujj megnyomja a gyűrűsujj tövét, a jobb kéz alul, a bal kéz felül, 5) az állat kissé lehajtott. Wangyal 2011: 24.

120 Namdak – Yungdrung 2014: 178.

rnams gsal la dngas pas/ chu zla 'char ba'i gzhi yod pas/ zla ba'i gzugs brnyan 'char ro/ sa rdo ri brag rnams snyigs ma yin pas/ chu zla 'char ba'i gzhi med pas/ zla ba'i 'od kyis khyab kyang gzugs brnyan mi 'char ro/ de dang 'dra bar bon nyid kyi dbyings sam/ byang chub kyi sems ni zla ba'i dkyil 'khor lta bu/ 'khor 'das yongs la khyab bdal du gnas kyang / nang rnam shes rig pa la bon nyid kyi 'char gzhi yod pas rtogs su yod/ nyams su myong du yod pas dpra na chu dang 'dra/ phyi yul gyi snang ba dang/ phyi snod kyi 'jig rten rnams/ bem po rig med yin pas/ bon nyid dang sems nyid kyis khyab kyang 'char gzhi med pas/ rtogs shing nyams su myong du med pa'o/ zla ba'i dkyil 'khor ni/ chu dang sa rdo gnyis ka la phyi nang med par khyab pa ltar/ bon nyid dang sems nyid ni/ nang ris pa la ci ltar khyab pa bzhin/ phyi yul gyi snang ba dang/ snod kyi 'jig rten la yang de ltar khyab pa'o/

rig pa'i ye shes gang zag gi rgyud la shar tshul la/ the tshom bsal ba'i zhal shes ni/ gang zag 'gas rang rig pa'i ye shes 'di/ thig le nyag gcig yin na/ gang zag gi rgyud la la¹²¹ so sor shar ba mi 'thad/ so sor shar na thig le nyag gcig yin pa mi 'thad snyam nas the tshom za ba la chu dang chu zla'i dpe yis mtshon te/ nam mkha' la zla ba'i dkyil 'khor gcig las med kyang/ chu bo dang ldeng ka grangs med pa de'i rkyen gyis/ chu zla'i dkyil 'khor grangs med shar ro/ de dang 'dra bar rang shes rig gi rgyal po thig le nyag gcig yin yang/ gang zag gi rnam shes rig pa'i sems rgyud so sor shar bas/ rig pa'i ye shes kyang so so du ma ltar shar te/ chu zla du mar shar ba dang 'dra'o/ de ltar chu bo ldeng ka'i nang du cha zla grangs med shar yang/ zla ba'i dkyil 'khor gcig la rdzogs te tha dad med do/ de dang 'dra bar gang zag gi rgyud la rig pa'i ye shes so sor grangs med shar yang/ rang shes rig gi rgyal po gcig la yongs su rdzogs te tha dad med do/ rgyal mkhar dang sgo mo'i dpe ni/ rgyal po'i sku mkhar gcig la sgo brgya stong mang po yod kyang/ sku mkhar gcig la rdzogs pa ltar/ kun gzhi rgyal po'i sku mkhar dang 'dra ba la/ rig pa'i ye shes sgo dang 'dra ste so sor shar ba'o/ so sor shar yang kun gzhi bon nyid sku mkhar dang 'dra ba gcig la rdzogs pa'o/ mkhar la sgo mang po yod kyang/ sgo de rnams sku mkhar du gro ba'i sgo'o/ sgo de rnams gang phyed pa gcig gi nang du zhugs na/ mkhar gyi nang du phyin par 'gyur ro/ sgo gang ma phyed pa de nas 'jug pa'i thabs med pas/ mkhar gyi nang du phyin par mi 'gyur ro/ de dang 'dra bar rig pa'i ye shes gang zag gi rgyud la so so du mar shar yang/ thams cad bon nyid kyi sgo mo'o/ rang rig pa'i ye shes gang rtogs pa des/ mkhar gyi sgo phyed pa dang 'dra ste/ rig pa'i sgo ma phyed pas kun gzhi'i mdzod phugs mi thong zhing/ bon nyid ma dang mjal bar mi 'gyur ro/

bag chags sog tshul la the tshom bsal ba'i zhal shes ni/ gang zag 'gas kun gzhi ye shes ka dag yin na/ bag chags sog gzhi yin par mi 'thad/ bag chags sog gzhi yin na/ ka dag yin par mi 'thad snyam nas the tshom za ba la/ kun gzhi'i ngo bo la dus gsum du bag chags kyis dri mas gos ma myong pas ka dag yin no/ o na bag chags kyi sogs gzhi ma yin nam snyam na/ bag chags ni rnam par shes pa tshogs brgyad zung du 'brel ba'i bag la sog pa yin no/ de yang kun gzhi ni bag chags sog pa'i gzhi tsam yin te/ dper na mdzod khang dang 'dra/ yid kyi rnam par shes pa ni/ bag chags sog mkhan yin te/ dper na khyo ga dang 'dra/ sgo lnga'i rnam par shes pa ni/ bag chags sog pa'i sgo dang lam yin te/ dper na khang pa'i sgo 'am mgron po'i lam dang 'dra'o/ phyi rol gyi yul lnga ni/ bag chags sog par bya ba'i rgyu yin te/ dpe yul zhing zas nor dang 'dra'o/ nyon mongs pa can gyi yid ni/ bag chags mi g tong 'dzin mkhan yin te/ dper na bud med dang 'dra/ de yang kun gzhi med na bag chags sog pa'i gzhi med de/ rten sa yang med na brten pa'i ri mo bris sa med pa bzhin no/ yid kyi rnam par shes pa med na bag chags sog mkhan med do/ nor sog pa'i skyes bu med pa bzhin no/ sgo lnga'i rnam shes med na/ bag chags gsog pa'i sgo

121 A második lá elírás lehet, mert sem értelmében, sem nyelvtanilag nem illeszkedik a szövegbe, így a fordítás során sem veszem figyelembe.

dang lam med de/sgo med pa'i khang pa dang 'dra/ lam chad pa'i mgron po dang 'dra/phyi rol gyi yul lnga med na/ bag chags gsog pa'i rgyu med de/dper na zas nor med pa'i mi dang 'dra/ khang stong gi rkun mo dang 'dra/nyon mongs pa can gyi yid med na/ bag chags lan gcig bsags kyang yal nas 'gro ba yin te/ bdag po med pa'i nor dang 'dra/ de yang kun gzhi'i klong nas yid kyi rnam par shes pa la thog med du shar ba la/ ma rig pa'i dbang gis nyon mongs pa can gyi yid bdag dang bzhan du 'dzin par shar/nyon mongs pa can gyi yid bud med 'dra ba des/ yid kyi rnam par shes pa skyes bu dang 'dra ba de bskul/ yid kyi rnam shes des/sgo lnga'i rnam shes khang pa'i sgo'am/ tshong pa'i lam dang 'dra bar zhugs nas/phyi rol gyi yul lnga/ yul zhing zas nor dang 'dra ba de la longs spyod de/ yul yid du 'ong ba la 'dod chags/ yid du mi 'ong pa la zhe sdang/ gnyis ka ma yin pa la gti mug/ bdag la dmigs te nga rgyal/ gzhan la dmigs te 'phrag dog/ de ltar las dang nyon mongs rang khar spyad pa'i bag chags de/nyon mongs pa can gyi yid bud med 'dra ba des/kun gzhi'i bag la mi gtong 'dzin par byed do/dper na bran gyis 'tsho/skyes bus sog/ bud med la gtod/ mdzod khang du sog pa dang 'dra'o/ 'o na tshogs brgyad zung du 'brel ba'i bag la sog na/ kun gzhi ka dag yin pa de la 'gal lo snyam na/ mi 'gal te/ nam mkha'i klong du snang srid ci snyed cig chags shing gnas kyang/ nam mkha'i ngo bo la snang srid kyi dri mas rdul tsam yang ma gos pa bzhin no/

gzhi ngo yis bzung ba la the tshom gsal ba'i zhal shes ni kun gzhi me long dang 'dra ba la phyi rol gyi yul lnga gzugs brnyan bzhin du wal ler shar ba la blo chung ba 'gas 'di kun gzhi la shar ba ma yin/ chu bur gyi mig dang dbang rten lnga la shar ba yin snyam na ma yin te/ dbang rten lnga ni/ yul lnga 'char ba'i sgo tsam yin no/ yul lnga ni shes rig gi rgyal po kun gzhi la shar ba'o/ 'di la chu dang chu zla'i dpe ni mkha' la zla ba'i dkyil 'khor shar ba de/ sa rdo ri brag rnams la chu zla 'char ba'i gzhi med pas/ chu zla 'char ba mi srid do/ chu la chu zla 'char ba'i gzhi yod pas/ zla ba'i gzugs brnyan 'char ba'o/ de dang 'dra bar phyi rol yul lnga ni/ shes rig gi rgyal po la 'char gzhi yod pas/ chu la chu zla 'char ba bzhin/ yul lnga sgrib pa med par 'char ro/ dbang rten lnga ni bem po rig med yin pas yul lnga 'char ba'i gzhi med do/ gal te bem po yin yang yul lnga shar na/ shi ba'i ro la yang lnga 'char bar 'gyur te/ dbang rten lnga yod pa'i phyir ro/ de 'dod na shi ba'i ro la yul lnga mi 'char bar mngon sum gyis grub ba'o/ rmi lam gyi bag chags snga phyi'i dpe ni/ dper na gnyid log pa'i dus na dbang rten dbang po 'gags nas med de/ rmi lam gyi shes pa la snga phyi da lta gsum ka'i gzugs brnyan 'char te/ snga mar yul gang du phyin pa las gang spyad pa/ skyid sdug gang myong ba thams cad rmi lam gyi yul na/ sgrib pa med par 'char ro/ gzhan yang tsho snga ma'i bag chags kyi gzugs brnyan thams cad yang 'char bar 'gyur ro/ zla ba phyi ma dang lo phyi ma la yul gang du phyin pa dang/ las gang spyod pa/ rkyen bzang ngan ci 'ong thams cad ni/ rmi lam du sgrib pa med par 'char bar 'gyur ro/ gzhan yang tshe phyi ma'i gzugs brnyan thams cad yang 'char bar 'gyur ro/ dus da lta ba ni/ de ring las dang spyod pa ci byas pa thams cad/ do mod rmi lam gyi yul na 'char ro/ de ltar rmi lam gyi yul na dus gsum ka 'char ba de/ kun gzhi la shar ba yin zhing/ dbang rten lnga la shar ba ma yin par mngon sum gyis grub pa'o/ bar do'i dpe ni bar do'i snang ba shar ba'i tshe/ dbang rten lnga po dang bral nas med de/ yul drug ka'i snang ba du/ gcig la 'char bar bshad do/ gzhan yang tshe snga phyi las rgyu 'bras gnas mtho dman thams cad 'char bar bshad do/ de ltar shar ba de/ kun gzhi la 'char ba yin no/ gzhan yang rtogs ldan gyi gang zag 'ga' la yang/ tshe snga phyi las sogs sgrib pa med par 'char bar bshad do/ de yang kun gzhi la 'char ba yin no/ des na yul lnga ni kun gzhi la 'char ba yin pas/ stong gsal sgrib gyogs med pa'i shes pa la/ yul lnga wal le shar ba 'di/ shes rig gi rgyal po kun gzhi yin par shes par bya'o/ the tshom bsal ba'i zhal shes rdzogs so/ /sarba mang ga laM/!²²

7. A Nagy Tökéletesség, Zsang zsung szóbeli hagyományából, Minden Alapjának szóbeli tanítását megvilágító lámpás (Fordítás)

A szóbeli tanítás, ami eloszlatja a kétségeket a Minden Alapjáról, azaz a Természetes Állapotról.

[1. kérdés]

A külső és a belső tér példájával bemutatva:

“A Tiszta és Tökéletes Tudat a belső észlelő tudatosságot áthatja, viszont a külsőként megnyilvánuló tárgyakat nem hatja át?” – gondolhatja magában néhány alacsony megértésű, majd felmerül bennük a kétség.

[A válasz az, hogy] például a tér minden jelenséget és létezőt teljes egészében áthat, így, noha nincs kettéválasztva a külső és a belső [tér], mégis a szoba [jelensége] révén úgy jelenik meg, mintha a külső és a belső tér ketté lenne választva. Ezenkívül, ha egy szoba négyszögletes, háromszög [alakú], rombusz [formájú], [vagy] kerek, akkor a tér is összhangban lesz vele.

Ehhez hasonlóan, a Tiszta és Tökéletes Tudat a teljes szanszárát és nirvánát mindenre kiterjedően áthatja, így, noha a kint és bent nem létezik, mégis az egyén hétköznapi elméje miatt úgy jelenik meg, mintha ketté lenne választva külső és belső [térre]. Továbbá, a Tiszta és Tökéletes Tudat ezen belső észlelő tudatosság révén van felismerve és tapasztalva, ezért látja a Tiszta és Tökéletes Tudat átható [képességét]. A külső tárgyi jelenségek élettelenek, ezért a Tiszta és Tökéletes Tudat megnyilvánulásának oka, azaz a kiváltó ok, nem áll fent, ezért úgy látjuk, mintha nem lenne áthatás.

Így, noha a szoba [jelenségén] keresztül úgy jelenik meg, mintha lenne külső és belső tér, mégis a térben külön kint és bent, nicsenek elkülönülve. Ahogy [a tér] bent áthat mindent, kint is ugyanúgy áthat mindent.

Ekként látja az érző lények tudata kettéválasztva a Tiszta és Tökéletes Tudatot kintre és bentre. Nincs kint és bent, nincs megkülönböztetés.

Ahogy a belső észlelő tudatosságon áthat, úgy hatja át a külső tárgyi jelenségeket és a külső világot is, ezért kinttől és benttől, széltől és középtől mentesen, mindent átható állapot.

A víz és a vízen tükröződő Hold hasonlatával bemutatva:

Például, amikor az égen megjelenik a Hold, akkor annak a fénye az egész földön, mindent áthatva ragyog. A folyókat, tengereket, tavacsákat [is] megvilágítja és beragyogja, [és így,] mivel a vízen tükröződő Hold képének megvan az oka, a Hold tükörképe megjelenik. A föld, a kövek, a hegyek, és a sziklák nem tiszták, ezért nincs meg az oka a vízen tükröződő Hold megjelenésének, így noha a Hold fénye árad, a tükröződő kép mégsem jelenik meg.

Ily módon hasonlít a Létezők Természetének Dimenziója, vagy a Tiszta és Tökéletes Tudat a holdkoronghoz. Noha a teljes szanszárában és nirvánában mindent áthatóan jelen van, mégis azért észleljük és tapasztaljuk, mert a belső észlelő tudatosság tekintetében megvan a Létezők Természetének a megjelenési alapja, így [a belső észlelő tudatosság] a példában a vízhez hasonló. A külső tárgyi jelenségeknek és a külső világnak nincs tudatosságuk, ezért még ha a Létezők Természete és a Tudat Természete át [is] hatja, még sincs meg az alapja a megjelenésüknek, ezért nem észleljük és nem tapasztaljuk.

Ahogy [a holdfény] áthatja mind a kettőt, a vizet és a sziklát, mentesen a kint és bent szétválasztásától, ahhoz hasonlóan hatja át a Létezők Természete és a Tudat Természete a belső tudatosságot, a külső tárgyi jelenségeket és a külső világot is.

[2. kérdés]

A kétségeket eloszlató tanítás a Tudatosság-Bölcsesség megjelenési módjáról az egyéni tudatáramban:

“Ha ez az Önmagát-felismerő Tudatosság-Bölcsesség¹²³ az Egylényegiség, akkor logikailag nem elfogadható az, hogy különállóan jelenik meg az egyéni tudatáramban. Ha [viszont] különállóan jelenik meg, akkor logikailag nem elfogadható, hogy az az Egylényegiség.” – gondolhatja magában néhány ember, majd felmerül bennük a kétség.

A víz és a vízen tükröződő Hold hasonlatával bemutatva:

Noha az égen csupán egyetlen holdkorong van, mégis e számtalan sok folyó és tó révén, számtalan sok vízen tükröződő holdkorong jelenik meg.

Ugyanígy, bár az Önmagát-felismerő Tudatosság Királya az Egylényegiség, mégis az egyének észlelő tudatának a tudatáramában különállóan jelenik meg. Ezért hasonló módon különállóan jelenik meg a Tudatosság-Bölcsesség is, mintahogy a vízen tükröződő Hold [is] úgy jelenik meg, mintha sok lenne.

Így, habár végtelen számú vízen tükröződő Hold jelenik meg a folyókban és a tavakban, mégis a holdkorong egységében teljes, és nincs szétválasztva. Ugyanígy végtelen számú Tudatosság-Bölcsesség jelenik meg különállóan az egyéni tudatáramokban, mégis az Önmagát-felismerő Tudatosság Királya egységében teljes, és nincs szétválasztva.

A királyi palota és a kapuk példája:

Noha egy királyi palotának sok százezer kapuja van, mégis a palota egységében teljes, így Minden Alapja a királyi palotához hasonlít, és a Tudatosság-Bölcsesség [pedig] a kapukhoz hasonlít, azaz különállóan jelenik meg.

¹²³ Tib. rang rigpé jese: Önmagát-felismerő Eredendő [Tudatosság-]Bölcsesség.

Habár különállóan jelenik meg, mégis Minden Alapja és a Létezők Természete, a királyi palotához hasonlóan egységében teljes. Még ha a királyi palotának sok kapuja [is] van, ezek a kapuk, a királyi palotába nyíló kapuk. Ezeken a kapukon, ha valaki benyit és az egyikbe belép, akkor a palota belsejébe jut. Ha nincs, aki benyisson, akkor nincs meg a belépés lehetősége, így a palotába bejutni sem lehet.

Hasonlóképpen, noha a Tudatosság-Bölcsesség a tudatáramokban sok különállóként jelenik meg, mégis mindegyik a Létezők Természetének kapuja.

Az, aki [mélyen] megérti az Önmagát-felismerő Bölcsességet olyan, mint a királyi palotába belépő. A Tudatosságba nem belépő, Minden Alapjának a kincstárát végső szinten nem látja és az Anyával, a Létezők Természetével sem fog megismerkedni.

[3. kérdés]

A kétségeket eloszlató tanítás arról, hogy hogyan működik a karmikus lenyomatok gyűjtése.

“Ha Minden Alapja eredendően tiszta, akkor logikailag nem elfogadható, hogy a karmikus lenyomatok gyűjtésének az alapja, [viszont] ha a karmikus lenyomatok gyűjtésének az alapja, akkor logikailag nem elfogadható hogy eredendően tiszta.” – gondolhatja magában néhány ember, majd felmerül bennük a kétség.

A Minden Alapja lényegiségét a három időben sohasem fedte be a karmikus lenyomatokból fakadó szennyeződés.

“Akkor viszont a karmikus lenyomatok gyűjtésének nem az alapja” – gondolja magában.

A karmikus lenyomatok azok, amik a nyolcféle tudat egyesített állapotában gyűlnek össze.

Továbbá, ez a tárháztudat¹²⁴ pusztán a karmikus lenyomatok gyűjtésének az alapja, azaz olyan, mint például a kincstár.

A mentális tudatosság a karmikus lenyomatok begyűjtője, azaz olyan, mint például a férj.

Az öt érzékszervi tudatosság a karmikus lenyomatok begyűjtésének a kapuja és útja, azaz olyan, mint például a ház kapuja vagy a vendég útja.

Az öt külső érzékszervi tárgy a begyűjtendő karmikus lenyomatok tárgyát képezi, azaz olyan, mint a termőföld, az étel és a vagyon [az emberek számára¹²⁵].

¹²⁴ Ebben a szakaszban a *kun gzhi*-t értelmezési módjának megfelelően fordítom Minden Alapjának vagy tárháztudatnak. Itt a *kun gzhi* már a *kun gzhi rnam par shes pa* rövidített formájaként jelenik meg, ami az *alayavijñāna*-nak, a tárháztudatosságnak a megelője.

¹²⁵ Yungdrung 2014.

A szenvedéssel bíró tudat a karmikus lenyomatok elvesztegetés nélküli megtartója, azaz olyan mint például a feleség.

Továbbá, ha nincs tárháztudat, akkor nincs alapja a karmikus lenyomatok gyűjtésének sem, és ha nincs támaszték, az olyan, mintha nem lenne [olyan] támaszték, mint a kép megfestéséhez szolgáló felület.

Ha nem lenne a mentális tudatosság, akkor nem lenne összegyűjtője a karmikus lenyomatoknak. Az olyan lenne, mintha nem lenne kincseket gyűjtő nemesember.

Ha nem lenne az öt érzékszervi tudatosság, akkor nem lenne kapuja és útja sem a karmikus lenyomatok gyűjtésének, és az olyan, mint egy kapuk nélküli ház, [vagy] mint egy vendég az útja nélkül, [amin jöhetne].

Ha nem lenne az öt külső érzékszervi tárgy, akkor nem lenne tárgya sem a karmikus lenyomatok gyűjtésének, és ez olyan lenne mint az ember étel és vagyon nélkül, [vagy mint] a tolvajnak az üres ház.

Ha nem lenne a szenvedéssel bíró tudat, akkor habár összegyűlnének a karmikus lenyomatok, mégis gyatkozván eltűnnének, és az olyan lenne mint a gazda nélküli kincs.

Továbbá, Minden Alapja¹²⁶ teréből a mentális tudatosság kezdetlenül jelenik meg, és a nem-tudásból kifolyólag, a szenvedéssel bíró tudat elkezd az 'én' és a 'más' megragadását. Ezek ihlették, hogy a szenvedéssel bíró tudat olyan, mint a feleség, és a mentális tudat olyan, mint a férj.

Ez a mentális tudatosság, átjárva az öt érzékszervi tudatosságot - amik olyanok, mint a ház kapui, vagy a kereskedő útja - élvezi az öt külső érzékszervi tárgyat, mint ahogy [az ember] élvezi a földet, az ételt és a vagyont; és a kellemes tárgyat megragadja, a kellemetlent elutasítja, a semlegeset figyelmen kívül hagyja, az "én"-t mentálisan megragadja, azaz gögös, a "más"-t mentálisan megragadja, azaz irigy. Az ilyen a cselekedeteket, a szenvedet és a hétköznapi tevékenységek karmikus lenyomatait, a feleséghez hasonló, szenvedéssel bíró tudat, a tárháztudat¹²⁷ tárhelyén elvesztegetés nélkül tartja meg. Például olyan, mint [aki] szolgálva táplál, emberek révén gyűjtöget, feleséget megbíz, vagy kincstárba halmoz.

"Akkor viszont, ha a nyolcféle tudat együtt, gondosan gyűjti össze [őket], akkor az, hogy a Minden Alapja eredendően tiszta, az logikai ellentmondás." – gondolja magában.

Nem ellentmondás, mert noha az ég terében bármennyi létező és jelenség megjelenhet és létezhet, mégsem szennyezi be egy kicsit sem a szennyeződésekkel az ég lényegi természetét.

¹²⁶ Itt a *kun gzhi* Mindennek Alapjára, a Tudat Természetére utal.

¹²⁷ Itt a *kun gzhi* megint a *kun gzhi nam par shes pa*-ra utal, a tárháztudatosságra.

[4. kérdés]

A kétségeket eloszlató tanítás, az Alap megértéséről

Minden Alapja olyan, mint a tükör, és az öt külső érzékszervi tárgy a tükörképhez hasonlóan élethűen jelenik meg.

“Ezek nem a Minden Alapjában jelennek meg, a fizikai szem és az öt érzékszerv megnyilvánulásai.” – gondolhatja magában néhány alacsony megértésű. [De] nem az.

Az öt érzékszerv csupán az öt tárgy megjelenésének a kapuja.

Az öt tárgy, a Tudatosság Királyában¹²⁸, Minden Alapjában jelenik meg.

Erre példa a víz és a vízben tükröződő Hold:

Az égen megjelenik a holdkorong, és mivel a földön, köveken, hegyeken és sziklákon a vízben tükröződő Hold megjelenésének nincs meg a [kiváltó] oka, ezért nem jelenik meg a Hold képe. A vízben megvan az oka a vízben tükröződő Hold megjelenésének, ezért a Hold tükörképe megjelenik.

Ehhez hasonlóak az öt külső érzékszervi tárgyak: a Tudatosság Királyában a megjelenési okuk megvan, ezért a vízben tükröződő Hold megjelenéséhez hasonlóan az öt tárgy fátylaktól mentesen megjelenik.

Az öt érzékszerv anyagi, nincs tudatosságuk, ezért az öt tárgynak nincs megjelenítő oka. Ha élettelen, de mégis megjelenne [benne] az öt tárgy, akkor a holttestben is megjelenhetne az öt tárgy az öt érzékszerv miatt. Ha ezt elfogadjuk, akkor megállapíthatjuk, hogy az öt tárgy nem létezik tényleges megjelenésként.

Az álom múlt és jövőbeli karmikus lenyomatainak a példája:

Például, amikor álomba merülünk, akkor az érzékszervi erőket beszüntetjük, majd megszűnnek, és az álom-tudatban mindháromnak, a jelennek, a múltnak, és a jövőnek a tükröződése [is] megjelenik, így amikor az összes korábbi [érzékszervi] tárgy, amit befogadott, ami cselekedetet elvégzett, ami örömet vagy bánatot megtapasztalt, az álom tárgya lesz, akkor fátylaktól mentesen jelennek meg.

Ezen kívül az összes előző élet karmikus lenyomatainak a tükröződése is megjelenhetnek.

Az elkövetkezendő hónapoknak és éveknek az összes, bármely [érzékszervi] tárgya, bármely elvégzett cselekedete, és bármilyen módon megjelenő szerencsés vagy szerencsétlen körülménye, fátylaktól mentesen megjelenhet az álomban. Ezen felül az elkövetkezendő életek összes tükröződése is megjelenhet.

¹²⁸ A rang shes rig gi rgyal po, az Önmagát-felismerő Tudatosság Királyának rövidített formája.

A jelen idő, azaz a ma összes cselekedete és tapasztalata, ahogyan az lejárott, a ma esti álomban fog megjelenni.

Ekként jelenik meg mind a három idő az álom tárgyában, és valóban bebizonyosodott, hogy Minden Alapjában jelennek meg és nem az öt érzékszervben.

A köztes lét példája:

A köztes lét vízióinak megjelenésekor az öt érzékszervtől elválasztván, [azok] nincsenek, és [azt] mondják, hogy mind a hat tárgynak¹²⁹ a víziója egy időben jelenik meg.

Továbbá azt mondják, hogy az összes előző és eljövendő életek cselekedetei és azok következményei, valamint az összes magasabb és alacsonyab létsík megjelenik. Így módon jelenik meg, és Minden Alapjában jelenik meg.

Továbbá azt mondják, hogy néhány megvalósított személyeknek fátylaktól mentesen megjelenik az előző és eljövendő életének a karmája is.

Ennek okán az öt tárgy Minden Alapjában jelenik meg, így tudnunk kell, hogy ebben az üres, tiszta és mezítelen tudatosságban, ez a tisztán megjelenő öt tárgy a Tudatosság Királya, Minden Alapja.

A kétségeket eloszlató szóbeli tanítás befejeződött.

Sarvamaṅgalam

8. Szövegelemzés

‘A Minden Alapjának szóbeli tanítását megvilágító lámpás’ egy kommentár, ami keletkezésének időpontja ismeretlen, és szerzőjére vonatkozóan sincs adat. A *Zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi* felépítését a kommentárok keletkezésének szempontból még nem kutatták. Viszont a hagyomány ezekre a szövegrészekre is úgy tekint, mint a buddhák kinyilatkozására, nem mint egy mester saját maga által kigondolt magyarázatra.

A belső körben, közvetlen ‘A hat lámpás tanításának magyarázata’ után található, prózai fejezet, A Minden Alapjának szóbeli tanítását megvilágító lámpás, ami Minden Alapjának megismerése közben felmerült, logikailag nehezen megérthető kérdések közül vet fel négyet, és tisztázza azokat hasonlatok segítségével. Ezért a *kun gzhi* bemutatása mellett, annak értelmezését elősegítendő közlöm e fejezet fordítását és annak kifejtését.

Mivel Minden Alapja alapvetően szavakkal kifejezhetetlen, ezért sok aspektusát nehéz megértenünk, és a logikai elemzés során könnyen zsákutcában találhatja magát, aki rálépett a megismerésének ösvényére.

¹²⁹ A hat érzékszervi tárgy, a *gzugs*, *sgra*, *dri*, *ro*, *reg bya*, *chos* – a forma, a hang, a szag, az íz, a tapintandó dolog, és a mentális tárgy.

Felmerül a kérdés, hogy miért pont ezeket a kérdéseket tárgyalja a szöveg? Elképzelhető, hogy a szöveg rögzítésének az idején, az akkori problémák, vagy az addig felgyülemlett tapasztalatok alapján, ezek voltak azok a pontok, amik sokszor visszhangzott kérdések voltak a tanítványok részéről, illetve a korabeli filozófiai viták témái is lehettek, ilyen például a *kun gzhi* és a *kun gzhi rnam par shes pa* elkülönítése.¹³⁰

8.1. [1. Kérdés]

Az első kérdést a szubjektív észlelés indikálja. A kérdés feltevéséből kiderül, hogy a kérdező szemlélete a dualisztikus és materiális gondolkodás rögzültségéből fakad.

Azzal, hogy a külső és belső létezők végső szinten való létezését hasonlíttja össze, valójában felteszi azt a kérdést is, hogy a Tudat Természete (*sems nyid*) és a Létezők Természete (*bon nyid*) mennyiben feleltethetők meg egymásnak. A dzogcsen szemlélete szerint minden jelenség, Minden Alapjából merül fel és lényegiségük nem különbözik, tehát minden felmerülő jelenség Egylényegiség. Ezért ilyen szempontból nincs különbség a külsőként megnyilvánuló, és a belsőként megnyilvánuló (gondolatok, érzelmek, emlékek, stb.) létezők között, az elnevezés különbözősége ismét csak a megragadott aspektusból fakad, mivel nem-kettős rendszerről beszélünk.¹³¹

Az itt található első kérdés, második példája alapján,¹³² illetve 'A tizenkét kicsi tantra', és 'A huszonegy szög' magyarázatában található elemzés nyomán is megállapítható a lételméleti azonosság a Tudat Természete (*sems nyid*) és a Létezők Természete (*bon nyid*) között.¹³³ Kedvelt logikai levezetés a dzogcsen rendszerében a *dpe don rtags gsum*. A példa (*dpe*) jelen esetben a tér (*mkha'*), mely mindent áthat, belőle merülnek fel a különféle létezők. A jelentés (*don*), a Létezők Természete (*bon nyid*), amiből a jelenségek jellegzetességükkel együtt nyilvánulnak meg (ezért paralel a tér példájával). Ezt felismerve következtetünk a jelre (*rtags*), ami pedig a Tudat Természete (*sems nyid*), ami áthatja a teljes jelenségvilágot. Más sorrendben is levezethető, az ég példáját véve (*dpe*), ismerhetjük fel a saját Tudatunk Természetét (*rtags*), ezért a Létezők Természetét (*don*) már magától megértjük.¹³⁴

A tér egyik legfontosabb minősége az, hogy mindent áthat (*khyab pa*), azaz felöleli a teljes jelenségvilágot. A hétköznapi tudat, olyan a Tiszta és Tökéletes Tudat számára, mint a fal a térnek: a széttagoltság képzetét hozza létre. Pusztán azért merülhet fel az a gondolat, hogy az élettelen jelenségeket nem hatja át a Tudat Természete, mert a kettősséghez szokott, hét-

¹³⁰ Lásd bővebben: Karmay 2007: 178–184.

¹³¹ Khenpo Gelek Jinpa szóbeli magyarázata alapján.

¹³² „A külső tárgyi jelenségeknek és a külső világnak nincs tudatosságuk, ezért még ha a Létezők Természete és a Tudat Természete át [is] hatja, mégisincs meg az alapja a megjelenésnek, ezért nem észleljük és nem tapasztaljuk.” – itt felcserélhető szinonimaként használja őket, és a teljes példa kibontásával elmosza a kint és a bent, a tárgyi és az alanyi aspektus szétválását.

¹³³ Rossi 1999: 56–57.; Reynolds 2014: 82–83, 195.

¹³⁴ Khenpo Gelek Jinpa szóbeli magyarázata alapján.

köznapi tudat a jelenségek perspektívájából próbálja megvizsgálni, holott, mint észlelt jelenség, a mi saját Tudatunk Természetéből merül fel, tehát az magába foglalja, teljes mértékben áthatja.¹³⁵

A másik kulcsgondolat, ami a második példában van igazán kifejtve: az érző lényekben meglévő oki alap, az a potenciál, ami lehetővé teszi az észlelését a Tiszta és Tökéletes Tudatnak. A *nang rnam shes rig pa*, a belső éber tudatosság, amin keresztül észlelhető a Tudat Természete. Nem ő észleli, tehát nem egy öntermészettel bíró „én” pótlék, pusztán a tudatosság észlelő képessége. A *nang*, itt nem csupán azt jelenti, hogy bent, hanem a tudatra mutat, mint alanyi észlelő oldal.¹³⁶ A külső és a belső létezőknek, a tudatnak és az anyagnak is a *kun gzhi* a lényegi természete (hisz az egyik alapvetése a dzogcsennek ugyebár a *thig le nyag gcig*), de az anyagi, tudatossággal nem rendelkező jelenségekből hiányzik a tudatosság, az a potenciál, az a visszatükröző képesség, amin keresztül észlelhető a Létezők Természete (*bon nyid*), így az anyagi természetű dolgok a megvilágosodásra sem képesek.¹³⁷

A Tiszta és Tökéletes Tudatot (*byang chub kyi sems*), a Létezők Természetének Dimenziójával (*bon nyid kyi dbyings*)¹³⁸ is azonosítja, ebből kifolyólag Minden Alapjával is megfeleltethető.¹³⁹

8.2. [2. Kérdés]

A *rang rig pa'i ye shes*, az Önmagát-felismerő Tudatosság-Bölcsesség, a Tudatosságra a *rig pa*-ra utal, amit már fentebb tárgyaltam. Ez a felismert Tudat Természete, a világosság oldal, ami mentes a legfinomabb konceptuális működéstől is, de tudatos. Ez az egyéni megvalósítás szintje.

Talán a legfontosabb pont ebben a kérdésben, hogy megértjük, az Eglényegiség nem egy kollektív tudatot jelent és nem szolipszista, mivel, ha valaki elérné a megvilágosodást, akkor automatikusan minden érző lénynek is meg kéne szabadulnia, de nem ez történik.

Mindkét példa szinte ugyanazt mondja el: a Tudatosság mindenkinek külön jelenik meg az egyéni tudatáramában, tehát mindenki egyénileg tapasztalja a belső éber tudatossága (*nang rnam shes rig pa*) révén. Viszont ezek ténylegesen nem különböznek, mivel mindegyik természete az Eglényegiség. Ugyanazt a minőséget tapasztalja meg mindenki, amikor a Tudatosságot felismeri, de ez nem kollektív tudat. Ahogy Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche magyarázta: amikor elérjük a Megvilágosodást, akkor a mi megvalósításunk megegyezik a korábbi buddhák megvalósításával, például *Ta pi hri tsa*-éval, de nem mi magunk válunk *Ta pi hri tsa*-vá.¹⁴⁰

¹³⁵ Yungdrung 2014.

¹³⁶ Khenpo Gelek Jinpa szóbeli magyarázata alapján.

¹³⁷ Wangyal 2008: 166–167.

¹³⁸ Ennek megfelelője a *chos kyi dbyings* (sz. *dharmadāthu*).

¹³⁹ Reynolds 2014: 45, 95–96; Rossi 1999: 59.

¹⁴⁰ Yungdrung 2014.

Itt is megjelenik, hogy a Létezők Természete és Minden Alapja, így a Tudat Természete is, lényegében azonos.

A Tudatosságot felismerve ismerjük meg Minden Alapját, és ily módon a Létezők Természetét, az Anyát (*ma*). Ezt az Anya és a Fiú (*bu*) hasonlatával szokták bemutatni. Az Anya, a *kun gzhi*-re utal, az ürességre, a Fiú a *rig pa*-ra, a tudatosságra.¹⁴¹ Felismerni a Tudatunk Természetét, a Tudatosságba belépni, olyan, mint amikor a fiú visszatér az anyja ölébe. Ez az, amikor a megtapasztalt Tudatosság beleoldódik a veleszületett Tudatosságba.¹⁴² Illetve a *Zhang zhung snyan rgyud* egyik kommentárszövege, a *sNyan rgyud rgyal ba'i phyag 'khrîd* így mutatja be:

*rig pa gcer bur 'byin cing snang ba sems ma bu sprod pa*¹⁴³

„A mezítelen Tudatosság megvalósul, a jelenségek és a Tudat, az Anya és Fiú találkoznak.”

Ez a találkozás, amikor a Fiú, a Tudatosság, és az Anya, a Természetes Állapot találkoznak, olyan, mint amikor a jelenségek, amik a Tudat megnyilvánulásai és a Tudat találkozik.¹⁴⁴ A forrásba térnek vissza.

8.3. [3. Kérdés]

Ez talán az egyik leggyakoribb vitás kérdés, ami felmerül a dzogcsen nézet kapcsán: a *kun gzhi*, Minden Alapja és a *kun gzhi rnam par shes pa*, a tárháztudatosság elkülönítésének a problémája. Sok esetben az is gondot jelent, hogy különböző dzogcsen szövegek gyakran használják a *kun gzhi rnam par shes pa* rövidített alakjait, ami a *kun gzhi rnam shes* vagy csak simán *kun gzhi*. Ez utóbbi esetben nagyon ébernek kell lennünk a tekintetben, hogy éppen melyikre gondol a szöveg, Minden Alapjára vagy a tárháztudatra.¹⁴⁵

Ebben a részben is felváltva használja a két jelentést a *kun gzhi*-re, de a könnyebb megértés érdekében, ahol a *kun gzhi* alatt a *kun gzhi rnam shes*-ra gondol, ott a fordításban tárháztudatként szerepel.

A *kun gzhi rnam par shes pa* a *viññānavāda* rendszerében központi szerepet tölt be, de a *kun gzhi*-t, mint Minden Alapját csak a dzogcsen szövegek használják. Már az egész korai dzogcsen szövegek is egyértelműen ilyen értelemben használták a *kun gzhi*-t.¹⁴⁶

A két fogalom elkülönítésnek a problémája is már egészen korán megjelent, és rengeteg szöveg és vita foglalkozik a megoldásával, és úgy tűnik, hogy a *kun gzhi zhal shes*¹⁴⁷ egy lehetséges megoldást mutat fel az ellentmondás feloldására.¹⁴⁸

¹⁴¹ *stong rig ma bu* – Yungdrung 2014.

¹⁴² Gelek 2015: 46.

¹⁴³ *sNyan rgyud rgyal ba'i phyag khrîd*, 277.

¹⁴⁴ Reynolds 2006 [2005]: 281.

¹⁴⁵ Yungdrung 2014.

¹⁴⁶ Karmay 2007: 178.

¹⁴⁷ A cím, a *rdzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud las kun gzhi zhal shes gsal ba'i sgron ma*, elterjedt rövidítése.

¹⁴⁸ Karmay 2007: 178–184.

A dzogcsen rendszere is nyolcféle tudatosságot ismer fel (*rnam shes tshogs brgyad*), akárcsak a *viññānavāda* iskola, de a dzogcsenben minden tudatosság a *kun gzhi*-ből, Minden Alapjából merül fel és oda is oldódik vissza.

A szöveg kimondja, hogy a karmikus lenyomatok (*bag chags*) gyűjtéséhez a nyolcféle tudatosság egyesített állapota szükséges. Mind a nyolc kell ahhoz, hogy létrejöjjön a karmikus lenyomat, illetve az öt érzékszervi tárgy is szükségeltetik, mert kell hogy legyen tárgya a megragadásnak.

E nyolc: a tárháztudat (*kun gzhi rnam par shes pa*), a mentális tudatosság (*yid kyi rnam par shes pa*), a szenvedéssel bíró tudat (*nyon mongs pa can gyi yid*), az öt érzékszervi tudatosság (*sngo lnga'i rnam shes pa*)

Az öt méreg (a harag, a vágy, a nemtudás, a gőg, és az irigység) is a nyolcféle tudatosság együttműködéséből jön létre, az alapján, ahogy az észlelés a tárgyát megítéli.

A dzogcsen szemszögéből nézve,¹⁴⁹ mivel az összes jelenség, a nyolcféle tudatosság, és az általuk megragadott külső jelenségek is az öt tiszta fény alapján, Minden Alapjából merülnek fel, lényegüket tekintve ürességtermészetűek. Ezért az, hogy Minden Alapja eredendően tiszta, annak ellenére, hogy a karmikus lenyomatok gyűjtésének is az Alapja, nem logikai ellentmondás. Az egyén megragadása bontja ketté a szanszárát és a nirvánát.

8.4. [4. Kérdés]

A megfelelő meditációs gyakorlat nélkül nehéz felismerni, hogy minden jelenség, legyen az külső vagy belső, Minden Alapjából merül fel. Minden csupán tükröződés Minden Alapjában. A hétköznapi tudat számára a jelenségek észlelése is a kettőségek megragadásán keresztül történik.

A jelenségek észlelése, alapvetően ismeretelméleti (*tshad ma; pramāṇa*) téma. A dzogcsen ismeretelmélet eltér a Dignāga és Dharmakīrti által levezetett ismeretelméleti rendszertől, és Klein javasolja a 'mérvadó megismerés' helyett ez esetben a 'hitelesség' kifejezés használatát.¹⁵⁰ A hagyományos Dignāga és Dharmakīrti féle buddhista ismeretelmélet kétfajta mérvadó megismerést fogad el, a közvetlen érzékelést (*mngon sum pa; pratyakṣa*) és a következtetést (*rjes su dpag pa; anumāna*), így tárgya is kétféle, lehet önjegyű (*rang gi mtshan nyid; svalakṣaṇa*) vagy általános jegyű (*spyi'i mtshan nyid; sāmānyalakṣaṇa*). A következtetés egyértelműen tudati folyamat, és a közvetlen érzékelés mögött is rejlik egy finom tudatosság¹⁵¹ a dzogcsen kritikája szerint.

A dzogcsen szemléletében csakis a Tudatosság (*rig pa*) lehet a mérvadó ismeret alapja. De ebben az esetben a Tudatosság valójában nem mér semmit, mivel nem a hétköznapi értelemben vett tudatosság, hanem ő maga az a potenciál, ami ürességtermészetű, amiből megjelennek a jelenségek.

149 Fontos ismételtelen kihangsúlyozni, hogy itt nem a gyakorló, a *rdzogs chen pa*, elhomályosult, a kettőségeket megragadó szemszögéből nézve, hanem a *rdzogs chen*, a Nagy Tökéletesség oldaláról nézve állja meg a helyét az állítás.

150 Klein – Wangyal 2006: 25–28.

151 Agócs 2002: 5–7.

A *thod rgal* gyakorlás célja, hogy megértsük, hogy a megjelenő víziók, azok nem az érzékszervektől függenek - itt a szem olyan csupán, mint az ablak, létrehozza a kapcsolatot a megértéshez -, mivel a Természetes Állapotban tartózkodva az Önmagát-felismerő Tudatosság az, ami tudatában van a látottaknak, de a látott és a látvány nem elkülönült, mivel a lényegi esszenciájuk ugyanaz, ez az Eglényegiség, mindkettő a Minden Alapjából merül fel.

A belső és a titkos kör foglalkozik főleg e kérdéssel, és mutatja be, hogy Minden Alapjából, a Tudatosság dinamikus megnyilvánító energiája (*rtsal*) révén, a hangok, a fények és a sugarak megjelenésén keresztül, hogyan jön létre a vízió, amit ha megragadunk tisztátalan vízió lesz, és megjelenik a szanszára képze.

9. Összefoglalás

Minden Alapja, a *kun gzhi* eredendően tiszta (*ka dag*), megnyilvánulásában spontán tökéletes (*lhun grub*). Ez utóbbi tulajdonság, ami a dzogcsen sajátja, indikálja, hogy számos, a *kun gzhi*-ből kibomló aspektust kell megvizsgálnunk ahhoz, hogy mélységében megértsük a *kun gzhi* természetét és funkcióját. Az egész jelenségvilágot, és létezésünk minden apró rezdülését visszavezethetjük erre, a szavakkal ki nem fejezhető állapotra. Ezért kell olyan sok oldalról körbejárni, és próbálni lényegi természetét számos fogalmakon keresztül megragadni.

Maga a dzogcsen filozófia, nem beszélve a gyakorlásról, jóval többértű, és számos aspektusát dolgozatom szűk terjedelme miatt, nem tárgyalhattam, vagy csak említés szintjén tudtam beszélni róla. De Minden Alapjának mély megértése és megtapasztalása nélkül nem juthatunk előre az ösvényen, mivel enélkül a célt, saját Tudatunk Természetét sem leszünk képesek felismerni. A dolgozatom célja ezeknek a gondolatoknak a körbejárása volt, a bön számára oly különleges szövegcikluson keresztül.

Köszönet Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche-nak, aki hat éven keresztül tanította Shenten Dargye Lingben a *Zhang chung snyan rgyud bka' rgzud skor bzhi*-t Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche-val a nyugatiak számára, így teremtv meg a lehetőséget a hagyományhoz való kapcsolódáshoz, a dzogcsen mély megértéséhez és a Természetes Állapot megtapasztalásához. Illetve külön köszönet Khenpo Gelek Jinpa-nak, aki kedvességével, bátorításával és türelmes válaszaival segített tisztázni a kérdéses pontokat.

Minden esetleges hiba a fordító felelőssége.

Bármilyen érdem is fakadna mindebből, váljon minden érző lény javára!

Rövidítések¹⁵²

- GS *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi*, rGyal gshen gSung rabs Nyams zhib dPe skrun Khang, Kathmandu: Vajra Publications, 2006, típus: *deb gzugs*.
- N *History and Doctrine of Bon-po Niṣpanna-Yoga (rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi)*, Lokesh Chandra és Tenzin Namdak, New Delhi 1968 (=Snell), típus: *deb gzugs*.
- N2 *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud kyi gsung pod*, Yongs 'dzin Sangs rgyas bstan 'dzin, New Delhi, típus: *dpe cha*.
- NyR *Zhang zhung snyan brgyud kyi bon skor bka' brgyud skor bzhi*, fadúcos nyomat Nyag rong-ból (a Menri-ben őrzik), nyomtatta: *Nyag rong ba bya btang mChog sprul Tshe dbang 'gyur med*, a dPe rtsis-t Shar rdza bKra shis rgyal mtshan tette hozzá (1859–1934), típus: *dpe cha*.
- Snell *Zhang zhung snyan brgyud bka' brgyud skor bzhi*, D.L. Snellgrove, mikrofilm, fadúcos nyomat. JOLM/3/471 (rögzítette: J. Briggs 9-Oct-1962) (=N), típus: *dpe cha*.
- TNL *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi'i gsung pod*, Triten Norbutse Library, 2002, típus: *dpe cha*.

Irodalomjegyzék

A tibeti szerzők publikációiban sokszor eltérő névváltozatokkal találkozhatunk. Mivel a tibetieknek többségében nincs vezetéknevük, illetve a tibeti szerzetesek tiszteleti címei néha változnak, vagy tiszteleti címeik nélkül nevezik meg őket, ezért az átláthatóság érdekében a lábjegyzetekben, a következő rövid hivatkozási formát használok:

GELEK	Khenpo Gelek Jinpa
KARMAY	Samten G. Karmay
NAMDAK	Lopön Tenzin Namdak, Yongzin Lopön Tenzin Namdak, Yongzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche
NORBU	Chögyal Namkhai Norbu
TANDAR	Sangye Tandar
YUNGDRUNG	Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche
WANGYAL	Tenzin Wangyal Rinpoche, Geshe Tenzin Wangyal

¹⁵² A rövidítéseket Blezer 2011 alapján használok.

Elsődleges irodalom

Bru rGyal ba'i g.Yung drung: *sNyan rgyud rgyal ba'i phyag khrid*. blo gros rgyal mtshan (ed.) 2010. *g.yung drung bon gyi mdo sngags sems gsum gyi gzhung*. [online] TBRC, hiv. szám: W1KG6139. URL: www.tbrc.com [letöltve: 2015. 02. 13.].

Dri med gzi brjid, (nga) bcu drug pa/ ston pas theg pa dgu pa bla med kyi don gtan la phab pa'i le'u (= *g.yung drung bon gyi bka' 'gyur*). khreng tu'u: kun grol lha sras mi pham rnam rgyal, 1999. [online] TBRC, hiv. szám: W21872 (6157). URL: www.tbrc.com [letöltve: 2015. 02.13.].

rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi (= *g.yung drung bon gyi bka' 'gyur*). rGyal gshen gSung rabs Nyams zhib dPe skrun Khang 2006. Kathmandu: Vajra Publications (típus: *deb gzugs*).

rDzogs chen Yang rtse klong chen. bsTan 'dzin Nyi ma (ed.) 2007. *Li shu stag ring: rDzogs chen Yang rtse klong chen*. zhang bod shes rig tshogs pa. [online] TBRC, hiv. szám: W00KG04064. URL: www.tbrc.com [letöltve: 2015. 02.13.].

Hivatkozott irodalom

Magyar nyelvű irodalom

Agócs Tamás 2002. *Buddhista ismeretelmélet jegyzet*. Budapest: TKBF.

Chögyal Namkhai Norbu 2007. *A kristály és a fény útja*. Budapest: Magyarországi dzogcsen Közösség.

Dalai Láma 2009. *Dzogcsen. – A Nagy Teljesség Szívlényegisége*. (Vaszi S. – Csontos É. ford.) Budapest: Oddijána.

Jakab Katalin – Hendrey Tibor 2012. *Beszélgetés Khenpo Tenpa Jungdrung Rinpocével*. Keréknymok, 6: 84–90.

Tenzin Wangyal Rinpoce 2003. *Gyógyítás formával, energiával és fénnel*. Budapest: Magyar Könyvklub.

Tenzin Wangyal Rinpoce 2008. *Az álom és alvás tibeti jógája*. Budapest: Bioenergetic Kiadó.

Tenzin Wangyal Rinpoce 2011. *A szakrális test felébresztése*. Budapest: Bioenergetic Kiadó.

Angol nyelvű irodalom

Blezer, Henk 2009–2010. *Greatly Perfected, in Space and Time. – Historicities of the Bon Aural Transmission from Zhang zhung*. *Tibet Journal*, 34(3,4), 35(1,2).

- Blezer, Henk 2011. A Brief Bibliographical Key to Zhang Zhung Snyan Rgyud Editions with Special Attention for Sources on the Early Lineage. *Revue d'Etudes Tibétaines*, 20: 135–203.
- Blezer, Henk 2012. Light on the Human Body. The Coarse Physical Body and its Functions in the Aural Transmission from the Zhang zhung on the Six Lamps. *Revue d'Etudes Tibétaines* 23: 117–168.
- Jurkovic, Ratka 2009. Prayer to Ta pi hri tsa. A short exposition of the Base, the Path and the Fruit in Bon Dzogchen teachings. *Revue d'Etudes Tibétaines*, 16: 4–42.
- Karmay, Samten G. 1975. A General Introduction to the History and Doctrines of Bon. *Mémoires of the Research Department of the Toyo Bunko*, 33: 171–218. (In: Karmay 2009: 104–156).
- Karmay, Samten G. 1998. *The Little Luminous Boy*. Bangkok: Orchid Press.
- Karmay, Samten G. 1972. *The Treasury of Goos Sayings*. Reprint 2005. Delhi: Mortal Banarsidass.
- Karmay, Samten G. 2007. *The Great Perfection (rDzogs chen)*. Leiden: Brill.
- Karmay, Samten G. 1998. *The Arrow and the Spindle, Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Revised ed. 2009. Kathmandu: Mandala Book Print.
- Karmay, Samten G. – Nagano, Yasuhiko (eds.) 2008. *A Lexicon of Zangzhung and Bonpo Terms*. Bon Studies 11. Senri Ethnological Reports 76. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Klein, Anna Carolyn – Geshe Tenzin Wangyal 2006. *Unbounded Wholeness*. Oxford: OUP.
- Kumagai, Seiji 2011. *The Two Truths in Bon*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Kvaerne, Per 1974. The Canon of the Tibetan Bonpos. *Indo-Iranian Journal*, 16(1): 18–56.
- Kvaerne, Per 1995. *The Bon Religion of Tibet*. London: Serindia Publications.
- Namdak, Lopön Tenzin 2006. *Bonpo Dzogchen Teachings*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Namdak, Yongdzin Lopön Tenzin 2010a. *Masters of the Zhang Zhung Nyengyud*. New Delhi: Heritage Publishers.
- Reynolds, John Myrdhin 2006. *The Oral Tradition from Zhang-Zhung*. Kathmandu: Vajra Publications.
- Reynolds, John Myrdhin 2014. *The Precepts of the Dharmakaya*. Kathmandu: Vajra Books.
- Rossi, Donatella 1999. *The Philosophical View of the Great Perfection in the Tibetan Bon Religion*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Sangye Tandar (tr.) – Guard, Richard (ed.) 1995. *The Twelve Deeds. A Brief Life Story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon Religion*. New Delhi: Library of Tibetan Works & Archives.
- Snellgrove, David 1967. *The Nine Way of Bon*. Reprint 2010. Bangkok: Orchid Press.

Transcript

- Khenpo Gelek Jinpa 2015. *Gyalwa Csaktri*. I. kötet. 2015. február 20–22. Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola. [transcript] Jungdrung Ten Gye Dü De Magyarországi Bönpo Közösség archívuma.
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche 2009. *Yangtse Longchen*. Volume II. 26 Jul. 2009 – 7 Aug. 2009. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.¹⁵³
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche 2010. *Zhang Zhung Nyengyud Kagyud Korzhi – Chi Tawa Chichö – General Presentation of the Outer Views*. Volume I. 25 Jul. 2010 – 13 Aug. 2010. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche 2011. *Zhang Zhung Nyengyud Kagyud Korzhi – General Presentation of the Outer Views & The Essential Pith Instruction of the Inner Cycle*. Volume II. 24 Jul. 2011 – 12 Aug. 2011. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche 2012. *Zhang Zhung Nyengyud Kagyud Korzhi – The Essential Pith Instruction of the Inner Cycle*. Volume III. 22 Jul. 2012 – 10 Aug. 2012. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche 2013. *Zhang Zhung Nyengyud Kagyud Korzhi – The Essential Pith Instruction of the Inner Cycle & The Secret Cycle, Directly Seeing Awareness in its Nakedness*. Volume IV. 21 Jul. – 8 August. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.
- Yongdzin Lopön Tenzin Namdak Rinpoche – Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche 2014. *Zhang Zhung Nyengyud Kagyud Korzhi – The Most Secret Teaching on Discovery of the Final Resolution of the Natural State*. Volume V. 27 Jul. 2014 – 15 Aug. 2014. Blou, France. [transcript] Archive of Shenten Dargye Ling.

Hanganyag

- Khenpo Tenpa Yungdrung Rinpoche 2014. *Zhang Zhung Nyenygyud (Chapter nga – Kun gzhi zhal shes)*. 27 Jul. 2014 – 1 Aug. 2014. Blou, France. [audio recording] Archive of Shenten Dargye Ling.

Internetes forrás

- Kvaerne, Per 2010. The Bon Religion – An Introduction. In (sz. n.) *A Collection of Studies on the Tibetan Bon Tradition*. [pdf] URL: <http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/A-Collection-Of-Studies-On-The-Tibetan-Bon-Tradition.pdf> [letöltve: 2015. 02.13.].
- Reynolds, John Myrdhin 2010. The Bonpo Tradition of Dzogchen. In: (sz.n.) *A Collection of Studies on the Tibetan Bon Tradition*. [pdf] <http://www.holybooks.com/studies-tibetan-bon-tradition/> [letöltve: 2015. 02.13.].

¹⁵³ A Shenten Dargye Ling archívumában megtalálhatóak az ott elhangzott tanítások hanganyagának transcriptjei.

Szószedet

<i>Tibeti (Wylie)</i>	<i>Magyar kiejtés</i>	<i>Magyar fordítás</i>
<i>bag chags</i>	bagszag	karmikus lenyomatok
<i>bar do</i>	bardo	köztes lét
<i>bder gshegs gtso bzhi</i>	derseg co si	négy fő szugata
<i>bka'rgyud</i>	kagyü	kinyilatkozások átadása
<i>blo</i>	lo	elme
<i>bon</i>	pön (elterjedt írása: bön)	bön, tan, <i>dharma</i> (sz.)
<i>bon nyid</i>	pönnyi	létezők természete
<i>bon nyid kyi dbying</i>	pönnyi tyi jing	létezők természetének dimenziója
<i>bon sku</i>	pönku	<i>dharmakāya</i> (sz.)
<i>'bras bu</i>	drebu	Gyümölcs
<i>'bras bu'i sku gsum</i>	drebü ku szum	Gyümölcs Három Test
<i>'bras bu'i theg pa</i>	drebü thegpa	okozati ösvény
<i>brtson 'grus</i>	cöndrü	erőfeszítés
<i>bsam gtan</i>	szamten	elmélyedés
<i>bsngo ba</i>	ngowa	odaadás
<i>bu</i>	phu	fiú
<i>byang chub sems, byang chub kyi sems</i>	csangsub szem, csangsub kji szem	Tiszta és Tökéletes Tudat, <i>bodhicitta</i> (sz.)
<i>bzang po</i>	zangpo	jó
<i>bzod pa</i>	zöpa	türelem
<i>chig brgyud</i>	csig gyü	egyetlen átadási vonal
<i>chos</i>	csö	<i>dharma</i> (sz.)
<i>dbang rten</i>	wangten	érzékszerv
<i>dbang rten dbang po</i>	wangten wangpo	érzékszervi erő
<i>dbyings</i>	jing	dimenzió
<i>don</i>	dön	jelentés
<i>don dam pa'i bden pa</i>	döndampé denpa	végző igazság
<i>dpe</i>	pe	példa
<i>dpyad</i>	cse	diagnózis

<i>drang srong</i>	drangszong	bölcs
<i>g.jung drung</i>	jungdrung	örökkévaló
<i>g.yung drung bon</i>	jungdrung pön	jungdrung (örökkévaló) bön
<i>gdags su med pa'i kun tu bzang po</i>	dagszu mepé Küntu Zangpo	kifejezhetetlen (<i>kun tu bZang po</i>)
<i>gdags su yod pa'i kun tu bzang po</i>	dagszu jöpé Küntu Zangpo	kifejezhető (<i>kun tu bZang po</i>)
<i>gdod ma'i gzhi</i>	dömé si	Eredendő Alap
<i>gnas lugs</i>	nelug	Természetes Állapot
<i>grol lam</i>	dröllum	felszabadulás ösvénye
<i>gsal</i>	szel	világos
<i>gsang skor</i>	szangkor	titkos kör
<i>gshen</i>	sen	sen
<i>gter ma</i>	terma	rejtett kincs
<i>gzhi</i>	si	Alap
<i>gzhi'i sku gsum</i>	si ku szum	Alap Három Test
<i>'ja' lus</i>	dzsalü	Szivárványtest
<i>'ja' lus 'pho ba chen po</i>	dzsalü phowa csenpo	Nagy Átvitel Szivárványtest
<i>ka dag</i>	kadag	eredendően tiszta
<i>khregs chod</i>	trekcsö	átvágás
<i>'khrul ba</i>	trülwa	illúzió
<i>khyab pa</i>	khjabpa	áthat, áthatás
<i>klong</i>	long	kiterjedt tér
<i>klong sde</i>	longde	a tér sorozata
<i>kun</i>	kün	minden
<i>kun gzhi</i>	künsi	Minden Alapja
<i>kun gzhi rnam par shes pa</i>	künsi nampar sepa	tárháztudat
<i>kun gzhi rnam shes</i>	künsi namse	tárháztudat
<i>kun rdzob kyi bden pa</i>	kündzob kji denpa	relatív igazság
<i>kun rdzogs</i>	kündzog	mind-tökéletes
<i>kun tu bzang po</i>	Küntu Zangpo	Őseredeti Buddha (<i>kun tu bZang po</i>)
<i>lam</i>	lam	Út
<i>lam gyi sku gsum</i>	lamgyi ku szum	Ösvény Három Test

<i>lha</i>	hla	istenség
<i>lhun grub</i>	hlüindrub	spontán tökéletes
<i>lta</i>	ta	nézet
<i>lung ma bstan</i>	lung ma ten	nem létrehozott
<i>ma</i>	ma	anya, édesanya
<i>man ngag sde</i>	mengag de	a lényegi útmutatás sorozata
<i>mkha'</i>	kha	tér, ég
<i>mngon sum pa</i>	ngönsum pa	közvetlen érzékelés (sz. <i>pratyakṣa</i>)
<i>mo</i>	mo	jóslás
<i>nang skor</i>	nangkor	belső kör
<i>ngo bo nyid sku</i>	ngowo nyi ku	Természettest
<i>nyams rgyud</i>	nyamgyü	tapasztalati átadás
<i>nyon mongs pa can gyi yid</i>	nyönmongpa csen gyi ji	szenvekkkel bíró tudat
<i>'od</i>	ö	fények
<i>'od gsal</i>	öszel	tiszta fény
<i>pha rol tu phyin pa bcu</i>	paröl tu csinpa csu	tíz <i>pāramitā</i> (sz.)
<i>'phrul 'khor</i>	trülkhor	varázskör
<i>phyi rol gyi yul lnga</i>	csiröl gyi jül nga	öt külső érzékszervi tárgy
<i>phyi skor</i>	csikor	külső kör
<i>phywa</i>	csa	jövendölés
<i>rang byung ye shes kyi sku</i>	rangdzsung jese kji ku	Önmagától Megjelenő Bölcsességtest
<i>rang bzhin</i>	rangsin	öntermészet (sz. <i>svabhāva</i>)
<i>rang bzhin med pa</i>	rangsin mépa	öntermészettől mentes
<i>rang gi mtshan nyid</i>	rang gi cennyi	önjegyű tárgy (sz. <i>svalakṣaṇa</i>)
<i>rang grol</i>	rangdröl	ön-felszabadulás
<i>rang rig</i>	rangrig	önmagát-felismerő
<i>rang rig pa'i ye shes</i>	rang rigpé jese	Önmagát Felismerő Tudatosság-Bölcsesség
<i>rang rnam shes rig pa</i>	rang namse rigpa	belső észlelő tudatosság
<i>rang shes rig gi rgyal po</i>	rang serig gi gyelpo	Önmagát-felismerő Tudatosság Királya
<i>rdzog chen</i>	dzogcsen	Nagy Tökéletesség

<i>rdzogs sku</i>	dzogku	<i>sambhogakāya</i> (sz.)
<i>rgyu'i theg pa</i>	gyü thegpa	oki ösvény
<i>rig cha</i>	rigcsa	tudatosság oldal
<i>rig pa</i>	rigpa	Tudatosság
<i>rig pa'i ye shes</i>	rigpé jese	Tudatosság-Bölcsesség
<i>rjes su dpag pa</i>	dzseszu pagpa	következtetés (sz. <i>anumāna</i>)
<i>rnam shes rig pa</i>	namse rigpa	észlelő tudat
<i>rnying ma</i>	nyingma	nyigma
<i>rol pa</i>	rölpa	megnyilvánulás
<i>rtags</i>	tag	jel
<i>rto</i>	to	rítus
<i>rtsal</i>	cel	megnyilvánító energia
<i>rtsis</i>	ci	asztrológia
<i>sbyin pa</i>	dzsinpa	nagylelkűség
<i>sems</i>	szem	Tudat
<i>sems nyid</i>	szemnyi	Tudat Természete
<i>sems sde</i>	szemde	a tudat sorozata
<i>sgo lnga'i rnam shes pa</i>	gongé namsepa	öt érzékszervi tudatosság
<i>sgra</i>	dra	hangok
<i>sgyur lam</i>	gyurlam	átalakítás ösvénye
<i>shes rab</i>	serab	bölcsesség
<i>shes rig gi rgyal po</i>	serig gi gyelpo	Tudatosság Királya
<i>sku gsum</i>	ku szum	Három-test
<i>smon lam</i>	mönlam	ima
<i>snyan</i>	nyen	fül, hallani
<i>snying rje</i>	nyingdzse	együttérzés
<i>spong lam</i>	ponglam	lemondás ösvénye
<i>sprul sku</i>	trülku	<i>nirmānakāya</i> (sz.)
<i>spyi'i mtshan nyid</i>	csi cennyi	általános jegyű tárgy (sz. <i>sāmānyalakṣaṇa</i>)
<i>srid pa</i>	szipa	ósapa; létező, létezés
<i>ston pa</i>	tönpa	tanító

<i>stong cha</i>	tong csa	üresség oldal
<i>stong pa nyid</i>	tongpa nyi	üresség
<i>thams cad rdzogs</i>	thamcse dzog	össz-tökéletes
<i>thig le nyag gcig</i>	thigle nyagcsig	Egylényegiség
<i>thig le rang 'byung gi sku</i>	thigle rangdzsung gi ku	Önmagától-megjelenő Lényegiségtest
<i>thod rgal</i>	thögel	közvetlen átkelés
<i>tshad ma</i>	cema	ismeretelmélet (sz. <i>pramāna</i>)
<i>tshul khrims</i>	cültrim	erkölcsi fegyelem
<i>ye gsang skor</i>	jeszang kor	legtitkosabb kör
<i>ye shes</i>	jese	Eredendő Bölcsesség
<i>ye shes zang thalgyi sku</i>	jese zangtel gyi ku	Közvetlenül-átható Eredendő Bölcsességtest
<i>yiid kyi rnam shes pa</i>	jityi nam sepa	mentális tudatosság
<i>yongs rdzogs</i>	jongdzog	teljesen-tökéletes
<i>yum</i>	jum	Anya, női princípium
<i>zer</i>	zer	sugarak

FARKAS VIKTOR

Haldoklás és halál Keleten és Nyugaton a Tibeti Halottaskönyv tükrében¹

A haldoklás és halál kérdéskörét vizsgálja e tanulmány, különös tekintettel a kortárs nyugati ember a téma iránt érzett és tanúsított averziójára, saját halálkultúrája történelmi hagyatékának erodálódottságára, összehasonlítva e bizarr, már-már akulturális helyzetet a tibeti buddhizmus halálhoz kapcsolódó gyakorlataival, világképével, élő hagyományával. Szerepet kap a Tibeti Halottaskönyv irodalmának és szóbeli hagyományainak összefogó, elemző interpretációja is, amelynek megértését a haldoklás és halál egymás után következő szakaszait bemutató folyamataibrák is illusztrálják a tibeti tanításoknak megfelelően.

„... ahogyan a zenében is, a hangok és a csend egymás feltételeiként merülnek fel...”
(Végh József, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola tanára)

Bevezetés

*„Ember-e még, mondd a halott is?
Ugye, hogy nem? Ő már nem ember!
Alvóhoz hasonlít – de mégsem!
Aki meghalt, nem álmodik már!
Szoborhoz hasonlít – de mégsem!
Holt kő az, de nem is volt élő!
A halál mindenhez hasonlít,
de nem azonos semmivel sem.”*

(Gilgames eposz)²

A halál kérdésével való foglalkozás túlmutat annak tárgyán, mivel rendre visszautalást kapunk az élet folyamataira, a megélt életjelenségek, tapasztalatok súlyára, értelmezésének fontosságára, vagyis arra, hogy rendkívüli jelentőséggel bír az, hogy életünket miként éljük. Gyermekkoromtól kezdve foglalkoztat a halál témaköre, mint egyike azon alapkérdéseknek, amelyekkel az ember élete során előbb vagy utóbb szemben találja magát. Ennek ellenére úgy gondolom, ma is meglehetősen keveset tudok róla, miközben minden eltelt nappal egy lépéssel közelebb lépek felé. Ez az írásom is a válaszkeresésem jegyében született.

¹ Témavezető: Végh József.

² Weöres 1966: 145–146.

A halálhoz való reláció a kortárs nyugati kultúra és a hagyományos tibeti buddhista kultúra között jelentős eltéréseket mutat, s már magának a halál témájának a befogadása is sokak számára nehéz idehaza, nem is beszélve a két kultúra paradigmáinak különbségeiből származó gyakori félreértésekről. A különbségek megvilágítására kísérletet teszek olyan kulcsfontosságú fogalmak kortárs nyugati, illetve hagyományos tibeti buddhista nézőpontból történő definiálására és értelmezéseire, mint az én-élményt, az önazonosságot biztosító *tudat*; továbbá a *haldoklás*; illetve a *halál*. Vizsgálom a felmerülő elvi, szemléletbeli eltéréseket magán a buddhizmuson belül is, elsősorban a tibeti irányzatok és Buddha³ tanítása között. Szűkebb keretek között, röviden betekintek a kortárs nyugati kultúrában élő ember halálhoz való viszonyrendszerébe, ide értve a halálról alkotott általános felfogást, a haldokláshoz való viszonyt, amelyben az egyén saját kulturális tradícióitól többnyire már elidegenedett, társadalmi szintű válaszokra pedig csak ritkán látunk példát. A választott téma lehatárolása miatt Európa korábbi, a halálhoz kapcsolódó vallási és társadalmi tradícióira, továbbá a gyász folyamataira, és az eutanázia⁴ kérdéskörére már nem térek ki, csak megemlítem azokat.

Tárgyköröm feldolgozásának középpontjában a tibeti halálkultúra egyre szélesebb körben ismertté vált szentiratának, a *Tibeti Halottaskönyv*, azaz a „*Bardó Tödol Csenmó*” (a továbbiakban B.T.) egyes magyar és angol nyelvű fordításainak és interpretációinak elemző, kritikai és összegző áttekintése áll. Bár évszázados megfigyelések támasztják alá a B.T.-ben leírtakat, elfogadottsága mégsem általános, melyhez hozzájárul szakkifejezéseinek, szimbolikájának nehéz lefordíthatósága, értelmezhetősége. A magyarázatok során kitérek az érintett tibeti buddhista rendek: a *nyingma*, a *szakja*, a *kagyü* és a *gelug* rend esetenként eltérő hangsúlyú interpretációira, melyek egymást kiegészítve érthetőbbé teszik a nyugati ember számára a leírt folyamatokat. E célból a B.T.-hez kapcsolódó azon tanításokat is közlöm, melyeket csak a szóbeli hagyomány őrzött meg, tehát nem képzik részét a szövegtestnek. Központi kérdéskörként vizsgálom a *bardók*⁵ rendszerét, a tipizálható tudati eseményeket, folyamatokat, kitérve a kapcsolódó gyakorlatrendszerek tartalmára is. Választ keresek arra, hogy a közölt információk, leírások egyetemes érvényűek-e, s hogyan értelmezhetőek más vallású, világnézetű haldoklók esetében? Akárcsak arra, hogy a halálra történő felkészülés tibeti gyakorlatai alkalmazhatóak-e a kortárs nyugati ember számára? Izgalmas kérdésnek tartom, hogy a B.T. szakszerű felhasználása akár a saját, akár idegen kultúrkörben eredményre vezet-e, ugyanakkor tudom, hogy a kérdés jellegéből adódóan a természettudomány jelenlegi eszközeivel nem bizonyítható.

A B.T. egyes szövegrészeit nem a haldoklás-halál szakaszok egymást követő folyamatának megfelelően vizsgálom, hanem a szövegek eredeti besorolása szerinti sorrendet tartom, ezért például a haldoklást bemutató „*A halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása*” című szövegrész nem az elemzés elején, – ahol a haldoklási folyamat indokolná – hanem egy későbbi szakaszban kapott helyet.

3 A vallásalapító Sákjamuni Buddha, azaz a történelmi Gautáma Sziddhártha herceg.

4 Eutanázia: gyógyíthatatlan beteg, illetve sérült halála beálltának meggyorsítása, elősegítése, általában az érintett, vagy annak családja kérésére, illetve beleegyezésével.

5 Bardó (tibeti): köztes lét; köztes állapot; „egyszerűen átmenetet jelent, vagy úrt az egyik állapot befejeződése és a másik elkezdődése között. „Bar’ azt jelenti, hogy között, s a „do’ felfüggesztett vagy eldobott.” (Szögyal 2006: 135.)

A halálfolyamatok sorrendjének áttekinthetőségét segítik viszont a mellékletben megadott folyamatábrám. A B.T. szövegein túl további, a tibeti buddhista kultúra halál témaköréhez kapcsolódó szövegekre is kitérek.

Köszönettel tartozom a tibeti hagyományban jártas Végh József tanár úrnak, aki e szöveg első lektorálásával és a témához kapcsolódó értékes tanításaival járult hozzá e munka megszületéséhez. Az idegen nyelvű kifejezések magyaros átírásában is az ő segítségére támaszkodtam.

A halál mint társadalmi-kulturális jelenség a kortárs nyugati világban

*„Látjátok, feleim! Szömtökkal, mik vagymuk:
Isa por és hamuv vagymuk.”*

(Halotti beszéd és könyörgés)⁶

A kortárs ‘nyugati ember’ kultúrájában a halál tabu. Nem illik beszélni róla. Ismeretlen. Száműztük. Gondolatát mélyen elástuk. Fizikai megjelenését kórházak és öregotthonok kellemetlen, hivatlan vendégeként tartjuk számon. A halál kudarc az orvosnak, üzlet a temetkezési vállalkozónak. A társadalom mára olyannyira megfosztotta önmagát halotti tradíciótól, hogy egyfajta haldoklás szakember-gárdát kényszerült életre hívni, a teendők ellátására.⁷ A jellemzően kórházi haldoklás ténye pedig azt a képzetet kelti mind a haldoklóban, mind pedig a hozzátartozókban, hogy a halál egy betegség. Egy betegség, ami jelenleg gyógyíthatatlan, de a tudomány fejlődésével esetleg a jövőben már gyógyíthatóvá válik. Ezek a képzetek vezettek el a krionika eljárásáig, mely során a haldokló testét (vagy pusztán az agyát) a halál beálltakor azonnal – erre a célra létrehozott eszközökkel, a lehető legkisebb biológiai károsodást okozva – lefagyasztják, hibernálják, abban a reményben, hogy az később életre kelthetővé válik. Más kutatócsoportok inkább az őssejtek által biztosítható, későbbi szervcserék lehetőségét kívánják biztosítani, s ezáltal fenntartani egyfajta tartós ‘test-szerviz’ folyamatot, ami az emberi élettartamot akár több évtizeddel is meghosszabbítaná. Mindezen próbálkozások rávilágítanak arra, hogy a nyugati ember számára a halál teljességgel elfogadhatatlan, egyfajta traumatikus, negatív, kerülendő esemény.

Gyakori, hogy nem is tudunk mit kezdeni a halállal. Általában félünk is tőle, mely több okra vezethető vissza, köztük például a haldoklás során fellépő szenvedésekre és kiszolgáltatottságra, az átélhető veszteségélményre, illetve a halálról való ismerethiányunkra. Ez utóbbin a természettudományos fejlődés sem tudott érdemben változtatni.

⁶ Révai Miklós átírása szerint, 1803. (Töltéssy 2007: 41.)

⁷ Mindezek ellenére a hospice mozgalom megjelenését jelentős előrelépésnek tartom a kortárs nyugati kultúrában, mivel tevékenységével, áldozatvállalásával pótolhatatlan úrt tölt be.

A legtöbbször akkor kerülnek szembe a halál témakörével, amikor elveszítik szeretteik valamelyikét, részesei egy halálos balesetnek, vagy egy családtag, közeli barát hosszabb-rövidebb leépülésének és haldoklásának. A tradíciófosztott hazai társadalom embere ügyetlenül mozog ezen a területen. Számos család számára például nem kis fejtörést okoz, hogy elvigyék-e az unokát a nagyszülő temetésére, vagy mit válaszoljanak neki a várhatóan felmerülő kérdésére az elhunyt hol létéről? Megmondják-e a haldoklónak – aki esetleg saját gyermekük – hogy haldoklik? Döntési helyzet elé kerülnek továbbá olyan gyakorlatiasnak tűnő kérdésekben, hogy a felmerülő szervezési feladatokat ki vállalja magára, milyen arányt kell ebben vállalnia a nő és a férfi hozzátartozóknak; vagy éppen hozzájáruljanak-e az elhunyt szerveinek átültetéséhez? Sokan elbizonytalanodnak annak kérdésében, hogy milyen öltözetet vegyenek fel a gyászszertartásra, vagy abban, hogy egyáltalán van-e jelentősége az öltözet kérdésének egy ilyen, minden körülményt felülíró, tragikus helyzetben?

Bár jogi szabályozás Európa szerte fennáll, valódi közmegegyezés nincs az eutanázia kérdésében, ahogy abban sem, hogy hol húzódik a határa az aktív és a passzív eutanáziának.⁸

Állandó jelleggel újra és újra felmerülő kérdés, hogy a kórházi elhalálozás esetén miért az orvosok kötelessége a halál beálltának közlése a hozzátartozókkal? Több orvos számára is elfogadhatatlan terhet jelent ennek súlya, különösen azért is, mivel a gyógyításra tett esküjéből adódóan számára egyben saját kudarcának elismerését véli átélni a hozzátartozók – esetlegesen jogosan vagy nem jogosan – felmerülő kérdései, vádjai közepette. Gyakran tapasztalható, hogy hiányok mutatkoznak az orvosi bejelentés gyakorlatában, a közlés módjában, a tanúsítandó együttérzésben.

A kórházakban elhunytak hozzátartozói megtekintésének biztosítása, a gyász kifejezésének lehetősége, sőt a holttesttel való etikus bánásmód kultúrája kezdetleges. Általában nem állnak rendelkezésre kórházi gyászhelyiségek, amelyben a halál beálltát követően a gyászolók – a kórház más betegeit nem zavarva – elbúcsúzhathának az elhunyttól.⁹ Tiszázatlan, hogy a gyászhelyiségben tartott halottat milyen állapotban, milyen ruházatban kellene, illene megmutatni, mennyi ideig lehetne ott tartani, továbbá, hogy ennek megteremtése pontosan kinek a feladata? Vitatottak továbbá, hogy pszichikai hatásait és etikai következményeit is figyelembe véve meg kell-e mutatni a szülőknak a halva született csecsemőt, az elvetélt embriót, vagy egy baleset során jelentős mértékben összeroncsolódott családtagjuk holttestét?

⁸ A buddhizmus általában nem javasolja az eutanázia egyik formáját sem. (Nydahl 2014: 117.) Nem javasolja a fájdalomcsillapítás olyan mértékét sem, amely miatt a buddhista gyakorló éberségét elveszítené. Ennek oka a szenvedéshez való eltérő hozzáállás. „A gelugpa tanítás szerint az emberi élet értékessége, és a tudatos jelenlét mindenek fölött való szerepe miatt egyértelmű, hogy a Buddha-Dharma nem ebbe az irányba megy. Annál is inkább, ez is fontos, hogy a beteg gyógyulása Buddha tanításainak a hatására történik. Buddha nem olyan orvos, mint a maiak. Nem külső eszközzel, hanem belsővel oldja fel a fájdalmat. A szenvedést nem megsemmisíti, nem úgy szünteti meg, hogy nem létezővé teszi, hanem elfogadjuk, megszokjuk, megismerjük, uraljuk, nem zavar. Így minden információ meg van benne a gyógyuláshoz. A keleti orvos, Buddha a fájdalommal való együttműködést tanítja. A buddhista menedék éppen az ellenkezője, mint a nyugati menekülés a fájdalom elől.” (Végh József tanátadása, 2016.02.19., Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola) „Éberség az örök élet lakóhelye, hiánya a halálé. / Aki éber, nem hal meg. / Aki nemtörődöm módon él, / mintha már meg is halt volna.” (Fórisz 2002: 23/21. vers.)

⁹ Ennek jogszabályi feltételei az Egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény 222/A. § szerint biztosítottak.

A legtöbb fenti kérdésre nincsenek letisztult, átgondolt, társadalmilag elfogadott válaszok, ami több okra vezethető vissza:

- a társadalom még nem gondolta át ezeket a kérdéseket;
- a tradicionális válaszok elveszítették orientációs szerepüket;
- a halállal kapcsolatos jelentős pszichológiai tudományos ismeretek, kutatási eredmények¹⁰ nem épültek be a társadalmi közgondolkodásba;
- az egyén szintjén vannak válaszok, sőt ezek sokszor maguktól értetődőnek tűnnek az egyén számára, de a konkrét esemény bekövetkezésekor az egyén eltérő szokásokkal, kórházi szabályozásokkal, esetleg társadalmi tehetetlenséggel¹¹ találja szemben magát;
- a holttesttel való bánásmód kultúrájának felépítése a temetkezésen túli, további anyagi-pénzügyi terheket is teremt, amit egyetlen érintett fél (hozzátartozók, kórházak, önkormányzat) sem szívesen vállal magára.

A 'nyugati ember' – gondolkodásmódjából adódóan – még egy megrázó halálesetet követően is csak ritkán változtat életmódján, világképén. A gyászban rendszerint kevés támogatást elnyerő hozzátartozó gyakori reakciója a gyászfolyamat elfojtása, eltagadása, amelynek feldolgozatlansága azt követően pszichikai teherként nehezedhet rá a későbbiek során. Társadalmi szinten azonban kedvező fordulatként értékelhető a hospice mozgalom elterjedése, az 1997. óta megjelenő Kharón Thanatológiai Szemle kiadása, vagy a november 1–2-i keresztény ünnep ciklusának társadalmi elismertsége.¹²

Adalékok a „halált követő lét” kortárs nyugati fogalmának értelmezéséhez

*„Amikor megszülettek, élni kívántak,
s hogy haláluk legyen, vagy még inkább:*

hogy megpihenjenek.

És gyermekeket hagynak maguk után,

hogy halál mindig újra legyen.”

(Hérakleitosz, XX. töredék)¹³

A kereszténység világképében a halál csak létállomás, átmenet, – szerencsés esetben – az üdvösségbe történő újjászületés születésnapja. A halál veszteségélménye azonban a keresztény hívő számára is jelentős: az élet ugyanis egyszeri és megismételhetetlen, s bár az

¹⁰ A halálfélelem és a halál elfogadása vizsgálatában már a XX. században jelentős eredményeket publikáltak (tájékoztató jelleggel lásd a Függelékben közölt halálfélelemmel kapcsolatos irodalmakat).

¹¹ Bár az érintettség fennáll, általában az emberek nem kívánnak érdemben foglalkozni a témával, mivel az megterhelő, kellemetlen, nem érzik a saját feladatuknak, stb.

¹² Mindenszentek napját (november 1.) 2000-ben nyilvánították munkaszüneti nappá, ezt követi november 2-án Halottak napja ünnep. A munkaszüneti nappá nyilvánítás sokak számára megkönnyítette a távolabbi helyszíneken lévő temetők meglátogatását, s ezzel az emlékezést, s a gyász pszichés folyamatainak megélését.

¹³ Karikó 1999: 10.

örök élet ígérete biztosított a számára, a földi élete során átélt élmények, életesemények végérvényesen lezárulnak. Mindez súlyt és ösztönzést adhat cselekedeteinek, akárcsak a pokolbéli elkárhozás lehetősége, amely sok évszázadon át biztosított motivációt a hívők üdvösség-törekvéseire.¹⁴ A felvilágosodás e világképet – noha az még szignifikánsan jelen van – Európa szerte háttérbe szorította.

A halál értelmezése a kortárs nyugati ember számára elsősorban veszteségélmény, trauma. Ezt a veszteségélményt tovább fokozza a bizonytalanság élménye: a felvilágosodás óta az európai gondolkodás és világkép igazodási, legitimizációs forrásként az ésszerűséget, a racionalitást jelölte meg, mely feltétlenül bizonyítékot, de legalábbis logikai igazolást várna arra vonatkozólag, hogy van-e lét a halált követően. Elfogadható bizonyíték hiányában ugyanis a veszteségélmény totálissá válik: amennyiben a halál mindenfajta létfolyamat végét jelenti az egyén számára, úgy azzal minden elveszik. Önelvesztés, a szeretett emberek elvesztése és világelvesztés egyben. A teljes megsemmisülés gondolatának lehetősége a legtöbb ember számára kétségbeejtő, felfoghatatlan és elfogadhatatlan. Sokan tehát egyfajta pszichés önvédelmi mechanizmus részeként feltételeznek kontinuitást az élet és a halált követő létállapot között, értelmet szerezve ezzel életüknek, szenvedéseiknek, áldozatvállalásaiknak.

A jelenkori nyugati társadalmakban gyakori, hogy a közösségtől elidegenedett egyén már helyzetéből adódóan is egyfajta 'társadalmi halál'-ra ítélve éli le élete utolsó időszakát. Azon közösségekben, ahol a családhoz vagy más erős közösséghez tartozás megmarad, az egyén jobban meg tudja élni a lét folytonosságát, hiszen hátramaradó családtagjaiban, közösségében tovább élnek tettei,¹⁵ emlékezete, sőt a család esetében saját génkészletének továbbörökítése is biztosított lehet. E kedvező hatások segíthetnek az önelvesztés veszteségélményének kompenzációjában, a létezés folytonosságának megélésében is.

A halált követő lét jelenleg a természettudományos gondolkodáson és kutatáson kívül esik, ugyanis a halál beálltát követő állapot¹⁶ nem felel meg a természettudományos kutatás főbb kritériumainak:

- irreverzibilis, vagyis vissza nem fordítható állapot, ezáltal nem megismételhető tetszőleges számú alkalommal;
- a megismételhetőség különösen nem biztosítható laboratóriumi körülmények között (többek között a kegyeleti okok miatt sem);
- individuális, vagyis egyénenként eltérő módon játszódhat le a halál beálltáig tartó haldoklás folyamatsorozata, s ennek hatása a tudomány előtt nem ismert a későbbi állapotokra vonatkozóan;

14 A keresztény világképben azonban a haldoklás, a halálra való felkészülés más hangsúlyt kap, mint a buddhizmus esetében. A betegek kenetének, majd később az utolsó kenetnek a felvétele és a gyónás inkább megnyugvást, egyfajta végső passzivitást ad a haldokló számára, mintsem a buddhizmus által hangsúlyozott tudati éberséget, jelenlétet, koncentrációt.

15 A fentiekben túl utalásokat találhatunk a nyugati kultúrát meghatározó biblikus hagyományban egy olyan korai, társadalmi-kulturális felfogásra az énképről, melyben az ember létét nem kizárólag az egyénre korlátozottan értelmezték, hanem három-négy generációt is átfogóan, gyermekeivel, leszármazottaival együtt, s a tettek és azok következményei is érvényben voltak a leszármazottak vonatkozásában is (1. pl. Biblia, Exodus 20,5).

16 Ide nem értve a klinikai halál állapotát, kizárólag a véglegesen beállt halál állapotára vonatkoztatva.

- nem rendelkezünk megfelelő orvos-biológiai mérőeszközökkel, mivel magának a kutatásnak az érvényessége¹⁷ – sem fogalmilag, sem módszertanilag – nem meghatározható, s így nem is biztosított;
- nem biztosított az objektivitás, vagyis az a kritérium, hogy a mérés eredményét ne befolyásolja sem a mérést végző személye, sem maga a mérés ténye.

Élő vagy halott?

*„Kétségek vannak, ha meghal az ember,
mondják, hogy van még, de azt is, hogy nincsen.”*

(Nacsikétasz és a Halál vitája, *Katha Upanisad*)¹⁸

Az orvostudomány szerint a szív leállását követően kb. 20 másodpercen belül már megindul az agy szöveteinek pusztulása, majd kb. 3 percet követően a szövetpusztulás mértéke már agykárosodáshoz vezet, további 2 perc után pedig az agy már csak arra képes, hogy az ember vegetatív állapotát tartsa fenn. E tantételeknek ellentmondani látszik az a számos, a természettudomány eszközeivel is hitelesen dokumentált és vizsgált kísérlet, melyek során magas szellemi megvalósítási szintet elért jogik megállították, majd napokkal később újraindították légzésüket és szívverésüket mindenféle egészségkárosodás nélkül, sőt közben akár el is temethették őket. A nyugati és a keleti paradigma tehát merőben eltérő alapról indít.

A hatályos magyar jogértelmezés szerint a halál abban a pillanatban áll be, amikor a légzés, a keringés és az agyműködés teljes megszűnése miatt a szervezet visszafordíthatatlan felbomlása megindul.¹⁹ A fenti három feltétel közül az agyhalál beállása a legerőteljesebb feltétel, melynek megtörténte esetén az orvostudomány már halottnak tekinti az embert.²⁰ Neurológiai álláspont szerint az EEG²¹-vel történő neurológiai vizsgálatok alapján az agyhalál akkor mondható ki, ha maximális erősítés (2,5 $\mu\text{V}/\text{mm}$) mellett EEG-jel nem regisztrálható 24 órán keresztül (kivéve az altatószer-mérgezést, mivel ez esetben az EEG alapján nem lehet kimondani az agyhalál diagnózisát).²²

A klinikai halál állapotában a keringés, a légzés és az agyműködés egyaránt szünetel, de a halál még nem állt be, s a test bomlása sem indult meg. Ez esetben némi biztosítékot nyújt, hogy az esetlegesen fellépő agyhalált egy háromtagú orvosi bizottságnak – amelynek tagjai

17 Nem tudjuk pontosan definiálni, sem fizikailag, biológiailag azonosítani, hogy mit szándékozunk mérni (az élet jelensége fogalmilag sem teljes körűen meghatározott a természettudomány szerint), s hogy a választott módszer megfelel-e a célnak, továbbá milyen hibahatárt, illetve zavaró tényezőket kell figyelembe venni a mérések során.

18 Tenig-Takács 1998: 398.

19 Az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény 202. § (1) bekezdésének h) pontja.

20 Előfordulhat, hogy ebben az állapotban a szív még működik. Ettől függetlenül az embert már halottnak nyilvánítják. Az ilyen esetek során elhunytak szíve válik alkalmassá transzplantációra.

21 EEG: elektroencefalográfia, az idegsejtek elektromos aktivitását mérő, noninvaszív módszerű, elektrofiziológiai eszköz. [Szirmai 2011: 188–190.]

22 Szirmai 2011: 190, 210.

tárgybeli véleményüket egymástól függetlenül alakították ki – kell kimondania.²³ Az agy-halál, mint 'legerősebb' feltétel érvényessége azonban számos esetben megkérdőjeleződött: előfordultak esetek, melyekben éveken át agyhalottként, lélegeztető-gépre kapcsolt ember tért magához, a gép lekapcsolását követően.²⁴ Természetesen az esetek számosságát tekintve az ilyen kimenetelű gyógyulások a ritkábbak, előfordulásuk azonban joggal kérdőjelezheti meg az agyhalál feltétel érvényességét.

Az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény 211. § (1) bekezdése szerint „halottból szerv, illetve szövet eltávolítására átültetés céljából akkor kerülhet sor, ha az elhunyt életében ez ellen nem tett tiltakozó nyilatkozatot”, tehát nyilatkozat hiányában a szervek felhasználásra kerülnek (kiskorú elhunyt esetén a törvényes képviselőjének hozzájárulása is szükséges), vagyis a holttest alapesetben nem maradhat érintetlen. A halottvizsgálatról és a halottakkal kapcsolatos eljárásról szóló 351/2013. (X. 4.) Korm. rendelet 4. § (1) bekezdése szerint – a nem rendkívüli halállal elhunyt esetében – a halottvizsgálatot végző orvos az értesítését – vagyis a halál tényének bejelentését – követő legkésőbb 4 órán belül a helyszíni halottvizsgálatot megkezdi. Az orvosnak tehát nincs mérlegelési jogköre abban, hogy a vizsgálandó testet érintetlenül hagyhassa, akár a hozzátartozók vallási meggyőződése, akár az elhunyt előzetes írásbeli akaratnyilvánítása ellenére. A 31. § (1) bekezdése szerint – nem rendkívüli halállal elhunyt esetében – a kórbonctani vizsgálatot legkésőbb a halál bekövetkezése tényének megállapításától, de legkésőbb az epikrízis²⁵ beérkezésétől számított három munkanapon belül kell elvégezni. A hatályos hazai jogi szabályozás tehát nem biztosít lehetőséget arra, hogy egy szándékosan meditációban kilépő mester teste legtovább negyvenkilenc napig érintetlenül maradjon, még akkor sem, ha a test nem mutatja a bomlás jeleit, viszont a halál beállta a nyugati orvoslás diagnosztikai módszereivel megállapítható.

A buddhizmus emberképe eltér a nyugati szemlélettől, s ebből adódóan a halálról alkotott nézetei is. Ahol a nyugati szemlélet anyagot lát, ott a hindu vagy a buddhista szándékot, tudatot, információt, amely irányító központja, kiegyenlítődési pontja nem az agy, hanem a szív régiójában van. Így ez a szemlélet nem is foglalkozik az agyhalállal, mint érvényességi kritériummal. A gelugpa tanítás szerint egy folyamatosan számádhiban²⁶ tartózkodó reinkarnálódott mester esetében például nehezen lenne értelmezhető egy EEG-mérés agyhalál diagnózisa.²⁷

A halál beálltának megítélése a nyugati nézőponttól gyökeresen eltér a tibeti buddhizmus tanításaiban, mely a biológiai halál beálltától számított 3–3,5 napos időszakról (csikhai bardó) úgy tartja, hogy a tudat még a holttestben tartózkodik (kivéve azon ritka eseteket, melyek során a tudat távozásának jelei²⁸ megmutatkoztak), ezért a holttest nem tekinthető pusztán

²³ Az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény 212. § (1) bekezdése.

²⁴ Például a 18 éves Taylor Hale (Waukee, Iowa, U.S.A.) esete. (NBC News [online], Taylor Hale, Teen Whose 'Brain Had Turned to Mush,' Set to Graduate High School.)

²⁵ Epikrízis: az elhunyt egészségügyi dokumentációinak és a kóresetnek a kórtörténet alapján történő írásbeli összefoglalása. (351/2013. X. 4. Korm. rendelet.)

²⁶ A meditációs elmélyülés igen magas foka, a tudat egyhegyűvé koncentrált állapota.

²⁷ Végh József tanátadása, 2016. 02. 19., Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

²⁸ Lásd az alábbiakban, illetve a phova gyakorlata alatt ismertetett jelenségeket.

életlen anyagi minőségnek. Ezen időszak alatt a holttesten beavatkozást nem szabadna végezni, sem azt eltemetni, lefagyasztani vagy elhamvasztani, mivel az a tudatfolyamatokra – negatív – hatással lehet. Mint a későbbiekben kifejtésre kerül, a B.T. rendelkezéseinek egy jelentős része is ezen időszak alatt elvégzendő az érintetlen holttest jelenlétében.

Egyfajta köztes megoldásként kínálik a buddhista gyakorlók számára az önkéntes szervfelajánlás – amennyiben a haldokló testének valamely szerve erre alkalmasnak mutatkozik. A szervek önkéntes felajánlása eredményeként történő szervtávoztatás nem lesz kárára a testet elhagyó tudatnak, a felajánlás aktusa ugyanis egy végső együttérzés gyakorlat más rászorulóik irányába.²⁹

A tibeti buddhisták megfigyelései szerint egy gyakorlott meditáló esetében – aki saját közelgő halálát szándékosan meditációja közben kívánja átélni – a tudat akár 49 napig is a testben maradhat a légzés – a B.T. szóhasználatával a külső légzés – megszűnése után. Ezalatt a test nem mutatja a bomlás jeleit, de életjelet sem mutat (klinikai halál állapota). Gyakori ezekben az esetekben, hogy a szív tájéka megőrzi a normál testhőmérsékletet, de a test közben kihűl.³⁰

A gelugpa tanítás szerint a meditáció közben inaktív test egy idő után már nem képes újra aktivizálódni, és otthont adni a tudatnak, de ezt nem a nyugati orvoslás, hanem a kínai orvoslás diagnosztikai módszereivel állapítják meg, amelyekre az érintett országok már legalább száz éve végeznek kutatásokat, hogyan fedik át ezek egymás rendszerét, milyen kapcsolat van az érrendszer, az idegrendszer, az indiai nádik és a kínai meridiánok között.³¹

E diagnózis gyakorlatában járatlanoknak nem tanácsos mozgatni a holttestet, amíg a tudat eltávozására utaló jelek nem mutatkoznak. A legbiztosabb ilyen jel egy csepp vér vagy genny a kutacson, vagy más testnyílásban. Ha hozzányúlunk, előfordulhat, hogy a tudat az első érintés helyén lép ki a testből. Mivel a fejtető a legkedvezőbb távozási pont, ezért korábban általános gyakorlat volt, hogy mindig a kutacsot kellett először megérinteni.³²

A nyugati világ buddhistái számára a két kultúra eltérő gyakorlata jelentős problémát okoz. A hatályos jogszabályi környezet, illetve az érintett egészségügyi intézmények belső szabályzatai – a közegészségügyi és járványügyi szempontokat figyelembe véve – a holttest mielőbbi lefagyasztására, illetve azt követő megsemmisítésére, temetésére töreksenek, mely eljárás a buddhisták számára sok esetben elfogadhatatlan. A megoldást a halottasházak intézményrendszerének bevezetése jelenthetné, mely kezdeményezésnek jelenleg csekély a hazai társadalmi támogatottsága.

29 Szögyal 2006: 445.

30 Bánfalvi 1998: 93–94.

31 Végh József tanátadása, 2016.02.19., Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

32 Bánfalvi 1998: 93–94.

A halál beálltát követő agyi tevékenységről

„Éppen a külső világ tanulmányozása vezetett arra a következtetésre, hogy tudatunk tartalma: a végső realitás.”

(Wigner Jenő, Nobel-díjas fizikus)³³

Az észlelési-érzékelési folyamatok természettudományos kutatása változatos eredményeket mutatott fel az elmúlt évtizedekben. A The Johns Hopkins University School of Medicine (U.S.A.), illetve a University of Michigan (U.S.A.) egyetemek 2013-ban publikáltak a halál közeli élmények³⁴ és az agyi tevékenység vizsgálatának eredményeiről szóló tanulmányokat. A tanulmányok szerint halál közeli élményekről döntően a hirtelen szívmegállás miatt klinikai halál állapotába kerültek közel 20%-a számol be. A klinikai halál során a szívmegállás miatt a keringés megáll, az agy viszont rendkívüli aktivitást mutat, amely folyamatról mára tudományosan bizonyították, hogy percepció.³⁵ A University of Michigan (U.S.A.) EEG-vel végzett orvosi kutatásai szerint a tudatosság szintje – ezen rövid időszakban, melyet a tudomány már halálnak minősít – a megszokott ébrenléti állapotnál is erőteljesebb az agyi aktivitás miatt. A kutatók a keringés hiánya miatti oxigén- és glükózhányos állapotra vezetik vissza az erőteljes agyi aktivitást, amely állításuk szerint egyfajta stimulációként hat az agyra.³⁶ Amennyiben a külső ingerek megszűnnek, a valóságélmény előállítása az agy számára nehezebb, mivel az információk korlátozottak, és csak a múltbeli észlelésekre támaszkodhat a valóságélmény előállítása során. Emiatt az átélt élmény valóságosabbnak tűnik a hétköznapi élményeknél. Az alagút- és fényélmény a látóközpont lezáródására, egyfajta tudatzavarra, a megjelenő egyszerű, geometriai ábrák pedig az agykéreg szerkezetére vezethetők vissza – állítják a kutatók.³⁷

E kutatások tehát azt valószínűsítik, hogy a halál közeli élmények az agy – más esetben elő nem forduló – extrém állapota miatti túlterheltségéből származtathatók, s benne olyan állapotot figyeltek meg, mintha egy közvetlen észlelési-érzékelési folyamat történné, nélkülözve a testi érzékszervi észlelést, érzékelést. A kutatási eredmények arra már természetüknél fogva nem adhatnak választ, hogy a percepció folyamat valós-e, amit az agy egy rendkívül intenzív tudatállapotban átélni képes, vagy pedig az agy állít elő és él meg egy nem valós percepció folyamatot, ami kizárólag az extrém tudatállapotnak köszönhető. Az az értelmezés pedig, hogy esetlegesen egy nem anyagi természetű tudat hozna létre ingerület-átviteli változásokat az agyban az uralkodó materialista természettudományos paradigma képviselői számára elfogadhatatlan.

³³ Ropolyi 2005: 336.

³⁴ Halál közeli élmény: a klinikai halál állapotából visszatért személyek esetenként beszámolnak arról, hogy a klinikai halált követően további, nem testi létezéssel rendelkeztek és rendkívüli, aktív élményekben volt részük.

³⁵ A percepció (észlelés) a filozófiában, pszichológiában és a kognitív tudományban használt fogalom, jelentése: az érzéki információk megértésére, illetve a tudatosság megvalósítására irányuló folyamat. (Juhász–Takács 2007: 17–21.)

³⁶ Health System, University of Michigan [online], *Electrical signatures of consciousness in the dying brain*; továbbá PNAS – *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* [on-line], *Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain* [online].

³⁷ Blackmore 1996: 283–297.

A tisztán materialista szemléletű modell nem ad magyarázatot a testen kívüli érzékelés élményére sem, a személyekkel történő találkozások eseményeire, illetve a testen kívüli információszerezés ellenőrizhető információinak meglétére.

Magára a percepció jelenlétére más, a fentiektől eltérő magyarázatok is lehetnek. Kiemelendő Eşref Armağan, a születésétől mindkét szemére teljes mértékben vak török festőművész példája, akinek látás- és idegrendszer-vizsgálati eredményei fontos előrelépést jelentettek: a Harvard Egyetemen 2004-ben Prof. Alvaro Pascual-Leone által elvégzett vizsgálatok során látóidegei semminemű fényérzékelést nem közvetítettek a vizuális cortex felé. Egyaránt képtelen volt a szeme bármely fény, szín, forma vagy folt érzékelésére, agytevékenysége mégis hasonló jeleket mutatott 'látása' során, mint a nem látáskárosult személyek esetében. Tulajdonképpen a vizuális élményt a látás fizikai érzékszerve, a szem nélkül volt képes előállítani. Az általa alkotott legkülönbözőbb – olajfestési eljárással készült – csendéletek, arcképek, tájképek igazolják 'látását'. Képei nem nélkülözik sem a színeket, sem az árnyékokat, sem a perspektivikus ábrázolás szabályait. Belső látása azt igazolja, hogy a tudat valójában önmagát tapasztalja a percepció folyamat során.³⁸

Létesülés és halál a buddhizmus szerint

„Azt mondta, ha ki akarnák hantolni őt, nem találnák.

Egy magot ültettek a sírba. A magból fa lett.

Az apja része lett a fának. Belenőtt a fába, a virágba.

Egy fecske evett a gyümölcséből és az apa a fecskével repült.

Azt mondta: a halál a beteljesülés útja.”

(Izzi Creo szözata, a *Forrás* c. filmben)

A tibeti elképzelés a halálról nem misztikus, semmi titkot nem rejt, mégpedig azért, mert a tibetiek teljes kontinuitást tételeznek a múlt-jelen-jövő szerinti létezésben, s ezáltal a halál természetű és 'időtartama' is – a lét részeként – magától értetődik.³⁹ E szemlélet mozgatórugóinak megértéséhez elengedhetetlen a lét természetéről szóló buddhista tanítások ismertetése.

A buddhizmus nem foglalkozik a világ teremtetésének, vagy egy esetleges Teremtő Isten léteének kérdéseivel, kozmológiájában a folyamatos és örök változásban⁴⁰ lévő univerzumot (létforgatag, szamszára) tételezi, az idő kezdete és vége nélkül, bármiféle fejlődés-elméletől mentesen. Buddha szerint⁴¹ a szamszárában való létezés dukkha⁴² természetű, mely szerint

³⁸ Blakeslee és Blakeslee 2007: 86.; továbbá Alvaro [online].

³⁹ Thurman 1994: 18.

⁴⁰ Sz. *anitja-váda*: az örökös változás, maradándóság-mentesség, állandótlanság tana.

⁴¹ L. pl. A *Dharma Kerekének forgása* hozása (*Dhammacakkappavattana sutta*, SN 56,11). (A buddha ujjai [online].)

⁴² A sz. *dukkha* szót a buddhizmusban többféle értelemben használják, melyek közül a leggyakoribbak: szenvedés, kizökkentség, nem kielégítő létezés, szenvedést eredményező létezés, elégedetlenség.

szenvedésteli a születés, a betegség, az öregség, a halál is. Szenvedésteli a kellemetlennel együtt lenni és a kedveset nélkülözni. Szenvedésteli az is, ha a kívánság nem teljesül. Röviden, szenvedésteli a ragaszkodás az öt léthalmazhoz.⁴³ A szenvedés keletkezése a folyton újraéledő, örömmel és szenvedéllyel járó, hol ebben, hol abban örömet lelő sóvárgás, éspedig az élvezetek sóvárgása, a 'legyen' sóvárgása és a 'ne legyen' sóvárgása.⁴⁴

A Buddhát követően kialakuló buddhizmus a duhkha értelmezésének hangsúlyát jellemzően az adott kultúrkörthől függően máshova teszi: az indiai kultúrkörhöz kapcsolódó, leginkább Dél-Kelet-Ázsiában fennmaradt théraváda buddhizmus szerint a sóvárgásban, a vágyakozásban; a tibeti buddhizmus szerint inkább a fizikai szenvedésben, a fájdalomban; a kínai buddhizmus szerint pedig leginkább a jelenségek változékonysága, állandótlansága, ezáltal üres jellege miatti értelmetlen ragaszkodásban mutatkozik meg a lét duhkha jellege.

Ez a vágy, kötődés, ragaszkodás a fenntartója a szamszárabeli létezésnek, vagyis létesülésnek, mivel ezek hatásai automatikusan teremtik meg a következő időpillanatbeli létezést a szamszárában.⁴⁵ Így áll elő az állandó létesülés és pusztulás, felbomlás ciklikus folyamatának kényszere, amelyben az élőlények akarattuktól függetlenül vannak jelen. A létbe vetettség⁴⁶ duhkha élményétől való megszabadulás⁴⁷ lehetősége a buddhizmus központi tanítása és egyben végcélja, vagyis a nirvána⁴⁸ elérése.

A buddhizmus rengeteg létformát ismer, melyek közül a szamszárikus létformák mindegyike a létesülés kényszerének kiszolgáltatott, s számos közülük olyan létforma, ahol a lény cselekvésének szabadságfoka, tudatszintje erősen korlátozott. Buddha ezért különösen hangsúlyozta az emberi létezés kitüntetett állapotát, mivel ebben a létformában a legkedvezőbb a megszabadulás lehetősége a létesülés körforgásából. Az ember ugyanis – kedvező létesülés esetén – rendelkezik szabad akarattal, a létezésének törvényszerűségeit belátó képességgel, továbbá élete során olyan optimálisnak tekinthető mértékben él át szenvedést és elégedettséget, amelyek megfelelően motiválttá teszik a nirvána sikeres elérésére. Hozzájárul továbbá az emberi létezés érdemteli állapotához, hogy az ember erkölcsi lény, rendelkezik intelligenciával, bölcsességgel, önuralommal, koncentrációs képességgel, a létmegértés és az önmeghaladás képességével. Csögyam Trungpa például az ember kommunikációs képességét⁴⁹ emeli ki, mint előnyt. A nirvána elérése sok más szamszárikus létforma számára erősebb korlátozottság mellett lehetséges, akár a létbeli kiszolgáltatottság – s így a szenvedés – magasabb szintje, s ezzel együtt a tudatosság alacsonyabb szintje miatt, akár az elégedettség eredményezte

43 Sz. *szkandhák*: az öt léthalmaz. (Értelmezésüket lásd a későbbiekben.)

44 A *Dharma Kerekének forgásba hozása* (*Dhammacakkappavattana sutta*, SN 56,11). (A buddha ujjá [online].)

45 A tettek minőségét, karmikus jellegét a szándék határozza meg, s a téves szándékból keletkező karmikus tettek újabb tettek csíráivá válva a karmikus tettek özönét, vagyis a 'karma szelét' eredményezik. Ez a karmikus szél tartja forgásban a létforgatagot, a szamszárát. Sz. *karma*: tett és annak következményei; kiterjesztett értelemben a kauzalitás, az ok-okozatiság törvényszerűségének működése.

46 Martin Heidegger német filozófus által használt találó és közkedvelt fogalom.

47 Megszabadulás a lét és létesülés kényszeréből; a nirvána elérése.

48 Sz. *nirvána*: a vágyak, ragaszkodások megszűnése, ellobbanása.

49 Trungpa 2008: 48.

kellő motiválatlanság miatt.⁵⁰ Az emberi létformába születés megbecsüléseként a buddhizmusalapelveihez hozzátartozik az emberi test megbecsülése. Tehát testünk elhanyagolása, illetve egy haldokló sorsára hagyása, miközben haldoklásának oka (például sérülés, betegség) elhárítható lenne, erkölcsileg elítélt, negatív cselekmény, melynek következményei is terhesek lesznek.⁵¹

Buddha idejében⁵² számos nézet volt érvényben az emberi élet természetéről, mibenlétéről, kezdve a spirituális lélek teista⁵³ vallási rendszerekbe integrált elképzeléseitől, a feltűnően modern, materialista, nihilista nézetekig. Buddha elutasított minden olyan hitet, mely az abszolút lélek létezését vallotta, tehát egy örök, változatlan identitást, mely egy statikus, örök személyes lényeket biztosítana az ember számára. Tanítása ezért az anátman⁵⁴ jelzőt kapta, mely szerint az ember élő lényegét egy időbe vetett, folyamatosan változó, pszichikai jellegzetességekkel, személyiségjegyekkel is bíró komplexum (az öt léthalmaz)⁵⁵ alkotja, melynek bármely eleme megváltozhat – és meg is változik – az idő múlásával.

Nágárdzsuna a Kr.u. II. században élt buddhista filozófus versében így ragadja meg az öt halmaz lényegiségét, és általa az én-élményt: „Ahogyan a tükör által látható / A saját arcunk tükörképe, / Noha az valójában / Egyáltalán nem létezik, / Ugyanúgy a halmazokon át észlelhető / Az énünk képe, noha az, / Mint arcunk tükörképe, / Egyáltalán nem létezik. / Ahogyan tükör nélkül nem látható / A saját arcunk tükörképe, / Ugyanúgy a halmazok nélkül / Sem látható az énünk képe.”⁵⁶ „Ha belátjuk, hogy a halmazok valótlanok, / Az én képe eltűnik. / Ha pedig az én képe eltűnik, / Többé nem állnak össze halmazok.”⁵⁷

Buddha elutasította korának azon nihilista, materialista nézeteit is, melyek szerint az ember élő lényege az anyag másodlagos kísérőjelenségeként mutatkoznak meg.⁵⁸ Az ember ezáltal egy folyamatosan változó tudattal, tudatfolyammal jellemezhető. Ugyanez jellemző az újra megtestesülés folyamatára is: mivel a haldoklás és a halál, majd az azt követő létállapotok során az embert alkotó jelenségkomplexum felbomlik, megváltozik, ezért az újonnan megszülető ember

50 A buddhizmus kozmológiája szerint az élőlények hat létosztályba sorolva léteznek és létesülnek a szamszárában. Ezek közül az egyik (a legmagasabb szellemi szintet megtestesítő) létosztály az istenek (istenségek) létosztálya, melynek tagjai – bár egy-egy létciklusuk az emberével összehasonlítva rendkívül hosszú, és szellemi szintjük is rendkívüli – hasonlóképpen alávetettek a szamszárikus létezés kényszerének, tehát még nem érték el a nirvánát. Ebből következően a nirvánát elért lények (buddhák) minden tekintetben, de bölcsességükben különösen meghaladják az istenek lét-szintjét. A gelugpa tanítás szerint a Márát (Kisértő, Gonosz) legyőző Buddha a vágyvilágtól (*kámalóka*) független szellemi szinteken (*riúpalóka*, *arúpalóka*) még egyszer, végleg legyőzi Márát. Ezzel szabadul meg végleg a szamszárából, és éri el a nirvánát. Ezeken a szinteken a létezők test nélküliek, mintha tisztán energiából állnának. Még e fölött is van négy, tisztán tudati elmélyülés, amelyben tapasztalni lehet. A fizikai forma (*riúpa dhātu*) nélküli, belső finom formaként megjelenő lényeket is isteneknek nevezik, így a meditációs szintek szinonimája a szó. Itt sem örök életűek a lények. Az első szintre teszi Buddha a hinduk teremtmő Brahmáját. [Végh József tanatádása, 2016.02.19., Budapest, TKBF]

51 Bánfalvi 1998: 158.

52 Buddha életét a théraváda hagyomány Kr.e. 624–544 közé teszi. Nyugati kutatók ezt régóta vitatják. Gombrich 1992 szerint a legvalószínűbb dátum: Kr. e. 484–404, míg mások még későbbi időpontokat javasolnak. (Fóris 2016: 12.)

53 Teizmus: személyes, mindenható Istenbe vetett hit.

54 Sz. *anátman*: nem-átman, nem-én, értelenség, magamtalanság, az önazonosság-élmény relativitása.

55 Sz. *szkandha*: halmaz, összesség; az öt léthalmaz neve. Elemei: *riúpa* (alakzat, forma, mintázat, anyagi szintű megjelenés), *védanā* (pozitív, negatív vagy semleges érzetek), *szandnyā* (észlelés, fogalmi beazonosítás, a korábbihoz hasonló észleletek felismerése), *szanszkára* (késztetések, ösztönzések), *vidnyána* (tudatosulás).

56 Nágárdzsuna: 31–33. vers (Fehér Judit ford.)

57 Nágárdzsuna: 30. vers (Fehér Judit ford.)

58 Thurman 1994: 16.

csak részben lesz azonos az előzőleg elhunyttal. Az újrászületés alapjául tehát a folyamatosan változó tudatfolyam szolgál, amiben nincsenek örök, változatlan elemek, de vannak tartósan, több létesülésen keresztül fennmaradó hajlamok, a korábbi tettek karmikus hatásaként jelen lévő mintázatok, továbbá jelentős szerepet kap a halál bekövetkeztének tudati átélése, az adott élethez tartozó utolsó pillanat tudatosságának éber megélése és tapasztalatai.

A tibeti nyíngma rendbeli Szögyal Rinpoce szerint „az újrászületek sorában egymást követő létezések nem olyanok, mint egy gyöngysor szemei, amelyeket a zsinór, a lélek tart össze, amely áthalad minden gyöngyszemen. Inkább egymásra helyezett dobókockákhoz hasonlíthatnánk. Mindegyik kocka önálló, de megtámasztja a felette lévő, amellyel így funkcionális kapcsolatban van. A kockák között nem azonosság, hanem feltételezettség áll fenn.”⁵⁹

A létesülés folyamatát Buddha a Függő keletkezés⁶⁰ tanításával ragadta meg, mely tanítás ismérve, hogy a létesülés elemeit nem önmaguk által létező szubsztanciákban kívánja megragadni, beazonosítani, hanem folyamatszerűen, a Függő keletkezés láncolatának egyes elemei között fennálló összefüggést hangsúlyozza. A láncolat elemei együttesen, egymás feltételeiként merülnek fel. Így áll elő a létesülési folyamat, és abban a születés és a halál. A keletkezés-elmúlás láncolatát egy 12 láncszemből álló, elemei által körbe kapcsolódó sorozatban mutatja be a tanítás.⁶¹

„A tudatlanságból,⁶² mint előfeltételből, megjelennek a késztetések.

A késztetésekből,⁶³ mint előfeltételből, megjelenik a tudat.

A tudatból,⁶⁴ mint előfeltételből, megjelenik a név és forma.

A név és formából,⁶⁵ mint előfeltételből, megjelenik a hat érzékterület.

A hat érzékterületből,⁶⁶ mint előfeltételből, megjelenik a kapcsolat.

A kapcsolatból,⁶⁷ mint előfeltételből, megjelenik az érzés.

Az érzésből,⁶⁸ mint előfeltételből, megjelenik a vágy.

A vágyból,⁶⁹ mint előfeltételből, megjelenik a ragaszkodás.

59 Szögyal 2006: 121–122.

60 Sz. *pratitja samutpáda*: Függő keletkezés, más néven láncolat (nidána). Buddha a Függő keletkezést abból a gyakorlatból vezette le, amely szerint ő felébredettként a világ jelenségeit látta.

61 A *tanulatlan című szutta* (*Assutavantu Sutta*, SN 12,61, *A buddha ujja* [online], Hadházi Zsolt ford., kis változtatással).

62 Sz. *avidjá*: nem-tudás; tévedésen alapuló látásmód.

63 Sz. *szanszkára*: a korábbi létesülésből származó késztetések, ösztönzések, indítatások, ragaszkodások, érzelmek, tettvágyak. (Congkapa, a tibeti gelug rend megalapítója szerint a késztetések kapcsolják össze a tetteket a következő ményeikkel. [Végh 2009: 91.])

64 Sz. *vidnyána*: karmikus feltételektől meghatározott tudatmag, mely már képes a különbségtételre; érzékelő-megkülönböztető tudatosság. (Az érző, érzékelő lény anyaként éli meg magát. Még nem különül el egymástól ész, érzelem, akarat. [Végh 2009: 91–92.])

65 Sz. *námariúpa*: név-alakzat, a létesülő individuum csírája, a létesülő jelenség már megnevezhető, megtestesülő jellege, az elkülönült létezés kezdete, az alany-tárgy tapasztalati megosztottság kezdete. (Az öt léthalmaz megjelenése. [Végh 2009: 92–93.])

66 Sz. *sadájatana*: a hat érzék; az individuum mind testileg, mind tudatilag elkülönül a környezetétől, és képessé válik arra, hogy kapcsolatba lépjen a külvilággal.

67 Sz. *szparsá*: érintkezés, kontaktus.

68 Sz. *védaná*: az érzékelés során kiváltódó pozitív, negatív és semleges érzetek.

69 Sz. *trishá*: vágy, vágyakozás, sóvárgás, létvágy. A kedvező, kedvezőtlen és semleges tapasztalások iránti vágy, illetve viszolygás. Az érzéki vágyban, az önlét vágyában, a nemi vágyban, ezáltal a továbblétesülés szomjában ölt testet a legerőteljesebben.

A ragaszkodásból,⁷⁰ mint előfeltételből, megjelenik a létesülés.

A létesülésből,⁷¹ mint előfeltételből, megjelenik a születés.

A születésből,⁷² mint előfeltételből, megjelenik az öregség és halál,⁷³ szomorúság, bánat, fájdalom, aggodalom és komorság. Ez a kín és szenvedés létrejövésének egésze.

A tudatlanságnak megszűnéséből⁷⁴ következik a késztetések megszűnése.

A késztetések megszűnéséből következik a tudat megszűnése.

A tudat megszűnéséből következik a név és forma megszűnése.

A név és forma megszűnéséből következik a hat érzékterület megszűnése.

A hat érzékterület megszűnéséből következik a kapcsolat megszűnése.

A kapcsolat megszűnéséből következik az érzés megszűnése.

Az érzés megszűnéséből következik a vágy megszűnése.

A vágy megszűnéséből következik a ragaszkodás megszűnése.

A ragaszkodás megszűnéséből következik a létesülés megszűnése.

A létesülés megszűnéséből következik a születés megszűnése.

A születés megszűnéséből következik az öregség és halál, szomorúság, bánat, fájdalom, aggodalom és komorság megszűnése. Ez a kín és szenvedés megszűnésének egésze.

Így látva, a nemesek képzett tanítványa kiábrándul a formából, kiábrándul az érzésből, kiábrándul a felfogásból, kiábrándul a késztetésekből, kiábrándul a tudatból. Kiábrándulva szenvtelenné válik. A szenvtelenség által teljesen megszabadul.”

A fenti láncolat tehát a nélkül mutatja be az újraszületési folyamatot, hogy az egyes folyamatok eltárgyasított – s ezáltal könnyen félrevezető – lényegiségét akarná megnevezni, megragadni.

A tudat nyugati és tibeti buddhista értelmezése

„A zavarodott tudatban megjelenik az idő.”

(Luipa Mahásziddha: *Káá Tarubara*)⁷⁵

Az ember lényegének az előző fejezet szerinti, buddhista meghatározását leginkább a nyugati ‘tudat’ fogalom közvetíti a legerőteljesebben – bár korántsem tökéletesen és helyesen – az európai ember számára, hangsúlyosan elkülönítve azt a tartalmilag nehezen definiálható, ugyanakkor egyes tekintetekben jelentősen eltérő ‘lélek’ fogalomtól. Ez utóbbi alatt szinte minden nyugati vallás egy abszolút, változatlan, a létezés lényegiségét, esszenciáját biztosító fogalmat ért.

70 Sz. *upádána*: kötődés, ragaszkodás; birtokbavétel.

71 Sz. *bhava*: létesülés. Létesülés a vágyvilágban (érzékszervi tapasztalás világa a hat létszinttel), illetve a tisztán tudati világokban (amelyben a tudat önmagát és létét képes közvetlenül tapasztalni). A fizikai kozmosz (külvilág) ugyanis azonos a tudati kozmosszal. A létesülés tehát nem a konkrét lény megszületése, hanem a fogantatás, a születés előfeltételének jelenléte, a születésre kondicionált világ – azaz tudatállapot – fellépésének tudati mozzanata.

Nemzés, új tudatfolyam létrehozása. [Végh 2009: 96–97.]

72 Sz. *dzsáti*: születés.

73 Sz. *dzsará-maraná*: öregség-halál, a halál pillanatáig elvezető folyamat.

74 Maradékalan elmúlásából és megszűnéséből (sz. *niródha*).

75 Paniker 1997: 599.

A tudat fogalmának pontos meghatározása eddig sikertelen erőfeszítésnek látszik az emberiség számára. A vallásfilozófiai, filozófiai, pszichológiai, és az orvos-biológiai meghatározások gyökeres eltéréseket mutatnak. Míg a távol-keleti vallások legtöbbször a tudat kiemelt szerepet kap, addig a közel-keleti gyökerű vallásokból – ide értve a kereszténységet is – gyakorlatilag hiányzik, így a tudati-pszichés folyamatok általában a 'lelki élet' kategóriájába kerültek besorolásra, s a felvilágosodás történelmi időszakig nem is kapott szerepet ez a fogalom. Az ezt követően kibontakozó filozófiai-esztétikai, illetve az orvos-biológiai tudatfogalmak egyaránt megjelentek. Mivel a tudat maga nehezen meghatározható, több neves nyugati gondolkodó a tudatos tapasztalásban, a tudatosságban – mint a tudat legalapvetőbb megnyilvánulásában, – vagy az éberségi szintet jelző ébreszthetőség állapotában igyekezett megragadni a tudat lényegét.

René Descartes „cogito ergo sum”-ja a gondolkodás tevékenységének létélménye által ragadta meg a létezés bizonyíthatóságát. Immanuel Kant szerint minden gondolkodás feltétele az öntudat megléte. Az európai filozófia hangsúlya a későbbiek során eltolódott, s az öntudatot – mint az ember végső lényegiségét – egyfajta kulturális képződményként, narratívaként igyekezett megragadni. Thomas Nagel: *Milyen lehet denevérrnek lenni?*⁷⁶ című művében elsőként hívta fel a figyelmet a tudattal bíró létezők eltérő létélményének szükségességére. Hilary Putnam az agyműködés modelljét leginkább egy bonyolult számítógép komplex funkcionalitásként értelmezve – többek között – arra a kérdésre kereste a választ, hogy az agy képes lehet-e egyáltalán saját létének teljes megismerésére.⁷⁷ A Qualia-probléma felvetői filozófusként amellet érvelnek, hogy nem tisztázott, hogyan képes az érzékelő-gondolkodó tudat tudati létélményt előállítani a tapasztalásból. Az Intencionalitás-probléma felvetői pedig – többek között – arra keresnek választ, hogy az agy a jelenleg ismert tulajdonságai, struktúrája alapján miként képes a gondolkodásra.⁷⁸

A természettudományos vizsgálati kritériumok miatt nyugaton a tudat inkább azon aspektusai kerültek előtérbe, amelyek külső megfigyelésekkel alátámaszthatók, ezáltal mérhetők, ezért elsősorban a külső ingerekre adott reakciók kaptak szerepet. Ennek megfelelően a kutatás iránya inkább az egyes tudatállapotokra és tudatzavarokra irányult, mint például a delírium, a kóma, a demencia, a tartós ébrenlét, hipnózis, alvás, stb., mintsem a tudat egészére, vagy annak mibenlétére. Kevesebb figyelmet kapott az önazonosság tudati élményének, vagy az akaratiság tudati elemének kutatása.

A XIX. század végén Jendrassik Ernő akadémikus ideggyógyász még úgy vélte, hogy „gondolat nélkül egy percig sem lehetünk, ez egyenlő lenne az öntudat elvesztésével”,⁷⁹ vagyis tagadta a gondolat-nélküli éber állapot lehetőségét, amit a például a dzogcsen⁸⁰ vagy a zen tárgynélküli számádhiként⁸¹ ismernek.

⁷⁶ Nagel 1974.

⁷⁷ Putnam 1993.

⁷⁸ Szécsi [online], Agy és tudat – Intencionalitás és nyelvi jelentés; továbbá Beckermann 1999: 374, 403–404, 412–417.; továbbá Metzinger 2009: Bewusstsein tárgyszó.

⁷⁹ Szirmai 2011: 158.

⁸⁰ Dzogcsen: más néven „Nagy Tökéletesség” vagy „Teljes Tökéletesség”, általában a tibeti nyingma buddhista rendhez sorolt, de önálló közösségeket is alkotó tanrendszer, amely központi tanításában a tudat természetes vagy eredeti állapotának felismerési lehetőségét és az erre való képességet hangsúlyozza. A mai korhoz kapcsolódó dzogcsen tanítások eredete a K.r.e. II. századi Garab Dordzse oddijánai tanítómesterhez köthető. [Norbu 2010: 12., 134.]

⁸¹ Sz. *aszampradnyáta számádhí, anupalabbhati, anupalabdhí.*

Nyíró Gyula a tudat alkotórészei között már elkülöníti a tudatfolyamatokat, mint a tudat tárgyat és az öntudatot, vagyis az alany-tárgy dichotómiát.⁸²

„Orvosi értelemben a tudat alapjelenségei: az éberség (ébreszthetőség), a felfogás, és gondolkodás képessége tehát a tudatosság”⁸³ – írja egyetemi tankönyvében Szirmai Imre orvosprofesszor. Az ébreszthetőség jelenti egyrészt az álomból ébredést külső vagy belső ingerek hatására, másrészt azt, hogy az éber személy idegrendszerének specifikus szerkezetei megfelelő ingerekkel reakcióképes állapotba hozhatók. Az ébredés EEG-deszinkronizációval⁸⁴ és magatartásváltozással jár: az inger felé vagy attól elfordulás, beállító mozgások és tájékozódás a környezetben. „A tudatosság az éber egyén képessége a külső és belső ingerek feldolgozására és a gondolkodásra. A tudatosság jelenségköréhez tartozik a környezet és saját létezésünk felfogása, a tudattartalmak és ezek célszerű használata, az észlelések összevetése korábbi ismeretekkel, de a tárgyakhoz vagy személyekhez fűződő érzelmek is. A tudatosság állapotában az egyén a külső ingerek közvetlen hatása nélkül is képes élményeinek felidézésére és a memóriatartalmainak használatára. A tudat tisztaságának feltétele tehát a tudattartalmak mellett az, hogy a központi idegrendszerbe ingerek jussanak be, és ezek bizonyos feldolgozást nyerjenek.”⁸⁵

Orvos-biológiai definíciója szerint a tudat: „az emberi agy működésének legfontosabb jelensége, anyagi természetű, és individuumhoz kötött”.⁸⁶ E meghatározás alapvetése tehát, hogy a tudat elsősorban anyagi természetű, fizikai folyamatok eredményeként előálló jelenségkomplexum, amely látszólag szubtilis, szellemi jelenségei ellenére anyagi folyamatok következménye, s a neki tulajdonított szellemi jelleg mindössze egyfajta – önkényes – fogalmi rávetítettség eredménye. A tudat anyagi természetét olyan kézenfekvő, közismert jelenségek látszanak igazolni, mint például az idegrendszer károsodása miatt – akár irreverzibilis módon – megváltozó tudati tevékenység, esetleg megszűnés.

Frederic Bremer (Kr.u. 1935.) például kimutatta, hogy az agytörzs átmetszése a colliculusok magasságában az alvás-ébrenlét ciklust megszünteti. Giuseppe Moruzzi és Horace Winchell Magoun (Kr.u. 1949.) állapították meg, hogy emlősök agytörzsi formatio reticularis sejtjeinek ingerlése az agykérgi EEG deszinkronizációját és ébredést vált ki.⁸⁷ A listát még hosszan folytathatnánk azokról a biofizikai, fiziológiai invazív beavatkozásokról, amelyek tudatállapot változást idéznek elő.

Az orvos-biológiai definíció nem ad választ azonban azon tudati észleletekre, folyamatokra, amelyek adott esetben igazolhatóan testen kívül – de a test élő állapotában – történnek. Hasonlóképpen arra sem ad választ, hogy az idegrendszerbe történő fizikai beavatkozások közül miért csak bizonyos beavatkozás-típusok eredményeznek károso-

⁸² Nyíró 1961: 171–173.

⁸³ Szirmai 2011: 158.

⁸⁴ Az EEG-jelek ritmusos nyugalmi tevékenységének átalakulása gyors, alacsony feszültségű aktivitássá. [Szirmai 2011: 188.]

⁸⁵ Szirmai 2011: 158–159.

⁸⁶ Szirmai 2011: 158.

⁸⁷ Szirmai 2011: 158.

dást vagy tudatállapot-változást a tudatban. Ilyenre példa a fizikai szinten, a szubatomi részecskék működésébe súlyosan beavatkozó MRI vizsgálat,⁸⁸ mely tapasztalhatóan mégsem okoz maradandó idegrendszeri károsodást, sőt mérhető tudatállapot-változást sem abban az értelemben, hogy az MRI vizsgálatnak alávetett személy látszólag változatlanul dolgozza fel észleleteit, kommunikál, gondolkodik (például sakkozik, matematikai példát old meg, zenét hallgat).

Azon ritka, de létező esetekben is kétséges a definíció érvényessége, mint például az agy nélkül született, de tartósan élő emberek, melyre példa a közelmúltban világra jött Jaxon Buell, aki már túlélte 1 éves korát és beszélni tanul.⁸⁹

E hiányosságok megkérdőjelezik az orvos-biológiai definíció teljes körű érvényességét, vagy akár annak alapvetését, mely szerint a tudat kizárólag anyagi természetű. Figyelmen kívül hagyja továbbá annak lehetőségét, hogy az idegrendszerben megfigyelhető, mérhető ingerület átviteli folyamatok esetlegesen nem az okai, hanem a következményei lehetnek egy esetlegesen nem anyagi alapú tudat folyamatainak.

A fentiekkel szemben a buddhizmus merőben más perspektívából veszi górcső alá a tudat kérdését. A tudatot folyamatosan változó – tehát szintén ok-okozati következményként előálló – komplexumként tételezi, viszont az orvos-biológiai definícióval szemben nem kizárólag anyagi természetűnek tartja, sőt a tudat elsődlegességét, felsőbbrendűségét vallja az anyagi minőséggel szemben.⁹⁰ Ennek megfelelően a tudatot, mint folyamatosan változó összetételű halmazt nevesíti, melynek alakulásához az anyagi és a nem anyagi elemek egyaránt hozzájárulnak.

A tibeti buddhizmus – nyingma rendhez sorolt – dzogcsen ágának elismert tanítója, egyben a hagyományos tibeti gyógyászat szaktekintélye Csögyal Namkhai Norbu ekképpen határozza meg a tudat komplexitását, jellegzetességeit: A tudat állapota, illetve valódi természete nem azonos: az elsőt úgy hívjuk, 'tudat'; a másodikat pedig úgy, hogy a 'tudat lényege'. A 'tudat'⁹¹ időben létező, és a csapongó gondolkodást foglalja magában. A 'tudat lényege'⁹² időn túli, nem függ semmilyen viszonylagos adottságtól, túl van a tudati megítélésen.⁹³

88 MRI: mágneses rezonanciás képalkotás, a neurológiai vizsgálatok egyik eszköze. „Az MR-vizsgálat alapja, hogy a készülék erős mágneses teret állít elő, melynek hatására a szervezetben lévő hidrogénatommagok (protonok) a mágneses tér erővonalainak irányába rendeződnek. Ebből a helyzetből a protonok rádiófrekvenciával kibillenthetők, ezt excitációnak hívjuk. Az excitáció megszüntetése után az elemi mágnesek visszatérnek a mágneses tér erővonalainak irányába, és közben rádióhullámokat bocsátanak ki. Ezek a hullámok rádióvevőkkel felvehetők, hullámhosszadataik Fourier-transzformációval számszerűsíthetők.” (Szirmai 2011: 179.)

89 *Baby born without a complete skull defies the odds.* CNN [online].

90 A teljes buddhista – és más jógikus – praxisrendszer erre az elvre épül, mely szerint a tudat uralni képes az anyagot. „A szív irányítja a dharmákat, felettük áll, azok / belőle származnak.” (Fórizs 2002.: 15./1. vers.)

91 Tib. *szemsz*: hétköznapi tudat, gondolkodó tudat. Más megfogalmazásban az alany-tárgyi tapasztalás kettősségének megosztottsága szerint működő tudat, megkülönböztető tudat vagyis namsesz (tibeti), amely azonos a sz. *vidnyána* szkandhával. [Coleman és Dzsinpa 2005: XXIII.]

92 Rigpa (tibeti): tiszta tudatosság, éberség, túl van az alany-tárgyi megkülönböztetésen. [Coleman és Dzsinpa, 2005.: XXIII.] Ennek legmélyebb passzív állapota a kadak (tibeti) vagy jese (tibeti). (Végh József tanátadása, 2016.03.04., Budapest, TKBF.)

93 Norbu 2010: 127; továbbá Szögyal 2006: 68–71.

A tudat lényegének alapvető természete az 'öntökéletesség'⁹⁴ eredendő képessége'. „Ez azt fejezi ki, hogy minden érző lény állapotában ott van egy végtelen, eredendő képesség, egy energia, amely önmagában tökéletes.”⁹⁵ Ez az alapvető természet a tükör üres lényegéhez, világos természetéhez és megszakítatlan képességéhez hasonlatos. „A tükörben feltűnő különböző formák csupán tükörképek, melyek ténylegesen nem a tükörben jelennek meg. Erre mondjuk azt, hogy ez az üres lényeg.”⁹⁶ Bár a tükörben nincs semmi kézzelfogható, mégis a tükör előtt álló tárgy és a tükör világosságának összefüggése miatt a tükörkép pontosan úgy néz ki, mint a tárgy, s azonnal megnyilvánul. Ez a világos természet. A tükörképek megjelenése előkészület nélkül, akadálytalanul történik. Ez a megszakítatlan képesség.⁹⁷

A tudat lényegének e három eredendő képességét 'három eredendő bölcsesség'-nek is nevezik. A három eredendő képesség a fogantatáskor hang (az anyai rakta és az apai bódhicsitta nemző esszenciák rezgése), fény (a megtermékenyüléskor az öt elem⁹⁸ tiszta lényegének megnyilvánulása), és kisugárzás (fizikai test) aspektusként nyilvánul meg.⁹⁹

Norbu hangsúlyozza továbbá a tudat és a tudat természetének szétválasztását, helyes értelmezését. Gyakori téves tapasztalat szerinte „az ürességet vagy a világosságot valódi természetűnknek vélni.” „Minden tapasztalat, valamint a gyönyör és fájdalom minden érzete a tudattal áll kapcsolatban, és ki van téve az időnek.”¹⁰⁰

Akik a tudat alapvető lényegében tartózkodnak, bár tudatuk tapasztalásai (képzetei) folyamatosan felmerülnek, mégsem kerülnek a gyönyör- és fájdalomérzet uralma alá, mivel azok a tudat tapasztalataival (képzeteivel) vannak kapcsolatban. „Bármi jelenik is meg, mivel csupán az öntökéletesség egy minősége, a tudat lényegének valódi állapotában önmagától felszabadul.”¹⁰¹

Az ember testi-tudati komplexumának a tibeti buddhizmus nyingma ága szerint¹⁰² három szintje van – durva, finom és rendkívül finom:¹⁰³

1. A durva szint az ember fizikailag érzékelhető hús-vér teste, mely felbontható a föld-víz-tűz-szél-űr elemi minőségekre. Az ehhez tartozó tudat tartalmazza az öt érzékszervi tudatot és az azok tapasztalásából származó észleletek, fogalmak, gondolatok tapasztalását koordináló mentális tudatot.

94 A gelugpa tanítás szerint az öntökéletesség a spontán jelenlét eredendően bennünk lévő állapota, mely együtt-érzésben jelenik meg, s ezáltal a változást felvállalja. (Végh József tanátadása, 2016.02.19., Budapest, TKBF.)

95 Norbu 2010: 127.

96 Norbu 2010: 128.

97 Norbu 2010: 128.

98 Az öt elem a tibeti elemtan szerint: tűz, víz, föld, levegő, éter (tér). (A tibeti orvoslás. Tibet.hu [online].)

99 [Norbu 2010: 129–130.] Norbu tehát a tudat lényegéből bontakoztatja ki magyarázata során az emberi jelenségkomplexum létrejöttét, vagyis a fizikai testet egyértelműen a tudati meghatározottságok eredményeként manifesztálódó fizikai aspektusként értelmezi, s ezzel a tudatot az anyag fölötti hierarchikus szintre helyezi.

100 Norbu 2010: 131.

101 Norbu 2010: 131–132.

102 Megjegyzendő, hogy a buddhizmus korai tanításai között a tudat felosztása az itt kifejtett formában nem szerepel.

103 Thurman 1994: 35–40.

2. A finom szint tartalmaz egyfajta energetikai hálózatot, annak csomópontjait jelentő csakrákkal, és a három fő energiacsatornával. Ez a szint tartalmazza a tudat hordozását, a testből való kilépését lehetővé tevő 'életcsepp szubsztanciák' mozgását, melyeket az energiacsatornákon mozgó finom 'életszelek' mozgatnak. A finom test struktúrájának és energiarendszerének megfelel a szinthez tartozó finom tudat, mely tartalmazza a durva szint érzékszerveihez tartozó közvetlen, szubjektív energiákat, melyek három fény-állapotszerű minőségben jelennek meg: holdfény, vörös napfény, sötétség. E három tudati energia a meg nem világosodott emberek esetében keveredik a tudatalattiból táplálkozó ösztönös készletekkel (vágy, viszolygás, nem-tudás).

3. A rendkívül finom szinten a tudat már csak a szívcsakra tájékán összpontosuló 'cseppként' van jelen. Ez az elpusztíthatatlan csepp a buddhatermészet,¹⁰⁴ a tudat fénytermészete,¹⁰⁵ mely az életek és újraszületések sorozatában biztosítja a folyamatosságot is. (Egyesek ezt nevezik a buddhista léleknek.) A B.T. célja e tudatszint fénytermészetének megtapasztalása.

A meghalás folyamata e háromszintű komplexum felbomlása, mely a durvább szintekről halad a finomabbak felé. A rendkívül finom szinten található végső tapasztaló, az elpusztíthatatlan magcsepp, amely folyamatos átalakulások során, létesülésből létesülésbe vándorol a teljes megvilágosodásig – írja Bánfalvi.¹⁰⁶

A haldoklás nyolc fokozatának megélése során a tudatszintek egymásba olvadása történik: a négy belső elem sorra egymásba olvad,¹⁰⁷ míg a végén az űr elembe olvad bele, ami maga a tudat 'magcseppje'.¹⁰⁸ A durva szint tudata a holdfény megjelenésével, míg a finom szint tudata a vörös napfény felragyogásával oldódik egymásba, majd a végén az egész a sötétségbe oldódik. Ezt követően ragyog fel a rendkívül finom szint tudatának fénye, más néven az alap tiszta fénye – írja Thurman.¹⁰⁹

Az egyidejű beolvadás utolsó ciklusáról így szól a szakjapa tanítása: „az összes szél beolvad a szívnél lévő nagyon finom, elpusztíthatatlan, éleket hordozó cseppbe.”¹¹⁰

Ezt az álláspontot képviselik a karma kagyüpak is: „a tudatot, mivel nem született, és nem feltételekből áll össze, nem is lehet megölni”.¹¹¹

104 Sz. bódhicitta: hagyományos (nem tantrikus) értelemben buddhatermészet, buddhacsíra, megvilágosodott tudat. Egyes szerzők azonosítják a sz. *tathágatagarbha* fogalmával is. (Coleman és Dzsinpa 2005: 453.)

105 A tudat fényének, fénytermészetűségének mibenléte nem pontosan tisztázott. Kérdéses, hogy értelmezhető-e fizikai fényként. Az úgynevezett szívárványtest (lásd kifejtve a későbbiekben) jelenség során valóban dokumentáltak fényjelenségeket, de kérdéses, hogy fizikailag mi feleltethető meg ezeknek.

106 Bánfalvi 1998: 16.

107 A négy külső elem (a testet alkotó anyag) is bomlásnak indul, de bomlása hosszabb időn át tart.

108 Thurman ennél is tovább megy, szerinte „ez a rendkívül szubtilis, elpusztíthatatlan magcsepp nagyon hasonló a hindu őnmaga (átman) vagy a legfelsőbb őnmaga (paramátman) fogalomhoz.” (Thurman 1994: 41.)

109 Thurman 1994: 36, 40, 41–42.

110 Szakja Tasi Csöling [online], *A halál és a haldoklás a tibeti buddhista tradíció szerint* (részletek).

111 Nydahl 2014: 125.

A tibeti buddhizmus fenti elismert képviselői és interpretátorai¹¹² tanításaikban első olvasatra ezzel nem kevesebbet mondanak, mint azt, hogy a legmélyebb tudatprincípium öröklétű, nem keletkezett és soha el nem múló szubsztancia. Az angol és magyar nyelvű szövegek nemcsak annak természetét határozzák meg, hanem szóhasználatukban (elpusztíthatatlan magcsepp) kifejezetten arra utalnak, hogy e lényeg egyfajta szubsztancia. Ezek az állítások ebben a formában viszont nem kerülnek kifejtésre a buddhizmus megalapítójának, Sákjamuni Buddhának a tanításaiban, sőt szemléletükben kifejezetten ütköznek azzal.

Joggal merül fel a kérdés, hogy helyesnek tekinthető-e a leírtak? A fenti hitelesnek tartott szerzők, tanítók eredeti szövegforrásai jellemzően tibeti nyelvűek, s az angol és magyar fordítások pontossága esetenként csorbát szenvedhet, amennyiben egy-egy fogalom, folyamat nem kerül a megfelelő részletezettségben, példákkal alátámasztva bemutatásra. E szövegek kivétel nélkül magas szintű meditációs tapasztalatok leírásaira épülnek,¹¹³ így helyes értelmezésük nem nélkülözhetné a meditációs gyakorlatot sem. Ennek hiányában viszont a jellemzően erősen szimbolikus belső tudattartalmakat, állapotokat leíró, immár európai értelemben is használt – és ezáltal sajátos jelentéstartalommal felruházott – filozófiai fogalmak egyfajta filozófiai torzóként kerülhetnek az olvasók elé, számos félreértés lehetőségét magukban hordozva.

A gelug rend vezetőjeként Őszentsége a XIV. Dalai Láma a tudatot a fentiekől némiképp eltérő módon ragadja meg tanításában: *„Egy tudatpillanat lényegi oka pedig olyasvalami kell legyen, ami maga is fénylő és megismerő természetű – egy korábbi tudatpillanat. Vagyis a tudatosság minden pillanatának egy korábbi tudatpillanat kellett, hogy legyen a lényegi oka, ami azt jelenti, hogy létezik egy kezdet nélküli tudatfolytonosság.”* A szívközpontba koncentrálódó tudatosságot azért hívják „elpusztíthatatlan cseppnek”, mivel az a teljes életen keresztül a halálig tart.¹¹⁴

A gelugpák tehát nem a szubsztanciát tekintik öröklétűnek, hanem magát a tudatfolyamot, melynek elemei értelemszerűen állandótlanak.¹¹⁵ Gyakran hasonlítják a továbbhaladó folyóhoz, melynek minden aktualizálható pontja, része mozgásban, változásban van, a folyó létezése viszont mégis állandó, folyamatos, örök.¹¹⁶

A tibeti buddhizmus régi rendjeinek¹¹⁷ és a gelugpák interpretációinak különbsége a nyelvi-fordítási, valamint a meditációs hiányosságokon túl esetlegesen más okra is visszavezethető. A régi rendek évszázadok óta szorosan összefüggő vallási komplexumot képeznek Tibet őshonos vallásával, a lélekprincípiumot erőteljesen posztuláló bön vallással.¹¹⁸ Akár ennek hatása is lehet, hogy a régi rendek tanításaiban, de különösen a nyingma tanokban – így a B.T.-ben is – eltolódhatnak a magyarázatok a szubsztancialista hangsúly irányába. A gelug-

¹¹² Robert Thuman, Bánfalvi András, Szakja.hu (Tiszteletreméltó Lama Kalszang), Csögyal Namkhai Norbu, Ole Nydahl Láma.

¹¹³ A bardó tapasztalatokat a meditáció segítségével közvetlenül élhetjük meg. (Trungpa 2008: 53.)

¹¹⁴ Dalai Láma 2014: 128.

¹¹⁵ Dalai Láma 2014: 113.

¹¹⁶ Trungpa 2008: 32–33.

¹¹⁷ A régi rendek: a nyingma, a szakja és a kagyü.

¹¹⁸ Sőt, Alexander Berzin, a Harvard University professzora kiemeli, hogy a bön vallásról Őszentsége a XIV. Dalai Láma is gyakran úgy beszél, mint Tibet 5. átadási vonaláról. [Berzinarchives [online], Bon and Tibetan Buddhism]

pák jellemzően a B.T.-ből is inkább a Nárópa Hat Jógájához írt Congkapa kommentárt tartják követendőnek, nem pedig a teljes B.T. kompilációt. Ebben szerepet kaphat az is, hogy a B.T. részeiként nyilvántartott szövegek hitelességét, megtalálásuk körülményeit nem minden esetben látják igazoltnak a gelugpák.

Összentsége a XIV. Dalai Láma felhívja a figyelmet a halállal kapcsolatos gyakorlatok jelentőségére és az ebben rejlő lehetőségre a megszabadulást előirányzók számára, ugyanis a théraváda és számos mahájána irányzat számára ez a gyakorlatrendszer nem biztosított, míg a bardó rendszerét elfogadók esetében egy hatalmas előny lehet a szellemi megvalósítás útján, az adott életszakasz lezárulásakor. A Legmagasabb Jóga Tantra a kondicionált létezés szerinti világokba¹¹⁹ születő emberi lény létét egyfajta energia minőségként írja le, és állítja, hogy az alapvető nemtudás a gyökere a kondicionált létezésnek és a karmikus energia az azt aktiváló erő. Továbbá, a tantrikus perspektívából nézve a halál, a köztes lét és az újraszületés nem más, mint e karmikus energia különböző módoszatai. Ebből a szempontból nézve a folyamat azon pontja, amely során a megkötött energia jelentős része felbomlik és csak a szubtilis energiák maradnak fenn, a halál. A stádium, ahol ezek az energiák is kibontakoznak egy megnyilvánuló formába, az pedig a köztes lét, melyből e finom energia ismét manifesztálódva az újraszületés állapotaként jelentkezik.¹²⁰

A szellemi-spirituális tradíciók szerepe

*„A halál pillanatában a lélek ugyanazt éli meg,
mint a nagy misztériumokba beavatottak.”*

(Plutarkhosz)¹²¹

A haldoklásra és a halálra való reflexió az európai kultúrától korábban nem volt idegen. *Platón: Az állam* című művének X. könyvében ismerteti a reinkarnációról¹²² szóló tanításait Ér, a katona története kapcsán, akinek holtteste egy csata után több napig nem indult bomlásnak, s a máglyán tért magához, majd elmesélte túlvilági élményeit.

A kereszténység ihletettségében több, a halált követő létállapotról szóló mű is született, de túlnyomórészt inkább irodalmi jelleggel, szerzőik változatos elképzeléseit tükrözve. Ilyen például *Dante Alighieri: Isteni színjáték* (XIII. század), *Antonio Rusca: De Inferno et Statu Demonum* (XVII. század) vagy *Emanuel Swedenborg: Menny és Pokol* (XVIII. század) című műve.¹²³ A halál témakörét érintették továbbá középkori misztériumjátékok és moralitás művek (például az *Akárki* című moralitás). E művek jellegükből adódóan természetesen nem kezelhetők halottaskönyvként, de jól reprezentálják az európai középkor emberének elképzeléseit a halált követő létről. Magával a haldoklással foglalkozik viszont

119 A hat létszinttel rendelkező vágyvilág (kámalóka), továbbá a két tisztán tudati világ (rúpalóka és arúpalóka).

120 Coleman és Dzszipa, 2005.: XVIII–XIX.

121 Govinda, 1966.: 142.

122 A platóni reinkarnációs elképzelések nem azonosak a buddhista újraszületés tanaival.

123 Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 60.

Valentinus Licentiatius: De Arte Moriendi (XV. század) című műve. Felsorolja a haldokló öt kísértését (a hit hiánya, kétségbe esés, türelmetlenség, lelki büszkeség, ragaszkodás), és azok elkerülésének módjait. Ismerteti a haldoklónak felteendő kérdéseket, a család és a barátok viselkedésének szabályait a halálos ágyánál, és a halotti imákat. Igyekszik megértetni a haldoklóval, hogy a haláltól nem kell félnie. Jelleget tekintve a *De Arte Moriendi* a nyugati világ tradicionális haldoklási kézikönyvének tekinthető, de mára e mű szinte teljes feledésbe merült.¹²⁴

Bár számos, Európán kívüli tradíció is rendelkezik a túlvilágról szóló leírásokkal, halottaskönyvvel (pl. a perzsa mazdaista *Ardai Viraf*, az *Egyiptomi Halottaskönyv*, a hindu *Prétakalpa*, stb.) a B.T. tanításait, a folyamatszerű változások pontos bemutatása, láncszerű egymásba alakulása teszi teljesen egyedivé, különlegessé. Kiemelendő, hogy míg a fent felsorolt halottaskönyvek változatos túlvilág-leírások, addig a B.T. a tudatban lezajló jelenségeket, élményeket mutatja be, tehát tárgyát tekintve jelentősen eltér a többi halottaskönyvtől. Más vallások esetében tehát a halál beálltával kerül az elhunyt egy új világba, ez esetben viszont a folyamatciklus végén, az újra testetöltéssel. E tekintetben talán a keresztény Purgatórium elképzeléssel rokon a folyamat annyiban, hogy ott is csak ideiglenesen tartózkodik az elhunyt, mintegy átmeneti állapotban. Sir John Woodroffe a B.T. szövegének angol nyelvű megjelenését követően írt kommentárjában a fentiek miatt tehát rendkívül helytelenül aposztrofálja a könyvet „*túlvilági útikalauz*”¹²⁵-nak.

A mindenkori olvasóban joggal merül fel a kérdés, hogy a közölt információk, leírások megalapozottak-e, igazak-e, egyetemes érvényűek-e, s hogyan értelmezhetőek más vallású, világnézetű haldoklók esetében? A buddhista hagyomány szerint a B.T. tanításait csak olyan tanító tudja hitelesen magyarázni, aki meditációs mesterként saját tapasztalatokat szerzett a leírtakról meditációs gyakorlásai során, ezért aki a tanítások hitelességéről akar meggyőződni, annak elkerülhetetlen, hogy magas szintű meditációs tapasztalatokat is szerezzen.

A szellemi-spirituális tradíciók jelentős része a halált egyfajta beavatásnak tekinti. A beavatás nem egyszerűen egy tanítás átadása-átvétele, nem egyfajta passzív folyamat. Egy tanítás vagy egy tapasztalat akkor válik beavatássá, amennyiben azt a 'tanítvány' magáévá teszi, attól megváltozik élete, gondolkodásmódja, világszemlélete, vagyis megtörténik egy tudati transzformáció. Az életben számos beavatást kapunk, de a legerősebb hatással döntően a születés, a létfenntartási folyamatok és azok esetleges hiányának tapasztalatai (pl. éhezés, fázás, fulladás, stb.), a sexualitás, a szeretet és annak hiánya, a betegség, a fájdalom, a félelem, az öregedés és a haldoklás bírnak. Amennyiben magát a halál beálltát – amely a haldoklást követően már nem képezi az életfolyamatok részét – beavatásnak tekintjük, minden bizonnyal mind közül a legerőteljesebb beavatásnak tarthatjuk, mivel lezárja az életfolyamatokat. Ebből a nézőpontból nyilvánvaló, hogy míg életünk során számos tapasztalatot élhetünk át – ennek megfelelően felkészülten vagy felkészületlenül –, a halál pillanatában nincs módunk a tapasztalat egy esetleges, közvetlen megismétlésére,

¹²⁴ *Art of Dying*, World Digital Library [online].

¹²⁵ Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 29.

ezért különösen indokolt, hogy a lehető legfelkészültebben nézzünk szembe saját halálunkkal. Ennek tükrében érthetőek és indokoltak azok a vélekedések, melyek szerint egész életutunk értelmezhető egyfajta felkészülésként a halálra, és egyik kiemelt feladatunk, hogy 'jól' haljunk meg. Buda Béla neves pszichiáter, pszichoterapeuta szerint 'jó halál' az, amikor a haldokló társas kapcsolatai szorosabbak és őszintébbek lesznek, és összegezni tudja saját életét.¹²⁶ Mint később látni fogjuk, a 'jól meghalni' a B.T. szerint annyi, mint a haldoklás és a halál folyamatai alatt fenntartani tudati éberségünket, összeszedettségünket.¹²⁷ A halálban is megőrzött tudati éberség képessége nehézségben ahhoz hasonlítható, mintha életünk során úgy tudnánk alvás közben álmodni, hogy közben folyamatosan tudatában vagyunk annak, hogy csak álmodunk.¹²⁸ (E képesség fejlesztését célozza az álomjoga praxisa.)

A haldoklás folyamata Kübler-Ross pszichológiai megközelítése szerint

„Saturnus fia most szeliden megkérdezi tőlük:

*'Mondd, te igazságos vénember s hű felesége
ennek a jó férjnek, mire vágytok?' Csak keveset szól*

Baucisszal, s közösen vele már ezt kéri Philemon:

*'Itt mi a papjaitok, szentélyetek őrei légyünk,
s mert egyetértésben töltöttük az életet együtt,
egy legyen elhívó óránk, sose lássam a sírját
én feleségemnek, ne temessen el ő soha engem'."*

(Ovidius: Metamorphoses, Philemon és Baucis)¹²⁹

Elisabeth Kübler-Ross, svájci pszichiáter nyugaton elsőként figyelte meg és különítette el a haldoklás pszichológiai élményfázisait, melyek között sorrendiséget is meghatározott:

– Megfigyelései szerint az első stádiumra az elutasítás jellemző, amely leginkább nem az öregségi, hanem a betegség által haldoklást eredményező állapotban levőknél jelentkezik. A beteg nem akarja elhinni a halál közelségét, mivel még nem érzi magát annyira rosszul, hogy a halálra gondoljon. A hárítás pszichés mozdulata egyben annak is jele, hogy még nem készült fel arra, hogy szembenézzon a rá váró folyamattal.

– Ezt követi a düh és a vádaskodás fázisa, mely mögött már jelen van a betegség belátása, és egyben az azzal szembeni tehetetlenség megélése. Gyakori reakció a 'Miért pont velem történik?' kérdése. A felmerülő vádaskodás, esetleg agresszió a környezet figyelmét hivatott felhívni arra, hogy a beteg egyedül nem tud megbirkózni a rá nehezedő pszichés nyomással, saját érzelmeivel, félelmeivel, az élethez való ragaszkodásával.

¹²⁶ Buda 1997: 6.

¹²⁷ A buddhizmus épp ezért nem támogatja a fájdalomcsillapítás olyan mértékét, amely tompítja a tudatosságát.

¹²⁸ Thurman 1994: 38.

¹²⁹ Devecseri 1975: 238.

– Harmadik stádiumként az elfogadás mértékétől függően a beteg az alkudozás fázisába lép, mely során fogadkozik, hogy változtat életvitelén, ha a közelgő halál elkerülhető. Korábbi dühe együttműködéssé alakul át, ekkor közli először kéréseit (utolsó kívánságok a szerettei felé, gondoskodás igénye, végakarat kifejezése, stb.).

– Romló állapota és a gyógyulás reményének hiánya, fájdalmai befelé fordulóvá teszik, a szomorúság és depresszió fázisát létrehozva. A halál témaköre, rejtélye központi gondolatává válik. Többen ebben a fázisban fordulnak valamely vallásos világkép irányába.

– A végső fázis pedig a megnyugvás, belenyugvás stádiuma, mely során a beteg már állandóan fáradtnak érzi magát, keveset beszél, alig eszik, de nagyon igényli hozzátartozóinak csendes, szeretetteljes jelenlétét.¹³⁰

Természetesen minden ember individuum, s a fenti folyamatok fázisai ennek megfelelően erősödnek fel, vagy tolódnak időben egymásra.

A kulturális relativizmus dilemmája

„Szemem pillás függőnye fent.

Tapsoljatok, majd ha lement.”

(Balázs Béla: *A kékszakállú herceg vára*)¹³¹

Amint a fentiek során láthattuk a tudat, a haldoklás és a halál fogalmát mindkét kultúrkör eltérően közelíti meg: eltérő a jelenség értelmezése, a kapcsolódó fogalomrendszer, a teljes paradigmarendszer, ami a három fogalom köré fölépül. A két kultúra képviselői számára ezek a jelenségek merőben más-más tartalommal bírnak. A kortárs nyugati, illetve a tibeti buddhista ide vágó definíciók tehát nemcsak önmagukban – az adott témakör okán – nehezen értelmezhetők, de fennáll a kulturális relativizmus, az inkommensurabilitás¹³² dilemmája is. Mindkét kultúrkörben jelen van továbbá a kulturális etnocentrizmus hatása is, vagyis az a szemlélet, amely szerint a saját kulturális perspektíva az érvényes, a mérvadó. Mindez jelentősen megnehezíti a tárgykör vizsgálatát a tibeti buddhizmus iránt érdeklődő kortárs európai ember számára, aki Gadamer mondását, mely szerint *„két világ polgárai vagyunk”*,¹³³ a saját bőrén érzékelheti. A halál erőteljes, nehezen körbejárható témaköre ugyanakkor rámutat mindkét paradigmarendszer kulturális sémáinak relativitására is.

Míg a kortárs nyugati kultúra számára a halál beálltával a kérdéskör bezárulni látszik, addig a tibeti buddhizmus tanításai a folyamat e szakaszától kezdődően válnak különösen érdekessé, egyedivé. A továbbiakban ezért már kizárólag ez utóbbi tanítások elemzésével foglalkozom.

¹³⁰ Kübler-Ross 2002: 35.

¹³¹ Osztoivits 1974: 482.

¹³² Inkommensurabilitás: összemérhetetlenség.

¹³³ Michalski 1988: 239.

A Tibeti Halottaskönyv (Bardó Tödol Csenmó)

A Bardó Tödol rövid története

„A halál gyakorlása: a szabadság gyakorlása.”

(Michel de Montaigne)¹³⁴

A *Tibeti Halottaskönyv* eredeti címe „Bardó Tödol Csenmó”, azaz a „Köztes létből hallás útján való megszabadulás” vagy más fordításban „A hallás által megszabadító bardó útmutatás nagy-könyve”¹³⁵, ami összehasonlíthatatlanul pontosabb kifejezés, mint a népszerű „halottaskönyv” elnevezés.¹³⁶ A buddhista hagyomány szerint a B.T. tanításait maga Padmaszambhava,¹³⁷ a Kr.u. VIII. századi híres indiai megvilágosodott,¹³⁸ az oddijánai tanítómester hagyományozta tovább. A szöveg feltárója a Kr.u. XIV. századi Karmalingpa, aki a legenda szerint a táncoló istennő alakzatú Gampodar-hegyen talált rá az elrejtett szövegre.¹³⁹ Olyan vélekedés is ismert, mely szerint a szöveget Padmaszambhava felesége, Jese Cogyel jegyezte le.¹⁴⁰

A B.T. a nyingmapa rend¹⁴¹ „terma” (titkos rejtékhelyről származó kincs-irat) irodalmához tartozik. Az elrejtés szerepe egyszerre szimbolikus és gyakorlati: a tanításhoz nem férhet hozzá bárki, viszont a szöveg felfedezőjét (tertön) emlékezteti a korábban már megkapott tanításra, ugyanis abból a személyből válik tertön, aki korábbi létesülése során a tanítást már megkapta, de akkor nem volt képes annak megvalósítására. Ez egyfajta célzott üzenet a múltból. A B.T. szerzőjének Padmaszambhavát tartják, akinek tanítványai közül kerültek ki a tertönök. A hagyomány ismer olyan rejtett tanítást is, amit Padmaszambhava nem fizikailag, hanem a tanítvány tudatában rejtett el, s csak a megfelelő szellemi szint elérésekor és meditációs gyakorlatok megvalósítása esetén fedi fel magát a tanítás a tertön tudatában. A tertön feladata továbbá, hogy saját korának emberét, kulturális környezetét ismerve megítélje, hogy a tanítás felfedhető-e szélesebb körben, vagyis más emberek elég érettek-e tudatilag a tanítás megértésére és befogadására.¹⁴²

A B.T. tertönje a Kr.u. XIV. századi Karmalingpa. A ciklus szövegeiben Padmaszambhava a leendő Karmalingpa személyére és tanítványaira vonatkozóan próféciát is ad. Sőt, azt is előírja, hogy a tanítás mely részei, hány évet követően hozhatók nyilvánosságra, illetve hányadik vonaltartó tanítvány hozhatja azt nyilvánosságra a tertönt követően.¹⁴³ A B.T. szerzője tehát óvatosságról, körültekintő tanátadásról rendelkezett.

¹³⁴ Montaigne 1991: 95.

¹³⁵ Agócs – Kelényi 2009: 9.

¹³⁶ Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 3–8.

¹³⁷ Padmaszambhava (szanszkrit): A Lótuszban Született / A Lótuszból Megtestesült; másik szintén ismert neve: Guru Rinpoce (tibeti), azaz Drága Guru, vagy szó szerinti jelentésben: a mester (leg)értékes(ebb) megtestesülés(e).

¹³⁸ Megvilágosodott, azaz buddha (szanszkrit): felébredett.

¹³⁹ Agócs – Kelényi 2009: 31.

¹⁴⁰ Prescott 2014: 264.

¹⁴¹ A tibeti buddhizmus legkorábbi rendje a négy rend közül, eredete Sántaraksita és Padmaszambhava tevékenységéig nyúlik vissza, a Kr.u. VIII. századig. [Thurman 1994: 267.]

¹⁴² Agócs – Kelényi 2009: 29–30.; Thurman 1994: 83–87.

¹⁴³ Agócs – Kelényi 2009: 33–34.; Thurman 1994: 83–87.

Egyes kutatók úgy gondolják, hogy a Padmaszambhavának fenntartott szerzőség csak jelképes, a tekintélyelvűség miatt érvényesült, a B.T. valódi szerzői azonban vagy a meditációban rendkívül jártas lámák vagy a tibeti tradícióban tisztelt delokok lehettek. A delok a halálból visszatérő látnok népi vallásos figurája. Látnoki távollétük alatt testük – akár egy héten keresztül is – mozdulatlan, hideg, nem mutat életjelet. Tetszhalott állapotukat nem tudatosan idézik elő, hanem elszenvedik azt.¹⁴⁴ Ez alatt az időszak alatt az evilágiak gyakran próbának vetik őket alá: testnyílásaikba vaját tömnek, arcukra árpaliszt-maszkot helyeznek. Ha a vaj nem olvad meg, és a maszk nem repedezik meg, akkor hiteles a delok.¹⁴⁵

Tibetben az új buddhista rendek (szarmapa) létrejöttével a régi tantrikus tanítások többsége a háttérbe szorult, mivel azokat nem tartották hiteles, indiai eredetű szövegeknek, s így a tibeti kánonba (*Kangyur*) sem kerülhettek be. Ehelyett egy alternatív tantrikus kánonba, a „*Régiek tantrikus gyűjteményében*” kerültek összegyűjtésre.¹⁴⁶ Ide sorolták be a három belső joga alapszövegeit, a Mahájoga, az Anujoga és az Atijoga hármasságát.¹⁴⁷ A B.T. kánonikus forrásait a Mahájoga és az Atijoga szövegei közé sorolták.¹⁴⁸

A szöveg az elmúlt évszázadok során fokozatosan bővült, a szerzteágazó áthagyományozási láncok miatt különböző változatai jöttek létre. Az eredeti változatra ma már csak összehasonlító szövegkritika segítségével következtethetünk.¹⁴⁹ Rigdzin Nyima Drakpa (Kr.u. 1647–1710.) állította összekétkolostor¹⁵⁰akkorfelelhetőszövegváltozataiból a B.T. maismertformáját, egyfajta antológiaként.¹⁵¹ A B.T. ma már a tibeti nyingmapa rend egyik kézikönyve, sajátos, a többi rend tanításai között korábban nem szereplő tanításokra épül. A nyingmapák egyébként több hasonló kézikönyvet is ismernek.¹⁵²

144 Hangsúlyozandó, hogy az itt leírt technika inkább hasonlít a sámánizmus révülésére, mintsem bármely tudatos meditációs gyakorlatra. Ennek megfelelően mások lehetnek a megtapasztalt tudatállapotok is. Ez utóbbi viszont elmentmondani látszik annak, hogy a delokok lehetnének a B.T. szerzői, mivel a révületben megtapasztalt állapotok nem biztos, hogy rokoníthatók a B.T. leírásaival. Ezzel szemben Szögyal Rinpoce szintén a delokok hiteles és érvényes tapasztalatai mellett foglal állást: szerinte a delokok révületeik során ellátogathatnak a hat szamszárikus világba és a tisztán tudati világokba is. Élményeik sok esetben megegyeznek a B.T.-ben leírtakkal. Szerepük sokszor csak annyi, hogy Jama üzenetét hozzák vissza az élők számára. (Szögyal 2006: 391–392.)

145 Szathmári 2012: 281–283.

146 A gelugpa tanítás szerint e kánonnak is meg voltak a különálló, lokális gyűjteményei, amelyeknek a szövegeket használó közösséggel együtt volt egy folytonossága, élő tradícióként. Az egyesítésre akkor került sor, amikor egyes csoportok politikai okokból nem fogadták el ezeket a lokális gyűjteményeket. A XX. században született kritikai kiadás pedig azért jött létre, hogy a pusztulástól megmentse a gyűjteményt, mert Tibet kínai inváziója miatt csak két teljes könyvtára maradt fenn az iratoknak, Pemaköben és Katokban. (Végh József tanítadása, 2016.02.19., Budapest, TKBF.)

147 A nirvánához elvezető utak – vagy ennek dinamikus megfelelőjeként a „járművek” – a nyingma tanításokban egy kilences rendbe kerülnek besorolásra: az első három a szútra alapúak (srávákák, pratyékbuddhák, bódhiszattvák által használt utak); a többi hat a tantra alapúak, amelyből a külső utak a Krijatantra, az Ubhajantra és a Jógatantra, míg a belső utak a Mahájoga, az Anujoga és az Atijoga. A Mahájoga főként a meditációs istenségekkel kapcsolatos vizualizációs gyakorlatokat tartalmazza; az Anujoga a meditációs állapotok tökéletesítésére törekszik; az Atijoga a dzogcsen gyakorlatait tartalmazza. (Coleman – Dzsinpa 2005: 446, 485, 486, 493, 524.)

148 Agócs – Kelényi 2009: 22–23.

149 Agócs – Kelényi 2009: 31.

150 Tagmogang és Cshakru kolostorok (Agócs – Kelényi 2009: 36.)

151 Agócs – Kelényi 2009: 36.

152 Agócs – Kelényi 2009: 9; Csögyam Trungpa is megjegyzi, hogy a B.T. csak egyike a megszabadulás útmutatásainak, ugyanis a hallás általi megszabaduláson túl létezik a viselés általi, a látás általi, az emlékezés általi, az ízlelés általi és az érintés általi megszabadulás útmutatása is. (Trungpa, 2003: 5.) Csögyal Namkhai Norbu szerint az ízlelés általi megszabadulás gyakorlata során anyagokat alkalmaznak, amelyeket úgy avattak be (tantrikus rítusokkal), hogy megszabaduláshoz vezessenek, ha a halált követően a szájba helyezik őket. Az érintés általi megszabadulás gyakorlatában egy kör alakú, mantrákat hordozó, beavatott papír- vagy textildarabot helyeznek a mellkasra. (Norbu 2010: 151.) Szögyal Rinpoce a meditáció nélküli megszabadító gyakorlatok között kiemeli egy buddha vagy bódhiszattva szemlélésének gyakorlatát, mandala viselését, továbbá meditációban egy mester által készített szent nektár elfogyasztását a haldoklás alatt. [Szögyal 2006: 135–136.]

Az első angol nyelvű fordítást Kazi Dawa-Samdup láma készítette. A nyugati világ számára W.Y. Evans-Wentz amerikai antropológus tette közzé 1927-ben az angol szöveget,¹⁵³ akinek később saját temetésén is felolvasták azt.¹⁵⁴

A Bardó Tödol rövid tartalmi bemutatása

„Memento mori!”

(Latin mondás)

A B.T. a halál teljes folyamatát mutatja be a haldoklás közvetlen időszaka,¹⁵⁵ a halál beállta, és a halál beálltát követő időszak tudati tapasztalásai, s végül az újra megtestesülés eseményeinek leírásával (a kapcsolódó folyamatábrákat lásd a mellékletben). A megjelenő bardók tehát sorrendben: a haldoklás bardója, ami még az élet természetes bardójának része, a halál bardója (*csikhai bardó*), a valóság bardója (*csönyid bardó*)¹⁵⁶ és végül a létesülés bardója¹⁵⁷ (*szidpa bardó*).¹⁵⁸ Az ismertetett rémséges jelenségek, a fenyegető istenségek, a szétszabdaltatás élménye, az átélt szenvedés mind-mind a tudatban játszódik le, azoknak önléte – bármennyire is valósnak éli meg az elhunyt – nincs. Az elhunyt ‘feladata’ az lenne, hogy a szöveg segítségével ezek illuzórikus jellegét felismerje és megszabaduljon a szamszárából.¹⁵⁹ A megszabadulásra a szöveg a halál közvetlen beálltának rövid időszakát tartja a legalkalmasabbnak, amikor felragyog a tudat saját fénye, s ezáltal az elhunyt a megvilágosodás élményét élheti át külső szemlélőként. Amennyiben felismeri, hogy a fény önnön tudatának természete, megvilágosodik.

A szöveg egyrészt a haldoklónak, másrészt a haldoklót a meghalás során ‘kalauzoló’ szertartásmesternek¹⁶⁰ íródott, akinek feladata, hogy az elhunytat a különböző bardófázisok során emlékeztesse a buddhista tanításra, felolvassa számára a B.T. vonatkozó részeit, és ezáltal elérje, hogy az elhunyt megszabadulhasson a szamszárikus lét szenvedésteli

153 A közzétett szöveggyűjtemény nem a teljes B.T., az csak 2005-ben került lefordításra teljes körűen angol nyelvre, s megjelentetésre a Viking Penguin Kiadónál, Öszentsége a Dalai Láma bevezető kommentárjával.

154 Sutin 2006: 267.

155 A B.T. a haldoklást szűkebb fókuszból nézve tárgyalja, ezért az Elisabeth Kübler-Ross által leírt pszichológiai élmények kifejtése, melyek a közvetlen haldokláshoz vezetnek, nem képezik a B.T. részét. Hiányuk ezen túlmenően a tibetiek halálsszemléletére, azaz a halál elfogadására is visszavezethető, vagyis e fázisok nem feltétlenül jelentkeznek a tradicionális kultúrában élt emberek esetében, ahogy a külső és belső környezet összhangját megélt emberek esetében sem.

156 Több elnevezés is használatos: valóság bardója / igaz természet bardója / dharmata bardó / ilység bardója / igazság tere / csönyid bardó. Csögyal Namkhai Norbu szerint a valóság bardója elnevezés a tudat valódi állapotának megnyilvánulására utal ebben a bardótartamban. [Norbu 2010: 12.]

157 Több elnevezés is használatos: változás bardója / létesülés bardója / testet öltés bardója / megalapozott helyzetek bardója / szidpa bardó.

158 A bardók rendszere kiterjesztett értelemben is használatos, ez esetben nemcsak a halál és újra megtestesülés közötti átmeneti állapotra értendő, hanem bardónak tekinthető a hétköznapi létezés bardója, az álom bardója, az álom nélküli mélyalvás bardója, a meditáció bardója, tehát végeredményben minden tudatállapot. [Govinda 1966: 140–141.]

159 Ez persze nemcsak erre a kiténtetett pillanatra igaz, az élet minden pillanatában ez kell, hogy legyen a buddhista törekvő célja. Ez a pillanat a tudat és a test viszonyának a szempontjából kiemelt jelentőségű, mivel természetes módon elérhető az összpontosítás, ha békés a tudat, és az életben véghezvitt tettek lendülete ebbe az irányba vezet.

160 A szertartásmester általában a haldokló guruja, vagy ennek hiányában más láma. (Hamvas 1990 [1944]: 22.) A B.T. használatának itt ismertetett módja az öregségi elhalálozás folyamatához illeszkedik, így a helyzetből adódóan a guru valószínűleg sok esetben fiatalabb kell, hogy legyen, mint maga a haldokló.

körforgásából.¹⁶¹ Értelmszerűen, ha az elhunyt valamely bardószakaszban megszabadul, a további részeket már nem kell felolvasni, hiszen az útmutatás elérte a célját. A halálfolyamatok előrehaladtával egyre nehezebbé válik a megszabadulás az elhunyt számára, míg végül rémséges és szenvedésteli élmények, valamint sorozatos ájulások eszméletvesztések után egy újabb születésbe vetve találja magát. Az újraszületés nem feltétlenül egy testben történik, a tudatfolyam ugyanis a buddhizmus szerint szétesztódhat több létesülő folyamattá is, erre azonban a B.T. már nem tér ki. A tibeti buddhizmus kapcsolódó gyakorlatai (például a phova) e szétesés mérséklését igyekeznek megakadályozni, s ezáltal az adott életciklusban megszerzett tudást, képességeket egy következő létesülésbe 'átmenteni'.¹⁶²

A Bardó Tödol szerinti szellemi megvalósítás szintje

„Ha megérted igazi természeted, nem függsz élettől és haláltól. De mondd, a végső pillanatban, amikor szemed fénye kialszik, hogyan leszel független élettől és haláltól?”

*(Toszocu három kapuja)*¹⁶³

A tibeti buddhizmus szempontjából a B.T. alkalmazása egyfajta utolsó lehetőségként értelmezhető, mivel a haldokló élete során nem érte el önerejéből, a buddhista tanítást megismerve a megszabadulást. Mindez azt is jelenti, hogy továbbra is guruja, vagy egy alkalmi szertartásmester segítségére szorul, aki a B.T. felolvasásával külső segítséget igyekszik biztosítani az egyre passzívabb, korlátozottabb helyzetbe kerülő haldokló számára a megszabaduláshoz. A tibeti buddhizmus ezzel szemben megkülönböztet olyan aktív szellemi megvalósítási állapotokat, amely során a gyakorló már életében eléri a megvilágosodást, s halálakor e szellemi szintnek a különös jeleit is fel tudja mutatni. A szellemi mesterek halála nagyon erőteljes esemény, a halál folyamata alatt nincs se félelem, se haláltusa, mert bennük már rég nem létezik a korlátozott én-tudat, ami a ragaszkodásokat, s ez által a létbe vetettséget és az újralétesülést fenntartaná. A haldoklás mindössze egy végső meditációra¹⁶⁴ korlátozódik, mely általában három napig tart, de eltarthat hetekig is. (Az ehhez kapcsolódó phova gyakorlat a későbbiek kerül ismertetésre.) Ennek folyamán a meditáló egyenesen ül, és élettelinek látszik, de már klinikai értelemben halott.¹⁶⁵ Miután a szívcsakra tájéka is kihűlt, tibeti értelmezés szerint is beállt a halál.¹⁶⁶ A holttest elégetését követően ereklyegyöngyök¹⁶⁷ (lásd a mellékletben) maradhatnak hátra a hamvak között, amiket a tibeti buddhizmus a megvilágosodás elérésének bizonyítékaként azonosít.¹⁶⁸

161 Govinda felhívja a figyelmet arra, hogy a B.T. szövege felolvasásának haldokló halálát azzal a tibeti szóval (ñanthos) kerül megjelölésre, mely azonos a szanszkrit srávaka (Buddha tanítványa) szóval. Ennek megfelelően a hallgatás nem pusztán a szöveg hallgatását jelenti, hanem a buddhista tanok felé való teljes elköteleződést is tartalmazza. [Govinda 1966: 142.]

162 Megjegyzés: A B.T. az öregségi halállal foglalkozik, nem tárgyalja a hirtelen – például baleset során bekövetkező – halál, illetve a csecsemőkori, kisgyermekkor halál eseményeit, melyek során a tudatos meghalásra való törekvés, gyakorlás, felkészülés nem adatik meg.

163 Dobosy 2015: 64.

164 Tukdam (tibeti) (Csöpel Lára 2006: 29.)

165 Csöpel Lára 2006: 29.

166 A tibeti buddhizmus szerint a külső légzés megszűnése még nem a halál pillanata. (Dalai Lára 2014: 116.)

167 Ringszel (tibeti) (Csöpel Lára 2006: 36.)

168 Csöpel Lára 2006: 36.

A fenti megvalósítási szinthez hasonlóan magas szint továbbá az úgynevezett szivárványtest¹⁶⁹ megvalósítása, ami nem más, mint a haldokló fizikai testének zsugorodása, majd eltűnése a halál beálltával.¹⁷⁰ A tanúk szerint ilyenkor kellemes illat árad és szivárvány vagy más érdekes fényjelenség látható az égen. Általában a test eltűnésekor visszamarad a haj és a köröm, de előfordul, hogy ezek is eltűnnek. A tibeti buddhista legendárium Milarépa eltávozását tartja nyilván a legismertebb szivárványtest példaként, de a közelmúltban is többen megvalósították ezt az állapotot:

Láma Khenpo Acsö (Kr. u. 1998.),

Láma Acsuk (Dzsamjang Lungdok Gyalcen, Kr. u. 2011.),

Namgyal Szonam (Kr. u. 1952.),

Kencsen Cevang Rigdzin (Kr. u. 1958.),

Aju Khandro Dordzse Peldron (Kr. u. 1953.).¹⁷¹

A Bardó Tödöl első értelmezései a nyugati világban

„Majd ha cseppig átfolyt rajtam mind e lét,
úgy halok az ős-egészbe, mint beléd.”

(Weöres Sándor: *Anyámnak*)¹⁷²

A B.T.-ről számos értelmezés született a szöveg első közzététele óta a nyugati világban, melyekből csak néhányat emelnék ki:

– Julius Evola felhívja a figyelmet arra, hogy a szertartásmester által felolvasott szöveg csak akkor lehet hatásos, ha az elhunyt még életében beavatást kapott e tanítások lényegéről. Ezt a tanítás korábbi hindu gyökereire – többek között a *Kausítaki Upanisad* leírásaira – vezeti vissza, mely szerint a beavatottak a déva-jánát (az istenek útját) járják haláluk után, mivel számukra a beavatottság által megadatik a cselekvő szabadsága, és sikerrel juthatnak el a megszabadulásig; míg a közönséges, ’megbilincsel’ emberek paszszív módon elszenvedik a folyamatokat, mintegy öntudatlan ájulás-válságba zuhanva (pitri-jána, az ősök útja). Erre utal az utóbbiak hindu elnevezése is, a pasu, melynek jelentése áldozat, áldozati állat.¹⁷³

– Sir John Woodroffe felhívja a figyelmet arra, hogy a szöveg sok hasonlóságot mutat a jóval korábbi *Garuda Purána* részét képező *Prétakalpa* (más néven *Prétakhanda* vagy *Uttarakhanda*, illetve *Hindu Halottaskönyv*) vonatkozó részeivel.¹⁷⁴ 1925-ös kommentárjában igyekszik összehasonlítást tenni és párhuzamokat vonni a nagy világvallások halál és túlvilág elképzelései között. A B.T.-t a meghalás művészetének nevezi, és méltatja a pontos

¹⁶⁹ Tib. *dzsalü*. (Nydhall 2014: 139.)

¹⁷⁰ Tib. *öd du su*, fénné olvadás (Döngyel 2010: 7–14, Végh József ford.).

¹⁷¹ *Rainbow body*. Xuanfa Institute [online].

¹⁷² Weöres 1937.

¹⁷³ Evola 1968: 247–262.

¹⁷⁴ Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 60.

és részletes folyamatbemutatókat. Észrevételezi, hogy a haldokló által hallott zümmögő, recsegő zörejek haldoklási megjelenését Európában Kr.u. 1618-ban Greunwaldi, majd Kr.u. 1862-ben Collingues szintén lejegyzik a haldoklók vizsgálatának eredményeként. Felismeri továbbá a hasonlóságot az elhunyt nyaki ütőereinek elszorítása gyakorlata kapcsán a San Christoval szigetén (Salamon-szigetek) alkalmazott eljárással.¹⁷⁵

– Carl Gustav Jung a valóság bardója vízióiban a tudattalan projekciónak kivetülését véli felfedezni, melyben megjelennek „archetípusok”, „őseberi ösztönmaradványok”, illetve egy „szándékosan kiváltott elmébaj tünete”.¹⁷⁶ Sigmund Freud kijelentését, mely szerint az én a rettenetes birodalma, alátámasztottnak látja azzal, hogy a bardóban a személyiség feláldozódása, megszűnése borzalmas félelmeket vált ki a halottban: „a személyiség feláldozásától való félelem ott lapul minden én mögött, mert ez a félelem a sokszor csak nehezen féken tartott tudattalan hatalmak igénye, hogy teljesen kibontakozhassanak.”¹⁷⁷ „A könyv egy beavatási út fordítottját illusztrálja, amely bizonyos értelemben a keresztény eszkatológikus várakozásokkal ellentétben a fizikai létbe való alászállást készíti elő.”¹⁷⁸ Jung szerint a valóság bardójának jelenségei vallási felekezetenként eltérőek lehetnek, szerinte a keresztény ember is hasonló élményeket élhet át, de keresztény szimbólumokkal.¹⁷⁹ A létesülés bardójának élményeiben a tudatalattiban rejtőző szexuális fantáziák kivetülését látja, míg az újrászületendő nemének megválasztása során az Oedipus-komplexust véli felfedezni.¹⁸⁰ Jung összességében a B.T. leírásairól nem a halál utáni túlvilágként, hanem egy pszichikai túlvilágként vélekedik.

– Alexandra David-Neel is egyetért abban, hogy a valóság bardójának jelenségei más tartalommal jelennek meg egy keresztény vagy muszlim számára: a buddhistáknak buddhista, a keresztényeknek keresztény, a muszlimoknak muszlim, az ateistáknak vallástalan képzetek öltönek testet. A bardóban ugyanis az elhunyt semmi olyasmit nem tapasztal, amit korábban ne tapasztalt volna. „A bardó a tudatképességek hallucinációinak sorozatos egymásutánja” – írja.¹⁸¹ Kommentárjában kortársai között szinte egyedüliként határozza meg helyesen a buddhista reinkarnációs folyamat alapját képező tudat fogalmát: „a buddhizmus alapvető tanítása, hogy sem az ember, sem más lény nem rendelkezik maradandó (halhatatlan), személyes Énnel”.¹⁸² A B.T.-ban használt tibeti ‘namsesz’¹⁸³ kifejezésről azt írja: „szigorúan véve sem szellem, se nem lélek, hanem a tudat-képességek összessége”.¹⁸⁴

– Luise Göpfert-March az egyike azoknak, akik korukban a leginkább megértették a B.T. lényegét, és a tibeti hagyományhoz hasonló nézőpontot sikerült kialakítaniuk a műről. A csönyid bardó történései kapcsán például a következőket írja: „...hogy, eme alakzatok tulaj-

175 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 29, 59–79.

176 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 20.

177 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 50.

178 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 52.

179 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 52.

180 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 44.

181 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 86.

182 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 83.

183 A gelugpa tanítás szerint azonos a vidnyána szkandhával. [Végh József tanátadása, 2016. 02. 19., Budapest, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola]

184 Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 85.

donképpen micsodák: saját képzeletvilágának kaleidoszkópszerű vetületei, impulzusok, tehát nem rajta kívül léteznek, amelyektől félni kellene, hanem csupán gondolat- és érzelmi világának reflexei."¹⁸⁵

– Hamvas Béla¹⁸⁶ a bardóról szóló tanításokat egyértelműen a tibeti Bön valláshoz sorolja, tehát a buddhizmusnál korábbra datálja: „A Bön tulajdonképpeni gyakorlat és pedig az ember és a természetfölötti hatalmak között levő rituális érintkezésnek részletes, pontos, rendszeres gyakorlata.”¹⁸⁷ Észrevételezi továbbá, hogy a halált követő bardó élmények átélése és ennek kapcsán a szamszárából történő megszabadulás lehetősége nem azonos módon nyitott mindenki számára. A lehetőséggel csak az erre iskolázott tudatú, összeszedett, magas éberségű elhunyt tud bármit is kezdeni: „Amikor az ember meghal, egészen kevés időre, ami az éberek számára annyi, amennyi idő alatt valaki egy ebédet megeszik, a kábák, a betegek, a gyengék számára csak annyira, amennyi idő alatt az ember ujját elcsettenti: a megszabadulás felé vezető kapu megnyílik.”¹⁸⁸ Más helyen viszont arról ír, hogy „akit nem avattak be, azt is befolyásolni lehet. Az Ősfényt az is felismerheti és megszabadulhat.”¹⁸⁹ (Bár a B.T. más interpretátorai sem tagadják ennek lehetőségét, ez azonban az egész B.T. tanrendszer lényegiségeivel áll szemben, hiszen a B.T. kézikönyv jellegét, felhasználhatóságának sikerét épp a beavatottság és a kapcsolódó gyakorlatok rendszeres elvégzése hivatott garantálni.)

A nyugati világ és a B.T. világképének további különbsége, hogy „az újraszületések sorozata nem feltétlenül jelent fejlődést, még kevésbé nyugati értelemben vett evolúciót”.¹⁹⁰

A Bardó Tödol és további buddhista szövegek kapcsolata

*„Minden kisgyermekben benne van már az aggastyán,
a csecsemőben a halál, minden haldoklóban az örök élet.”*

(Hermann Hesse: Sziddhárta)¹⁹¹

A B.T. tanításai több tibeti szöveggel is kapcsolatot mutatnak, melyek rövid áttekintésével könnyebben elhelyezhetjük a B.T. szerepét a tibeti vallási irodalomban:

– A Páli Kánon Abhidharma Pitaka nevű iratkosarának Moggaliputta Tisza szerzőnek tulajdonított Kathávattu nevű szövege már tárgyalja a halál és az újratemesülés közötti időszak felmerülésének kérdését. A mű érdekessége, hogy több, mint 200 vitatott témakört vonultat fel különböző hínájána iskolák álláspontjai szerint, anélkül, hogy valamely álláspontot támogatná vagy ellenezné. Ez utóbbi már csak a fennmaradt kommentárokból derül ki, melyekben az elutasított nézeteket a szarvasztivádin hínájána

¹⁸⁵ Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 31.

¹⁸⁶ Hamvas Béla 1944-ben az akkoriban rendelkezésre álló információk alapján – önhibáján kívül – számos, a bardóval kapcsolatos folyamatot nem bizonyos, hogy érthetett, átlátott, s vélhetően az élő tradícióval sem lehetett kapcsolata.

¹⁸⁷ Hamvas 1990. [1944.]: 5.

¹⁸⁸ Hamvas 1990. [1944.]: 21.

¹⁸⁹ Hamvas 1990. [1944.]: 23.

¹⁹⁰ Agócs – Kelényi 2009: 13.

¹⁹¹ Hesse 2005 [1922]: 122.

iskolához kapcsolják a szerzők, míg a támogatottak – az azóta egyedüli hínájána iskola-ként fennmaradt – théravádához kapcsolódnak. Jól látható tehát, hogy a buddhizmus korai időszakában ez a kérdés nem esett egyértelmű megítélés alá.¹⁹²

– A Vaszubandhu (Kr.u. IV–V. század) által írt *Abhidharmakósa-bhásja* III. fejezetében (*Lóka-nirdésa*) a korabeli vitákat, főleg a tizenennyolc hínájána iskola nézeteit részletesen ismertetve bemutatja, hogy az élőlények egyéni életciklusának négy fázisa van: születés, születéstől a halál pillanatáig, a halál pillanata, a halál és a következő születés közti lét.¹⁹³ Ez utóbbiban a lény ekkor gandharva¹⁹⁴ formában létezik: alakja és formája azon lényhez hasonlatos, amely-ként újraszületni készül; mérete akkora, mint egy hat éves gyermeké; csak más gandharvák és isteni szemek láthatják; érzékszervei tökéletesen működnek; mozgása akadálytalan.¹⁹⁵

– Nárópa (Kr.u. 956–1041.)¹⁹⁶ tanításában már elkülönít három bardót: a születés és a halál közötti átmeneti időszakot, az álom bardóját (az elalvás és a felébredés közötti időszak), a létesülés bardóját (a halál és újrászületés közötti időszak). A „*Becses kiterjedés nagy tantrája*” szintén a köztes létek hármasságát mutatja be.¹⁹⁷ A három bardó tanítás lényegi elve, hogy „amit az ember az élet természetes bardójában megtapasztal, az merül fel benne karmikus hajlamok formájában az álom során, és annak megfelelő eredményt valósítja meg a létesülés bardójában”.¹⁹⁸ Ennek megfelelően, ha az ember gyakorolja a szemlélődést a buddha dharmakájában¹⁹⁹ (valóságtest, tantest) megnyilvánuló alakjain, akkor azok valószínűleg megjelennek majd, és felismerhetőek lesznek számára például az álom bardójában, vagy a halált követő bardóban.²⁰⁰

192 Palicanon [online], *Kathavatthu – Points of Controversy*, 212–213, továbbá Hinüber 2000: 71–73.

193 Sz. *antarbháva*. A buddhizmusban általánosan használt fogalom. A köztes lét létezéséről már maga Buddha is tanított a Szaptabháva szutta szerint. [Végh, 1999.: 26.] Vaszubandhu feljegyezte továbbá, hogy az „Ötnek mondott” című korabeli írás tárgyalja a szamszára történetét vissza nem térés öt lehetőségét, mely lehetősége közül elsőként kerül említésre az „akik a köztes állapotban haladják meg a szenvedést” kategória. Vasumitra szerint a köztes lét hét napig tart, míg más vaibhásika iskolabeli vélemény szerint hét hétig, azaz negyvenkilenc napig. (Végh 1999: 26–33.)

194 Gandharva: a buddhizmusba a hindu mitológiából beépült lények osztálya; e létforma a buddhizmusban a köztes létbeli létezés folyamatosságát tartja fenn. „A Buddha előtti mitológiában a vízzel és a termékenységgel kapcsolják össze őket, a gandharva lányok a felhőkön táncolnak, s *apszaraszok*ként kerülnek a buddhista mitológiába.” Égi táncosok, a zene istenségei, akik szépséges megjelenésükkel megzavarhatják a szerzeteseket. Még korábban, a védikus korban, Indra kocsihajtói, illetve a férfi termékenységet megjelenítő lények, akik így kerülnek a születő gyermek mellé, és a fogantatás pillanatában az anya és az apa közelébe. Etimológiája szerint sz. *gandha*, illat + sz. *arvati*, evő, azaz illatokkal táplálkozó. (Végh 1999: 32–33.)

195 Agócs – Kelényi 2009: 15; továbbá Végh 1999: 27. A mű érdekessége, hogy a korabeli, többségében hínájána iskolák nézeteire épít, tehát már egy viszonylag korai időszakban jelen van a halál és a következő születés közötti lét, illetve az ehhez kapcsolódó gandharva létforma.

196 Nárópa: indiai buddhista jogi, misztikus és szerzetes, Tilópa tanítványa, egyben Marpának, a tibeti kagyü iskola alapítójának mestere. (Agócs – Kelényi 2009: 19–24.)

197 Agócs – Kelényi 2009: 20–24.

198 Agócs – Kelényi 2009: 24.

199 Sz. *dharmakája*: A *trikája*-tan (háromtest-tan) három elemének (*dharmakája*, *szambhógakája*, *nirmánakája*) egyike. A *dharmakája* buddha-test testesíti meg a megvilágosodottság minőségét. Nem fizikai test, nem rendelkezik formával, határokkal vagy kötöttségekkel. A *szambhógakája* buddha-test sem fizikai test, ez az a fényszerű állapot, amely meditációban a buddha minőségeként megjelenik, ebből adódóan formával rendelkezik. A *nirmánakája* buddha-test az a fizikai test, amely a tér-idő szerinti fizikálisan megjelenik (Skilton 2013: 103.; Evans-Wentz – Dawa-Samdub 1927: 99–102.) Szógyal Rinpoce szerint érthetőbb magyarázat, ha a sz. *kája* szót dimenzió vagy mező értelemben fordítjuk. Értelmezésében a *dharmakája* a feltétel nélküli igazság dimenziója; a *szambhógakája* a tökéletes boldogság dimenziója, mely túl van minden kettősségen, téren és időn; a *nirmánakája* pedig a folyamatos megtestesülések dimenziója. [Szógyal 2006: 405.]

200 Agócs – Kelényi 2009: 24.

– A bardók legkidolgozottabb elméleteit az *Atijóga* szövegei jegyzik le. Ennek része például a „*Buddha kinyilatkoztatása: A titkos utasítás lényegi mondanivalójának tantrája*”. Ez a tantra már hat bardót különböztet meg, a nyíngmapa tanításoknak megfelelően: az élet természetes bardóját, az elmélyülés, az álom, a halál, a valóság és a létesülés bardóit.²⁰¹ Bemutatja továbbá a békés és haragvó istenségeket (sitro), melyek a test belső buddha-természetének külső térbe vetülései a halott látomásában, a valóság bardójának szakaszában. Ez a tantra több helyen is szó szerinti egyezést mutat a B.T. szövegével.²⁰²

–Azzal a kérdéssel, hogy a halott hogyan szabaduljon meg a köztes létből – a szintén az *Atijóga* szövegek közé tartozó – az úgynevezett „*Tizenhét tantra*” foglalkozik, a *Szívcscepp hagyomány* (Nyingtig) Kr.u. XI. századi szöveggyűjteménye. Ennek a gyűjteménynek a részét képező, a „*Nap és a Hold egyesülésének tantrája*” tárgyalja a megszabadulás elérésének esélyeit és lehetőségeit az élet, a halál, a valóság és a létesülés bardójában – meditáció, illetve vallási-mágikus rítusok segítségével.²⁰³

Időben előre haladva az egyes, a köztes létekről szóló szövegek egyre nagyobb kidolgozottságot mutatnak. A B.T. és a dzogcsen szerint már az 'alap tiszta fénye' húzódik meg minden megnyilvánulás, a szamszára és nirvána minden jelensége mögött. Az 'alap tiszta fényének' felismerése (szellemi megvilágosodás) a szamszárából történő megszabaduláshoz és egyúttal a nirvána tiszta világainak létrehozásához, míg fel nem ismerése (*avidjá*) pedig a külső formákba történő kivetüléséhez, a szamszára hat világának létrejöttéhez (eltárgyasulás) vezet.²⁰⁴ Ez utóbbi tudati teremtés az alap tiszta fényének differenciálódása, vagyis a tiszta fény felbomlása a szívrávány színeire. A kibomló színek válnak ezt követően a békés és haragvó istenségek (*sitro*) megnyilvánulásaivá.²⁰⁵ Amennyiben a halott felismeri a valóság bardójának szakaszában, hogy ezek saját tudatának kivetülései, elérheti a megszabadulást (szellemi megvilágosodás). Ha ez nem sikerül, akkor folytatódik tovább a folyamat, ami egy újabb létesülést eredményez. Érdekes ugyanakkor, hogy a tibeti buddhizmus új iskolái nem ismerik a valóság bardójának fogalmát.²⁰⁶ A valóság bardójának leírása ugyanis eredetileg a „*Titkos lényeg*” (Guhjagarbha) című mahájóga tantrából származik, a „*Varázslat-háló*” (Mahádzsála) részeként, amely a „*Régiek tantrikus gyűjteményében*” első helyen szerepelt, de az új tibeti buddhista iskolák kétségbe vonták hitelességét, míg a Kr.u. XIII. században előkerült az eredeti szanszkrit nyelvű szöveg, mely a sitro istenségek mandaláinak vizualizációs meditációs technikáit ismerteti.²⁰⁷

201 Agócs – Kelényi 2009: 24–25.

202 Agócs – Kelényi 2009: 25.

203 Agócs – Kelényi 2009: 26.

204 Agócs – Kelényi 2009: 27.

205 Agócs – Kelényi 2009: 27–28.

206 Agócs – Kelényi 2009: 29.

207 Agócs – Kelényi 2009: 29.

A Bardó Tödöl részletes ismertetése

„– Csillagom, révészem, vígy által a Dunán!

Uramtól maradott subám neked adom!

– Nem viszlek át, nem biz én,

Mert nagy zaj mén a Dunán,

Mert nagy zaj mén a Dunán!

– Csillagom, révészem, vígy által a Dunán:

Uramtól maradott lovam neked adom!

– Nem viszlek át, nem biz én,

Mert nagy zaj mén a Dunán,

Mert nagy zaj mén a Dunán!

– Csillagom, révészem, vígy által a Dunán:

Uramtól maradott magam neked adom!

– Át is viszlek a Dunán,

Aranyszőrű paripán, –

Megölellek a partján!”

(Csillagom, révészem – magyar népdal)²⁰⁸

A B.T. teljeskörű angol fordításában 14 szöveg található, amelyből három szövegcsoporthoz és további három ún. kiegészítő szövegrész emelhető ki a jelentőségük alapján:²⁰⁹

1. „A hat bardó alapverse” és négy rövid fohász;
2. A „Valóság bardójának emlékeztetője”;
3. A „Szembesítés a létesülés bardójában”;
4. „A halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása”²¹⁰;
5. „Szembesítés az értelemmel, melynek leplezetlen megpillantása elegendő a megszabaduláshoz”²¹¹;
6. „A hajlamok természetes felszabadításának gyakorlata”²¹².

²⁰⁸ Kállay 2011: 21.

²⁰⁹ Agócs – Kelényi 2009: 37–38., illetve Coleman és Dzsinpa 2005: 3, 53.

²¹⁰ Szövegrész az azonnali haláljelek leírásáról.

²¹¹ Szövegrész az Atijóga lényegi tanításáról.

²¹² Szövegrész a Mahájóga lényegi tanításáról.

1. „A hat bardó alapverse” és négy rövid fohász

A hat bardó és a hozzájuk tartozó gyakorlatok:

- | | |
|-------------------------------|--|
| – Az élet természetes bardója | – az alaptudat felszabadítása; |
| – Az álom bardója | – a káprázat felszabadítása; |
| – Az elmélyülés bardója | – az értelem felszabadítása; |
| – A halál bardója | – az emlékezet felszabadítása; |
| – A valóság bardója | – a látás felszabadítása; |
| – A létesülés bardója | – a létesülés felszabadítása. ²¹³ |

A hat bardó gyakorlatainak rövid ismertetése:²¹⁴

i. Az alaptudat felszabadítása nem más, mint a tudatosság megtisztítása a karmikus magvaktól (a múlt emlékei, melyekből hajlamok és a kettős tapasztalás szokásai hajtanak ki) a „trekcső” (a gondolkodás kötelékeinek elvágása) gyakorlataival.

ii. A káprázat felszabadítása az álomjoga gyakorlataival történik, melyek az éber tudatosság fenntartására irányulnak elalvás közben, majd annak kiterjesztésére irányulnak az álmodás és a mélyalvás időszakában (az álmok felismerése, különböző álmokképek tudatos kiárasztása és átváltoztatása, a mélyalvás fázisában a tudat tiszta fényével való azonosulás).

iii. Az értelem felszabadítása üresség-meditációval történik, illetve a három tér-élményben való meditációval (külső tér, a szívet és szemet összekötő csatorna belső tere, a szív-központ-palota titkos tere).

iv. Az emlékezet felszabadítása tudatáthelyezés-gyakorlattal (phova) történik a halál pillanatában. A tudatáthelyezés lényege, hogy a gyakorlónak ne kelljen végighaladnia az újralétesüléshez vezető, halált követő bardókon. Ennek sikeres végrehajtásához feltétlenül szükséges a halál előjeleinek és tüneteinek időben történő felismerése. Ha a tudatáthelyezés a halál várható bekövetkezéséhez képest túl korán történik meg, az öngyilkosságnak minősül, ami súlyos vétek és kerülendő. Ahhoz, hogy egy phova gyakorlat sikeres legyen, a haldoklónak élete korábbi szakaszában már legalább egyszer sikeresen kellett elvégeznie a phova előkészítő gyakorlatot. Az előkészítő gyakorlat sikerességének elengedhetetlen feltétele a szamszára elhagyására tett elhatározás, az elmélkedés az emberi testbe való születés kíválságos létállapotán, és a halál elkerülhetetlenségén. Ezt követi a phova-előkészítő gyakorlat, mely során a gyakorló vizualizációs technikákkal lezárja a nem kívánatos újraszületésekhez vezető testkijáratokat (tipikusan a test alsó nyílásai), melyeken a tudat távozhatna a halál beálltát követően; továbbá begyakorolja a tudat kilövellését a fejtetőn keresztül. A gyakorlat akkor sikeres, ha a kutacsot meleg, bizsergő érzés önti el, képlékennyé válik

²¹³ Agócs – Kelényi 2009: 40.

²¹⁴ Agócs – Kelényi 2009: 40–50.

és testfolyadék kezd szivárogni belőle. A gyakorló mestere ilyenkor egy pillanatra egy fűszálat illeszt a tanítvány kutacsán keletkező nyílásba (brahmarandhra), hogy igazolja az eredményt. Majd ezután a gyakorló egy újabb vizualizációs technikával ismét lezárja a kutacsot. Amennyiben a fentiek begyakorlása sikeres, és a gyakorló későbbi élete végéhez közeledve a haldoklás jeleit véli magán felfedezni, úgy jó eséllyel tudja majd végrehajtani a phova-t, immár 'élesben'. Ha a haldoklás során a kutacson vér vagy savó jelenik meg, és beáll a halál állapota, akkor a tudatáthelyezés sikerrel járt.

v. A látás felszabadításának gyakorlatai arra irányulnak, hogy az elhunyt, aki már a halál beálltát követő valóság bardójában tartózkodik, az általa félelmetesnek és borzalmasnak tapasztalt békés és haragvó istenek látomásaiban (*sitro*) ismerje fel saját tudatának kivetüléseit.

vi. A létesülés felszabadításának gyakorlatai során a valóság bardóján immár átesett elhunyt, aki már közvetlenül az újrалétesülés előtt áll, kísérletet tesz, hogy mégse kerüljön bele egy újrászülető testbe (az anyaöl bezárása vagy az anyaméh bejáratának berekesztése). A halált követő bardókból történő kilépés a folyamat ezen szakaszában a legnehezebb.

A tudatáthelyezés (*phova*) gyakorlatának öt fajtája ismert, amelyek egyben szellemi megvalósítási szintekhez is kötődnek:²¹⁵

a) Dharmakája phova – tudatáthelyezés a valóságtestbe. Ez a gyakorlat csak azok számára lehetséges, akiknek közvetlen tapasztalatuk van a tudat tiszta fényéről, az üresség-termeszetről (megvilágosodottak vagy ahhoz közel állnak). A halál pillanatában a haldokló felismeri a tiszta fényben megjelenő buddha-valóságtestet és megállapodik a tudat üresen fénylő természetében, anélkül, hogy ragaszkodna ahhoz az elképzeléshez, hogy a tudatáthelyezés során bármit, bárhová át kell helyeznie. „A külső szemlélő számára a dharmakája phova sikerét az ég hirtelen kitisztulása és a holttest különös ragyogása jelzi. Ilyen esetben a hamvasztáskor is különleges jelek mutatkoznak.”²¹⁶ A dharmakája phova legmagasabb megvalósítási szintje a szivárványtest.

b) Szambhogakája phova – tudatáthelyezés a gyönyörűségtestbe. A haldokló vizualizálja meditációs védő istenségét a feje fölött, majd kilöveli tudatát a kutacson keresztül a védő istenség szívébe, amelyben az felolvad. Ezután a vizualizációs látomást a haldokló feloszlítja. A tudat ezzel a gyakorlattal valamely tisztán tudati világba²¹⁷ kerül. „A szambhogakája phova sikerét különféle fényjelenségek, valamint a fejtetőn kibuggyanó vér vagy savó tanúsítják. Ilyen esetben a hamvasztáskor különféle csontereklyék keletkeznek”²¹⁸ – lásd a mellékletben.

c) Nirmánakája phova – tudatáthelyezés a jelenéstartestbe. A haldokló vizualizálja annak képmását, akinek (általában valamely buddha) emanációjaként testileg újra szeretne szülni. A gyakorlatot a tudat bal orrlyukon történő távoztatásával végzi el, a vizualizált

215 Agócs – Kelényi 2009: 46–48.

216 Agócs – Kelényi 2009: 47.

217 Például Amitábha Buddha Tiszta Földje.

218 Agócs – Kelényi 2009: 47.

képmás szívébe áthelyezve azt. „A gyakorlat végrehajtásának sikerét különleges formájú felhők, szivárványok megjelenése, valamint a bal orrlyukon kibuggyanó testnedvek jelzik. Halotthamvasztáskor a koponya sértetlen marad, és különféle csontereklyék jelennek meg”²¹⁹ – lásd a mellékletben.

d) Gyors tudatáthelyezés – hirtelen halál esetén. A gyakorlónak még élete során előre el kell határoznia, hogy ha a hirtelen halál helyzetébe kerül, akkor a feje tetejére fog összpontosítani, hogy tudata ott távozzon testéből. Amennyiben ez nem sikerül, a fej más testnyílásainak használata is kedvező létállapotbeli újraszületéshez vezethet.

e) A közönséges tudatáthelyezés – a haldokló számára a fenti gyakorlatokhoz képest jóval könnyebben végrehajtható, aminek oka, hogy a gyakorlatot nagyrészt nem maga a haldokló, hanem annak mestere végzi el. A mester a haldoklót fejjel észak felé, a jobb oldalára fekteti, emlékezteti a mulandóságról és a megvilágosodásról szóló buddhista tanításokra, esetleg emlékezteti valamely meditációs istenségre. A halál beálltakor a kutacs érintésével, illetve a kutacs hajszálainak enyhe meghúzásával a haldokló figyelmét segíti a fejtetőre koncentrálni, hogy azon keresztül hagyja el a testet. Ezt követi a „Viselés által megszabadító, minden kívánságot teljesítő kincs” és a „Halál által megszabadító bardó útmutatás” című szövegek felolvasása.

A „*Háromtestű mester gurujógája*” fohászként ismerteti a szamszára világában a létesült lényeket benntartó három gyökérok vagy más néven három méreg (tudatlanság, vágy, gyűlölet) felszabadításának gyakorlatát, összekötve a három buddhatesten²²⁰ való meditációval. A gurujóga a guruval való tudati azonosulás gyakorlata (a gyakorló tudata beleolvad a guru tudatába), mely során a három buddhatestet a három méreggel azonosítja, azok felszabadítására. A gyakorló ezért nem elveti vagy eltávoztatja a három mérget – mint a buddhizmus théraváda ágának gyakorlói – hanem nekik megfelelő tiszta tudati minőségekké²²¹ alakítja azokat. Az azonosítás célja a tudati kettős tapasztalás (alany-tárgy viszonylat) megszüntetése, meghaladása.²²²

„*A buddhákat és bódhiszattvákat segítségül hívó fohász*” ciklusa a B.T. legrégebbi szövegei közé tartozik. A halott a kibontakozó valóság bardó félelmetes látomásai elől menekülve a buddhákhöz és bódhiszattvákhöz²²³ könyörög menedékért.²²⁴ A szöveg egyik legmegindítóbb képe, amelyben a halott a tudatilag előteremtett felajánlásait kínálja fel az oltalomért, miközben elismeri, hogy önerejéből nem képes kiszabadulni a 'karma szeléből' (a múltbeli tettek kényszerítő hatása) és a kibontakozó rettenetes démonok szorongatásából. A szövegből átsüt a kiszolgáltatottság reménytelen helyzete, s nyomát sem leljük benne a buddhista gyakorló aktív, a tudatát uraló attitűdjének.

219 Agócs – Kelényi 2009: 47.

220 A trikája tan szerinti három buddhatest (*dharmakája, sambhógakája, nirmánakája*).

221 A trikájának megfelelő minőségek.

222 Agócs – Kelényi 2009: 51–55.

223 Bódhiszattva: megvilágosodott lény, aki a szenvedő lények iránti együttérzése miatt visszatér a szamszárába, kizárólag azért, hogy azokat a megvilágosodás útjára vezesse, s ezáltal szenvedéseiktől megszabadítsa (a mahájána és a vadszrajána buddhizmus értelmezése szerint).

224 Agócs – Kelényi 2009: 56–58.

„A bardó szorosából kimenekítő fohász” a valóság bardójában megjelenő békés és haragvó istenségekhez szól, s megjelöli a sorra megjelenő istenségek által képviselt tiszta tudati minőségeket (pl. tükörszerű bölcsesség, megkülönböztetés bölcsessége). Végül, azzal zárul a szöveg, hogy az elemek (tűz, víz, föld, levegő) fényei ne váljanak rémséges, ellenséges látomásokká, hanem ismerje fel bennük a halott saját tudatának fényeit, mint buddhaföldeket, azaz tiszta tudati tartományokat.²²⁵

„A bardó rettenetétől megóvó fohász” témája és szerepe hasonló az előzőéhez. Új elemként feltűnik benne Avalókitésvara, az összes buddha együttérzését megtestesítő bódhiszattva, aki a fohász központi címzettje, valamint elhangzik a neki szóló mantra, az *Óm Mani Padmé Húm*.²²⁶

2. A „Valóság bardójának emlékeztetője”

„A hallás által megszabadító bardó útmutatás” a B.T. könyveiben két részből, a „Valóság bardójának emlékeztetője” és a „Szembesítés a létesülés bardójában” című szövegekből áll. Funkciója szerint halotti szertartáskönyv, vagyis részletes instrukciókat közöl a szertartásvezető részére, de a halottnak szóló útmutatásokat is tartalmazza, amelyeket a szertartásvezetőnek kell felolvasnia. A felolvasás – vagyis az igazsággal történő szembesítés – azért működhet, mert a halott tudata rendelkezik érzékszervi felfogóképesseggel (akkor is, ha élete során halláskárosult volt). A tudat a halál beállta után könnyen befolyásolható, mivel nincs szilárd támasza, így a figyelem azonnal oda koncentrálódik, ahová a szertartásvezető irányítja. A felolvasás a halott korábbi szellemi megvalósítási szintjétől függetlenül bármely elhunyt hatást tud gyakorolni, de a hagyomány szerint eredményesebb, ha az illető személy még az élete során megismerte a szöveget. (A „Valóság bardójának emlékeztetője” két szembesítést is tartalmaz: a halál beálltakor megjelenő ‘alap tiszta fényével’, valamint a későbbi szakaszban az ‘ösvény tiszta fényével’,²²⁷ tehát a szöveg a címével ellentétben nemcsak a csönyid bardó szakaszára, hanem az azt megelőző csikhai bardóra is vonatkozik.) A felolvasást a külső légzés megszakadását követően el lehet kezdeni. Ha a holttest nincs jelen, akkor is így kell eljárni, de a szertartásvezetőnek el kell képzelnie, hogy jelen van és figyel (megidézés). A külső légzés megszűnése után az úgynevezett ‘belső légzés’²²⁸ még kb. 20 percig fennáll. Ez idő alatt megtörténik a fejből induló fehér (férfi) és a hasból induló vörös (női) életcsepp²²⁹ összeolvadása a szívközpontban. Ezután beáll a sötétség, a halott elveszti eszméletét, ami 3,5 napig eltarthat.²³⁰ A karma kagyüpak megfigyelései szerint ez az időszak a modern, nyugati ember esetében nem több, mint 68 óra.²³¹

225 Agócs – Kelényi 2009: 59–63.

226 Agócs – Kelényi 2009: 64–66.

227 Agócs – Kelényi 2009: 67–69; Az ‘ösvény tiszta fénye’ más elnevezés szerint az ‘út tiszta fénye’.

228 Belső légzés (más néven léletszél áramlás a testi csatornákbán): A tudatfolyam még a testben tartózkodik, cirkulál, áramlik a halált követő 20 percben. Az ezt követő 3–3,5 napos időszakban – amennyiben a testet nem semmisítik meg – bár az áramlás, tehát a belső légzés már nem áll fenn, de a még jelenlevő tudat számára a B.T. felolvasható, és annak megértése a tudat jelenléte miatt biztosított.

229 Életcsepp: Bódhicsitta és Rakta. Szerepük a „Halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása” című fejezetben kerül részletezésre.

230 Agócs – Kelényi 2009: 72–74.

231 Nydahl 2014: 137, 141; továbbá Ole Nydahl karma kagyüpa láma szóbeli tanátadása 2008 nyarán, Becsken.

Az alap tiszta fényével való egyesítés sikeresebb lehet, ha a külső légzés befejeződését követően a szertartásvezető a két feji ütőeret jobb és bal oldalon elszorítja a halott nyakán (ennek kivitelezése azonban jelentős gyakorlatot igényel, mivel a túl korai beavatkozás gyilkossághoz vezetne).²³²

A valóság bardójában a halott úgynevezett tisztátalan (nem meditációval fejlesztett, hanem karmikus lenyomatokból származó) káprázattesttel rendelkezik.²³³

Amikor a halott az eszméletvesztésből visszatér, az anyagi világot tapasztalja, látja hozzátartozóinak cselekvését, gondolatait, de nem tud kapcsolatot teremteni velük. Az elkeseredéstől, félelemtől látomásai támadnak, majd ismét eszméletvesztésbe zuhan. Az eszméletvesztésből magához térő elhunyt számára sorra jelennek meg először a békés, majd a haragvó istenségek. Minden egyes istenség megjelenésekor az erős fényjelenség taszítja az elhunytat, ezért rendszerint a szintén jelenlévő, de csak derengő, homályos fényekhez tart.²³⁴ Így menekül végig a látomások során a halott tudata. Naponta megjelenik számára egy-egy buddha-csoport, melyek mandalájának közepén az adott napra jellemző minőségeket megtestesítő²³⁵ buddhák láthatók, amint éppen trónuson ülve, szerelemben egyesülnek társnőikkel.

Naponta rendre:

1. Vairócsana (a megtisztított nem-tudás megtestesítője),
2. Aksóbhja-Vadzsraszattva (a megtisztított harag megtestesítője),
3. Ratnaszambhava (a megtisztított büszkeség megtestesítője),
4. Amitábha (a megtisztított vágy megtestesítője),
5. Amóghasiddhi (a megtisztított irigység megtestesítője),
6. Az öt buddhapár egyszerre, haragvó kapuőrök, hat magasztos bölcs és az ősbuddha-pár,
7. Padmanartésvara, tudásőrök és dákinék (női meditációs istenségek),

Majd a haragvó istenségek (vérivó hímnemű hérukák) különböző típusai jelennek meg:

8. Buddhahérika,
9. Vadzsrahérika,
10. Ratnahérika,
11. Padmahérika
12. Karmahérika, fúriák, háрпиák, jóginék.

²³² Agócs – Kelényi 2009: 75–77.

²³³ Agócs – Kelényi 2009: 80.

²³⁴ A fényektől remélt megvilágosodás lehetősége keveredik az örültté válás félelmével, ami zavarodottságot eredményez a tudatban. (Trungpa 2003: 22–23.)

²³⁵ Snang (tibeti): fénytermészetű kivetülés, kivetítés, megjelenés. (Trungpa 2003: 12.) Őszentsége a Dalai Láma felhívja a figyelmet arra, hogy a Legmagasabb Jóga Tantra tanítása szerint a megjelenő öt békés és öt haragvó buddha látomása – melyek ezt követően átalakulnak és összeolvadnak más csoportos mandala látomásokká – valójában az öt szkandha megvilágosodott minőségeinek kivetülései. (Coleman – Dzsinpa 2005: XXIII–XXIV.)

A 12. napon a haragvó istenek látomásai a Halál Urává (Jama)²³⁶ és kíséretévé alakulnak, a békés istenségek Mahákála²³⁷ testét öltik fel. Ezzel kezdetét veszi a létesülés bardója.²³⁸

A csönyid bardó víziói nem látomások, nem észlelések vagy tapasztalatok a kifejezés azon értelmében, hogy a tapasztaló (alany) és a tapasztalt (tárgy) elkülönül, mivel e jelenségek a tudatban közvetlenül – érzékszervi érzékeléstől mentesen – merülnek fel, így azoktól a halottnak nincs elválasztottsága, lehatároltsága. E jelenségek ráadásul nem kommunikálnak, az elhunyt nem tud velük informatív kapcsolatot teremteni, de jelenlétük, fenyegetésük élménye meghatározó, kikerülhetetlen.²³⁹

Szögyal Rinpocse szerint a valóság bardójának élményei egyetemesek, de egyénenként mégis más tartalommal és intenzitással jelentkeznek, mivel azokban saját haragunkat, vágyainkat, nemtudásunkat éljük át, saját tudati kivetülésünként, hiszen nincs különbség az érzékelő és az érzékelt között. Ennek megfelelően azok tetszőleges 'tapasztalatokban' jelentkezhetnek az egyén kulturális, mentális berendezkedésének, tudati éberségének megfelelően. Az érzékletek a korábbi tisztátalan tapasztalatok megvilágosodott távlatai. Az elhunytat a létesülés bardójában már rendszerint félelem, éhség, szomjúság, szomorúság és öröm változó állapotai gyötrik zavarodott tudatállapotából adódóan. Biztonság utáni vágya egy újabb fizikai test iránti vágyban összpontosul, egy újabb létesülés felé hajszolva a tudatfolyamot.²⁴⁰

3. A „Szembesítés a létesülés bardójában”

A *Szembesítés a létesülés bardójában* című szövegrész bemutatja a létesülés bardóját, valamint az anyaméh berekesztésének gyakorlatait. A létesülés bardójához érkezve az elhunyt tudata egy úgynevezett elmetestet²⁴¹ ölt magára, amely bár hasonlít a korábbi életében megszokott testének formájához, az fokozatosan a következő születés alakjába alakul át. Ebben a nem anyagi testben a karma erejének kiszolgáltatottan bolyong a bardóban, miközben félelemmel teli víziók és hangok gyötrik. Vérszomjas fenevadak fenyegetik, feltűnik a három félelmetes szakadék víziója, a fehér (gyűlölet), a vörös (vágy) és a fekete (tudatlanság) szakadéka. A benne ébredő ösztönzések, ellenszenvek, vágyakozások hajszolják az újabb létesülés irányába. Az egyfajta születésbe tartó lények az elmetestet magukra öltve meglát-

236 Jama halálistenség alakja a buddhista legendárium szerint rendkívül félelmetes, vérengző, mely kép kialakulását vélhetően erősen befolyásolta a korábbi keletkezésszerű Hindu Halottaskönyv (*Garuda Purána / Prétakalpa*) Jama képe: teste feketés kék színű, feje egy vadkané, nyakában láncra fűzött, levágott emberi fejeket visel gyöngysorként; általában tüzet okádó bivaly hátán ül, vagy emberi tetemen táncol. [Thurman 1994: 19.] A tibeti buddhizmus dzogcsen tanításai szerint a perszónifikált halál, Jama, azonos Márával, az ember kísértőjével, akinek személye visszavezethető az indiai tradícióbeli Káma Dévára, a vágy istenségére. [John Myrdhin Reynolds Láma Vadzsranáta előadása, 2015. 11. 01-jén, Budapest, Sambhala Tibeti Központ]

237 Sz. *mahákála*: buddhista tanvédelmező istenség. Neve szó szerinti fordítása Nagyidő vagy Nagyhalál, ami azt jelenti, hogy az időn túli vagy a halálon túli. Ábrázolásában öt emberi koponyával díszített koronát visel, ami az öt szennyeződésre (tudatlanság, ragaszkodás, viszolygás, önhiúság, irigység) utal, amelyek benne átalakulnak az öt bölcsességgé. [Agócs – Kelényi 2009: 100, 250.]

238 Agócs – Kelényi 2009: 80–113; Trungpa 2003: 14–15.

239 Trungpa 2003: 32–38.

240 Szögyal 2006: 332, 345.

241 Elmetest / Szellemi test: hiánytalan és tökéletesen működő érzékszervekkel rendelkező szellemi test, mely könnyű, tündöklő, mozgékony, ébersége hétszer tisztább a hétköznapi életbeli test éberségénél; mérete akkora, mint egy 8–10 éves gyermeké; a neki ajánlott áldozati illatokból táplálkozik. [Szögyal 2006: 314–317, 342.]

hatják egymást. A karmikus érdemek és vétkek alapján jelképesen megfelelő számú fehér és fekete kavics jelenik meg. Rettegés, rémület, ijedtség keletkezik a tudatban. Megjelenik Jama, a Halál Ura szolgálival, aki megnézi a karma tükrét, és látja benne az erényeket és bűnöket. Hurkot vet a halott nyaka köré, elvonszolja, többször szétépi és felfalja, de ő nem tud meghalni, így a rettenetes kínokat át kell élnie, amibe végül beleájul. Majd a borzalmas vízió megszűnésével szélvihar, hóvihar, jégeső és egyéb félelmet keltő jelenségek űzik az elhunytat a sötétség felé. A biztonság vágya bontakozik ki, egy új test megszerzésének vágya.²⁴²

A feltűnő halványan derengő fények közül kizárólag a fehéres és kék színűek felé történő vonzódás jelent kedvező világokba, emberi és ember feletti létszintekre történő újra megtestesülést.²⁴³ A leendő szülők látomásának (szeretkező férfi és nő) kibontakozása veszi kezdetét. Amelyik fél iránt ellenszenvet érez az elhunyt, annak a nemét választja az újraszületés során. Feltűnnek az újraszületés lehetséges helyszíneinek víziói is.²⁴⁴

A kagyüpák szóbeli hagyománya az alábbiak szerint őrizte meg az újraszületés formáihoz kapcsolódó elsődleges kiváltó okokat és tapasztalásokat: A gyűlölet, harag, mások hibáinak hangsúlyozása, a tartós boldogtalanság érzete szenvedéssel teli, pokoli újraszületést eredményez. A mohóság, kapzsiság, csalódás, elégedetlenség, nyugtalanság olyan létesüléshez vezet, melyben a csillapíthatatlan szükségletek, az éhezés és a szomjázás lesz a meghatározó léttapasztalat. A legdurvább, testi ingerek, ösztönök követése, a tompaság, zavarodottság állati létformát eredményez. A ragaszkodások, vágyak a tulajdonra, szép élményekre, sikerre, kellemes érzékszervi tapasztalatokra egy újabb emberi testesülésnek adnak esélyt. Ha a jó tettek mellett féltékenységgel, irigységgel, bizalmatlansággal is jelen van, akkor az újraszületést követő állapotot az állandó küzdelem, harc fogja uralni a látszólagos fenyegetések ellen. Amennyiben a temérdek jócselekedet mellett büszkeség, önérzet, sikeresség dominál, úgy az újraszületés során a sikeresség, a könnyedség a meghatározó, melyben uralkodó lehet az esztétikus örömek vagy az absztrakt tapasztalások élvezete. A hat újraszületési lehetőség közül – melyek mindegyike egy-egy létrendi szintet jelent – a negyedik hordozza leginkább a megvilágosodás és a szamszarából történő kilépés lehetőségét, mivel abban a legkiegyenlítettebb a kedvező és kedvezőtlen motivációk aránya.²⁴⁵

4. „A halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása”²⁴⁶

„A halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása” című ciklus bár csak kiegészítő szövege a B.T.-nak, rendkívül jelentős, mivel ez ismerteti az öregségi, illetve betegségből származó haldoklás jeleit és fázisait, ami nem más, mint a külső és a belső tudatosság szintjeinek lebomlása. A haldoklás megindulásával²⁴⁷ a külső érzékszervi érzékelés

242 Agócs – Kelényi 2009: 114–138.

243 John Myrdhin Reynolds Láma Vadzsránata előadása, 2015. 11. 01-jén, Budapest, Sambhala Tibeti Központ.

244 Agócs – Kelényi 2009: 114–138.

245 Nydahl 2014: 152–161.

246 E fejezetben a B.T. nyingma tanrendszeren túlmenően figyelembe veszem a tibeti buddhizmus másik két jelentős irányzatának a szakja és a kagyü vonalnak a tanításait is, melyek helyenként kiválóan kiegészítik a B.T. tömör szövegét.

247 A nyingmapa értelmezéstől eltér a dzogcsen értelmezés, mely szerint a halál bardója (*csikhai bardó*) már a haldoklás-hoz közvetlenül elvezető betegség megszerzésének időpontjával kezdődik meg. (John Myrdhin Reynolds Láma Vadzsránata előadása, 2015. 11. 01-jén, Budapest, Sambhala Tibeti Központ.)

fokozatosan visszahúzódik, az emésztés megáll, a test elgyengül, majd bekövetkezik a belső elemek²⁴⁸ egymásba oldódása, mivel elveszítik tudathordozó képességüket. A tudati fókusz szempontjából röviden összefoglalva: a fizikai kapcsolat elvesztésével (föld elem) a működés dinamikus érzete fokozódik (víz elem), majd megszűnésével a szeretet vagy a gyűlölet érzelmei erősödnek fel tüzes hőfokra (tűz elem), majd a haldokló elveszíti az erre való összpontosítás képességét, s már nem tud visszaemlékezni senkire, minden üresnek tűnik a számára (levegő elem).²⁴⁹ A folyamat során a négy elemmel párhuzamosan az érzékelés folyamatával kapcsolatos négyféle bölcsesség²⁵⁰ is feloldódik:

– A föld elem a víz elembe oldódik bele. A föld elem enyészetével a test elnehezül, nem tudja tartani magát, a végtagok elernyednek, a bőr kifakul. A tükörszerű-bölcsesség²⁵¹ feloldódásával a formák homályossá válnak, a látás romlik, a látottak elmosódnak. A látás délibábszerűvé alakul, káprázatképek tűnnek fel, a szem kinyitása-behunyása nehezzé, a tekintet zavarossá válik.

– A víz elem a tűz elembe oldódik bele. A víz elem enyészetével a szájból és orrból nedvesség szivárog, majd megáll, közben a torok és a nyelv kiszárad. Zsibbadás érzete lép fel. A tudat hol kivilágosodik, hol elhomályosul. Az egyenlőség-bölcsesség²⁵² feloldódik, s a haldokló már nem képes megkülönböztetni kellemes, kellemetlen és semleges érzeteket. A külső és belső hangok elhalkulnak. A haldokló úgy érzi, mintha füst venné körül.

– A tűz elem a levegő (szél) elembe oldódik bele. A tűz elem enyészetével az emésztés megáll, a végtagok kihűlnek, a haldokló fázik. A belső hő visszahúzódik a szív tájékára. Teljesen megszűnik a külső látás, és a szagok érzékelése. Az elemző-bölcsesség²⁵³ feloldódásával megszűnik a megkülönböztetés, a felismerés képessége. A haldokló úgy érzi, mintha füst venné körül, melyben szikrák jelennek meg.

– A levegő (szél) elem az űrbe, a tudatba oldódik bele. Enyészetével a levegővétél nehezzé, zihálóssá válik, a szájból megszűnik az ízézet, a nyelv megvastagszik, a tudat zaklatott lesz, vibrálni kezd. A kilégzés egyre hosszabb. A tapintásérzetet biztosító testtudatosság²⁵⁴ elhalványul. Az elvégző-bölcsesség²⁵⁵ feloldódásával már nem tudatosul benne semmilyen külső történés vagy cél. A haldokló mintha egy kialudni készülő, sercegő mécsest tapasztalna.²⁵⁶

248 A belső elemek a külső, a testet alkotó elemek analógiája szerint értelmezendők, működésük megalapozza az élet-jelenség fennállását, a haldoklás során pedig fokozatosan egymásba oldódva, egyfajta aggregátumot alkotnak. Ez még nem jelenti a külső elemek, vagyis a test felbomlását. „A tudat testesíti meg az öt elemi minőséget és alakítja ki a testet, amelyet ezek a minőségek feltöltenek, s a tudat és a test ezen egysége miatt érzékeljük a külső világot, amely az öt elemi minőségből tevődik össze.” (Szögyal 2006: 298.)

249 Trungpa 2003: 22.

250 A helyes érzékelés képességét biztosító bölcsességek (képességek).

251 Tükörszerű-bölcsesség: a közönséges tudatnak az a funkciója, mely képessé teszi az embert egyidejűleg több tárgy észlelésére. (Szakja Tasi Csöling [online], *A halál és a haldoklás a tibeti buddhista tradíció szerint* [részletek].)

252 Egyenlőség-bölcsesség: a közönséges tudatnak az a funkciója, mely tudatosítja a kellemes, fájdalmas és semleges érzéseket. (Ibid.)

253 Elemző-bölcsesség: a közönséges tudatnak az a funkciója, mely képessé tesz személyek nevének, céloknak a tudatosítására, megkülönböztetésére. (Ibid.)

254 Testtudatosság: a bőr tapintását, a testre nehezedő súlyt, és a hőérzetet biztosító tudatosság.

255 Elvégző-bölcsesség: a közönséges tudatnak az a funkciója, mely képessé tesz külső aktivitások, célok tudatosítására. (Ibid.)

256 Agócs – Kelényi 2009: 139–143; Thurman 1994: 42–43; Szakja Tasi Csöling [online], *A halál és a haldoklás a tibeti buddhista tradíció szerint* (részletek)

Végül a lélegzet és a vérkeringés megszűnik, a száj kinyílik, a szem fennakad, a tapasztalás megszűnik, a haldokló már nem mutat többé életjelet. Ekkor azonban a 'belső légzés' még továbbra is fennáll közel három napig, mely külsőleg nem nyilvánul meg életjelként. Az anyától származó vörös rakta²⁵⁷ megindul a köldök alól a szív felé, s vörös színben kiárad, miközben egy elnyújtott AH hangot hall az elhunyt. A vörös fény a naplementéhez hasonló, és gyönyörézetet ad. Az apától származó fehér bódhicsitta²⁵⁸ megindul a fejtetőből a szív felé és fehér színben kiárad, közben egy elnyújtott HUM hangot hall és holdfényhez hasonló, nem éles, de nagyon tiszta fényt lát az elhunyt, melyben látomásként feltűnhetnek számára ismerősök, családtagok képei.²⁵⁹ A látomás után minden elsötétül és öntudatlanságba zuhan a tudat. A fehér és vörös életcsepp a szívben összeérve tiszta fénybe borítja a tudatot, amely gyönyört él át. A tudat immár egyetlen pontba sűrűsödve van jelen a testben, a szívtájékon. Megjelenik az alap tiszta, erős, ragyogó fénye.²⁶⁰

Szögyal Rinpoce kommentárja szerint a belső szétozlás folyamatában a tudatosság négy egymást követő, mind finomabb fokát különböztetjük meg. Ez a folyamat a fogantatás folyamatának tükröképe: az apai és anyai nemző esszencia fehér és vörös fénye után a nem-tudás sötétsége jelenik meg, végül az alap tiszta fénye ragyog fel.²⁶¹

Az alap tiszta fényének megjelenésével a gyakorlatlan tudat dezorientálttá, bizonytalan-ná válik. A haldoklás és halál folyamatainak ezen a pontján lenne a legkedvezőbb, legkönnyebb a megszabadulás a szamszárából, de ez csak a gyakorlott, az egocentrizmustól, félelmeiktől és ragaszkodástól megszabadult tudat számára lehetséges.

Govinda ennek elérésére a mahámudrá meditációk előzetes begyakorlását javasolja.²⁶²

5. „Szembesítés az értelemmel, melynek leplezetlen megpillantása elegendő a megszabaduláshoz”

A „Szembesítés az értelemmel” című szöveg dzogcsen-szemléletű gyakorlatai a szembesítések során szerzett élmények felidézésére, a tudat szabadságának fenntartására irányulnak, melynek segítségével a három buddhatest megvalósítható. A szöveg a későbbiek során számos hasonló szöveg alapjául szolgált, melyek közül a leghíresebb a Kr.u. XIX. Századi „Garuda röpte”.²⁶³

257 Sz. rakta: ebben a szöveggörnyezetben a női nemző esszencia, „vér” – a 40 vágyérzelmet közvetítő „életcsepp”. [Agócs – Kelényi 2009: 139–143.]

258 Sz. bódhicsitta: ebben a szöveggörnyezetben a férfi nemző esszencia, „mag” – a haragból származó 33 érzelmet közvetítő „életcsepp”. [Agócs – Kelényi 2009: 139–143.]

259 A rakta és a bódhicsitta kiáradásának sorrendje az egyes hagyományvonalak szerint nem azonos: a nyíngmapák szerint először a rakta indul el felfelé, míg a karma kagyüpák, a dzogcsen tanítók és a gelugpák szerint a bódhicsitta az első.

260 Agócs – Kelényi 2009: 139–143; Thurman 1994: 44–44; Bánfalvi 1998: 84–86; Nydahl 2014: 74–92; Ole Nydahl karma kagyüpa láma szóbeli tanátadása 2008 nyarán, Becsken; Nydahl 2014: 86–92; John Myrdhin Reynolds Láma Vadzsranáta előadása, 2015. 11. 01-jén, Budapest, Sambhala Tibeti Központ.

261 Szögyal 2006: 304–305.

262 Govinda 1966: 140.

263 Agócs – Kelényi 2009: 144–162.

6. „A hajlamok természetes felszabadtásának gyakorlata”²⁶⁴

„A hajlamok természetes felszabadtásának gyakorlata” című szöveg sitro gyakorlatokat tartalmaz, mely során a gyakorló a békés és haragvó istenségek mandaláját vizualizálja teste energiarendszerére, s ezután minden testi jelenséget és érzékletet az adott istenség testeként, beszédeként, tudataként érzékel. Gyakorlatával a valóság bardójának víziói során a halott könnyebben ismeri fel a jelenségek mögött saját tudatának kivetüléseit.²⁶⁵ A szöveget temetési szertartásokon is fel szokták olvasni.

Önmegszabadítás a haláljelek ismeretében

„Ami megy, engedjétek!

Ami jön, fogadjátok!”

(Zen bölcsesség)

Az „Önmegszabadítás a haláljelek ismeretében” című irat a B.T. szöveggyűjtemény kiegészítő szövege, melyet szintén Karma Lingpa tertön tárt fel, s azóta meglehetősen sok változatban terjedt el.²⁶⁶ A szöveg lényege, hogy bizonyos jelek felbukkanása előrejelzi az érintett személy közeljövőbeli haldoklásának megindulását. A figyelmeztető jelekhez időtartamot is közöl a szöveg, hogy hány hónap vagy nap múltán várható a halál beállta. E jelek rendszerint az ember megromlott egészségére, belső egyensúlyainak súlyos felborulására utalnak.

A szöveg által említett külső jelek néhány példája:

- ha a végtagok és körmök természetes pírja hirtelen eltűnik, akkor a halál 9 hónap múlva várható;
- ha a szem fehérje kifakul, akkor a halál 5 hónap múlva várható;
- ha a tarkón felfelé göndörödik a haj, akkor a halál 3 hónap múlva várható;
- ha az érintett egyszerre vizek, székel és tüsszent, akkor a halál hamarosan várható;
- ha az orrhegy magától elhajlik, akkor a halál 7 nap múlva várható; stb.²⁶⁷

A megemlített belső jelek (az ember lélegzetének és álmainak megfigyelése) néhány példája:

- ha valaki azt álmodja hajnalban, hogy vörös macska, majom, bivaly, tigris, sertés, teve vagy holttest hátán lovagol;

²⁶⁴ Agócs – Kelényi 2009: 163–182.

²⁶⁵ Govinda 1966: 140.

²⁶⁶ Bánfalvi 1998: 139–140.

²⁶⁷ Bánfalvi 1998: 142–143, 150–151.

- ha valaki azt álmodja hajnalban, hogy ürüléket eszik;
- ha valaki azt álmodja hajnalban, hogy kalodába zárják, láncra verik vagy megöli egy király, stb.²⁶⁸

A szöveg a titkos jelek között olyan, jellemzően súlyos nemi betegségekre utaló kórtüneteket is leír, amelyek korábban, megfelelő orvosi kezelés hiányában valószínűleg halálhoz vezettek.

A szöveg ismerteti továbbá „*A halál előjeleinek és tüneteinek természetes felszabadítása*” című szöveggel nagyrészt azonosan leírt haldoklási folyamatot is.²⁶⁹

Felkészülés a halálra – Tibeti halálmeditációk²⁷⁰

„Valamennyi lábnym közül
az elefánté a legnagyobb,
Valamennyi figyelmes meditáció közül
A halálra összpontosító a legkiválóbb.”
(Maháparinirvána szutta, Páli Kánon)²⁷¹

A tibeti buddhista tradíció az alábbi általános, mindenki számára elérhető előkészületeket hangsúlyozza:²⁷²

- Legyünk tisztában a folyamattal, a haldoklás és a halál eseményeivel;
- Legyen pozitív képünk a lét folytonosságáról;
- Gyakoroljunk megértést, toleranciát, elfogadást mások iránt;
- Adományozzuk el jó szívvel vagyunkat, eszközeinket, különösen azokat, amelyekhez ragaszkodunk;
- Gyakoroljuk a nyugalmat a körülöttünk folyó eseményektől való távolmaradással;
- Meditáljunk, végezzünk koncentrációs, vizualizációs és anátman meditációt;
- Az alvás időszakát is fordítsuk gyakorlásra az álmjoga segítségével;
- A mindennapi tevékenységeket igyekezzünk spirituális gyakorlatként megélni;
- Tanulmányozzuk a bölcseletet, a buddhista tanításokat;
- Ha lehetséges, válasszunk mentort magunk mellé, aki velünk lehet az utolsó órákban.

268 Bánfalvi 1998: 144–146.

269 Bánfalvi 1998: 153–155.

270 Bánfalvi 1998: 81–84.

271 Bánfalvi 1998: 79.

272 Thurman, 1994: 52–58.

A halál mélyebb megismeréséhez és elfogadásához a tibeti buddhizmus úgynevezett halálmeditációs gyakorlatokat is alkalmaz. A „*Gampopa: A megszabadulás ékkódíse*”, valamint „*Congkapa: A megvilágosodáshoz vezető ösvény fokozatainak részletes magyarázata*” című iratok írják le az alábbi két halálmeditáció praxisát:

A „*Három gyökér, kilenc érv és három meggyőződés*” nevű halálmeditáció a következőképp zajlik:

- Tudatunkat az első gyökérokra (a halál bizonyosságának ténye) irányítjuk, majd elgondolkozunk a három érven, mely alátámasztja ezt (a halál mindenkire érvényes; életünk folyamatosan, feltartóztathatatlanul múlik; életünk mulandó tényezőkből tevődik össze), végül az előzők elvezetnek minket a Dharma gyakorlásának szükségességéhez.
- Tudatunkat a második gyökérokra (a halál időpontjának bizonytalansága) irányítjuk, majd elgondolkozunk a három érven, mely alátámasztja ezt (az emberi élet hossza nem látható előre, az életet támogató erők gyengék, testünk törékeny), végül az előzők elvezetnek minket arra, hogy haladéktalanul kezdjünk el gyakorolni.
- Tudatunkat a harmadik gyökérokra (a halál időpontjában csupán szellemi eredményeink képviselnek értéket) irányítjuk, majd elgondolkozunk a három érven, mely alátámasztja ezt (senki nem jöhet a segítségünkre, vagyon és világi hatalom nem segít, testünk is értéktelenné válik), végül eljutunk arra az elhatározásra, hogy a Dharmát a világi megfontolások szennyeződéseitől mentes erőfeszítéssel gyakoroljuk.

„*A halál folyamat felidézése*” nevű halálmeditáció a következőképp zajlik:

- Külső módja a temetői meditáció: megfigyeljük egy holttest felbomlásának szakaszait, miközben arra a gondolatra összpontosítunk, hogy végül ez lesz a sorsa a mi testünknek is.
- Belső módjaként azt vizualizáljuk, hogy halálos ágyunkon fekszünk és haldoklunk, végigélve a teljes haldoklási folyamatot. Közben vizualizálásra kerülnek a körülöttünk lévő családtagok, barátok, akik – bár körülvesznek minket – nem tehetnek értünk semmit. Ennek a halálmeditációnak egy magasabb szintű, jógikus változata során a halállal kapcsolatos három bardót vizualizációval alakítjuk át a három buddhatestté: a csikhai bardót a dharmakájává, a csönyid bardót a szambhógakájává, a szidpa bardót a nirmánakájává. A gyakorlat célja egyfajta önbeteljesítő jógagyakorlat magvainak elvetése.

Néhány szóban a tibeti halotti szertartásokról

„*Most jössz, mikor nem is sejtettelek!*”

(Akárki – XV. századi moralitásjáték)²⁷³

A haldoklási folyamatot a tibetiek túlnyomórészt az otthonukban élik végig. Az elhunyt testét elkülönítetten, korábbi otthonának egyik szobájában őrzik, ahol a haldoklási folyamatot végigélte. Csendről-nyugalomról, az ablakok és ajtók bezárásáról, a gyászoló családtagok távoltartásától a szertartásmester ren-

²⁷³ Szenczi 1984: 419.

delkezik. Fehér kendővel takarja le az arcot, és rendszeresen megvizsgálja a halott fején, a koponyatetőn elhelyezkedő brahmarandrát,²⁷⁴ meggyőződve arról, hogy sikerült-e azon keresztül kilépnie a tudatnak a testből. Amennyiben a tudat még nem távozott el, a holttestet ülő helyzetbe ülteti és rögzíti, majd megkezd a B.T. vonatkozó részeinek felolvasását. Szokás az elhunyt arcképét is elhelyezni a helyiségben. A felolvasást a szertartásmester – ha szükséges – négy napon keresztül végzi. Az ötödik naptól a holttestet elszállítják és megsemmisítik vagy egyes lámák esetében mumifikálják. Szokás volt továbbá, hogy a kihelyezett arcképet elégették, majd hamvait enyvvvel elkeverve kicsi sztúpa²⁷⁵ formába öntötték.²⁷⁶

A Kr.ú. XI. században élt Macsig Labdrön jóginí, és tanítója a tulkuként²⁷⁷ is tisztelt Padampa Szangye mahásziddha dolgozta ki a nyingma csö meditációs gyakorlatát, melynek célja az elhunyt fizikai testhez kapcsolódó tudati kötődésének elvágása. A csö meditáció gyakorlatát temetőken és halotti máglyák közelében szokás elvégezni, mely során verseket énekelnek a lámák dobok és csengők kísérete mellett, hogy az elhunyt tudatával kapcsolatba kerülve arra bátorítsák őt, hogy szakítsa el korábbi létesülésének kötelékeit, ragaszkodásait.²⁷⁸

Befejezés

„Majd egy eljövendő napon

engem is földbe rejtének.

Visszafogom a jós-igét,

mint zabolával a lovat.”

(Temetési ének, *Rigvéda*, X.18.)²⁷⁹

A B.T. tanításainak és gyakorlatainak megértése, az abban történő elmélyülés – egy bizonyos ponton túl – valószínűleg már nem lehetséges magasabb szintű meditációs gyakorlat és egy hiteles mester magyarázatai, útmutatása nélkül. A B.T. szövegeihez nem kötődő, de kiterjedt szövegrendszer képező tibeti halálmeditációk gyakorlatainak egy része ugyanakkor vallási meggyőződéstől függetlenül is támogatást adhat bármely haldokló számára, míg jelentősebb részének gyakorlásához szintén elengedhetetlen egy pártfogó tanító, láma segítsége.

Az iránymutatást adó mester támaszának gyakori hiányát sok tekintetben enyhítheti a halálra való egyéni felkészülés, a halál témakörének feldolgozása, a téma iránti nyitottság, sőt a haldokló családtagjaink, embertársaink melletti jelenlét vállalása. A B.T. elveit, fogalmait, megállapításait nem szükséges fenntartás nélkül elfogadnunk, és a sokszor idegennek tűnő gyakorlatrendszerét sem feltétlenül kell elsajátítanunk ahhoz, hogy a bölcselate felett csendesesen elmélkedjünk.

²⁷⁴ Brahmarandra (szanszkrit): kutacs, fejtető, a koponyacsont varratainak találkozása.

²⁷⁵ Sztúpa (szanszkrit): halom; hamvakat, relikviákat őrző buddhista vallási építmény.

²⁷⁶ Evans-Wentz – Dawa-Samdup 1927: 105–109.

²⁷⁷ Tulku (tibeti): magas szellemi realizációt elért, szándékosan – a helyet és időpontot megválasztva – visszaszületett, és más lámák által felismert tanító, láma, bódhiszattva. Filozófiai értelemben nirmánakájából megtestesült mester. [Coleman – Dzsinpa 2005: 520.]

²⁷⁸ Farber 2005: 21.

²⁷⁹ Vekerdi 1988: 35.

Irodalomjegyzék

Felhasznált irodalom

- Agócs Tamás (ford., szerk. és magyarázatokkal ellátta) – Kelényi Béla (tanulmányt írta) 2009. *Tibeti Halottaskönyv. A bardó útmutatás nagykönyve.* Kultúrtörténeti és ikonográfiai tanulmányok. Budapest: Cartaphilus Könyvkiadó.
- Bánfalvi András (ford.) 1998. *Szertartás a halottakért. – Tibeti halálmeditációk.* Budapest: Farkas Lőrincz Imre Könyvkiadó. [Eredeti mű: Mullin, Glenn H. 1986. *Death and Dying. The Tibetan Tradition.*]
- Beckermann, Ansgar 1999. *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes.* Berlin – New York: Walter de Gruyter Verlag.
- Blackmore, Susan 1996. In or Out of the Body? In: Bailey, Lee Worth – Yates, Jenny (szerk.) *Near-Death Experiences. A Reader.* London: Routledge.
- Blakeslee, Sandra – Blakeslee, Matthew 2007. *The body has a mind of its own.* New York: Random House Trade Paperbacks.
- Buda Béla 1997. A halál és a haldoklás szociálpszichológiai tényezői és folyamatai. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 1. (1997. tél): 1–9.
- Chambers Prescott, Richard 2014. *Vajrasattva: The Secret of The Four Wisdoms Trekcho, Togal and Bardo.* Bloomington: Authorhouse.
- Coleman, Graham (ed.) – Thupten Jinpa (ed.) – Gyurme Dorje (tr.) 2005. *The Tibetan Book of the Dead. First complete translation.* New York: Penguin Group.
- Csöpel Láva 2006. *Szentől szemben a csodával.* (Norma Levine nyomán.) Budapest–Tar: Magyarországi Karma Kagyüpa Buddhista Közösség.
- Dalai Láva, Őszentsége 2002. *Tiszta fényű tudat. Tanácsok a helyes életvitelhez és a tudatos meghaláshoz.* (Agócs Tamás ford. 2014.) Budapest: Helikon Kiadó.
- Dennett, C. Daniel 1998. *Az intencionalitás filozófiája.* Budapest: Osiris Kiadó.
- Döngyel, Khenpo Cevang 2010. *A félelemnélküli elpusztíthatatlan bölcsesség fénye. Őszentsége Dűdzsom rin pocse élete és öröksége. Egy életút szívárványve: Dűdzsom rin pocse élete.* (Végh József ford.). Budapest: Satori Book.
- Eliade, Mircea 1983. *Vallási hiedelmek és eszmék története I–II.* (Saly Noémi ford. 1996.) Budapest: Osiris Kiadó.

- Evans-Wentz, W.Y. – Dawa-Samdup, Kazi 1927. *Tibeti Halottaskönyv / Bar-do thos-sgrol*. (Hetényi Ernő ford. 1991.) Budapest: Buddhista Misszió.
- Evola, Julius 1968. *A hatalom yogája*. (Zólyomi Gusztáv ford. 2007.) Budapest: Persica Kiadó.
- Farber, Don 2003. *A tibeti buddhizmus*. (Sóskuthy György ford.) Budapest: Aréna 2000 Kiadó.
- Fórizs László (ford., jegyz. és magyarázatokkal ellátta) 2002. *Dhammapada. Az erény útja*. Budapest: Gaia Multimédia Stúdió.
- Fórizs László (bev.-t és függelékeket írta, ford., szerk.) 2016. *A klasszikus upanisadok II. (A Brihad-áranjaka és a Cshándógja upanisad)*. Budapest: Filosz.
- Fremantle, Francesca 2001. *Luminous emptiness. Understanding the Tibetan Book of the Dead*. Boston – London: Shambhala.
- Gombrich, Richard 1992. Dating the Buddha. A Red Herring Revealed. In: Bechert, Heinz (ed.) *Die Datierung des Historischen Buddha*. Vol. II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 237–59.
- Govinda Lama, Anagarika 1966. *Grundlagen tibetischer Mystik*. Zürich – Stuttgart: Rascher Verlag.
- Hamvas Béla 1944. *Tibeti misztériumok*. Reprint 1990. Budapest: Pesti Szalon Könyvkiadó.
- Hetényi Ernő 1984. *A halál utáni átmeneti állapotból hallás útján való megszabadulás yogája*. Budapest: Buddhista Misszió.
- Hinüber, Oskar von 2000. *A Handbook of Pali Literature*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.
- Hornok Sándor (ford.) 1997. *Nárópa élete és tanításai*. Budapest: Farkas Lőrincz Imre Könyvkiadó. [Eredeti mű: Hebert V. Guenther: *The Life and Teaching of Naropa*.]
- Juhász Márta – Takács Ildikó 2007. *Pszichológia*. Budapest: Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem – Typotex Kiadó Typotex Kiadó.
- Kara György 1986. *A köztes lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kübler-Ross, Elisabeth 2002. *Éretté válni a halálra*. Kecskemét: Korda Kiadó.
- Metzinger, Thomas 2009. Bewusstsein. In: Sandkühler, Hans Jörg (szerk.) *Enzyklopädie der Philosophie*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Michalski, Krzysztof (szerk.) 1988. *A modern tudományok emberképe*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Migray Emőd (ford.) 2000. *Bardó tanítások. A halál és az újjászületés útja*. Budapest: Farkas Lőrincz Imre Könyvkiadó.

- Nagel, Thomas 1974. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4): 435–450. [Magyarul: Milyen lehet denevérnek lenni? Sutyák Tibor ford. 2004. *Vulgo*, 5(2): 3–13.]
- Norbu, Csögyal Namkhai 2008. *Születés, élet és halál. A tibeti gyógyászat és a dzogcsentanítás szerint.* (Perényi Zsigmond ford. 2010.) Budapest: Magyarországi Dzogcsen Közösség, Vairócsana Műhely.
- Nydahl, Ole Lára 2011. *Félelem nélküli halál. Tanácsok életünk döntő pillanatához* (Máthé Réka ford. 2014.) Budapest: Jaffa Kiadó.
- Nyíró Gyula 1961. *Psychiatria* (egyetemi tankönyv). Budapest: Medicina Kiadó.
- Putnam, Hilary 1981. Brains in a vat. In: J. Perry – M. Bratman (eds.) *Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Skilton, Andrew 2013. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.
- Sutin, Lawrence 2006. *All is Change: The Two-Thousand-Year Journey of Buddhism to the West*. New York: Little, Brown and Company.
- Szathmári Botond 2012. *A tibeti buddhizmus története és kultúrája*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola jegyzete.
- Szirmai Imre 2011. *Neurológia*. Budapest: Medicina Kiadó.
- Szögyal Rinpoce 1993. *Tibeti könyv életéről és haláláról* (Sárközi Alice ford.) Javított kiadás 2006. Budapest: Cartaphilus Kiadó.
- Thurman, Robert A. F. (tr.) 1994. *The Tibetan Book of the Dead*. New York: Bantam Books.
- Trungpa, Csögyam 1975. *Kommentár a Tibeti Halottaskönyvhöz*. Reprint 2003. Budapest: Farkas Lőrincz Imre Könyvkiadó.
- Trungpa, Csögyam 1992. *Az örületen túl. A hat bardó élménye* (Erdődy Péter ford. 2008.) Budapest: Bódhiszattva Kiadó.
- Végh József 1999. *Vaszubandhu: Abhidharmakósakáriká és bhásjam 3. Lókanirdésa 1–19. fordítása a tibeti szöveg alapján*. BA szakdolgozat. A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Végh József 2009. *Létkerék*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.

Fejezetmottók irodalma

- Balázs Béla 1910. A kékszakállú herceg vára. In: Osztovits Levente (szerk.) 1974. *Az oroszlán torka. 20. századi magyar egyfelvonásosok*. Budapest: Magvető Kiadó.
- Bánfalvi András (ford.) 1998. *Szertartás a halottakért. Tibeti halálmeditációk*. Budapest: Farkas Lőrincz Imre Könyvkiadó. Eredeti mű: Mullin, Glenn H. 1986. *Death and Dying. The Tibetan Tradition*.

- Devecseri Gábor (ford.) 1975. *Publius Ovidius Naso: Metamorphoses*. Budapest: Magyar Helikon Kiadó.
- Dobosy Antal (ford.) 2015. *Kóanok. Szertartási kóangyűjtemény*. Budapest: A Tan Kapuja Zen Közösség.
- Govinda Láma, Anagarika 1966. *Grundlagen tibetischer Mystik*. Zürich – Stuttgart: Rascher Verlag.
- Hesse, Hermann 1922. *Sziddhárta* (Kászonyi Ágota ford. 2005.). Budapest: Európa Kiadó.
- Karikó Sándor (szerk.) 1999. *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény*. Szeged: Juhász Gyula Tanárképző Főiskola.
- Kállay G. Katalin 2011. Csillagom, révészem. *Liget Irodalmi és Ökológiai Folyóirat*, 2011(1). Budapest: Liget Műhely Alapítvány.
- Montaigne, Michel de 1991. *The Essays of Michel de Montaigne*. London: M. A. Screech.
- Paniker, K. Ayyappa 1997. *Medieval Indian Literature: an anthology*. Vol. III. New Delhi: Sahitya Akademi.
- Ropolyi László (szerk.) 2005. *Wigner Jenő válogatott írásai*. Budapest: Typotex Kiadó.
- Szenczi Miklós (szerk.) 1984. Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralitások. Budapest: Európa Kiadó.
- Tenigl-Takács László (ford.) 1998. *Upanisadok*. Budapest: Ursus Kft.
- Töltéssy Zoltán (szerk.) 2007. *A Halotti beszéd és könyörgés korai közlései*. Miskolc: Miskolci Egyetem.
- Vekerdi József (szerk.) 1988. *Szanszkrit líra*. (Weöres Sándor és Lakatos István ford.) Budapest: Európa.
- Weöres Sándor 1937. *Anyámnak. Nyugat folyóirat*, 1937(12).
- Weöres Sándor (ford.) 1966. *Gilgames eposz. Agyagtáblák üzenete*. Budapest: Európa Kiadó.

Internetes források

- A Tibetet Segítő Társaság Sambhala Tibet Központ 2016. *A tibeti orvoslás*. [online] URL: <http://www.tibet.hu/epocha-cikk/a-tibeti-orvoslas> [letöltve: 2016. február 25.].
- Arbor, Ann 2013. Electrical signatures of consciousness in the dying brain. *Health System, Michigan Medicine*, 12 Aug. 2013. [online] University of Michigan. URL: <http://www.uofmhealth.org/news/archive/201308/electrical-signatures-consciousness-dying-brain> [letöltve: 2015. október 8.].
- Asszutavantu szutta (SN 12. 61.) – *A tanulatlan*. (Hadházi Zsolt ford.) [online] A Buddha Ujja. URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-12-61-hzs> [letöltve: 2016. február 22.].
- Berzin, Alexander Dr. 2001. *Bon and Tibetan Buddhism*. [online] *Study Buddhism – Project of Berzin Archives*. URL: http://www.berzinarchives.com/web/en/-archives/study/comparison_buddhist_traditions/tibetan_traditions/bon_tibetan_buddhism.html [letöltve: 2016. február 28.].

- Chuck, Elizabeth 2015. *Taylor Hale, Teen Whose 'Brain Had Turned to Mush,' Set to Graduate High School*. NBC News, 2015. május 15. [Online] URL: <http://www.nbcnews.com/news/us-news/teen-whose-brain-had-turned-mush-set-graduate-high-school-n359506> [letöltve: 2016. február 22.].
- Dhammacakkappavattana szutta (SN 56.11.) – A Dharma kerekének forgásba hozása. (A páli fordító-csoport ford.) [online] A Buddha Ujja. URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-cs1> [letöltve: 2016. február 22.].
- Eşref Armağan 2016. Prof. Alvaro Pascual-Leone is discussing his work with Esref at Harvard University in 2004. [online] URL: <http://esrefarmagan.com/alvaro/> [letöltve: 2016. február 22.].
- Fehér Judit (ford.) (é. n.). *Nágárdzsuna: Drágakőfüzér (Ratnávali)*. [online] Terebess Ázsia E-Tár. URL: <http://terebess.hu/keletkultinfo/nagard.html> [letöltve: 2016. február 22.].
- Horváth Lajos 2012. Tudomány és miszticizmus. Darren Aronofsky A forrás című filmjének hermeneutikai olvasata. *Nagyerdei Almanach*, 3(4) (2012/1). [online] URL: http://filozofia.unideb.hu/na/vol2012_1/121_HL_TheFo.pdf [letöltve: 2014. október 27.].
- Kathāvatthu – Points of Controversy*. Shwe Zan Aung – Mrs. Rhys Davids (tr.) 1915. [online] Pali Canon Online. The Original Words of the Buddha, 2016. URL: <http://www.palicanon.org/index.php/abhidhamma-pitaka/856-kathavatthu-points-of-controversy> [letöltve: 2016. február 29.].
- Repo, Joona 2011. *Ayu Khandro Dorje Peldron*. [online] Xuanfa Institute. URL: <http://xuanfa.net/buddha-dharma/transitions/rainbow-body/ayu-khandro-dorje-peldron-1839-1953/> [letöltve: 2015. november 23.].
- Sanskrit Dictionary for Spoken Sanskrit. [online] spokensanskrit.org. URL: <http://spoken-sanskrit.de/> [letöltve: 2015. október 8.].
- Snyder, Solomon et al. 2013. *Surge of neurophysiological coherence and connectivity in the dying brain*. [online] PNAS – Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 27 Aug. 2013. URL: <http://www.pnas.org/content/110/35/14432.full> [letöltve: 2015. október 8.].
- Stapleton, AnneClaire 2015. Baby born without a complete skull defies the odds. *CNN*, 2 Oct. 2015. [online] URL: <http://edition.cnn.com/2015/10/01/health/baby-born-without-complete-skull-turns-1/> [letöltve: 2015. október 8.].
- Szakja Tasi Csöling Buddhista Egyházközösség – Őszentsége Szakja Trizin magyarországi honlapja 2016. *A halál és a haldoklás a tibeti buddhista tradíció szerint (részletek)*. [online] URL: <http://www.szakja.hu/magyar/tanitas/halalfolyamat.html> [letöltve: 2016. február 25.].
- Szécsi Gábor 2001. Agy és tudat. – Intencionalitás és nyelvi jelentés. In: *Magyar Tudomány. A Magyar Tudományos Akadémia lapja*, 2001/10. [Online] URL: <http://epa.oszk.hu/00700/00775/00035/index.htm> [letöltve: 2016. február 25.].

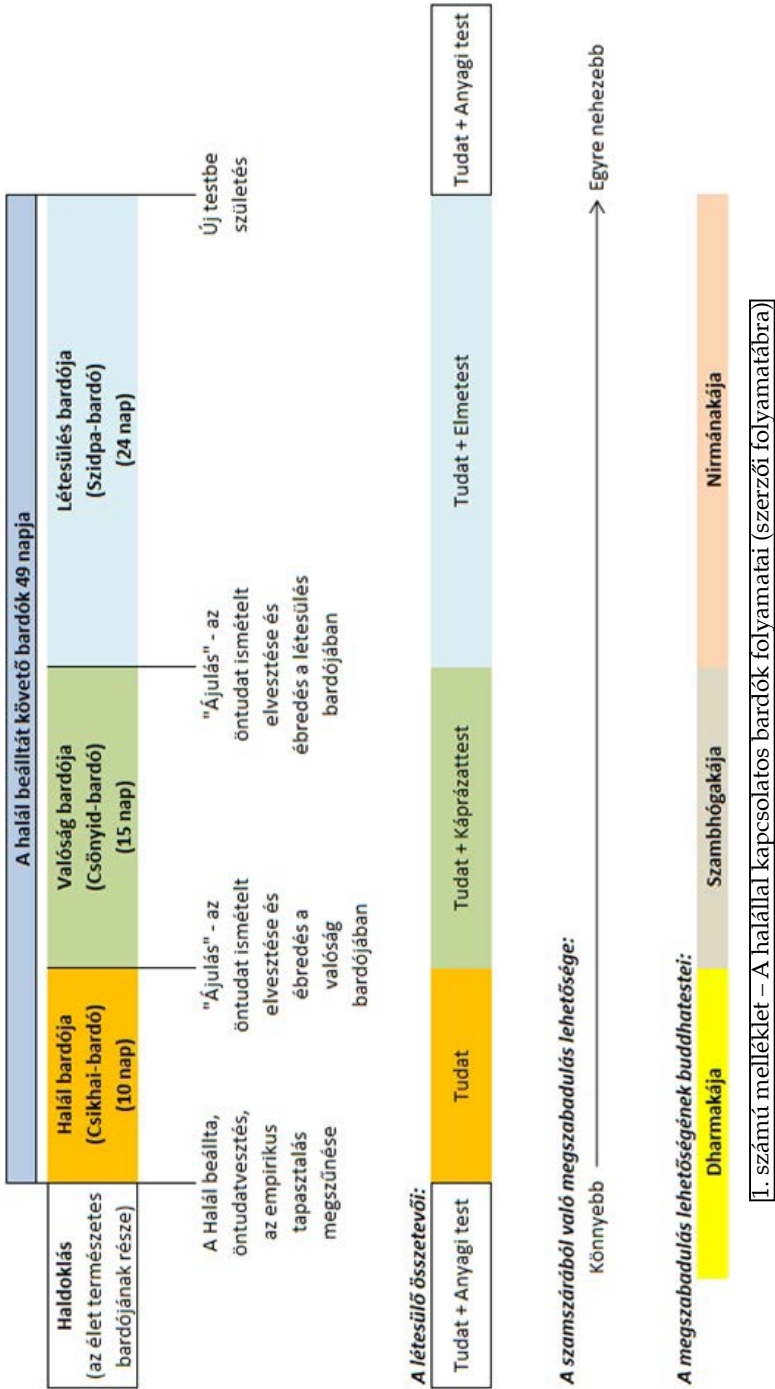
- World Digital Library 2013. *Art of Dying*. [online] URL: <https://www.wdl.org/en/item/8976/> [letöltve: 2016. február 22.].
- Xuanfa Institute 1999. *Khenpo A-Chos*. [online] URL: <http://xuanfa.net/articles/khenpo-a-chos/> [letöltve: 2015. november 23.].
- Xuanfa Institute 2015. *H. H. Jamyang Lungdok Gylatsen Rinpoche*. [online] URL: <http://xuanfa.net/hh-dorje-chang-buddha-iii/60-dharma-kings/#H.H.JamyangLungdokGylatsenRinpoche> [letöltve: 2015. november 23.].
- Xuanfa Institute (é. n.). *Rainbow Body*. [online] URL: <http://xuanfa.net/buddha-dharma/transitions/rainbow-body/> [letöltve: 2015. november 23.].

A halálfélelem témájával kapcsolatos irodalom

- Békés Vera 2000. Ki fél a haláltól? – A halálfélelem és korrelátumai. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 4(2000 őszi). [online] Magyar Thanatológiai Alapítvány – Magyar Hospice-Palliatív Egyesület. URL: http://www.kharon.hu/?t=2000-osz_bekes-ki#mc [letöltve: 2016. február 22.].
- Békés Vera 2004. A félelem megszelídítése. – A Rettegéskezelés elmélete. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 8 (2004/1–2). [online] Magyar Thanatológiai Alapítvány – Magyar Hospice-Palliatív Egyesület. URL: http://www.kharon.hu/?t=2004-1-2_bekes-felelem#mc [letöltve: 2016. február 22.].
- Kulcsár Zsuzsanna 2002. *Egészségpszichológia*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Kübler-Ross, Elisabeth 1988. *A halál és a hozzá vezető út*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Lester, David 1988. The Lester Attitude Toward Death Scale. *Omega. – Journal of Death and Dying*, 1991: 67–75.
- Marosvölgyi Zsófia Mária 2008. Az emberi tudat vizsgálata. – A halálfélelem és az értékrend változása a halálközeli élmény hatására. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 12 (2008/3–4). [online] Magyar Thanatológiai Alapítvány – Magyar Hospice-Palliatív Egyesület. URL: http://www.kharon.hu/?t=2008-3-4_maros-volgyi-emberi#mc [letöltve: 2016. február 22.].
- Nagyné Dr. Tóth Margit 2014. Mindennapi halálfélelmek. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 18 (2014/1). [online] Magyar Thanatológiai Alapítvány – Magyar Hospice-Palliatív Egyesület. URL: http://www.kharon.hu/?t=2014-1_nagyne-mindennapi#mc [letöltve: 2016. február 22.].
- Neimeyer, Robert A. (ed.) 1994. *Death anxiety handbook*. Reprint 2015. New York: Routledge.
- Reznikoff, Marvin 1985. The Relationship Between Death Anxiety and the Subjective Experience of Time in the Elderly. *The International Journal of Aging and Human Development*, 21(3): 197–210. Morgantown: West Virginia University.

-
- Temesváry Beáta 1996. A halálfélelem néhány sajátos aspektusa. *Orvosi Hetilap*, 137(26): 1419–1425. Budapest: Akadémiai Kiadó Zrt.
- Tomer, Adrian – Eliason, Grafton 2000. A halálfélelem átfogó modelljének alapjai. *Kharón Thanatológiai Szemle*, 4(2000 őszi). [online] Magyar Thanatológiai Alapítvány – Magyar Hospice-Palliatív Egyesület. URL: http://www.kharon.hu/?t=2000-osz_adrian-halal-felelem#mc [letöltve: 2016. február 22.].
- Zana Ágnes 2009. A halálkép alakulása és változása Magyarországon, a korosztályos értékítélet-különbségek és a lehetséges mérési módszerek vizsgálata. Tabu-e még a halál? *Orvosi Hetilap*, 150(25): 1183–1187.

Mellékletek



A halál beálltát követő bardók 49 napja					
	Halál bardója / Csikhai-bardó (10 nap)	Test nélküli földi (korábbi élethelyszini) tapasztalás:	Sitro víziók: Béks istenségek: 1. Vairócsana 2. Vadzsrasztava 3. Ratnaszambhava 4. Amitábha 5. Amóghasiddhi 6. Az öt buddhapár együtt, kapuörzök, az ősbuddha-pár 7. Padmanartésvara, Dákinik 8. Buddhahéruka 9. Vadzsrahéruka 10. Ratnahéruka 11. Padmahéruka 12. Karmahéruka A 6 Kerima és 8 Htamenma állatfejlő vénvők, emberevők A 28 vénvő Jogini	Valóság bardója / Csönyid-bardó (15 nap)	Létesülés bardója / Szidpa-bardó (24 nap)
Haldoklás (Az élet természetes bardója) Kivonódás az elemek hatálya alól: Föld-elem: a testét már nem bírja szilárdan megtartani; Víz-elem: az orrlyukakból, szájból, sebekből folyadék szivárog, majd abbamarad, a száj kiszárad; a világot fehérés színben látja Tűz-elem: a végtagok kihűlnek, a hő egyre beljebb, vonódik vissza a szív felé; a világot vörösés színben látja és fázik Levegő elem: nehezzé válik a légzés, a világot zöldes színben látja; végül 3 hosszú ki- és belégzés történik	A belső légzés még tart: Az apai fehér fény a koponyatetőből elindul a szív felé "HUM" hang A 33 haragvó érzelem fehér tudatossága; Emberek, átélt emlékek képei A köldök alól megindul az anyai vörös fény a szív felé "AH" hang A 40 vágyérzelem vörös gyönyöre A Fehér + Vörös fény találkozása a szívben; majd teljes sötétség Az alap tiszta fénye felragyog	Test nélküli földi (korábbi élethelyszini) tapasztalás: Az elhunyt látja és hallja rokonainak, barátainak A gondolatait U Barmely földi helyszínen L azonnal meg tud jelenni S Tükörképe nem látható Nem tud fizikailag kontaktálni Az út tiszta fénye felragyog	Sitro víziók: Béks istenségek: 1. Vairócsana 2. Vadzsrasztava 3. Ratnaszambhava 4. Amitábha 5. Amóghasiddhi 6. Az öt buddhapár együtt, kapuörzök, az ősbuddha-pár 7. Padmanartésvara, Dákinik 8. Buddhahéruka 9. Vadzsrahéruka 10. Ratnahéruka 11. Padmahéruka 12. Karmahéruka A 6 Kerima és 8 Htamenma állatfejlő vénvők, emberevők A 28 vénvő Jogini	A korábbi "én" felbomlása és az újraszületés kibontakozása: Jáma és kíséréte, Mahakála; Kavicsok, a karma tükre - Itélet A szétszabdaltatás víziója A testiség vágyai erősödnek A 6 Loka homályos fényei: A Déva világ (istenségek) J Asura világ (fél-istenek) U Nara világ (emberek) L Triszan világ (állatok) A Préta világ (éhes szellemek) S Mung világ (poklok helye) A választott loka fénye Földi helyszínek képei Érzelmek Szeretkező emberpár / állatok és növények képei Nemiség megválasztása Testesülés A korábbi tudattartalom elfedésre kerül	
	kb. 20 perc	68-84 óra	6-7 nap	3,5 nap	15 nap
					24 nap

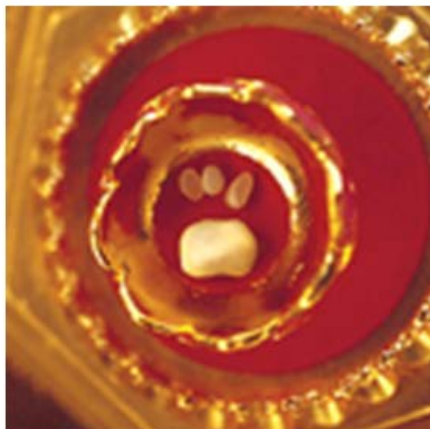
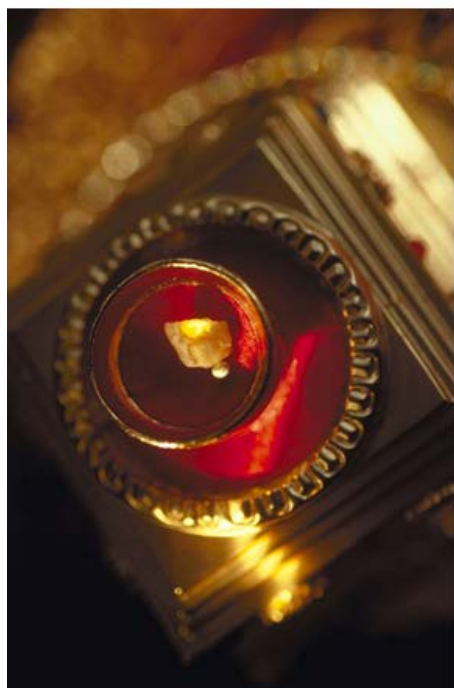
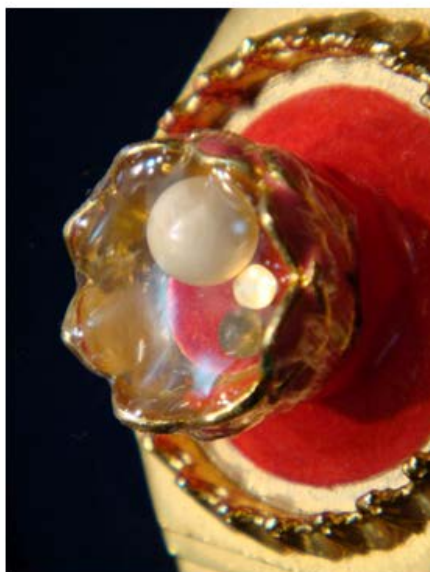
2. számú melléklet – A halállal kapcsolatos bardók eseményei (szerzői folyamatábra)



3. számú melléklet – Hamvasztáskor keletkezett ereklyegyöngyök (113–115. oldal)
(Buddhas Reliquien Kiálltás, 2012.04.21., Linz, Ausztria. Szerzői felvételek)



3. számú melléklet – Hamvasztáskor keletkezett ereklyegyöngyök (113–115. oldal)
(Buddhas Reliquien Kiállítás, 2012.04.21., Linz, Ausztria. Szerzői felvételek)



3. számú melléklet – Hamvasztáskor keletkezett ereklyegyöngyök (113–115. oldal)
(Buddhas Reliquien Kiállítás, 2012.04.21., Linz, Ausztria. Szerzői felvételek)

CSADÓ ATTILA

Első lépések a szellemi úton a Buddha tanítása alapján¹

Jelen tanulmányban a szerző a Buddha tanításának segítségével keresi, hogy mik a feltételei a szellemi úton való elindulásnak. Megvizsgálja azokat a gátló tényezőket, amelyek megakadályozhatják a tényleges fejlődést, illetve tévútra vezethetik a gyakorlót. Ezután olyan, a mindennapokban alkalmazható módszereket javasol a jelenkor embere számára, amelyek segíthetnek az út elején. E módszerek még nagyobb jelentőségűek lehetnek a nyugati típusú életmódot folytató embereknek, mivel e társadalmakban az akadályozó tényezők is felerősödve vannak jelen. A tanulmány a Páli kánon szövegeire alapoz, középpontba állítva a *Kālāma*- és az *Avijjā szuttát*.² A magyarázatokat viszont a teljes buddhista hagyományból meríti, mivel – véleménye szerint – annak üzenete a szellemi út lényegét és alapját illetően egységes. Néhol párhuzamot von a keresztény tanítással is, elsősorban Eckhart mester beszédeivel. Arra törekszik, hogy e tanulmány ne csak a buddhista gyakorlók, hanem akár a más vallású, más meggyőződésű emberek számára is hasznos legyen.

1. Bevezetés

Jelen tanulmány indíttatását olyan – saját magamon és környezetemen megfigyelt – jelenségek adják, amelyek akadályok lehetnek a szellemi útnak mind megértésében, mind befogadásában, mind követésében. E három fokozat³ nagyjából elválasztható, amint a gyakorló halad az Úton⁴, úgy az egész folyamatra, mint egy-egy tanításra vonatkozóan. A gátló tényezők fő forrása egy olyan tudati attitűd, amely bár az ember természetes, ösztönös reakcióin alapszik, ám a nyugati típusú életmódot folytató társadalmakban felerősödve és eltorzulva van jelen. Emiatt kiemelkedő fontosságú foglalkozni vele. E tényezők akadályozhatják, vagy akár teljesen meggátolhatják a gyakorlást, illetve – ami még veszélyesebb – tévútra vezethetik a gyakorlót. Ezek tudatosítása, majd felszámolása vagy átalakítása tehát létfontosságú, s ezért a szellemi út legelső lépései közé kell, hogy tartozzanak.

1 Témavezető: Komár Lajos.

2. *Kālāmasutta*: A Kálámákhoz intézett tanítóbeszéd, illetve *Avijjāsutta*: A nemtudásról szóló tanítóbeszéd.

3 E három fokozat megfelel a buddhista szellemi út lépéseinek: tanulás/hallomás, elmélkedés/gondolkodás, megvalósítás/meditáció (sz. *śruta, cintā, bhāvanā*). A Rangjung Yeshe online szótár szerint: tanulás = szóbeli tanítást kapni és szentiratokat tanulmányozni, hogy a nem-tudást és a téves nézeteket eltávolítsuk; elmélkedés = a bizonytalanság és a félreértés megsemmisítését szolgálja a tárgy gondos átgondolásával; meditáció = közvetlen bölcsességet szerezni a tanítások alkalmazásával személyes tapasztalásunkban. URL: http://rywiki.tsadra.org/index.php/thos_bsam_sgom_gsum.

4 A nagybetűs „Út” szót a dolgozatban „szellemi út” értelemben használom.

Ezen akadályok feltárásával vizsgálom, hogy mit lehet tenni itt és most, mik az első lépések, ha a szellemi útra kíván lépni valaki. Úgy tűnik, talán ez a legnehezebb: komolyan érdeklődőből mélyebb megértésűvé, majd megalapozottan aktív cselekvővé válni. Szeretném hangsúlyozni a folyamat fontosságát, s ezért is használtam a három kifejezést. Komolyan érdeklődő szerintem az, aki nem siklik el a részletek felett, megpróbálja összefüggéseiben megérteni a tanítást. Mélyebb megértésű az, aki a számára fontos kérdéseket felteszi a Tannak, s képes annak mechanizmusait a mindennapi jelenségekben felismerni. Megalapozottan aktív cselekvő pedig az, aki az előzőkre támaszkodva beavatkozik a folyamatokba, vagyis valóban gyakorol. Ezáltal szabadabb lesz, s egyre kevésbé elszenvedője, inkább szemlélője, vagy irányítója a történéseknek.

Céлом nem számtalan új kérdés felvetése, vagy egy kutatási terület mélyebb ismertetése, hanem először a fő problémák, akadályozó tényezők felismerése; majd megoldási lehetőségek keresése; végül egyfajta cselekvési terv vázolása, a legfontosabb, aktuális teendőkre fókuszálva. Minden felvetett kérdés egy külön tanulmányt is megérne, de a cél most a lényegbe való feltárás.

A kutatás során feltárulkozó irány csak egy lehetséges iránya az első lépéseknek. Habár érvényességében nem kételkedem – mivel számos kanonikus szöveg és elismert mester tanításával egybeesik –, mégsem gondolom, hogy a Buddha tanítását csak egy módon lehetne megközelíteni. Viszont úgy tűnik, hogy minden, a Buddha tanítására épülő módszer egy irányba vezet, s egyértelmű, hogy amint a gyakorlók haladnak, egyre inkább felmutatják az alapvető tanításokból kiolvasható látás- és életmódot, viselkedést. Az ezekre való odafigyelés hangsúlyozása ezért mindenképp csak hasznos lehet.

A Buddha olyan alapvető és egyetemes állapotot valósított meg, amely meghaladja a fogalmiság és a konvencionális képzetek szintjét, s ezért végső soron minden tanítás csupán korlátokkal rendelkező útmutatás lehet. Még saját tanítása is az. Tanácsai is túlmutatnak bármely vallás, filozófia, így a buddhizmus keretein is, és minden nyitott ember számára útmutatóul szolgálhatnak. Ily módon az sem feltétel, hogy mindenképp buddhisták legyünk, vagy annak tartsuk magunkat, ha tanításait követni szeretnénk.

A Buddha nem volt buddhista, mint ahogy például Jézus sem volt keresztény, hisz e vallások életükben még nem léteztek. Úgy tűnik, kivételes személyek voltak, mivel nagy bölcsességre tettek szert, mélyen átlátták a világ és az emberek működését. Tanításaik – bár egyesek számára korszerűtlennek tűnhetnek – örök érvényűek, mivel olyan egyetemes igazságokra mutatnak rá, amelyek mindig is itt voltak: bennünk, körülöttünk – csak nem voltunk képesek azokat észrevenni teljes valójukban. Elképzelhető hát, hogy e tanítók, vagy más hozzájuk hasonló mesterek segítségünkre lehetnek, ha problémáink vannak, szenvedünk, és magunktól nem leljük a kiutat. Ehhez viszont legalább annyi bizalmat kell adnunk, hogy nyitottan megismerkedünk mondanivalójukkal. Ha igaznak tűnik, amit eddig megismertünk, még több bizalmat szavazhatunk módszereiknek, tanácsaiknak.

Írásomban a Buddha tanítására támaszkodom, de igyekszem úgy megfogalmazni mondandómat, hogy az a Buddha tanításától teljesen függetlenül is hasznos és érvényes vonatkozásokkal bírjon bárki, akár más vallású, meggyőződésű ember számára is. Azt gondolom, hogy a különböző vallások, világnézetek gondolatai és tanításai önkényesen nem keverhetők és nem kiegészíthetők egymással. Ha így teszünk, az komoly veszélyeket jelenthet egy adott módszer, tanítás sikeres megértésére és követésére. Hasznosabb és veszélytelenebb lehet egy tanítást maradéktalanul követni, miközben nem veszítjük el a nyitottságot a többivel szemben sem.

A tanulmányban olyan fontos kérdések merülnek fel, mint például: Gyakorlok-e egyáltalán? Honnan tudhatom, hogy a Buddha tanítása alapján gyakorlok? Hogyan ébresszem fel a bizalmat, hitet és a tetterőt? Hogyan ismeri fel az egyén, hogy mi számára az aktuálisan megfelelő gyakorlás, tevékenység? Hol és hogyan kereshetem a válaszokat? Tehát: mik az első lépések a szellemi úton?

A válaszok a Buddha tanításában megtalálhatóak és ott is keresendők, ha az általa felmutatott ösvényt kívánjuk követni. Vizsgálódásaink természetes kiindulópontjául szolgálhatnak azok az alapvető tanítások, amelyek minden irányzatban közösek, s így a tanítás magvát, az Út alapját adják. A Buddha tanításával kapcsolatban ezért a minden buddhista irányzat által tisztelt, közérthető nyelvezetű és koherens Páli kánon szövegei kínálkoznak értelmezésre. Dolgozatomban magam is ezekre fogok támaszkodni.⁵ A magyarázatokat viszont a teljes buddhista hagyományból merítem önkényes válogatás révén, mivel minden irányzat a Buddha tanítására alapoz, s igyekszik felmutatni annak lényegét. Az egyes iskolák közötti eltérés is inkább a külsőségekben és módszerekben nyilvánul meg. Néhol párhuzamot vonok a keresztény tanítással is, rámutatva, hogy annak üzenete sok szempontból hasonlatos a buddhai szemlélethez.

A dolgozatban a páli tudományos mellékjeles átírást használom a páli kifejezéseknél és a szutták páli címeinél dőlt betűkkel, kivéve a magyar vagy angol nyelvű forrásból hivatkozott szutták címeinél. A szanszkrit kifejezéseknél pedig a szanszkrit tudományos mellékjeles átírást, dőlt betűkkel, „sz.”-szel jelölve, hogy a pálitól elkülönüljön. A szerzők neveinél a szövegben a magyaros átírást használom, a hivatkozásoknál pedig az adott forrás formátumában adom meg őket. Ahol nincs megjelölve a szövegek fordítója, az saját fordítás.

2. A kortárs nyugati látásmódról

2.1. A kortárs nyugati látásmód feltételezhető gyökerei

A tanulmány keretei nem elégségesek e tárgykör megfelelő körüljárásához. A következő áttekintés arra alkalmas, hogy jobban átlássuk reakcióinkat, felismerjük a beavatkozás esetleges szükségességét és mikéntjét. Az itt tárgyalt problémakör minden embert érint, ám

⁵ A szuttákból idézett páli nyelvű részletek, kifejezések az accesstoinisight.org weboldaltól származnak.

nyugati életmódot folytatóként különösen fontos néhány dolgot átgondolni, ha a szellemi úton kívánunk járni.

A nyugati életformát a kereskedelmi felfogás és a környezet korlátlan átalakításának szemlélete mélyen áthatják. Ezek bizonyos mértékben a zsidó-keresztény kultúrkörben uralkodó antropocentrikus világnézet, illetve az anyagelvű világlátás következményei.

Felületesen értelmezve az emberközpontú tanításokat könnyen oda juthatunk, hogy a környezet, és benne a nem emberi élőlények (növények, állatok) alacsonyabb rendűek, ezért az ember végső soron azt tesz velük, amit csak akar. Ráadásul, ha úgy gondoljuk, hogy mindenható külső hatalom/hatalmak irányítanak, s mi csak jelentéktelen teremtmények vagyunk, akkor nyilvánvalóan nincs lényegi, valós ráhatásunk az események menetére, sem lényegi, valós megértésünk a dolgok mibenlétét illetően. Ezek után hogyan is várhatnánk, hogy komolyan állást foglaljunk etikai kérdésekben, s ha mégis megtesszük, az ne statikus, korlátozott hatókörű szabályok mentén történjen? Ez a látásmód eltereli a figyelmet az ok-okozati összefüggésekről, s így lehetetlenné válik a valódi megértés és a felelősségvállalás a tetteinkért.

A másik, a nyugati életformához erősen kötődő, uralkodó látásmód a materialista megközelítés. Ez részben az imént vázolt antropocentrikus szemlélet magvaiból sarjadt ki, illetve más aspektusaiban arra reagálva jött létre. Itt a környezet és az élőlények féktelen átalakítását figyelhetjük meg, amely teljes mértékben a szükségleteknek van alárendelve. Táptalaját az élő és élettelen dolgok – végső soron – pusztán anyagi/atomai jellegűnek tekintése, egyéb viszonyítás és értékrend híján értéktelen volta adja. Ez újult erőt ad a megoldások kívül, az anyagban való kereséséhez, s a belső, szellemi fejlődés helyett a környezet átalakításához. Így gondolkodva milyen okunk is lenne saját vágyaink visszafogására, vagy egyáltalán létjogosultságuk, hasznosságuk megkérdőjelezésére? A felelősség kérdésében még rosszabb a helyzet, hisz egyszerűen semmilyen támpont sem kínálkozik immár, amely segíthet értékként tekinteni az életre, a környezetre, a kultúrára. Őszentsége, a Dalai Láma írja:

„Ha az emberekből hiányzik az erkölcs és a tisztesség, akkor nincs az a törvény- és szabályrendszer, amely elegendőnek bizonyulna. Amíg az emberek az anyagiakat helyezik előtérbe, addig nem fog eltűnni az igazságtalanság, a korrupció, az egyenlőtlenség, az intolerancia és a kapzsiság – ezek mind belső értékeink elhanyagolásának külső megnyilvánulásai.”⁶

2.1.1. A kereskedelmi szemlélet

„A kapitalizmus kétségkívül rendkívül hatékony a vagyon megalapozásában, és ezáltal az emberek anyagi feltételeinek javításában, de világosan láthatóan alkalmatlan bármiféle társadalmi eszmény alkalmazására, hiszen egyetlen motivációs ereje a haszon, amelyet semmilyen etikai elv nem irányít”⁷ – írja Őszentsége, a Dalai Láma.

⁶ Őszentsége, a Dalai Láma 2013: 13–14.

⁷ Őszentsége, a Dalai Láma 2013: 125–126.

A nyugati társadalomban egyetlen széles körben elfogadott érték van jelen, ez pedig a haszon. Ennek is elsősorban az a fajtája, mely az egyén anyagi jólétét és élvezeteit biztosíthatja. Hordozója főként a vagyon és a pénz. A cél itt mindig az, hogy a befektetett munkához és annak valós értékéhez képest is minél nagyobb legyen a bevétel. Ennek egyik tipikus megjelenési formája a kamat. A munka értékét ebben a rendszerben abban mérik, hogy a piacon mennyiért adható el, s nem abban, hogy mások és a munkavégző számára mennyi valós értéket⁸ hoz létre. Ilyen valós érték lehet például, ami az embereknek segít hátrányos helyzetükből felemelkedni, hozzásegítve őket egy méltósággal és szabadon élhető élet körülményeihez. Jellemző ismérve egy valós értéknek az, hogy egyszerre szolgálja magunk és mások meglegedettség- és boldogságérzetét. Például élhetővé teszi a környezetet. Rendszerint sokkal jobban megfizetnek, mondjuk, egy reklámokat készítő szakembert, fegyverkereskedőt, vagy médiasztárt, akiknél a valós érték egészen nyilvánvalóan kétes. Sokkal kevésbé jutalmaznak viszont egy olyan embert, aki például fákat ültet, egészséges élelmiszert termel, vagy eltakarítja a szemetet, mely tevékenységek nyilvánvaló értéke megkérdőjelezhetetlen. E haszonelvű szemlélet – természetéből fakadóan – folyamatos válogatáshoz is vezet, sokszorosára erősíti fel azt a tendenciát, hogy érző lényként kerüljük a kellemetlen élményeket, a kellemeseket pedig keressük. Így aztán bármilyen dologgal is találkozunk, megpróbálunk alkudozni, kiválogatni a számunkra kellemes részeket. A semlegesekkel nem nagyon törődünk, a kellemetleneket elutasítjuk. Nem lehet véletlen, hogy számos vallás és tanítás felhívja a figyelmet e hozzáállás káros, sőt akár halálos bűn voltára. A Bibliából például megtudhatjuk, hogy az nem nevezhető igaz embernek és nem a törvény szerinti igazság szerint él, aki:

„nyomorgatja a nincstelent és szegényt, mindenfélét rabol, a zálogot nem adja vissza, föltekint a bálványokra, és utálatos dolgokat követ el”,⁹ aki: „kamatot szed, és uzsorát vesz: az ilyen éljen? Nem fog élni! Mivel elkövette mindezeket az utálatos dolgokat, halállal lakoljon: vére őt terheli!”¹⁰

A Buddha is a helytelen életmód elemeként mutat rá a nyereség, a haszon hajszolására.¹¹ Fontos hangsúlyozni, hogy ez nem a valós értéket előállító munkák jogos hasznára vonatkozik, ami a létbiztonságot, a kiegyensúlyozott élet feltételeit biztosítja, és emellett mindig figyelembe veszi, hogy másoknak és a környezetnek minél kevesebbet ártson. Itt, ezzel ellentétben a sokszor mesterségesen gerjesztett, félelmeinket és vágyainkat sokszorosára korbácsoló, valós igényeinken messze túlmutató, mások és a környezet érdekeit háttérbe szorító haszonról van szó.

Ez a szemlélet a vallásgyakorlást is megronthatja, ráadásul észrevehetetlenül, hiszen mélyen beivódott viszonyulásaink, automatikus reakcióink e területen is pontosan ugyanúgy fognak működni, mint bárhol másutt. Bizonyosan találhatunk példát arra, hogy valaki alkudozik istenével, például anyagi hasznot, vagy akár üdvözülést kér, melyért cserébe szertartásokat végez. E magatartás épp Istentől való eltávolodáshoz vezet Eckhart mester (1260–1328), a magas rangú dominikánus szerzetes és tudós szerint:

8 Hogy mit tekintünk értéknek, az nyilvánvalóan szubjektív kategória, így az itt bemutatottak is azok. Céloom az olvasót bizonyos értékkitelek összehasonlítására ösztönözni.

9 Biblia 901. Ezékiel próféta könyve 18:12

10 Biblia 901. Ezékiel próféta könyve 18:13

11 A *Mahācattārisaka sutta*-ban (MN117) (iii 71–78) található „*lābhena lābhaṃ nijigimsanāṭā*” (iii 75) kifejezést több módon is fordítják. Pl: „pursuing gain with gain”, azaz „nyereséggel hajszolni a nyereséget” Nānamoli – Bodhi 1995: 938; „rapacity for gain upon gain”, azaz „nyereség hatására ébredő kapzsiság” Horner 1993: 118; „seeking [to get] gain [in exchange for another] gain”, azaz „nyereséget szerezni nyereségért cserébe” Anālayo 2010: 90.

„Látjátok, kufárok mindazok, akik a súlyos bűnöktől óvakodnak, s szívesen lennének jó emberek s végzik jó cselekedeteiket Istennek dicsőségére – mint a böjtöt, a virrasztást, imádkozást és mind, ami csak efféle van, mindenféle jó cselekedetet, és mégis azért teszik, hogy a mi Urunk adjon nekik érte valamit, vagy hogy tenne érte valami nekik kedveset, ezek mind kufárok. [...] Igen balga emberek az ilyenek, akik így akarnak alkudozni a mi Urunkkal, keveset ismernek fel ők az igazságból vagy semmit sem.”¹²

Másik megjelenési formája a vallási kufárkodásnak, mikor a haszon és az élvezetek kedvéért valaki megszegi vallása szabályait, majd szertartásokkal, vezekléssel, gyónással egyenlíti ki a számlát. Így lényegében utólag fizet az erkölcstelen úton szerzett haszonért. Persze nem sokat, hiszen ha a fizetség megterhelő volna, nem érné meg, sőt bizonyos szinten túl el lehetetlenítené az élvezetet, a túlságosan kicsi haszon miatt. Ehelyett nem azt kellene inkább szem előtt tartani, hogy megértjük az erkölcsi tanítások célját, majd megvalósítsuk azokat a magunk és mindenki más boldogságát is szolgálva? Láthatjuk, hogy akárcsak a buddhizmusban, úgy a zsidó-keresztény kultúrkörben is alapvetőek ezek az erkölcsi tanítások, csak manapság nem kapják meg az elégséges hangsúlyt.

Mindezek miatt jogosnak tűnik a feltevés, hogy a nyugati típusú életmódot folytató ember nézőpontját mélységesen áthatja ez a szemlélet, amely – mint a történelem és a jelenkor bizonyítani látszik – a kizsákmányolás, mértéktelen haszonszerzés, környezetrombolás, erkölcstelenség, háborúk, s az ezekhez szükségszerűen tartozó ideológiák melegágyává vált.

Szembetűnő a párhuzam a Buddha legelső tanításának kezdő gondolataival, ahol felhívja a figyelmet két alapvető szélsőség kerülésére.¹³ Az egyik a vallási önsanyargatás, ez analóg a fentebb vázolt szertartások révén való haszonhoz jutás módszerével. A másik az élvezetekben való elmerülés, amely pedig a világi, anyagi élvezetekre és haszonra irányulással állítható párba. Figyelemre méltó a tanítás időn átívelő egyetemessége, ahogy az alapvető emberi hozzáállásban rejlő hibákra rámutat. Olyan, mintha a Buddha csak az imént mondta volna. Üzenete itt és most – ha lehet, még fokozottabban – érvényes. Dhammánanda így fogalmaz: „A világ történelmében semmikor sem volt nagyobb szükség az Ő üzenetére, mint most.”¹⁴

3. Gyakorlok-e egyáltalán?

E kereskedelmi hozzáállás miatt fennáll a veszély: bár látszólag elköteleztük magunkat a gyakorlás mellett, nem vesszük észre, hogy lényegében nem is akarjuk hűen követni a tanításokat, hanem kiválogatjuk a nekünk tetsző részeket. Ezek megértéséhez, gyakorlásához lényegében semmit sem kell tennünk, hiszen épp azért tudtak megtetszeni, mert nagyjából eddig is ilyen irányultságúak voltunk. Így nem sokat, vagy épp semmit sem kellett változtatni eddigi hozzáállásunkon. No de akkor

¹² Adamik 1986: 5–6.

¹³ Vekerdi 2009: 47. A Tan kerekének elindítása

¹⁴ Dhammánanda 2002: 36.

mi a különbség előző énem és a mostani között, azon kívül, hogy ráaggattam a „gyakorló” / „hívő” címkét? Hasonlóképp, valóban gyakorlók/hívők vagyunk-e, ha érdemi munkát is csak abba vagyunk hajlandók tenni, amit valamilyen szempontból szépnek, kedvesnek, kellemesnek, hasznosnak tudunk ítélni, míg a kellemetlen részek fölött elsiklunk, vagy néhány egyszerű gesztussal letudjuk őket? Az ilyen hozzáállás nyilvánvalóan meggátolhatja fejlődésünket, torzulásokhoz, félresikláshoz vezethet. E veszély minimalizálásában két egyszerű szempont együttes figyelembevétele segíthet:

- Mindig az alapvető tanításokhoz térjünk vissza, mert könnyen irányt téveszthetünk, ha ezek megértése nélkül próbálunk specifikus tanításokat befogadni, vagy azokra épülő gyakorlatokat végezni. Ha ellentmondásba ütköznénk, akkor valószínű, hogy a megértésünkkel valamelyik szinten probléma van. E felfedezés roppant hasznos, hiszen így lehetőségünk lesz az alapokhoz visszatérve rendezni sorainkat, ezáltal biztosítva gyakorlásunk helyességét. Ne tekintsük az alapvető tanításokat kezdetleges, gyorsan átugrandó fokozatnak, hiszen magát a Tan lényegét hordozzák, és sokak számára önmagukban is elégségesek lehetnek a megvalósításhoz.
- A másik szempont annak alapos megvizsgálása, hogy maradéktalanul megértettük-e a tanítást, hiánytalanul végezzük-e a gyakorlatokat? Ha valamiért nem boldogulunk egy tanítással/gyakorlattal, mindig lépünk vissza néhány lépést, így esély nyílik az ezekhez hiányzó megértés megszerzésére.

Előfordulhat, hogy vallásunk/eszmerendszerünk ugyan megkövetelné, mégsem kívánunk változtatni, nem szeretnénk változni. Kutatásunk eredménye, vagy tanítónk meglátása így az lehet, hogy ez vagy az a tanítás ezért – legalábbis pillanatnyilag – nem a mi utunk. Az őszinte szembenézés biztos, hogy csak segíthet bennünket, bárhogyan is szeretnénk élni az életünket. Sokkal rosszabb, ha azt hisszük, hogy tartunk valamerre, miközben önmagunkat becsapva csak egy helyben toporgunk. Ráadásul, ez úgy is lehetséges, hogy fejlődést, eredményeket érünk el bizonyos területeken, ám ezek más területek alulfejlettsége miatt akár helytelen irányba is mozdíthatnak minket.

Bikkhu Bódhi szerint a *Brahmajāla sutta* (DN1): „[...] a valóság Buddha-féle felfogását elválasztja az ember egzisztenciális helyzetének minden más reflektív értelmezésétől.”¹⁵ Ez a szöveg az emberi elme szülte tipikus nézeteket osztályozza, majd meghaladásukra buzdít, rávilágítva azok tisztán érzelmi gyökereire. Ezekkel szemben pedig felmutatja a valóban objektív, mindezekben felülemelkedett látásmódot. Itt a Buddha – többek között – számos, rendkívül magas szinten meditáló gyakorlót említ negatív példaként. E gyakorlók – megőrizvén világnézetüket – meditációs tapasztalataikat a szerint lesznek csak képesek értelmezni. Így végső soron tovább erősítik téves nézeteiket, s megrekednek azokban.¹⁶ Úgy tűnik, messzemenőig nyitott látásmód és érzelmi ítéleteinket korlátozó erkölcsös szemlélet nélkül veszélyeknek van kitéve a meditációt előnyben részesítő gyakorló.

¹⁵ Bódhi 1993: 19.

¹⁶ Pl.: Bódhi 1993: 77–80.

Az ilyen felismerések nagyon fontosak, hisz épp ezek a zsigeri látásmódok fordítanak el a belső úttól, így végső soron a tudat békéjétől és a boldogságtól. Megérteni, sőt nagy vonalakban felismerni őket roppant egyszerű, ám saját életünkben (viselkedésünkben, döntéseinkben, reakcióinkban, egész általános hozzáállásunkban) felfedezni őket, majd kezdeni is velük valamit, már egyáltalán nem triviális és könnyű. Azonnali akadályként tornyosulhatnak előttünk megszokásaink, beidegződött reakcióink és tapasztalataink szokványos megítélése. A beidegződési folyamatról írja Dhammánanda:

„Egy személy megmozdul mentálisan, vagy fizikailag. A mozdulata a tett. A tettek ismétlése a szokás és a szokás válik valaki személyiségévé. A buddhizmusban ezt a folyamatot hívják karmának.”¹⁷

Felül kell tehát vizsgálni megszokott reakcióinkat, szokásainkat. Ha szükséges, félre kell őket tenni, esetleg át kell őket alakítani, hogy nyitottak lehessünk, és új, hasznos szemléleteket tehessünk magunkévá. Ehhez fejlesztenünk kellene azon képességeinket, amelyekkel észrevesszük, amikor rutinból, szinte robotszerűen cselekszünk, nem is figyelve magukra az épp jelen lévő dolgokra, hiszen azt hisszük, mi már előre, tapasztalatból tudjuk, hogy azok miként vannak. Abban az esetben ez talán igazolt magatartás is lehetne, ha semmiféle problémánk nem volna, és minden kérdésre választ adna eddigi szemléletünk. Vélhetőleg sokan belátják, hogy ez nem így van, és jó lenne ezzel valamit kezdeni. Ha már felismertük eddigi hozzáállásunk káros hatásait, nyilvánvalóan érdemes változtatni rajta. Úgy tűnik hát, hogy ha tudatos változásokat szeretnénk, tudatosabbá kell válnunk döntéseinkben, cselekedeteinkben és életmódunkban.

3.1. Honnan tudhatom, hogy a Buddha tanítása alapján gyakorlok?

A Buddha tanításának három oszlopa a bölcsesség, az erkölcs és az elmélyedés (*paññā*, *sīla*, *samādhi*)¹⁸. Ezek a Buddha tanítása szerint a szenvedés megszüntetéséhez vezető út, a Nemes nyolcérű ösvény fő aspektusai. Könnyen lehet, hogy ezek jelentésével tisztában sem vagyunk a kellő mélységben, ám sok esetben nem is teszünk erőfeszítéseket mélyrehatóbb megértésükre, hiszen akkor lehet, hogy számos, esetleg kínos kérdés merülne fel. Például: ha nem művelem őket a kellő alaposággal, gyakorlok-e egyáltalán? Vagy, a Buddha tanítása alapján gyakorlok-e? Amint Ácsán Szucsittó is rámutat, szüntelenül szem előtt kell tartani, hogy ténylegesen, és megfelelően gyakoroljuk-e az Ösvény összes elemét:

„Gyakorlom-e a helyes nézetet? Gyakorlom-e a helyes szándékot? Gyakorlom-e a helyes beszédet? A helyes cselekvést? A helyes életmódot? Gyakorlom-e a helyes erőfeszítést? A helyes éberséget? A tudat helyes összeszedettségét? A Buddha ösztönözte a módszeres vizsgálat ezen eljárását.”¹⁹

¹⁷ Dhammánanda 2002: 130.

¹⁸ E három kifejezés leggyakoribb magyar fordításai: *paññā* – bölcsesség, belátás; *sīla* – erkölcs, erény, magatartás; *samādhi* – elmélyedés, koncentráció, összeszedettség. A továbbiakban ezen fogalmak valamelyik fordítását az adott mondat jelentésétől függően fogom használni.

¹⁹ Suciito 1999: 12.

Az Ösvény minden eleme kölcsönösen összefügg és egymáson alapszik, tehát bármelyik is marad ki gyakorlásunkból, vagy akár csak nem kap megfelelő hangsúlyt, az komoly kéréseket kellene, hogy felvessen.

„Nem tudsz utat rövidíteni, nem mondhatod: 'Félreteszem a Helyes Nézetet, Helyes Szándékot, Helyes Életmódot, csak adj egy kis számádhit.'”²⁰ – szögezi le Ácsán Szucsittó.

3.2. Az erkölcs mint az Út feltétele

Az erkölcsi elvek megértése és érvényre juttatása tűnik a nyugati életmódot folytató ember számára legnehezebben megvalósíthatónak, hisz itt kerül összeütközésbe leginkább haszonelvű és kívülágra irányuló szemléletével. A Buddha rámutat: épp az erkölcsös magatartás²¹ – ha az indulatok²² megsemmisítésén alapul – a legjobb mutatója az egyén fejlődésének és nem pusztán a vallásos életmód és gyakorlatok végzése.²³ Láthatjuk azt is, hogy a Buddha azon követői, akik feladták a szerzetességet annak nehézségei miatt, az öt erkölcsi elvet (*pañcasīla*)²⁴ követték további életükben.²⁵ Maga a Buddha is az erkölcsi elvek gyakorlását javasolja a világi követők számára,²⁶ nem pedig a meditációt vagy az elmélkedést. Felmerülhet a gondolat, hogy a világi életmód nem ad teret ez utóbbi kettőnek, ám ez korántsem minden emberre igaz. Másfelől a természetes fejlődési folyamatról alkotott elképzelés is az, hogy a megfelelő megértésre jutott világi – ha nem is ebben az életében, de – végül mindenképp szerzetesi életmódot fog folytatni, de legalábbis szerzetesi szintű gyakorlatokat fog végezni.²⁷ Ezt a megértést pedig a többi hűján az erkölcsi elvek gyakorlásával szerzi meg, ily módon még hangsúlyosabban kerül fókuszba ezek megkerülhetetlen volta a szellemi út első lépéseinél.

A *Kimatthiya sutta*-ban²⁸ Ánanda kérdésére a Buddha kifejti, hogy az üdvös, erkölcsös magatartás célja és jutalma – örömteli és megnyugodott állapotokon keresztül – a koncentráció (*samādhi*) és a mélyebb belátás. Így nyilvánvalóvá válik, hogy az erkölcs miként kap megelőző feltételként központi szerepet. A szutta zárómondata pedig ez: „Így, Ánanda, az üdvös, erkölcsös magatartás fokozatosan a legfőbbhöz vezet.”²⁹

Maháthéra Nyánatilóka buddhista szótára szerint: elsőként a Nemes nyolcrétű ösvény egyik aspektusát adó erkölcs gyakorlandó, ami „a teljes buddhista gyakorlat alapja [...]”.³⁰ Ha az erkölcsi útmutatás ilyen fontos és alapvető, s az Úton való elindulás feltételeként kör-

20 Sucitto 1999: 15.

21 Az erkölcsöt első helyen említi a Buddha, amikor kifejti, hogy mely tulajdonságaiért tisztelik őt tanítványai. Vekardi 2009: 171. *Szakupudáj* (MN 77).

22 A Vekardi által „indulat”-ként fordított *āsava* szó többek között tudati szennyeződést, tudati befolyást jelent.

23 Vekardi 2009: 126–128. *Asszapurai beszéd* (MN 40).

24 A *pañcasīla* többek között a *Puññābhisanda sutta*-ban (AN 8. 39) (IV 245–247) is megtalálható. Bodhi 2012: 1174.

Az öt erkölcsi elv: 1. tartózkodás az élet elpusztításától; 2. tartózkodás a nem adott elvételestől; 3. tartózkodás a helytelen szexuális viszonytól; 4. tartózkodás a helytelen beszédől (hazugság, megosztó beszéd, sértő beszéd, fecsegés); 5. tartózkodás a [gondatlansághoz vezető] szeszitaloktól.

25 Vekardi 2009: 170. *Szakupudáj* (MN 77)

26 Például a *Cunda sutta*-ban (AN 10.176) (V 263); Bodhi 2012: 1518.

27 Szubhádra 2006: 77.

28 *Kimatthiya sutta* (AN 10.1) (V 1–2); Bodhi 2012: 1339–1340. „What purpose?”

29 Bodhi 2012: 1340. *Kimatthiya sutta* (AN 10.1) (V 2)

30 Nyánatilóka 1972: 170.

vonalazódik, akkor a meditáció hatékony műveléséhez is ez adja az alapot. Ezt támasztja alá Thanisszáro bikkhu egyik írása is, melyet kezdő meditálók számára írt. Eszerint jóakaratot kell kifejlesztenünk minden érző lény, így például az általunk nem szeretett emberek iránt is. Ha nem így teszünk, akkor korlátozottak lesznek az eredményeink is.³¹ Eme mindenki-re kiterjesztett jóakarát kifejlesztése sem képzelhető el saját önző vágyaink, ellenszenvaink, ítélkezésünk csökkentése nélkül. Ennek első számú eszközét pedig megint csak az erkölcsi gyakorlatokban lelhetjük meg.

3.3. *A bizalom, a hit (saddhā) szerepe*

Hogyan is ébreszthetnénk fel a komolyabb lépésekhez szükséges tetterőt, ha alapvetően nem akaródzik lépéseket tenni kényelmünk, beállítottságunk ellenére? Előzetesen meg kell sejtetnünk, hogy bár most ezek a lépések eddigi fogalmaink szerint nem járnak haszonnal, sőt talán áldozatokat is követelnek, valamiért mégis érdemes tapogatózva elindulni. Valahogyan értékesnek kell látnunk a célokat, vágyat kell ébreszteni a tanítások követése iránt. Csak akkor fogunk valódi erőfeszítéseket tenni, ha valóban bízunk benne, elhisszük, hogy valami magasztosabb felé vezetnek. Láthatjuk, hogy elengedhetetlen tényezőként jelenik meg a bizalom, a hit felébresztése. Fel kell használnunk azokat az adottságokat, amik rendelkezésünkre állnak, ki-ki leginkább azt hangsúlyozva, ami az ő egyéni erőssége: az érzelmi viszonyulást, meglátva a tanításban a szépséget, harmóniát, nagylelkűséget, együttérzést, szeretetet, a Tan bensőséges vonatkozásait; az intellektuális megértést, amely feltárhatja a tanítás mélységét, összefüggéseit, s így a gondolatmenet eredőjeként vezethet el a tettekig. Érdemes viszont észben tartani, hogy hosszabb távon nem támaszkodhatunk pusztán meglévő beállítódásunkra, mert az nagy valószínűséggel akadályt fog gördíteni a további haladás útjába. Ha bízunk abban, amit a Buddha mondott, akkor bizony maradéktalanul követnünk kellene tanácsait, s a tanítás minden aspektusát – még ha eleinte idegen is tőlünk – gyakorolnunk kell.

A Buddha mindig figyelembe vette a tanítvány képességeit és gondolkodásmódját, amikor tanítást adott. A különböző buddhista iskolák ennek szellemében számos módszert fejlesztettek ki, melyeket az aktuális kor, földrajzi helyzet, és társadalmi viszonyok is befolyásoltak. Az eltérő beállítottságú embereknek ez segítséget jelenthet, viszont az útkeresők számára komoly nehézséget okozhat a nekik való irányzat kiválasztása. Fennálló veszély a már fentebb említett probléma is, miszerint az ember hajlamos kényelmi szempontok szerint választani. Ilyenkor épp azért próbálkozik egy adott iskolával, mert tudat alatt nem szeretne valós változást, és személyiségének érintetlenségét így próbálja fenntartani, sőt, akár eddigi látásmódját igazolni. A megfelelő mester közeli figyelme garancia lehet e hiba elkerülésére, mivel átsegíti ezen a nehézségen a tanítványt, esetleg más irányzat vagy vallás követését tanácsolja neki. Értelemszerűen ez valós és szoros tanító-tanítvány viszony kialakulását feltételezi. Ehhez viszont kifejlődöttnek kellene lennie a gyakorló azon képességnek, hogy meg tudja ítélni, ki a számára megfelelő, valóban hiteles, megvalósított tanító, akinek bizalmat szavazhat.

31 Thanissaro 1999: 37.

A hit, a bizalom mind a tanítás, mind a tanító komolyan vételéhez és elfogadásához nélkülözhetetlen, s így magának a szellemi útnak is lényegi feltétele. A Buddha, maga is számos helyen rámutat ennek megkerülhetetlen szerepére. Így a hit több szövegben is az első helyen szerepel különböző, a Tan megvalósításához szükséges minőségek felsorolásakor; például, mint megvalósítás,³² képesség,³³ vagy gazdagság.³⁴

3.3.1. A hit a Páli kánon szerint

A *Vibhaṅga sutta*-ból megtudhatjuk, hogy a nemes tanítvány a Buddha megvilágosodásába helyezi a bizalmát.³⁵ A *Cūḷahatthipadopama sutta*-ból³⁶ kiderül, hogy amíg mi magunk meg nem valósítjuk, addig biztosan nem tudhatjuk, hogy pontosan mit is ért el a Buddha. Ezért – habár a jelek egyre részletesebbek és beszédesebbek, amint haladunk az Úton – szükségünk lesz a hitre. A Buddha tanításában nincs szó semmilyen e világon meg nem tapasztalható erőről, istenségről, mögöttes lényegiségről, vagy bármely metafizikai igazságról, hanem pusztán arról a lehetőségről, hogy a Buddha példáját követve bárki elérheti a szenvedések megszűnését, a megvilágosodást. Dhammánanda így fogalmaz:

„A Buddha számára, a vallás nem egy szerződéses egyezés volt egy isten és az ember között, hanem egy út a megvilágosodáshoz. Nem akart vakhitű követőket; olyan követőket akart, akik szabadon és bölcsen tudtak gondolkodni, és elérni a saját megváltásukat.”³⁷

A hitet jelölő páli *saddhā* szó magyar fordításaként sok helyen a „bizalom” kifejezéssel találkozom.³⁸ Ennek oka valószínűleg az, hogy a nyugati típusú közgondolkodásban a „hit” szó alatt inkább azt értjük, amikor tapasztalás és igazolhatóság hiányában, vakon hiszünk el valamit. A Buddha tanításában erről szó sincs. Bikkhu Bódhi így ír erről:

„Mint a buddhista út egy összetevője, a hit (*saddhā*) nem vak hitet jelent, hanem egyfajta hajlandóságot néhány állítás ideiglenes elfogadására, amiket fejlődésünk jelen állapotában nem tudunk személyesen igazolni a magunk számára.”³⁹

32 *Paṭṭhamasampadā sutta* (AN 5.91) (iii 118); Bodhi 2012: 722–723 („Accomplishments”).

33 *Vitthatasattabala sutta* (AN 7.3) (IV 3); Bodhi 2012: 998 („Powers in Brief”).

34 *Saṅkhatta dhana sutta* (AN 7.5) (IV 4–5); Bodhi 2012: 1000 („Wealth in Brief”).

35 *Vibhaṅga sutta* (SN 48.9) (V 196); Bodhi 2000: 1671 („Analysis”).

36 *Cūḷahatthipadopama sutta* (MN 27) (i 175–184); Nāṇamoli – Bodhi 1995: 269–277 („The Shorter Discourse on the Simile of the Elephant’s Footprint”).

37 Dhammánanda 2002: 35–36.

38 A dolgozatban én is hasonló értelemben, szinonimaként használom a hit és bizalom szavakat, a hitnek tulajdonítva több mozgósító erőt.

39 Bodhi 2000: 1.

4. Hogyan fogjunk hozzá a válaszok kereséséhez?

4.1. A tapasztalás és információ bizonytalansága

Általánosságban feltételezhetjük, hogy az információ az érzékszerveinken keresztül érkező ingerek rendszerezése és értelmezése után bennünk, valahol a tudatunkban születik meg, alakul ki. Ha ezt elfogadjuk kiindulópontnak, akkor ebből az következik, hogy nem létezik olyan, hogy tényszerű, egzakt információ, amely egyéni tapasztalásunktól független lenne. Könnyen beláthatjuk ezt, ha arra gondolunk, hogy két ember számára ugyanannak a dolognak a tapasztalása egészen mást is jelenthet; például ugyanaz az étel az egyik embernek ízlik, a másiknak nem. Ez még a megegyezéssel, szabványosított dolgok tapasztalására is igaz. Gondolhatunk itt például arra, hogy egy adott időperiódus egyszer rövidnek, egyszer hosszúnak tűnik, akár ugyanazon ember számára is.

Ez természetesen még nem zárja ki, hogy létezhetnek tőlünk független, akár pontosan mérhető jelenségek, ám azt már igen, hogy ezeket mindnyájan, mindig ugyanúgy tapasztaljuk. Érzékszerveink, agyunk működését folyamatosan befolyásolja fizikai és mentális állapotunk, például a fáradtság, az idegesség és így tovább; emellett a hely és helyzet is folyamatosan változik, ahonnan és amiből a megfigyelést végezzük. Ezen felül egy adott dolog tapasztalásának egyéb, fizikai körülményei sem lehetnek tökéletesen egyformák. Ha feltesszük, hogy az univerzum mozgásban van, molekulák kerülnek kölcsönhatásba, cserélődnek, változik a fény ereje, a levegő sűrűsége, a gázokat és íz-anyagokat alkotó részecskék helye, mennyisége, a szilárd tárgyaknak hőmérsékletük mellett szerkezetük, felületük és alakjuk is, akkor logikus, hogy sem a tapasztalt, sem a tapasztaló sem maradhat teljesen ugyanaz a következő időpillanatban.

Ebből következik, hogy e folyamatos változásban csak szubjektív tapasztalás létezhet. Az érzékszervi ingerekből az elme állítja elő azt, amit információnak mondunk, s általában ezt kezeljük – tévesen, mint épp beláttuk – tényszerű tapasztalatként. Ráadásul az elménk bizonyos tanult és /vagy kódolt mintázatok alapján dolgozza fel az ingereket, amelyek kiértékelését jelentősen meghatározza ízlésünk, korábbi tapasztalataink és világnézetünk. Ez azt jelenti, hogy végső soron nincsen semmiféle biztos támpont e folyamatos változásban, viszont rengeteg lehetőség és szabadság rejlik benne.

Ezek szerint a világ jelenségei nem biztos, hogy egyeznek a róla alkotott képünkkel. Ha a kettőt közelíteni szeretnénk, az előbbi okfejtésből egy út kínálkozik: érzékelésünk szubjektív elemeinek minimalizálása. Bikkhu Bódhi erről így ír:

„A nem-tudás a valóság meg nem értése, egyfajta szellemi vakság, amely elfedi a »dhammák valódi természetét«, megakadályoz bennünket abban, hogy olyanoknak lássuk a dolgokat, amilyenek azok valójában. Ellenszere a bölcsesség (*paññā*); a dolgok olyan megértési módja, amely tiszta, helyes, pontos, mentes a szubjektív hajlamokon alapuló torzításoktól és félreértésektől.”⁴⁰

40 Bódhi 1993: 20.

Ha belegondolunk, a Buddha tanításai pontosan erre mutatnak: a dolgokat a „valóságnak megfelelően” (*yathābhūtam*)⁴¹ látni. Így már az is egyértelművé válik, miért vetett el minden – főképp egy végső létezőt tételező – nézetet. Ez természetesen azt is jelenti, hogy maga a Buddha tanítása sem több végső soron – lett légyen bármilyen magas szintű és koherens –, mint nézetek halmaza. Ám ez egy olyan nézethalmaz, amelynek funkciója éppen az, hogy kivezet a hiedelmek világából, s a statikus – a valóságnak nem megfelelő – „tudás” helyébe a dinamikus „látást” helyezi.

Vélhetőleg legtöbbünk még nincs e látásmód használatának birtokában, s ezért – ha változó mértékben is, de – óhatatlanul tévedésben vagyunk a világ és saját magunk vonatkozásában. Ez azt is jelenti, hogy ha fel is ismertük, hogy fejlődésre van szükség, nem tudjuk tökéletes biztonsággal eldönteni mi a nekünk való életmód és gyakorlat.

4.2. Honnan tudhatjuk, hogy mi a számunkra helyes útmutatás, melyik a hiteles?

Ahhoz, hogy egy tanításról/gyakorlatról eldönthessük, hogy valóban hasznunkra válik-e vagy sem, messze a leghatásosabb módszer, ha kipróbáljuk. Ez viszont rendszerint erőfeszítéssel, áldozathozattal, idő és energia befektetésével jár, úgyhogy egyáltalán nem mindegy, hogy előzetesen fel tudjuk-e mérni, melyek a valóban ígéretesek. Ahhoz ráadásul, hogy a munka elvégzéshez szükséges tetterőt mozgósítani tudjuk, hinnünk kell benne, hogy célunk megvalósítható, és erőfeszítéseinknek áldásos következményei lesznek. Ha a bizalmat könnyen fel tudjuk ébreszteni magunkban, akkor könnyű dolgunk lesz, de az eredmény csak abban az esetben lesz üdvös hatású, ha a megfelelő forrás felé fordultunk. Kell tehát egyfajta józan ítélőképesség és intuitív megérzés, (valamint némi utánajárás) amelyek segítségével nagyobb eséllyel választunk jól. Ezekkel vizsgáljuk meg a kínálkozó források hitelességét és hasznosságát. Habár biztosabbat mindig csak a kipróbálás után tudhatunk, de így lehetséges, hogy megértjük, vagy ráérezünk, hogy érdemes-e munkát fektetni egy adott dologba vagy sem. Ha a tanítással más embereken keresztül kerülünk kapcsolatba, vagy tanítót, mestert szeretnénk követni, akkor nem csak arra kell valahogy ráérezni, hogy alkalmas-e az adott személy arra, hogy tanítson minket, hanem, hogy hiteles személy-e egyáltalán. Valóban érti és felmutatja azt, amit mond nekünk, illetve tényleg az eredeti tanítást követve teszi ezt? Jigme Lingpa (1730–1798), a tibeti buddhizmus Nyingma ágához tartozó mester írta:

„Elsőnek, légy jártas egy tanító megvizsgálásában.

Azután légy jártas annak tudásában, hogy hogyan kövesd őt.

Végül, légy jártas szemlélete és tettei gyakorlásában.

Így cselekedvén tökéletes ösvényen fogsz járni.”⁴²

Azonban, ha az elégséges bizalom megszavazásával vannak nehézségeink, akkor előbb ezt a problémát kell orvosolnunk. Méghozzá úgy, hogy olyan tanítást keresünk, amely a mi helyzetünknek megfelelőbb, s magának a hitnek/bizalomnak a megjelenéséhez, illetve megerősödéséhez vezet. Ha egy tanítás hasznosnak és hitelesnek tűnik, de mégsem tudjuk

41 Számos helyen találkozhatunk e kifejezéssel a Páli kánonban, például: *Sallekha sutta* (MN 8) (i 40)

Vekerti „a valóságnak megfelelően”-nek fordítja. Vekerti 2009: 62. Megtisztulás (MN 8)

42 Lingpa 2010: 48.

érdemben követni, akkor előzetesen alkalmassá kell tenni magunkat erre, egy másik, számunkra is követhető gyakorlattal.

Amennyiben elakadnánk, mindig ajánlatos tenni egy lépést hátra. Így egyrészt jobb rálátásunk nyílna a megoldandó problémára, másrészt megalapozhatjuk a további fejlődéshez szükséges tudásunkat. Egy hétköznapi példával élve: mondjuk, nem tudunk gitározni, mégis el szeretnénk játszani egy meglehetősen gyors és virtuóz gitárszólót, de nem tudjuk megfelelő tartással, pontossággal és sebességgel mozgatni kezeinket és ujjainkat. Ha képesek vagyunk hatalmas erőfeszítéseket és kitartást felmutatni, akkor elképzelhető, hogy addig próbálkozunk, amíg kezünk egyszer csak elkezd alkalmazkodni a kihívásokhoz. Azonban, aki tud gitározni, tudja, hogy erre a valóságban vajmi kevés esély van. Sokkal valószínűbb, hogy megsérülünk, túlerőltetjük magunkat, s nemhogy célunkat nem érjük el, de még frusztráltak és betegek is leszünk. Célszerűbb, ha meg sem próbáljuk eljátszani a vágyott szólót. Helyette olyan gyakorlatokat (például ujjgyakorlatokat, skálázást) kell végeznünk, amelyek hosszabb távon alkalmassá tesznek a feladat leküzdésére.

Fel kell tehát ismernünk, hogy mire van szükségünk pillanatnyilag, mi az, ami valóban közelebb visz célunkhoz. Ha magunktól egyelőre nem vagyunk képesek egy adott feladat megoldására, érdemes utánajárnunk, hozzáférhető-e számunkra egy hiteles külső forrás: mondjuk egy tapasztalt és figyelmes tanár, vagy egy alapos, és számunkra is érthetően megfogalmazott tankönyv az adott témában.

5. A kutatás forrásai és módszerei: a szutta válaszol

Három alapvető forrásfajtát különböztetnek meg: egy belsőt és két külsőt. Hasznos alaposan megismerni őket, mivel mindegyiknek megvannak a maga előnyei és hátrányai, sőt veszélyei. E források összefüggésben állnak a buddhizmus három ékkövével, a Buddha-Dhamma-Szangha (*Buddha-Dhamma-Saṅgha*) hármassal. Aki ténylegesen buddhistává lesz, az öt erkölcsi elv (*pañcasīla*) követésének megfogadása mellett menedéket vesz a megvilágosodott tanítóban (*Buddha*), a tanításában (*Dhamma*) és a tanítását követő közösségben (*Saṅgha*), mivel e három kincs testesíti meg a buddhizmusban a szellemi utat.⁴³

5.1. *Buddha*

A belső forrás maga a személyes tapasztalat, valaminek a kipróbálása, gyakorlása. Jellegeből fakadóan ez a legközvetlenebb, legmélyebb formája a tapasztalatszerzésnek. Valódi változást, eredményt is csak ez által érhetünk el, hisz itt már nem csupán egy elméleti, hanem egy gyakorlatban átélt, megvalósított dologról van szó. A személyes megvalósításnak még hatványozottabb jelentősége van, ha az látásmódunk, felfogóképességünk fejlődését eredményezi. Előfordulhat, hogy előzetesen még csak nem is sejtjük a változás eredményének

⁴³ Skilton 2013: 35.

milyenségét, mivel a látásmódunkban bekövetkezett változás után másképp fogjuk tapasztalni a dolgokat. Természetesen tehetünk előzetes feltételezéseket, és valószínűleg fogunk is tenni, de azok csak képzetek maradnak, amíg kellő mélységben ki nem próbáltuk az adott dolgot. Buddhista szemmel nézve még kézenfekvőbb a személyes tapasztalás jelentősége, hiszen senki sem fejlődhet és világosodhat meg helyettünk. A három ékkő, a Buddha-Dhamma-Szangha hármas buddha-aspektusa csak így nyilvánulhat meg. Őszentsége, a Dalai Láma mondta:

„A Buddha Dharmában, amiben hiszünk, senki sem érheti el a spiritualitást helyettünk. Nekünk magunknak kell megtenni.”⁴⁴

A személyes tapasztalás egyik fő veszélye, hogy esetleg nem tudjuk felmérni, mire vállalkozunk, s ezért olyan – akár rendkívül súlyos – következmények is felmerülhetnek, amit nem tudunk kezelni. Képzeljünk el például egy embert, aki izmosodni szeretne és mindenféle komolyabb előkészület, hozzáértő segítség és szakirodalom mélyebb ismerete nélkül fog hozzá a súlyokkal való edzésnek. Egy helytelenül végzett gyakorlat miatt akár komolyan is megsérülhet, mondjuk gerincsérvet kaphat.

A másik nagyobb veszélyt ennél a forrásnál az jelenti, ha nem tudjuk tapasztalatainkat megfelelő módon értelmezni. Ilyenkor könnyen felruházzhatjuk őket egy adott jelentéssel, miközben akár épp annak ellenkezőjét jelentik. Így teljesen észrevétlenül messze sodródhatunk eredeti célunktól. Az előző példával élve: elkezdünk súlyt emelni, de – tegyük fel – még sohasem találkoztunk izomlázszal. A kellemetlen mellékhatásból ítélve könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy rosszul csináltunk valamit. Logikus, hogy hasonlóan a helytelen gyakorlást is könnyen jónak ítéelhetjük, valamely pozitívnak tűnő hatásból következtetve.

Ördögi körbe kerülhetünk, ha nem vagyunk képesek észrevenni ítélőképességünk hiányosságait. Hasznos lehet némi – nem túlzásba vitt – szkepszis minden régi és új információval szemben (már csak tapasztalási folyamatunk – az előző részben vázolt okok miatti – tökéletlensége okán is). Józan keretek között, időről időre célszerű megkérdőjeleznünk megfigyeléseink érvényességét. Kérdés, hogy milyen támpontok alapján történjen ez a felülvizsgálás. A válaszáért lehet, hogy – legalább is ideiglenesen – külső forráshoz kell fordulnunk, ha feltételezzük, hogy akik előttünk járnak az Úton, hasznos tanácsokkal tudnak ellátni minket.

5.2. *Dhamma*

Külső forrásainkat valószínűleg már leszűkítettük, ha az előző fejezetben javallott hitelességi és hasznossági vizsgálatnak alávetettük őket. Két fő fajtájuk: a személyes tanítóval való kapcsolat, illetve a mesterek lejegyzett tanításai. Ezek képviselik legnyilvánvalóbban a három ékkő Dhamma-, azaz tanítás-aspektusát.

⁴⁴ Chhaya 2008: 195.

5.2.1. A tanítók

A tanítóktól személyesen kapott tanítás sokak szemében előnyt élvez, mivel itt a verbális csatorna mellett metakommunikáció is folyik, s a tanító személyes példájával is elől járhat. A tanítás is személyre szabottabb lehet: könnyebben figyelembe veheti a tanítvány képességeit, háttérét és gondolkodásmódját. Természetesen ez feltételez egy, a már fentebb említett hiteles, és kompetens tanítót, és egy jól működő tanító-tanítvány viszonyt.

Ha mindezek megvannak, az valóban nagy előny, de itt is lehetnek azért veszélyek. Ha a tanítvány túlnyomó részt, vagy kizárólag a tanítóra hagyatkozik, akkor lehetséges, hogy megértése magán fogja viselni a tanító személyiségének, kulturális háttérének és világlátásának nyomait. Ennek persze van jó oldala is, hiszen így olyan megközelítésekre is lehetőségünk nyílnak, amire esetleg magunktól nem, vagy csak nagyon nehezen jönnénk rá. Viszont így fennáll a veszélye, hogy más, számunkra hasznos nézőpontokat egyáltalán nem ismerünk meg. Emellett csökkenhet az önálló gondolkodás és a személyes megismerés súlya, s így – végső soron – beszűkülhetnek a valódi fejlődés lehetőségei.

Veszélyes lehet az is, ha tanítónk személye túl nagy tiszteletet élvez a szemünkben. Elég, ha csak arra gondolunk, hogy a Buddhában sem magát az embert tisztelik (hisz épp a személyisége kiürítésével érte el a tisztánlátást), hanem azt, amit megvalósított: a példát, hogy mi is megszabadulhatunk. Ha a tanító személyére koncentrálunk, akkor esetleg kritikátlanul elfogadunk tőle sok mindent, vagy akár félre is érthetjük, ezért érdemes lehet itt is időről időre megvizsgálnunk a tanítások igazságát. A *Vakkali sutta*-ban⁴⁵ Vakkali, a halálos beteg szerzetes, vívódik, szeretné látni a Buddhát, mielőtt meghal. Nyilvánvaló, hogy problémái orvoslását a tanítótól, vagy a tanító személyének közelségétől várja. Miután tisztázták, hogy Vakkali erkölce feddhetetlen, a Buddha ezt mondja neki: „Elég, Vakkali! Miért akarod e tisztátalan testet látni? Aki a Tant látja, engem lát; aki engem lát, a Tant látja.”⁴⁶ Az ezt követő éjjelen Vakkali megvilágosodott: a személy alkotóelemeinek állandótlanságát és szenvedés voltát megértve megszabadult a vágyaktól és kötődésektől.

5.2.2. Az írások

Számos vallás használja lejegyzett tanításaira, vagy azok egy részére a szentírás szót. Felmerülhet a kérdés: Miért, vagy mitől szent egy írás? Egyáltalán miért tartják őket ilyen nagy becsben? Létezik valahol egy olyan egzakt fogalom – mondjuk egy galaktikus tudástárban –, hogy szent? Ha így volna, akkor minden ember számára ugyanaz a tanítás pontosan ugyanúgy értelmezve kellene, hogy szent legyen, és nem volna megszámlálhatatlan vallás és hiedelem. Ha viszont a szentség egy tanítással kapcsolatban csak egyes közösségek, vagy személyek számára áll fent, akkor annak a jellege is csak személyes, szubjektív lehet. Akkor pedig maguk az emberek teszik őket szentté: mivel számukra kell, hogy akkora jelentőségük legyen; számukra kell, hogy olyan útmutatást adjanak, aminek megértése ezt a fokú tiszteletet vonja maga után. Az írások szentségét így immár nem az adja, hogy azt mondják róla, hogy szent, vagy, hogy a szó szerepel a címükben.

⁴⁵ *Vakkali sutta* (SN 22.87) (iii 119–124); Bodhi 2000: 938–941.

⁴⁶ *Vakkali sutta* (SN 22.87) (iii 120); Bodhi 2000: 939.

Valódi rangjukat azáltal nyerik el, hogy útmutatásuk segítségével fejlődést érhetünk el, mivel mély igazságukat felfedeztük, s alkalmazhatjuk saját életünkben. Ha ez így van, és egy vallás vagy szellemi irányzat felkeltette a bizalmunkat, akkor nem volna-e célszerű elolvasni nagy becsben tartott írásait? Háttha tényleg szentek, háttha megszólítanak minket is, háttha ott rejlik bennük a válasz a kérdéseinkre.

Az írások tanulmányozása mellett számos érv szól. Ha feltételezzük, hogy valóban a tanítás magvából származnak, valóban a legnagyobb tanítók gondolatait, sőt, direkt az olvasók számára szánt üzeneteit hordozzák, úgy ennek a forrásnak lehet a legkönnyebben bizalmat szavazni. Ez a forrás lehet a legkevésbé torzítatlan, mivel nincs közvetítő személy, akinek stílusa, egyénisége egyfajta szűrőként, vagy szemüveggént áll az eredeti forrás és közöttünk. Az írásokban minden fontos dolognak hiánytalanul benne kell lennie, hisz máskülönben csak más szellemi irányzatok hozzáadott segítségével lehetne haladni az Úton. Ráadásul a kortárs tanítók is csak ezekből kiindulva érhették el jelenlegi szintjüket, s tanításuk is csak abban az esetben érhet fel az írások teljességével, ha ők is megvalósították azt, amit a szövegen keresztül üzenő mesterek. Ha van olyan tanítónk, akinek bizalmat szavaztunk, akkor a szövegek segíthetnek jobban megérteni tanítónk üzenetét, hiszen egyik forrásunknál felmerült kérdéseinkre mindig kereshetjük a válaszokat a másokban. Jelentős potenciál húzódik meg a látszólagos ellentmondások kibékítésében is, ha egységes megértésre és rugalmasabb látásmódra szeretnénk szert tenni.

A szövegekkel való foglalkozásnak is lehetnek hátrányai. Mivel ezek a legtöbb esetben régies nyelvezetben íródtak, eleinte keveset fogunk érteni belőlük. Némi munkát kell fektetnünk abba, hogy több szöveg vizsgálatával, több fordítás összevetésével, netán az eredeti kultúra és nyelv tanulmányozásával betekintést nyerjünk mondanivalójukba.

A leírt tanítások fő jelentősége nem abban áll, hogy megpróbáljuk az adott kor kulturális és társadalmi kontextusában értelmezni őket. Ehhez sok esetben hiányosak az ismereteink, másrészt nem tudunk belebújni egy hajdani ember bőrébe, mivel nem azok a hatások érnek bennünket nap mint nap, amik érték őt akkor. Egy bizonyos szintig nélkülözhetetlen e tudományos jellegű megközelítés, mert valamennyi alapvető ismeretre szükségünk lesz, hogy megértsük a tanítások kulcsszavait, fő csapásirányát és célját. Ha viszont ez túlzott hangsúlyt kap, akkor elvont elméleteket gyártó végeláthatatlan okfejtésekhez, és a számunkra kiolvasható üzenet feletti elsikláshoz vezethet. A lényeg nyilvánvalóan az, hogy a saját életünkben, itt és most mit tudunk hasznosítani a szöveg üzenetéből. Megválaszolják-e a számunkra fontos kérdéseket? Adnak-e útmutatást a mindennapjainkra? Ha igen, akkor nevezhetőek valóban tanításnak. Ha nem, akkor – legalább is számunkra – nem azok, legfeljebb érdekes elméletek, ismeretek halmaza.

Az írott források tiszteletének további két veszélyét látom. Az egyik a merev, betű szerinti ragaszkodás a leírtakhoz, illetve azok egy konkrét nézőpont szerinti, minden mást kizáró értelmezéséhez. A másik épp ennek ellentéte: mindent képletes, átvitt értelemmel felruházni, mindig meglegelve a kikapukat, ha egy adott szövegrész kézenfekvő jelentése nem felel meg az ízlésünknek. A Buddha így figyelmeztet a veszélyre:

„Szerzetesek, vannak balgatag emberek, akik szó szerint megtanulják a Tant, azonban noha szó szerint megtanulták a Tant, a tanítások értelmét nem fogják fel. [...] Az ilyen embereknek a helytelenül felfogott tanításokból nyomorúságuk és szenvedésük származik hosszú időre.”⁴⁷

Az ilyen eltévelyedések legjobb ellenszere a minél őszintébb és nyitottabb hozzáállás. Próbáljuk meg a szöveg mondanivalóját saját ízlésünktől és elképzeléseinktől függetlenül, minél több módon körüljárni. Ne elégedjünk meg az első tetszetős magyarázattal, de ne is csűrjük-csavarjuk addig, amíg végül belelátjuk eddigi nézőpontunk, vágyaink igazolását. Nem lényeges, hogy a kiolvasott üzenet tetszik-e nekünk vagy sem. Nem is ez a rendeltetése, hanem az, hogy tanulhassunk belőle. Ha elfogultság nélkül tudjuk szemlélni és végiggondolni a jelentését, csak akkor kap valós esélyt a szöveg, hogy üzenhessen személyesen nekünk.

A veszélyek és előnyök szem előtt tartásával könnyebben kikerülhetjük a számunkra preferált forrás zsákutcait. Ha van lehetőségünk, alkalmazzunk több forrást egyszerre, így erősíthetjük egymás hatását, s feloldhatjuk a látszólagos ellentmondásokat. Így azt is könnyebben felismerhetjük, ha valamely tanító/tanítás/gyakorlat nem nekünk való, vagy nem hiteles a számunkra.

5.2.2.1. *Hogyan olvassunk szent szöveget, szuttát?*

E tanulmányban az írott forrás használatát állítom a középpontba. Ez nem jelenti azt, hogy a szövegek feltétlen vezető szerepe mellett törnék lándzsát. Ám az előzőekben taglalt számos előny miatt, fontos hangsúlyozni ezek jelentőségét, s felhívni a figyelmet legalább egyfajta kontrollként, vagy útjelzőként való használatuk gyümölcseire a szellemi úton.

Azonban a szövegek sokkal többet is nyújthatnak. Ahhoz, hogy egy tanítás magvát minél jobban megközelíthessük, – a már említett bizonyos fokú előismeret mellett – három dologra lesz szükségünk. Megfelelő mértékű nyitottságra és szkepszisre, valamint egyfajta interaktív hozzáállásra is. Ezek együtt egy élénk, lényeglátásra törő, kísérletező attitűdöt eredményeznek. (Természetesen ez az attitűd ugyanolyan fontos, ha egy tanító, vagy egy személyes tapasztalat által közvetített információról van szó, s a következőkben leírtakat célszerű e két forrásra is értelmezni.) A nyitottság segít abból a feltételezésből kiindulni, hogy a szöveg képes válaszolni a kérdéseinkre, üzenete van számunkra. Ha a válaszok elsöre nem kielégítőek, akkor pedig abban, hogy tovább folytassuk a kutatást, akár más szövegekben is. A Buddha legalapvetőbb tanítása például az, hogy a lét szenvedései megszüntethetők a vágyak megszüntetésével. Itt kellő nyitottság híján máris számos olvasó feladhatja, mondván hiába logikus az érvelés, ezt nem lehet megcsinálni, nem életszerű, és így tovább. Egy nyitott ember e helyett újabb kérdéseket tesz fel. Feltételezi, hogy ha azokra választ lel a szövegekben, akkor egy addig nem befogadhatónak tűnő tanításhoz is megkaphatja a kulcsot. Ilyen kérdések lehetnek például, hogy hogyan is érthette ezt vagy azt a dolgot a szöveg pontosan? Hogyan lehet azt megvalósítani? Hogyan egyeztethető ez össze a mindennapi élettel?

⁴⁷ Vekerci 2009: 90–91. *Példázat a kigyóról* (MN22).

A Buddha tanításánál maradva, ha problémáink mélyreható megoldását, netán a szenvedés megszüntetését keressük, akkor a válasz, hogy szüntessük meg a vágyainkat. Kérdés: hogyan tegyem? Válasz: a Nemes nyolcrétű ösvény gyakorlásával. Kérdés: mit jelentenek az elemek és azokat hogyan gyakoroljam? Például: mi az, és hogyan gyakoroljam a hétköznapi életben a helyes beszédet? És így tovább. Látható, hogy egy kezdetben teoretikusnak tűnő kérdés végül hogyan vezet el a mindennapi élet bármely területén alkalmazható irányelvekhez és gyakorlatokhoz. Láthatjuk azt is, hogy máris megjelent az interakció. A kapott válaszok is tökéletesen a személyünkre szabottak, hiszen a mi problémáinkra feltett kérdésekre kaptuk őket. Ha kérdezzük, a szöveg válaszol!

Fontos szem előtt tartani, hogy a szövegek első látásra kevésbé fontosnak tűnő részei is szükségesek ahhoz, hogy kapcsolódni tudjunk mondandójukhoz. Sőt, akár épp e részekben leljük majd a legfontosabb tanítást, ha kellő tisztelettel fordulunk feléjük. Gondoljunk bele, hogy a szöveggel tanítani szándékozók bizonyára nem véletlenül, vagy unalmukban írták oda ezeket a részeket csupán körítésül, hogy végül majd leír hassanak néhány bölcsességet is. Ha így – a készítőket lebecsülve – kezeljük őket, nem sok segítséget fognak nyújtani számunkra. Fordítsunk hát figyelmet a szövegek minden részletére, hogy egészként, összefüggéseikkel együtt fejthessék ki hatásukat.

A szkepszisre azért van szükségünk, hogy leleplezhessük, amikor a valós válaszok helyett a könnyebb utat választjuk: leragadunk egy adott olvasatnál, mert az tetszik nekünk, és vágyunk rá, hogy igaz legyen. Rendszerint azért ragaszkodunk egy minden mást kizáró értelmezéshez, mert az visszaigazolja eddigi életvitelünket, tetteinket, világlátásunkat. Máskor azért elégszünk meg egy adott olvasattal, mert a mélyebb megértéshez szükséges munkához nem fűlik a fogunk. Könnyen belátható, hogy ha így teszünk, nem sok esélyt adunk magunknak a fejlődésre. A nem túlzásba vitt szkepszis ráadásul segít elkerülni a szélsőségekbe esést: a szöveg erőltetett, szó szerinti értelmezését, de egyidejűleg a saját fantáziák és vágyak belelátását is. Érdemes belegondolni, hogy a szövegen keresztül üzenni kívánók vajon milyen olvasóknak szánhatták a tanítást. Olyanoknak, akik az egyéni gondolkodást teljesen beszűkítve mindent kritikátlanul elfogadnak? Esetleg olyanoknak, akik nem törődnek a szavak pontos jelentésével, és figyelmen kívül hagyják a véleményüknek ellentmondó részeket? Netán olyanoknak, akik a szövegekhez a saját szakállukra hozzáköltenek, azokat megváltoztatják?

5.3. Szangha

A három ékkő első két eleméről már volt szó, ám fontos beszélnünk a harmadikról is, hiszen ez az elem is elengedhetetlen az Úton való haladáshoz. Ez a Szangha, a közösség. E kifejezés alatt általában a buddhista gyakorlók közösségét értjük. Ehhez fordulva segítséget, például tanácsot, vagy bátorítást; életvitelbeli, viselkedési és erkölcsi irányelveket és példákat; a tanítás forrásaihoz való hozzáférést kaphatunk. Nyilvánvaló, hogy ha nem vagyunk buddhisták, vagy nem tartozunk egy hasonló közösséghez, ezek a befolyások akkor is jelen vannak az életünkben. Ezeket a fizikai és társadalmi környezet adja, amelyben élünk, s ennek számos elemét mi választjuk a magunk számára.

Tehát a Szangha által nyújtott impulzustípusokat a környezetünkől, a minket érő hatásokból is folyamatosan szerezzük. Tágabb értelemben az egész emberiséggel, az összes élő és élettelen jelenléttel egy nagy közösséget alkotunk. A Szangha jelentősége épp abban áll, hogy a minket érő impulzusokat szelektálja, majd erősíti, s ezáltal előre mozdít minket a szellemi úton. Éppen azért van rá szükség, mert életmódunk és társadalmaink rendszerint nem ezek előrevivő formáját biztosítják, hanem akár pont az ellenkezőjét. Ebből az következik, hogy ha nem tulajdonítunk jelentőséget környezetünk megválasztásának és kialakításának, akkor a minket érő hatások hasonlatosak lesznek a társadalmunkban átlagosakhoz. Így az is valószínű, hogy fejlődésünk és boldogságunk is a tipikus normákhoz fog idomulni.

Láthatjuk, hogy a szellemi úton kiemelkedő szerepe van mindennapi környezetünknek, mert ehhez alkalmazkodva alakulnak ki megszokásaink és viselkedésmintáink. Innen merítünk példákat, kérdéseinkre innen nyerünk válaszokat, innen szerezzük értékrendünket, erkölcsi alapállásunkat és életszemléletünk főbb elemeit. Csakis itt, a szűkebb és tágabb értelemben is vett Szanghában találkozhatunk a Dhammával és a Buddhával. A három ékkő tehát a szellemi út szempontjából így néz ki: Szangha-Dhamma-Buddha. A megfelelő környezet hatásai alkalmassá tehetnek a megfelelő tanítás befogadására, a megfelelő tanítás pedig eljuttathat a valódi belátáshoz, így akár a megvilágosodáshoz.

6. A Kālāma sutta⁴⁸ és az Avijjā sutta⁴⁹

Az eddigiekben láthattunk egy lehetséges közelítést a szellemi út első lépéseihez. Láttuk, hogy hasznos, ha a számunkra fontos kérdéseket feltesszük a bennünk bizalmat ébresztett tanításnak/tanítónak. Láttuk, hogy a szutta válaszol, ha megfelelő módon kérdezzük. A Buddha tanítását hordozó szövegek mindegyikéből a teljes tanítás kibomlik, ha a megfelelő kérdéseket tesszük fel nekik. A Buddha számtalan esetben válaszolt az őt kérdező emberek számára fontos kérdésekre. Máskor ő maga, vagy egy tanítványa adott tanítást egy témában, ha látta, hogy a hallgató elegendő nyitottsággal bír. Mivel a kérdezők éppen olyan érző (szerető, szenvedő, gondolkodó) emberi lények voltak, mint mi, lehetséges, hogy sok esetben ugyanolyan gondokkal küzdöttek, mint mi most. Elképzelhető, hogy adott szövegek ezért pontosan a mi problémánkkal, vagy ahhoz nagyon hasonlóakkal foglalkoznak. Természetesen nincs rá biztosíték, hogy közvetlenül az ily módon választott szövegeinkből kapjuk meg majd válaszainkat, mégis kézenfekvő kiindulópontjai lehetnek kutatásunknak.

Én is épp így tettem: kérdéseimet olyan szövegeknek tettem fel, amelyek az aktuálisan helyes tanítás/gyakorlat felismerésének módszerét keresik, és rámutatnak az első lépésekre a szellemi úton. Ezekből kettőt emelek ki dolgozatomban, mivel az összes választ hordozzák a felvetett kérdésekre. A Páli kánonban, a Szutta pitaka, Anguttara nikája gyűjteményében található mindkettő: a Kálámáknak szóló tanítóbeszéd (*Kālāma sutta*), és az *Avijjā sutta*.

48 A *Kālāma sutta* (AN 3.65) (i 188–193) néven közismert szöveget Bikkhu Bódhi „*Kesaputtiya*” címmel fordítja. Bodhi 2012: 279–283.

49 Az *Avijjā sutta* (nem-tudás) (AN 10.61) (V 113–116); Bodhi 2012: 1415–1418 („Ignorance”).

6.1. A Kālāma sutta

Thanisszáró bikkhu így vezeti fel a szöveget:⁵⁰ „A Buddha kételkedők egy csoportjának elmagyarázza egy szellemi tanítás elfogadásának célravezető ismérveit.”⁵¹

E kételkedők a kálámák népe. A Buddha korában India-szerte számtalan vallási tanító, remete és pap vándorolt, miközben tanaikat hirdették. Jellemző módon, míg sajátjukat dicsőítették, az övéktől eltérő tanításokat helytelenítették és leszólták. A kálámákban ennek hatására kétségek merültek fel: ha mindegyik tanító kizárólag csak a saját tanait hirdeti üdvösként, az összes többit pedig haszontalannak, vagy károsnak tartja, akkor honnan lehet tudni, hogy melyik az igaz tanítás, amelyet bizalommal elfogadhatnak?

Feltűnő a kálámák által tanúsított szkepszis. Nem hódoltak be valamely számukra tetszetős, sokat ígérő tanításnak, mivel logikusan gondolkodva belátták, hogy ha léteznek más hasonlóan tetszetős, hasonlóan sokat ígérő tanítások, akkor az ő tudásuk kevés a helyes választáshoz. Talán még az is felmerült bennük, hogy egyik kizárólagosságot hirdető tanítás sem lehet helyes. Ez esetben viszont ezeknél valami egyetemesebb, mélyebb tanra van szükség, amely meghaladja ezen ellentmondó nézetek szintjét. Mindenesetre arra a következtetésre jutottak, hogy külső segítséghez kell folyamodniuk. No de kihez fordulhatnak? Érdemes belegondolni, mennyire hasonlóak vagyunk a kálámákhoz. Nekiünk nem éppen ugyanilyen kétségeink, gondolataink vannak? A szövegből kiderül, hogy a kálámák nemcsak szkepszissel voltak felvértezve, de igyekeztek döntéseiket a lehető legátgondoltabban meghozni. Mérlegelték a forrás hitelességét, amelynek – akár csak egy kérdés erejéig is – bizalmat szavaztak. Választásuk azért esett a Buddhára, mert az jó és makulátlan hírben állt.

Látható, amint a hit legelső eleme megjelenik. Habár óvatosan és kritikusan, de a kálámák teret adtak, hogy a Buddha kifejttesse válaszát a kérdésükre, mert amit előzetesen tudtak róla, az bizalmat ébresztett bennük. A szuttában itt megjelenik a Páli kánon számos szöveghelyén szereplő formula, amely a Buddha által megvalósított életmód és tanítás megbecsülésének ad hangot. Ezt a formulát számos buddhista közösségben használják hagyományosan a hit kifejezésére, felébresztésére és gyakorlására. A dicsérő formula elemeinek átgondolása fontos lehet a kellő bizalom megadásához. Eszerint az a hír járta a Buddháról, hogy:

„[...] magasztos, szentséget elért, teljesen megvilágosodott, tudásában és viselkedésében tökéletes, megvalósított, a világ ismerője, páratlan nevelője az arra kész embereknek, az isteni és emberi lények tanítója [...]”.⁵²

50 Könnyen rá lehet találni a számunkra ígéretes Páli kánon szövegre, például az [Accestoinight.org](http://www.accesstoinight.org) weboldalon, ahol a szutták címei mellett egy rövid témaajánlás nyújt további segítséget.

51 URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/index.html#an3>.

52 Ezt a részt újr fordítottam, mivel a formula fordításai nem egységesek. Bikkhu Bódhi fordítása például tartalmazza a „fortunate” kifejezést, amelynek lehetséges magyar konnotációi véleményem szerint nem illeszkednek az eredeti kontextusba. „[...]bhagavā araham sammasambuddho vijjācārāṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārat-hi saṭṭhā devamanussānam[...]” (i 188) (URL: http://www.accesstoinight.org/tipitaka/slp/AN_I_utf8.html#pts.188). „[...]The Blessed One is an arahant, perfectly enlightened, accomplished in true knowledge and conduct, fortunate, knower of the world, unsurpassed leader of persons to be tamed, teacher of devas and humans [...]” Bodhi 2012: 279. „[...] a Blessed One, worthy, & rightly self-awakened, consummate in knowledge & conduct, well-gone, a knower of the cosmos, an unexcelled trainer of those persons ready to be tamed, teacher of human & divine beings, [...]” Thanissaro (URL: <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html>).

A Buddha tanításáról pedig ezt olvashatjuk a szövegben: „Olyan Tant⁵³ tanít, amely jó⁵⁴ az elején, jó a közepén és jó a végén [...]”.⁵⁵

Érdemes lehet elgondolkodni azon is, hogy mit üzenhet számunkra a Tanról az, hogy jó az elején, a közepén és a végén is? Ez jelentheti azt, hogy a Tan egyes részei nem ellentmondásosak, üzenetük világos és koherens. Jelentheti azt, hogy ha a helyes úton haladunk, mindig képesek lehetünk visszajelzést kapni fejlődésünkről és a következő lépés mibenlétéről. Jelentheti azt, hogy vargabetűk nélkül, morálisan helyes viselkedésre és életmódra ösztönöz minden szakaszában és jelentheti azt is, hogy fejlődésünk minden periódusában tapasztaljuk az azzal járó jótékony hatásokat.

Tehát adott egy feddhetetlen, megvalósított, tökéletes tudású, a szent életet valóban élő és felmutató tanító, akinek koherens, teljes és logikus tanítása folyamatos üdvös hatást fejt ki annak követőire. Ez elegendő lehet a kezdeti bizalom megadásához.

A kálámák ezért a Buddhához járultak. Itt egy érdekes leírás következik, hogy milyen különböző módokon köszöntötték a Buddhát a kálámák különböző csoportjai. Ez talán első hallásra nem tűnik figyelemre méltónak, ám jobban átgondolva nagyon is fontos üzenet olvasható ki belőle. Amellett, hogy e leírás segít beleélni magunkat a történetbe, kiderül, hogy a kálámák öt különböző módon köszöntötték a Buddhát:

„Néhányan mély hódolatukat fejezték ki [...] néhányan üdvözlést váltottak vele [...] néhányan tiszteletteljesen üdvözölték [...] néhányan kimondták a saját és klánjuk nevét [...] néhányan csendben maradtak [...]”.⁵⁶

E különbségek egyfelől az egyes csoportok különböző társadalmi helyzetéről, másfelől a Buddha felé tanúsított tiszteletük és bizalmuk különböző mértékéről árulkodhatnak. Mi, olvasók is bizonyára más és más mértékű bizalmat szavazunk a Buddhának, épp úgy, mint a kálámák hajdan. Vegyük hát észre, mennyire hasonlítunk hozzájuk, sőt – olvasóként – mi magunk vagyunk a kálámák, s a Buddha minket tanít épp itt és most!

Lehetséges, hogy példájuk alapján számunkra is ezek lehetnek az első lépések: az alapos utánajárás és megfontolás próbáját kiállt tanítónak/tanításnak bizalmat adni és kellően óvatos figyelem mellett hagyni, hogy megszólítson minket. A kálámák tehát a Buddha elé tárták problémájukat: össze vannak zavarodva, kétségek közt vergődnek, vajon melyik tanító mondja az igazat és melyik a hamisat? A Buddha válasza erre az, hogy:

„Helyénvaló, hogy összezavarodottak vagytok, kálámák, helyénvaló, hogy kétségek közt vagytok. A kétség egy összezavaró dolog miatt kelt fel bennetek.”⁵⁷

53 A páli szövegben szereplő *dharmam deseti* kifejezés gyakran „morális tanítás” értelemben jelenik meg a kánonban. Davids – Stede 2004: 331.

54 Az itt „jó”-nak fordított *kalyāṇa* kifejezés elsősorban szépséges, elragadó, kedvező, segítő, morálisan jó jelentéssel bír. Davids – Stede 2004: 199.

55 Bodhi 2012: 279 (i 188).

56 Bodhi 2012: 279–280 (i 188).

57 Bodhi 2012: 280 (i 189).

Itt egy tíz elemből álló felsorolás következik, amelyben a Buddha kifejti, hogy mit ne kövessünk, minek ne higgyünk. Ezen elemek páli nyelvből való fordítása több fordítást összevetve nem teljesen egységes, ám a lényege az, hogy az összes lehetséges információforrás típusát felsorolja.⁵⁸ Lefedi az összes hírcsatornát, az írott és íratlan tanításokat, a szokásokat, a tekintélyt, a tanítót, a logikus gondolkodást, az érvelést, a következtetést és minden világnézetet. Ha belegondolunk, láthatjuk, hogy a világ összes jelenségéről alkotott képzet az e csatornákon keresztül jelentkező információkból alakul ki. A Buddha tehát azt állítja, hogy ezek mind kétségesek és ezért nem szabad hinnünk nekik. Ezt természetesen saját magára és tanítására is éppúgy vonatkoztatja. Thrangu rinpoce (1933–), a tibeti Karma Kagyü vonal mestere írja:

„Nem kellene hinnünk valamiben, csak azért mert a Buddha, vagy valamely nagy tudós vagy mester mondja.”⁵⁹

A magyar „kétség” szó nagyon jól érezteti ezen dolgok természetét, hiszen nem csupán egyféle, s így mindig igaz olvasatuk van, hanem – legalább – kettő. Ráadásul a kétséges dolgok különböző olvasatai számos esetben egymásnak is ellentmondanak. Mi tehát a megoldás? Minden forrásunktól meg lettünk fosztva? Természetesen erről szó sincs, valamint ez teljességgel lehetetlen is, mivel nem tudjuk kizárni ezeket az információs csatornákat az életünkben. A hangsúly azon van, hogy mit kezdünk velük, melyiknek tulajdonítunk jelentőséget, melyiknek nem, melyiket kerüljük, melyiket nem.

A Buddha azt mondja:

„Azonban amikor, kálámák, a magatok számára felismeritek: 'Ezek a dolgok károsak; ezek a dolgok a felelősek; ezek a dolgok a bölcsek által kifogásoltak; ezek a dolgok, ha elfogadják és tenni kezdik őket, ártáshoz és szenvedéshez vezetnek,' akkor fel kellene hagynotok velük.”⁶⁰

Illetve később:

„Azonban amikor a magatok számára felismeritek: 'Ezek a dolgok üdvösek; ezek a dolgok feddhetetlenek; ezek a dolgok a bölcsek által dicsértek; ezek a dolgok, ha elfogadják és tenni kezdik őket, jólléthez és boldogsághoz vezetnek,' akkor ezek szerint kellene élnetek.”⁶¹

A Buddha ezzel azt állítja, hogy a személyes tapasztalás magasabb rendű bármilyen képzetnél, vagy tudati konstrukciónál, mivel az a legközvetlenebb eszköz a világ és önmagunk megismerésére. A tapasztalás ráadásul nem kétséges, kettős természetű, hanem épp olyan,

58 „*etha tumbhe kālāmā mā anusasavena, mā paramparāya, mā itikirāya, mā piṭakasampadānena, mā takkaheṭṭu, mā nayaheṭṭu, mā ākāraparivitakkena, mā dīṭṭhinijjhānakkhantiyā, mā bhabbarūpatāya, mā samaṇo no garū'ti.*” (i 189.) (URL: http://www.accesstosight.org/tipitaka/slt/AN_I_utf8.html#pts.189.) „Come, Kalamas, do not go by oral tradition, by lineage of teaching, by hearsay, by a collection of scriptures, by logical reasoning, by inferential reasoning, by reasoned cogitation, by the acceptance of a view after pondering it, by the seeming competence [of a speaker], or because you think: 'The ascetic is our guru.'” Bodhi 2012: 280. „So in this case, Kalamas, don't go by reports, by legends, by traditions, by scripture, by logical conjecture, by inference, by analogies, by agreement through pondering views, by probability, or by the thought, 'This contemplative is our teacher.'” Thanissaro (URL: <http://www.accesstosight.org/tipitaka/an/an03/an03.065.than.html>).

59 Thrangu 2001: 15.

60 Bodhi 2012: 280 (i 189).

61 Bodhi 2012: 281 (i 190).

amilyen. A Buddha nem azt mondja, hogy nem lehet semmiféle képzetünk, vagy hogy soha nem adhatunk bizalmat valamely információnak, hanem azt, hogy ezt mindig társítsuk tapasztalással. Ha az visszaigazolja a dolgot, akkor tehetünk egy újabb lépést az adott irányba. Emellett az is következik belőle, hogy sohasem fogunk egy végső igazságot felfedezni a nézetek között, legyenek azok bármilyen kifinomultak, hiszen mindig kétséges természetűek maradnak.

Ez a metódus – természetéből fakadóan – egy rendkívül tudatos és megalapozott életvitelhez vezet, amely minden pillanatban kész új nézőpontok megismerésére. Erre szükség is van, mivel e folyamat a felfogóképeség és tapasztalási spektrum szélesedésével is jár, így egy addig hasznos nézőpont is – ha ragaszkodunk hozzá – idővel akadályt fog képezni fejlődésünk útjában. Eszünkbe juthat itt a tutaj-hasonlat, melynek lényege, hogy a megáradt folyó biztonságos átszeléséhez készített tutaj a túlsátra átérve már csak terhet jelentene további utunkon: „[...] a helyes tételeken is túl kell lépnetek, nemhogy a téveseken.”⁶²

A *Kālāma sutta* szerint tehát: csak mi magunk tudjuk eldönteni valamiről, hogy az üdvös, avagy káros-e. Ahhoz viszont, hogy döntéseink helyesek legyenek, személyes tapasztalásra van szükség. Ehhez pedig előzetes hitre és bizalomra. De mihez fordulhatunk, ha alapvetően semminek sem hihetünk?

A Buddha nem hagy minket fogódzó nélkül, hiszen ítélőképeségünk a kellő mértékű kipróbálás előtt nem teszi lehetővé a jelenségek biztos megítélését. Segítségképpen a bölcsek véleményének figyelembe vételét ajánlja. Ha valamely szerintünk alapos tapasztalatunk – és nem nézetünk, vagy elgondolásunk, hisz azokról itt már szó sincs – egybecseng ezekkel, akkor biztosabban tehetjük meg következő lépésünket. Ha viszont ez nem illeszkedik a bölcsek véleményéhez, akkor célszerű önvizsgálatot tartani ezek tükrében, mivel lehet, hogy épp most csapjuk be önmagunkat valamely tetszetős magyarázattal. Tehát ha egy személyről, vagy egy tanításról úgy látjuk, hogy bölcsességgel bír, feddhetetlen és tanácsainak követése üdvös lehet, akkor célszerű alaposan tanulmányozni a véleményét a számunkra kétséges kérdésekben. Ez segít első lépéseinknek is helyes irányt szabni. Thrangu rinpoce szerint:

„Egy nagyon tiszta és mélységes meggyőződésre van szükségünk, hogy a Buddha tanításai helyesek, ezt pedig elemzés és a saját intelligenciánk révén szerezzük meg. Következésképpen, miután a tanítónk oktatta nekünk az ösvényt, analizálnunk kellene a tanításokat és mélyrehatóan elmélkedni rajtuk, és így egy második fajta megértést elérni, ami ebből az elmélkedésből kél fel.”⁶³

6.1.1. Az ok-okozat (kamma)

A másik fontos üzenete a szutta e részének az ok-okozat, tett-gyümölcs (*kamma-phala*) törvényének működése. Ennek éber megfigyelése központi helyet kap, mivel a Buddha az információk pusztán ízlésünk szerinti megítélése helyett, a megismerés utáni döntéshozatalt ajánlja. Tehát nem számít, hogy az információ/tanítás milyen színben tűnik fel: tetszetős vagy

⁶² Vekerdi 2009: 92. Példázat a kígyóról (MN 22).

⁶³ Thrangu 2001: 15.

méltóságteljes, logikus vagy hasznos, és így tovább. Csak az számít, hogy az eredménye üdvös vagy káros lesz-e, boldogsághoz vagy szenvedéshez vezet-e. Ezt szem előtt tartva mindig igyekezhetünk előre számolni tetteink következményeivel, illetve utólag valóban tanulni a sikereinkből és a hibáinkból. Ez természetszerűen nagyobb felelősségtudatot eredményez.

Létünk megszámlálhatatlan tudatos és nem tudatos cselekedettel jár, amelyek mindig hatással vannak mindenre és mindenre a világon. Gondolhatunk akár csak egy olyan ártalmatlan és egyszerű dologra, mint a lélegzés. Légzésünk minden pillanatban megváltoztatja a levegő minőségét, összetételét és áramlását testünk közelében. Ez azután hatással lesz az azzal érintkező levegőre, tárgyakra, élőlényekre; azok a velük kapcsolatban lévőkre és így tovább. Míg a lélegzésről hosszabb távon valószínűleg nem szeretnénk lemondani, vagy azt lényegesen megváltoztatni, addig tudatos cselekedeteink felett már sokkal nagyobb a befolyásunk, s egyáltalán nem mindegy hogy ezek hatásai károsak, vagy üdvösek lesznek-e. Kódó Szavaki (1880–1965), japán zen mester így fogalmazott:

„Ha megértjük, hogy tetteink megváltoztatják a világot, akkor saját magunkkal szemben tiszteletet és megfontolást kell tanúsítanunk. Ez az a világos és pontos tan, amelyről fel lehet ismerni az igaz szerzetest.”⁶⁴

A *Kālāma sutta*-t olvasva fel kell, hogy merüljön bennünk a kérdés: de hát mi alapján tudom megítélni, hogy valami káros vagy üdvös? Létezik-e olyan egyetemes referencia, amely alapvetően meghaladja a szerteágazó, tudományos jellegű okfejtéseket, vallási és világi filozófiákat? Olyan, ami kézzelfogható, egyszerű és hozzáférhető viszonyítási pontot nyújthat az egyén számára?

6.1.2. A gyökér-okok

„Semmi sem ég úgy, mint a szenvedély,
Semmi sem tart fogva úgy, mint a gyűlölet,
Semmi sem hálóz be úgy, mint az örület,
Semmi sem jár át úgy, mit a szomj.”⁶⁵

(*Dhammapada*, 251)

Ezen alapvető viszonyítási pontot a Buddha tanításában az érzelmi és gondolati válaszaink mögött rejtőző zsigeri reakciók adják. Ezek a gyökér-okok: a vágy (*lōbha* vagy *rāga*), a rosszindulat (*dōsa*) és az elvakultság (*mōha*).⁶⁶ A gyökér-okok végső soron az alapvető szomj (*taṇhā*) tipikusan elkülöníthető megnyilvánulási formái, melyek viszonyulásainkban és cselekedeteinkben érhetőek tetten. Ha egy tapasztalás nem semleges számunkra, akkor szinte bizonyos, hogy a három gyökér-érzelem egyikével jellemezhető.

⁶⁴ Szavaki 2000: 113.

⁶⁵ Fórisz 2002: 105.

⁶⁶ *lōbha* – vágy, sóvárgás, mohóság, birtvágy, érzéki vágy, szenvedély; *dōsa* – rosszindulat, utálat, gyűlölet, harag, rossz szándék; *mōha* – elvakultság, téveszme, káprázat, butaság, tompaság, örület, zavarodottság. E jelentések a három kifejezés tipikus magyar fordításai, amelyek a páli kifejezéseket lefedik. Céloom nem a számtalan fordítás összevetése, csak azért soroltam fel őket, hogy ezzel is segítsen a megértést.

A vágy (*lōbha*) működése egyszerű. Ha valami szépnek, esztétikusnak, kellemesnek tűnik, akkor szeretnénk többet kapcsolatba kerülni vele, legyen az például egy tárgy, személy, zenemű, elmélet vagy étel. Főként ez áll a mértéktelenség, a harácsolás, a mások érdekeit figyelmen kívül hagyó, szélsőséges esetben az életet is elpusztító szerzés mögött.

„Nem lehet érényes az, aki saját célját
megvalósítva nincs tekintettel másokra.
Aki választani tud aközött, ami javát szolgálja
és aközött ami haszontalan, az bölcs.”⁶⁷

(*Dhammapada*, 256)

A rosszindulat (*dōsa*) mechanizmusa ennek ellentéte. Ha valami kellemetlennek, csúnyának, zavarónak tűnik, fizikai vagy mentális fájdalmat okoz, akkor megpróbálunk távolságot tartani, megszabadulni tőle, sőt, akár elpusztítani is. Gondolhatunk itt akár egy fejfájásra, egy agresszív vagy nem szimpatikus emberre, olyan világnézetre, amely a számunkra értékesnek tartott dolgokat támadja: bármire, ami irritáló érzést okoz. Ez a célzottan ártalmas cselekedetek egyik fő mozgatórugója, és más lények tudatos elpusztításához is vezethet. Ácsán Szumédhó a történelmünket hozza példának:

„Vég nélküli mészárlással és más emberi lények ellen elkövetett bűnök igazolásával terhes – nem is beszélve az állatokról. És mindez azon alapvető emberi tudatlanság és nem gondolkodó emberi elme műve, amely azt tanácsolja, hogy irtsunk ki mindent, ami az utunkba áll.”⁶⁸

Az elvakultság (*mōha*) akkor lép fel, amikor úgy érezzük, hogy valamiről tudjuk, hogy az hogyan van. Ide tartoznak a világról alkotott alapvető elképzeléseink is. Nap mint nap találkozunk vele, mivel a legkisebb nézeteltérésekben is ott lappang. Tipikus megjelenési formája, mikor minden más lehetőséget kizárva ragaszkodunk a saját elképzelésünkhöz, mintha teljesen híján lennénk a megismerés, meggondolás és belátás képességének. A környezetszennyezésnél, az agresszív tetteknél és a háborúknál a legszembetűnőbb, hiszen bármi elpusztítását, megszerzését vagy feláldozását is meg lehet indokolni egy jelenség egyetlen, adott magyarázatával.

Könnyen belátható, hogy a gyökér-érzelmek kisebb-nagyobb mértékben szinte minden cselekedetünket meghatározzák, és az is, hogy ha nagyobb teret nyernek, akkor bizony kimutatják a foguk fehérjét. Ezért nagyon fontos ezek felismerése.

A Buddha megkérdezi a kálámákat, hogy mit gondolnak: amikor gyökér-okok felkelnek valakiben, az az adott egyén jóllétéhez⁶⁹ vezet, vagy ártalmára van? Majd később: amikor a gyökér-okok nem kelnek fel valakiben, az az adott egyén jóllétéhez vezet, vagy ártalmára van?⁷⁰

⁶⁷ Főrizs 2002: 109.

⁶⁸ Szumédhó 2004: 26.

⁶⁹ Szándékosan nem a „jólet” kifejezést használom, mivel a „jólet” az olyan, nem anyagi javakat is magába foglalja, mint a szeretet, boldogság, vagy az elégedettség.

⁷⁰ Bodhi 2012: 280–282. (i 189–191)

Ezek a látszólag egyszerű kérdések sokkal mélyebb megfontolást igényelnek, mint ahogy az esetleg első látásra tűnik. A kálámák is nyilván így tettek, mivel óvatos szkepszisük vélhetőleg most sem hagyta őket cserben. Ők a Buddha szavai nyomán belátták a gyökér-okok ártalmas, illetve megszűnésük üdvös voltát. De vajon mi, nyugati típusú életmódot élők, mit gondolunk erről? Vajon az anyagi haszon elve mentén szocializálódott tudatunk is képes mélyen egyetérteni ezzel? Tegyük fel, azt belátjuk, hogy a bennünk munkáló gyökér-okok a környezetre és másokra kártékonyak, de biztosan ártalmasak ránk nézve is? Ártalmas-e, ha például nagy vagyont harácsolunk össze, vagy azáltal akarunk tiszteletet szerezni, hogy hírnévre teszünk szert? Olybá tűnik, hogy nyugati társadalmunk példaképei közül sokan: üzletemberek, médiasztárok, sőt tudósok is épp ezt teszik. Termékeket, imázst, elméleteket bocsátanak áruba, s a nyugati típusú média és az oktatási rendszer is jórészt ezt az értékrendszert közvetíti és tanítja. Jigme Lingpa így írt erről az attitűdről:

„Nyerésre szomjaznak; csak az élvezet után sóvárognak. Szerelmesek a hírnévbe és dagadnak a büszkeségtől, mikordicsérik őket. És tisztátalanságaik miatt megromlottak: E gyermekek ilyen világias dolgok által tévesztődnek meg.”⁷¹

Ezért nagyon fontos kérdés ez. Vajon szembe tudunk nézni a válaszokkal? Ha saját válaszuk netán a kálámákéhoz hasonlatos, akkor lehetséges, hogy valóban képesek leszünk elindulni a szellemi úton.

A Buddha felhívja a figyelmet arra is, hogy ha valakin eluralkodik akár csak az egyik gyökér-ok, az: életet fog elpusztítani; el fogja venni, amit nem adtak neki; házasságtörést fog elkövetni; hazugságot fog beszélni; illetve másokat is ezekre fog biztatni.⁷² Azt nagyon könnyű belátni, hogy elhatalmasodva ide vezetnek a gyökér-okok, ám amíg egy bizonyos, ránk jellemző határt nem lépnek át, addig általában nem tulajdonítunk nekik különösebb jelentőséget. Ha viszont belegondolunk, hogy számtalan esetben ezen gyökerek állnak az ember kevésbé ártalmasnak tűnő cselekedetei mögött is, akkor bizony kiderül: mindnyájunknak dolgunk van velük. Nyilván nem véletlenül foglalkozik ezekkel kiemelt helyen számos tanítás. E káros cselekedeteknek teljesen megfelelő pontokat találunk például a bibliai Tízparancsolatban is, illetve természetesen az öt erkölcsi elvben (*pañcasila*). Ez utóbbi minden buddhista, így a világi közösség tagjai által is életelvként vállalt erkölcsi útmutatás. Láthatjuk, hogy az erkölcsös, etikus életmód teljességgel elválaszthatatlan a szellemi úttól, legyen szó akár a zsidó-keresztény, akár a buddhai tanításról. A szuttában Buddha nyilvánvalóvá tette: az erkölcsös életelvek célja a gyökér-okok megszüntetése. A gyökér-okok megszűnése pedig maga a megszabadulás.⁷³ Egy másik alkalommal ki is fejtette, hogy az erkölcsi irányelvek helyes gyakorlása épp azon kötöttségeket oldja fel, amelyek miatt áthágnánk azokat.⁷⁴ Ezzel pedig megint csak rámutat az erkölcsös életelvek gyakorlásának szükségességére.

⁷¹ Lingpa 2010: 25.

⁷² Bodhi 2012: 280–281 (i 189–190).

⁷³ *Nibbāna sutta* (SN 38. 1) (IV 251) Bodhi 2000: 1294 („A Question on Nibbāna”).

⁷⁴ Vekardi 2009: 135. Pótalija (MN 54).

A Buddha tehát a gyökér-okok megjelenésének megfigyelését ajánlja viszonyítási pontként. Így már valóban okafogyottá válik, hogy bármilyen információnak, elméletnek, nézetnek vagy tanításnak nagyobb jelentőséget tulajdonítsunk, amíg meg nem vizsgáltuk ebből a szempontból. Ha bármely élmény, cselekedet, tevékenység, gondolat kapcsán a gyökér-okok felmerülnek, vagy erősödni látszanak, akkor lehetőség szerint ezt a dolgot hagyjuk el, vagy változtassuk meg. Vannak olyan esetek, amikor a tapasztaláshoz/tevékenységhez társuló attitűdünk megváltoztatása is elegendő. Amikor pedig a gyökér-okok gyengülését, illetve megszűnését figyeljük meg adott tapasztalásokkal kapcsolatban, akkor azokat részesítsük előnyben, adjunk nekik teret, keressük a lehetőséget megjelenésükre. Mindennapi életünkben felmerülő kérdéseinknél iránytűként szolgálhat az öt erkölcsi elv (*pañcasīla*). Ennek segítségével igyekezhetünk tartózkodni a benne felsorolt ártalmas cselekedetektől. Így figyelmünk is fejlődni fog, mivel folyamatosan résen kell lennünk, ha minél jobban szeretnénk érvényesíteni őket élethelyzeteinkben és döntéseinkben: Hogyan ne pusztítsak el életet? Hogyan ne vegyem el a nem adottat? Hogyan ne folytassak helytelen szexuális viszonyt? Hogyan ne folytassak helytelen beszédet? Hogyan tartózkodjam a gondatlansághoz vezető italoktól, szerektől?

6.1.3. Éber figyelem és jóakarat

Láthatjuk, hogy a figyelem elengedhetetlen, ha a gyökér-okok megjelenését, vagy az ok-okozati összefüggéseket szeretnénk tudatosítani, de nélkülözhetetlen az erkölcsi elvek gyakorlásához is. Tudatosságra, éber jelenlétre kell tehát törekednünk döntéseinkben és cselekedeteinkben. Mivel számtalan tevékenységet végzünk, számtalan információval találkozunk nap mint nap, ezért nem mindig egyszerű beazonosítani, hogy pontosan mely dolgok eredményeként jött létre egy adott – káros vagy üdvös – tudatállapot. Amint megpróbálunk rálátni ezekre, nemcsak a figyelmünk javul, hanem máris fejleszteni kezdtük megértésünket a jelenségek összefüggéseit illetően. Ez természetszerűen elmélyíti az erkölcsi útmutatások átlátását és követését is. Figyelmünket a meditáció gyakorlásával is fejlesztve pedig még hatékonyabbá válhatunk. Így körvonalazódik problémáink és szenvedéseink megszüntetésének módszere: a megszabadulás felé vezető út. Láthatjuk, hogy a Buddha teljes tanítása kibomlik, amint a Nemes nyolcérteű ösvény aspektusai – a bölcsesség, az erkölcs és az elmélyedés – egymást támogatva megjelennek.

A Buddha elmondja a kálámáknak azt is, hogy: ha valaki mentes a három gyökér-októl, emellett tiszta a megértése, és mindig éber⁷⁵, akkor az az ember az egész világot átható szeretetteljes kedvességgel, együttérzéssel, rokonszenvező örömmel és felülemelkedett egykedvűséggel eltelt tudattal időzik. Ennek a tanulmánynak nem célja e négy – a buddhizmusban többek között „négy mérhetetlenként” is ismert – tudati attitűdről bővebben szót ejteni. Azt viszont érdemes végiggondolni, hogy az – oly sok tanításban alapvető szerepet játszó – egyetemes, nem ragaszkodó szeretet megjelenését e tanítóbeszédből következően a gyökér-okok megszűnése teszi lehetővé. Ez magától értetődő, mivel ha

75 Bodhi 2012: 282 (i 192).

motivációinkat megtisztítjuk mohóságainktól, ellenérzéseinktől és merev elképzelésinktől, akkor nyílik valódi lehetőség arra, hogy mások érdekeire, gondolataira, örömeire, fájdalmára odafigyelhessünk. Ekkor már nem helyezzük automatikusan előtérbe saját személyiségünk érdekeit, így teret kap a jóakarát, a másokkal és a környezettel való törődés.

6.2. Az Avijjā sutta

A Nem-tudás (*avijjā*) szutta egy lineáris utat vázol az első lépésektől egészen a megvilágosodásig. Ez tehát a Nemes nyolcrétű ösvény lineárisan kiterített változata. A Nemes nyolcrétű ösvény egymást támogató elemeinek segítségével, mintegy spirálszerűen haladva képzelhetjük el az alapvető szomj és nem-tudás (*taṇhā* és *avijjā*) ellobbanása (*nibbāna*) felé vezető utat. Az *Avijjā sutta* lépcsőfokai viszont szigorúan hangsúlyozott egymásutániségben épülnek egymásra. A Buddha hegycsúcsra hulló esőcseppek hasonlatával él: amint a lecsorgó víz először megtölti a hasadékokat, szurdokokat; ezek megtelve feltöltik a tavacskákat; ezek megtelve feltöltik a tavakat; ezek megtelve feltöltik a patakokat; ezek megtelve feltöltik a folyókat; ezek megtelve feltöltik az óceánt.

A két modell egyesítését úgy képzelhetjük el, hogy a Nemes nyolcrétű ösvény térbeli spirálját az *Avijjā sutta* elemei által képviselt pontoknál összekötve kapjuk a lineáris cselekvési sorrendet. A lineáris modellnek azért van nagy jelentősége, mert így könnyebben felismerhetőek a tévutak és az elakadások, s könnyebben felmérhetjük valós haladásunkat is. Ha fejlődésünk például stagnál, akkor az egymás feltételeiként működő pontok segítségével beazonosíthatjuk azt a lépcsőfokot, melynek teljesítésével elháríthatjuk az Út aktuális akadályát. Az első lépéseket keresők számára még nyilvánvalóbb a szöveg jelentősége, hiszen szerkezetéből adódóan rámutat a szellemi út kiinduló feltételeire. Nyilvánvalóan világiaknak és kezdőknek is szól ez a tanítóbeszéd, hisz az itt vázolt lépések első tagjai egy szerzetes számára már adottak.

Fontos hangsúlyozni viszont, hogy a szent szövegek, szutták számos esetben szerzetesekhez, illetve a gyakorlásban előrehaladott személyekhez szólnak. Ha nem fordítunk figyelmet erre a körülményre, könnyen olyan gyakorlatokba foghatunk amelyek – legalábbis egyelőre – nem nekünk valók, s ezért még a kárunkra is lehetnek. A buddhizmusban például sokféle meditációs gyakorlat létezik, s még ezeken belül is lehetségesek további fokozatok. Ezek jó részét nem kezdőknek szánták, mivel gyakorlásuk előfeltétele, hogy képesek legyünk koncentrálni, nyugodt testtel és tudattal lenni hosszabb ideig, ne legyenek merev elképzeléseink a világ jelenségeiről, legyünk nyitottak, elszántak, és tudjunk hinni a gyakorlat üdvös voltában. Ezen feltételek teljesítése a világi életmód mellett komoly akadályokba ütközik, ezért célszerűbb először a világiak számára ajánlott gyakorlatokkal foglalkozni, amelyek alkalmassá tehetnek minket a továbblépésre. Ez mindenekelőtt az öt erkölcsi elv (*pañcasīla*). Ennek tükrében, a dolgozatban is csak az *Avijjā sutta* első, nyilvánvalóan kezdők számára is javasolt lépéseivel foglalkozom.

A szuttában a Buddha megvilágítja, hogy minden emberi lény valamilyen irányt szab az életének azáltal, hogy az őt érő hatásokért felelős forrásokat mennyire képes szelektálni. Egyikünk sem kivétel! A szöveg példájával élve: életünk minden egyes pillanatában töltöget-

jük saját vizeinket, formáljuk személyiségünket, ezáltal kormányozva életünket valamilyen irányba. A Buddha azt üzeni, hogy tudatosan felismerhetjük, mi az, ami előremozdít minket, és mi az, ami hátráltat, majd eszerint megtehetjük a megfelelő lépéseket az üdvös irányba.

A szutta szerint az első lépés az erényes, igaz, jó (*sappurisa*) emberek társaságának keresése. Ez a második pont fényében értelmezendő, ami a „jó tanítás hallása”. Tehát a „jó emberek társasága” a „jó tanítás hallásához”, azaz a jó tanítással való kapcsolathoz vezet. A Buddha vélhetőleg azért csak az embereket említi, mert akkoriban még nem volt könyv, film, rádió, híradó, vagy internet, így szinte minden információcsere ember és ember között zajlott. Nyilvánvaló, hogy itt nem csak a barátaink, tanítóink és ismerőseink, hanem az összes információs csatorna megválogatásáról is szó van, mivel mind részt vesznek világlátásunk kialakulásában. Ha valaki számára idegennek tűnne barátainak és ismerőseinek megválogatása, az gondoljon bele, hogy a Buddha tanácsai nélkül is ezt tesszük, csak épp öntudatlanul, ráadásul a káros gyökér-okok befolyásolása mellett. Ezt megértve már egyáltalán nem tűnik ésszerűtlennek némi tudatossággal lenni társaságunk megválasztásakor. A *Puggalapaññattibán*⁷⁶ megtalálhatjuk azon emberek ismérveit, akiknek érdemes a társaságát keresnünk (ezt célszerű kiterjesztenünk az összes információforrásra): aki legalább velünk egy szinten van, vagy előttünk jár magatartásában, elmélyedésében és belátásában (*sīla, samādhi, paññā*).⁷⁷ Tiszta erkölcsű, jónak elkötelezett.⁷⁸ Bizalommal telt, erkölcsileg tiszta, tudásban gazdag, bőkezű, bölcs.⁷⁹

A „jó tanítás” tehát akkor jut el hozzánk, ha a minket érő hatások forrásait tudatosan, minden információs csatornára kiterjesztve szűrjük és alakítjuk. Ezután teljesebben ki harmadik lépésként a hit. Ha elkezdjük tapasztalni a szenvedés csökkenését, és mások bátorító példáit is látjuk, akkor logikus, hogy könnyebben adunk további bizalmat az ezt elősegítő módszernek. Az első lépések szempontjából az első három pont összefüggéseire kell koncentrálnunk. Gyakorlati szempontból pedig leginkább az elsőre. Az így megerősödött hit szolgáltathatja majd a továbbiakban a szükséges tetterőt a folyamat hátralévő – jelen dolgozatban nem tárgyalt – részéhez: figyelmünk még gondosabbá válik, megjelenik az éber jelenlét, a jelenségek összefüggéseinek mélyebb megértése, uralmat nyerünk érzéseink felett, viselkedésünk tökéletesedik, elérhetjük az elmélyedés magasabb szintjeit, s így a megvilágosodás összes szükséges tényezője összeáll.

7. Konklúzió

A Páli kánon szuttái megadták a választ a tanulmányban feltett kérdésekre. A felvetésben szereplő, a nyugati életformára jellemző kereskedelmi szemlélet, és az embert a természeti környezet korlátlan urának tekintő világkép mögött is természetesen a gyökér-okok állnak. Ezek komoly akadályt képeznek, s már a legelső lépéseket is teljesen meggátolhatják a szellemi

⁷⁶ A Páli kánon Abhidhamma kosarának negyedik könyve, amelyet Darabos Pál *Buddhista karakterológia* címmel fordított.

⁷⁷ Darabos 2002: 72.

⁷⁸ Darabos 2002: 74.

⁷⁹ Darabos 2002: 49.

úton. Mivel a gyökér-okok a sokszorosukra duzzadva jelentkeznek a materialista szellemű tudomány, ipar és fogyasztói társadalom burjánzása nyomán, ezért az ilyen környezetben szocializálódott útkeresők számára alapvető fontosságú ezek vizsgálata és tudatosítása. Egy ilyen szembenézés tehát kikerülhetetlen. Ha nem tesszük meg, könnyen lehet, hogy csak egy helyben toporgunk, vagy akár árthatunk is, amikor önmagunkat is becsapva egy adott tanításnak csak a külsőségeit, részleteit értjük meg.

Erre a Buddha és számos vallás, szellemi irányzat válasza az erkölcsös életmód gyakorlása. Ez biztosítja – túlzó vágyaink, ellenszenvaink és merev nézeteink korlátozásával – a valódi felismeréshez szükséges őszinteséget. Nemcsak a magunk és környezetünk jóllétét segíti, de teret enged a valóság mélyebb, objektívebb megfigyelésének és értékelésének. Ebből következően a tapasztalásainkra adható válaszlehetőségeink számát is jelentősen megnöveli. Ekkor már olyan nézőpontokat is képesek leszünk megérteni és esetleg elfogadni, amelyeket eddig zsigeri ellenérzésből elutasítottunk volna, míg másokat, amelyek elsőre tetszetősnek tűntek, mélyebb elemzés után – ha szükséges – képesek leszünk feladni. Az erkölcs – ami első pillantásra egy nyugati ember számára akár értelmetlen önkorlátozásnak is tűnhet – tehát valójában a szabadság kulcsa, hisz épp a vágyaink és beidegződött látásmódunk rabszolgaságából való megszabadulást segíti elő. Pontosan ezért az egész szellemi út alapköve, s a napjainkban nyugati típusú életmódot folytatók számára éppen a legnagyobb jelentőségűvé lép elő. Lényeges megérteni, hogy az erkölcsi útmutatások semmilyen kényszert nem hordoznak, hisz jótékony hatásukat belátva mi magunk vállalhatjuk őket.

A Buddha az alapvető motivációkra mutat rá. Arról beszél, amit és ahogyan nap mint nap mindnyájan megélünk, érzünk, gondolunk. A hangsúlyt a személyes tapasztalásra és megvalósításra helyezi. Nem követeli meg tanainak vak, mérlegelés nélküli elfogadását, s nem hirdeti azok kizárólagosságát sem. Épp emiatt szól mindenkire, vallási és világnézeti beállítódástól függetlenül. Tanítása alapján, kezdő lépések gyanánt hangsúlyossá válik a magunkra és környezetünkre való odafigyelés, a folyamatok ok-okozati összefüggéseinek mélyebb megértése. Ezeket átlátva nyílik meg a helyes cselekvések és döntések felismerésének lehetősége a konkrét szituációkban. Mivel e szemléletmód konstruktívabb, és számos megoldást képes egy adott helyzetre felmutatni, ezért sokkal nagyobb lesz az egyén szabadságfoka is.

Mindehhez első lépésként fel kell ismerni a gyökér-okok jelenlétét, erősödését-gyengülését életünkben. Ehhez alapvető segítséget nyújt az öt erkölcsi elv (*pañcasīla*). Ezen öt erény alapozza meg és tartja fenn a szellemi úton nélkülözhetetlen tudatosságot, éberséget, felelősséget, a magunkra és a környezetünkre való odafigyelést. Emellett egyértelműen jelzi azokat a tipikus cselekedeteinket is, melyek mögött szinte bizonyos, hogy káros motivációk bújnak meg. Ha ily módon figyelünk magunkra, leleplezhetjük, amikor zsigeri, kényelmi, nem őszinte válaszokat adunk egy tapasztalásra. Amint a fentebb tárgyalt szuttákból kiderült, ezek lehetnek bármilyen minket érő hatások, s az összes lehetséges érzékelési és információs csatornán érkeznek (legyenek bár könyv, film, zene, felirat, hír, internetes poszt, egy ember viselkedése vagy egy tanítás formájában). Meg kell próbálnunk észrevenni, amint a gyökér-okok teret nyernek. Már ezzel is fontos lépést teszünk:

„Ha egyszerűen elismerjük, hogy jelen van a zűrzavar, a mohóság vagy a harag, akkor a valóságot tükrözzük vissza, és ezzel a mélyen fekvő feltételezéseket eltávolítjuk, de legalábbis meggyengítjük.”⁸⁰

A gyökér-okok megjelenéséért felelős tevékenységként beazonosított tetteinket, gondolatunkat azután már meg lehet vizsgálni. Ha lehet, elhagyni, vagy átalakítani, esetleg más módon megközelítve őket üdvös, vagy legalább semleges hatásúvá változtatni. A gyökér-okok gyengülését, megszűnését okozó tevékenységeinket pedig ápolhatjuk, több teret adhatunk nekik, illetve még hatékonyabbá tehetjük őket. Így nem csak a gyakorláshoz szükséges további bizalmat, hitet, tetterőt alapozhatjuk meg, de már itt és most, ettől a pillanattól tisztább, boldogabb és szenvedésmentesebb életvitelt folytathatunk.

A bizalom az első pillanattól szükséges, ha beláttuk, hogy problémáinkat önállóan nem tudjuk maradéktalanul megoldani. Bikkhu Bódhi írja:

„A buddhista út hagyományos ösvényén, a hit a gyakorlás kezdetére van helyezve, mint az erkölcs, koncentráció és bölcsesség hármásából álló későbbi szakaszok előfeltétele.”⁸¹

Habár kezdetben csak benyomásunk, majd utánajárva információink lehetnek egy tanítás jótékony hatásáról, de ekkor még nem tehetünk szert többre. Anyitottságot megfelelő mértékű szkepszissel párosítva, a szélsőségek elkerülésével közelítve jó esély van a számunkra helyes tanítás felismerésére, majd mélyebb megértésre. Amint kipróbáljuk a nekünk hatásos módszer első lépéseit, elkezd megjelenni az igazi, tetterőt mozgósító hit.

A dolgozatban felvetett kérdésekre kapott válaszok alapján az alábbi cselekvési terv körvonalazódik:

- Szánjunk időt a szent szövegek tanulmányozására. Tegyük fel nekik a számunkra fontos kérdéseket. Ne válogassuk ki a nekünk tetsző elemeket, próbáljuk észrevenni a többi résszel való összefüggést, tételezzük fel: azok nem véletlenül vannak ott. Figyeljünk a legapróbb részletekre is, ám ne tévesszük szem elől, hogy a tanítás üzenetét, célját keressük valójában. Legyünk nyitottak, de nem elvakultak. Próbáljunk meg a szövegek mélyére hatolni, személyes kapcsolatot létrehozni a tanítással, hogy valóban útmutatásul szolgálhasson számunkra. Ügyeljünk rá, hogy nehegy csupán saját személyiségünk, vágyaink igazolásának eszközévé degradáljuk.
- Amennyire lehetőségeink engedik, keressük meg a megfelelő információkat és ingereket közvetítő környezetet, illetve – ha szükséges – módosítsuk a meglévőt.
- Az erkölcsi útmutatásokat próbáljuk minden fennálló, vagy épp felmerülő helyzetre vonatkoztatni és lehetőség szerint követni is.
- Először vizsgáljuk meg a leggyakrabban, leghosszabb ideig végzett tevékenységeinket a gyökér-okok erősödésének, illetve gyengülésének szempontjából. Ez azért célszerű,

⁸⁰ Szumédhó 2004: 24.

⁸¹ Bodhi 2000: 1–2.

mert e tevékenységek hatása folytonos jelenlétük és hangsúlyos voltuk miatt könnyebben kimutatható és elemezhető. Vegyük számba ezeket, ne hagyjunk ki semmit – tűnjön maga a tevékenység akár a legártatlanabbnak –, hisz valójában a hatásuk fogja megmutatni káros vagy hasznos voltukat. Bizonyára minden cselekvésünkre van indokunk, hogy miért csináljuk és miért úgy, hiszen nem véletlenül alakult így az életünkben. Ám ne felejtjük el: a cél nem az önigazolás, hanem a fejlődés. Legyünk rugalmasak és képzeljük el, hogy esetleg el lehet hagyni, vagy lehet másként is csinálni az adott dolgot. Ha egyértelműen lelepleztük káros hatásait, akkor miért is folytatnánk így tovább?

„Elkerülni minden rosszat,
de a jót tenni szüntelen,
S megtisztítani az elmét,
Ez a Buddhák örök tana.”⁸²

(*Dhammapada*, 183)

Irodalomjegyzék

Adamik Lajos (ford.) 1986. *Eckhart mester: beszédek*. Budapest: Helikon Stúdió.

Biblia 2014. *Istennek az Ószövetségben és Újszövetségben adott kijelentése*. Magyar nyelvre fordította és revideálta a Magyar Bibliatársulat Szöveggondozó Bizottsága. Budapest: Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.

Bodhi, Bhikkhu 1978. (Pressing Lajos ford. 1993). *Brahmajāla Sutta. A nézetek mindent felölelő hálója*. Budapest: Orient Press Kiadó. [Eredeti mű: Bodhi, Bhikkhu (tr.) 1978. *The Discourse on the All-Embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta Commentarial Exegesis*.]

Bodhi, Bhikkhu (tr.) 2000. *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications.

Bodhi, Bhikkhu (tr.) 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications.

Chhaya, Mayank 2008. *Az ember, a szerzetes, a misztikus*. Budapest: Trivium.

Darabos Pál 2002. *Buddhista karakterológia*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Davids, T. W. Rhys – Stede, William 1921. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Reprint 2004. Oxford: The Pali Text Society.

Fórizs László (ford.) 2002. *Dhammapada. Az Erény Útja*. Budapest: Gaia Multimédia Stúdió.

Horner, I. B. (tr.) 1993. *The Collection of The Middle Length Sayings*. Vol. III. Oxford: The Pali Text Society.

Lingpa, Jigme (tr. Padmakara Translation Group) 2000. *Treasury of Precious Qualities*. Boston: Shambhala Publications.

⁸² Fórizs 2002: 81.

- Ñāṇamoli, Bhikkhu – Bodhi, Bhikkhu (tr.) 1995: *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications.
- Nyanatiloka 1972. *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Third Revised & Enlarged Edition. Colombo: Frewin & Co., Ltd.
- Őszentsége, Dalai Láma 2013. *Túl a valláson*. Budapest: Noran Libro.
- Skilton, Andrew 2013. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Damaru Könyvkiadó – A Tan Kapuja.
- Sucitto, Ajahn 1999. *Kalyāṇa*. Amaravati Publications.
- Szavaki, Kódó 2000. *Sódóka*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre kiadó.
- Szubhádra Bhikshu 2006. *Buddhista káté*. Budapest: Trajan Könyvesműhely.
- Szumédhó, Ácsán 2004. *Csittavivéka*. Budapest: Buddhapada Alapítvány.
- Thanissaro Bhikkhu 1999. *Noble strategy. Essays on the buddhist path*. Valley Center, CA: Dhammayut Order.
- Vekerdi József (ford.) 2009. *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.

Internetes források:

- Anālayo 2010. The Mahācattārisaka-sutta in the Light of its Parallels – Tracing the Beginnings of Abhidharmic Thought. *Journal of the Centre for Buddhist Studies* 8: 59–93. [online] URL: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/mahacattarisaka.pdf> [letöltve: 2016. január 20.].
- Bodhi, Bhikkhu 2000. *Two Styles of Insight Meditation*. [online] Buddhist Publication Society. URL: <http://www.bps.lk/olib/nl/nl045.pdf#nameddest=a> [letöltve: 2016. január 14.].
- Dhammananda, K. S. 2002. *What Buddhists Believe*. Expanded 4th Edition. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society Malaysia. [online] URL: http://www.buddhanet.net/pdf_file/whatbelieve.pdf [letöltve: 2016. január 14.].
- Mahācattārisaka sutta* (MN 11; Mn iii 71–78). (tr. Thanissaro, Bhikkhu) [online] Access to Insight. URL: <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.117.than.html>. Pali text: https://www.accesstosight.org/tipitaka/sltip/MN_III_utf8.html#pts.071 [letöltve: 2016. január 14.].
- Rangjung Yeshe Dharma Dictionary. [online] URL: http://rywiki.tsadra.org/index.php/Main_Page [letöltve: 2016. január 14.].
- Thrangu, Rinpoche 2001. *Transcending Ego. Distinguishing Consciousness from Wisdom*. Crestone, CO: Namo Buddha Publications. [online] URL: <http://www.rinpoche.com/teachings/conwisdom.pdf> [letöltve: 2016. január 14.].

NAGY SZABOLCS

Az érzékelés vizsgálata¹

A tudás mibenlétének átfogó elemzése után a szerző a buddhista ismeretelmélet egyik részterületét, az érzékelés folyamatának Dignága és Dharmakírti által adott analizisét vizsgálja, majd az érzékelés három tényezőjének madhjamaka cáfolatát ismerteti. Módszere, mely elsősorban belső indíttatásból fakad, az erős szkepticizmus: minden dolog, minden tézis vizsgálata, megkérdőjelezése. Nyilván felmerül a kérdés: hová vezet ez, a semmibe, a nihilbe? Korántsem. A kérdés megválaszolására a dolgozat végén kerül sor.

1. Bevezetés az ismeretelméletbe

A filozófia legjelentősebb kérdései közé tartozik az emberi megismerés mikéntje. Nekünk, akik az igazság nyomában járunk, számot kell vetnünk arról, hogy miként működik ez a folyamat. Jelentheti-e a valóságot az, amit érzékelünk vagy kikövetkeztetünk? Bármilyen válasz, hétköznapi életünket e folyamatok által éljük. Az ismereteinkre alapozzuk lételméletünket, identitásunkat, tér- és időbeli elhelyezkedésünket, egymáshoz és a világhoz való fizikai és spirituális viszonyunkat, megkülönböztető és ítéletalkotó kognitív folyamatainkat, a kommunikációnk teljes spektrumát. Egyszerűen életünk összes területére jelentős ráhatása van. Érthető hát, hogy a történelem során különböző ismeretelméleti filozófiák alakultak ki, melyek mindegyike egy kicsit másként próbálta meghatározni az érvényes, mérvadó ismeretet, a tudást. Mind a nyugati, mind a keleti féltekén a legnagyobb tudósokat foglalkoztatta a téma.

E cikkben a buddhista ismeretelmélet egyik részterületét, az érzékelés folyamatának Dignága és Dharmakírti által adott analizisét vizsgálom, mint a teljes észlelési folyamat legelső lépését. Mielőtt azonban ténylegesen rátérnék, munkám első felében az ismeretelméletek kiinduló tézisére koncentrálok. Ahhoz ugyanis, hogy eljussunk az érzékelés kérdéséig, számos azt megelőző problémán kell átrágnunk magunkat. Ráadásul, ahogy látni fogjuk, e problémák egyenként is megoldhatatlanok. Mindjárt az első lépésnél egy olyan feloldhatatlan logikai ellentmondásba keveredik az ismeretelmélet tana, amely az egész további kutatást javarészt értelmetlenné teszi, vagy legalábbis megkérdőjelezi. Módszerem, mely elsősorban belső indíttatásból fakad, az erős szkepticizmus² filozófiai álláspontja által egyébként is ez: minden dolog, minden tézis vizsgálata, megkérdőjelezése, cáfolata. Nyilván azonnal felmerül a kérdés, hogy hová is vezet ez, hogyha mindentől megvonjuk az értelmet, minden lehetséges opciót megcáfolunk. A semmibe, a nihilbe? Korántsem. E kérdés megválaszolását azonban meghagyom a dolgozatom végére.

¹ Témavezető: Fórizs László.

² Az erős szkepticizmus kialakulása a görög Pürrhón nevéhez fűződik az i. e. IV–III. században.

1.1 Megismerés kontra létezés

Nézzük tehát az első és legfőbb kérdést. Az ismeretelméletek abból a feltevésből indulnak ki, hogy megkülönböztetik a megismerő alanyt, a megismerés tárgyat és a kettőt összekapcsoló megismerési folyamatot. Azonban kár lenne ezt a feltevést eleve adottnak tekinteni. Ha az ismeretszerzés ebbéli felépítését akarjuk bizonyítani, előtte (vagy vele egyidejűleg) bizonyítanunk kellene a megismerés szereplőinek létét és különbségüket is, amiket viszont az ismereteinkre alapozva alkottunk meg. Mert ugye melyik előbbrevaló, az ontológia vagy az episztemológia? Lehetséges, hogy a létezés és a megismerés elválaszthatatlanok egymástól; sőt e kettő esetleges azonossága is felvethető. Ez a kérdés, mint később látni fogjuk a buddhista ismeretelméletben is kulcsfontosságú.

Ha lételméletünket az ismereteink után hozzuk létre, ismeretelméletünkben pedig létünkől indulunk ki; vagyis, ha a megismeréssel hozzuk létre a megismerőt, majd pedig a megismerést a megismerő létének szemszögéből magyarázzuk, akkor elkövetjük a körben forgó érvelés logikai hibáját³. Nem igazolhatjuk egyiket a másikkal, majd fordítva, mert így, ha A oka B-nek és B oka A-nak, azzal felrúgjuk a kauzalitás alapelvét. Ezzel a tézis résztvevői gyakorlatilag egyszerre lennének önmaguk oka, okozata és az erre vonatkozó bizonyíték is. Ez pedig lehetetlen, mivel így semmit sem bizonyítanának. Ennek megfelelően az ontológia és az episztemológia között nem állíthatunk fel hierarchikus viszonyt. Miért? Mert kölcsönösen feltételezik egymást.

Most vizsgáljuk meg azt, amikor e két folyamatot azonosnak tekintjük. Tegyük fel, hogy a létezés maga a megismerés (és annak bármely szereplője). Amennyiben egy jelentéstartományban értelmezzük a kettőt – létezni annyi, mint megismerni – akkor még mindig adósok maradunk ennek igazolásával. Ha megismeréssel igazolnánk a megismerést, vagyis ha a megismerés önmagát igazolná, ahogy ezt a fundacionalisták gondolják, akkor a körben forgó érvelés logikai hibáját látszólag elkerülhetnénk, viszont ekkor az *igazolás* mibenléte veszítené el a jelentését. Ha itt elfogadnánk az önigazolást, akkor minden kérdésben el kellene fogadnunk, az igazolás pedig megszűnne igazolás lenni. Konkrétan azt kellene mondanunk: *megismerek, tehát megismerek, vagy létezem, tehát létezem*, amivel gyakorlatilag semmit sem közölnénk. Az önigazolás tehát egyben körben forgást is jelent, ezáltal pedig a megismerés és a létezés összevonása sem védhető.

Tehát sem a megismerő, sem a megismerés folyamata, sem annak tárgya nem igazolható a létezéssel és fordítva, mivel megismerés és létezés eleve egymást feltételező fogalmak. Ráadásul ezek azonossága sem igazolható. Így, ha ok-okozati viszonyt kényszerítenénk rájuk, akkor csupán egy körben forgó igazoláshoz jutnánk, aminek nem lenne bizonyító ereje. Vajon a nem-létezéssel igazolható az ismeretszerzés? Ez sem mondható. Sem a megismerés létezés nélkül, sem a létezés megismerés nélkül nem értelmezhető.

³ Ezt a típusú hibát hívjuk karteziánus körnek, vagy első kifejtője után Arnauld-körnek, mely az egyik fő vád a racionalista fundacionalizmussal szemben. Ennek feloldási kísérletére még később visszatérek.

Egy nem-létező nem vehet részt sem alanyként, sem tárgyként a megismerésben, sem maga a folyamat nem lehet. A megismerést tehát sem mással, sem önmagával nem tudjuk igazolni, a létezéssel pedig kölcsönösen függő viszonyban van. Ez az ismeretelméletek apóriája⁴.

Ahhoz tehát, hogy elfogadjuk a megismerés létjogosultságát, tényezőit eleve adottként kell feltételeznünk, ami máris magában foglalja a hiba lehetőségét. Ekkor viszont újabb problémákba ütközünk.

1.2 A tudás definiálása

Lépünk hát egyet beljebb és tegyük fel, hogy van értelme ismeretelméletről beszélni. Az ismeretelméletnek sok részterülete van, melyek együtt és külön-külön is vizsgálhatók. Ilyen például a tudás, az igazság, a megértés, az igazoltság, az észlelés, az érzékelés vagy éppen a következtetés mibenléte. A tudás kérdésköre ezek közül is az egyik legfontosabb. Definíálása alapvető ahhoz, hogy egyáltalán értelmet nyerjen, azaz tudjuk, hogy mit tapasztalhatunk az érzékelés által. E nélkül hogyan is tisztázhatnánk azt, hogy amit érzékelünk az valós-e, vagy sem, vagy hogy egyáltalán megtörténik-e az érzékelés? Három fajtáját különböztetjük meg. Az első az ismeret, amikor a tudás tárgyával közvetlen kapcsolatba kerülünk, megismerjük annak egyéni vonásait. A második a gyakorlati tudás, ami egy-egy cselekvés végrehajtásának képessége, például az érzékelésé. A harmadik pedig a propozicionális tudás, aminek tárgya egy kijelentés, annak ismerete és érvényessége. Ez utóbbi az ismeretelméletek főbb kutatási területe, mivel e tudományágat is ebbe a csoportba sorolhatjuk.⁵ Maga az érzékelés ugyan a képességbeli tudás kategóriájába, az általa szerezhető információ pedig az ismeret kérdéskörébe tartozik, az érzékelés elméleteit viszont propozicionális tudásként kell megvitatnunk.

1963-ig a propozicionális tudás következő definíciója és ennek különféle verziói voltak az általánosan elfogadottak Platón Theaitetosz munkája nyomán:

- (1) S tudja, hogy p , akkor és csak akkor, ha
 - (i) S azt hiszi, hogy p ,
 - (ii) p igaz,
 - (iii) S igazoltan hiszi azt, hogy p .

Ebben a formulában S egy tetszőleges személyt, p pedig egy tetszőleges állítást jelent. Itt megkülönböztetünk szükséges és elégséges feltételeket. A tudáshoz szükséges, hogy S higgyen p -ben (i), és p igazsága (ii). Ezek azonban nem elégségesek, mivel S hite és p igazsága között nincs feltétlenül kapcsolat. Ezt hivatott kiküszöbölni a kettő közti igazolás (iii). Gettier azonban példákon keresztül megmutatta, hogy ez még mindig nem elégséges. Fennállhat ugyanis olyan eset, ahol mindhárom feltétel teljesül, mégsem jön létre tudás. Ez a híres

⁴ Görög kifejezés, mely „úttalanságot” jelent. Átvitt értelemben egy gondolatmenet ellentmondásainak útvesztőjét.

⁵ Forrai 2002: 16.

Gettier kihívás.⁶ Szükség van tehát egy negyedik tudás-feltételre. Megoldására több kísérlet is született. A következőekben nézzük meg a három legígéretebbet, majd pedig a buddhista ismeretelmélet idevonatkozó nézeteit.

a) Oksági⁷ és megbízhatósági⁸ elmélet

Ezek a Goldman által kidolgozott elméletek azt kötik ki szükséges feltételként, hogy S p hite és p igazsága között kauzális kapcsolatnak kell fennállnia, vagyis hogy valamilyen módon p igazsága okozza S p hitét. E kapcsolat többféleképpen is létrejöhet, nélküle viszont nem állíthatjuk, hogy S tudja, hogy p . A p tény (vagyis p igazsága) és S p hite közötti oksági láncolat kialakulhat többek között észlelés, emlékezés, vagy akár következtetés által is. Fontos azonban, hogy az oksági lánc *megfelelő* legyen. Ha például S látás által érzékelte p igazságát, de később rosszul emlékezik rá, akkor S p hitét kialakító oksági lánc ugyan megvan, mégsem mondhatjuk, hogy S tudja, hogy p . Viszont több tényező is van, melyek nem szükségesek ehhez az oksági lánchoz, de hiányuk nem magától értetődő. Például az, hogy p tény közvetlenül váltsa ki S p hitét. Előfordulhat, hogy ezeket egy közös ok váltja ki. Goldman ezt a közvetetten kialakult tudást *második típusú tudásnak* nevezi. Továbbá az sem szükséges, hogy az S hitét kiváltó okoknak mindnek igaznak kell lenniük ahhoz, hogy S tudja, hogy p . Elég, ha egy közülük megfelelő oksági láncot hoz létre. Végül pedig az emlékezés kapcsán az sem nélkülözhetetlen, hogy a t_0 időpontban létrejött oksági lánc t_1 időpontban is fennálljon. Ugyanis lehetséges, hogy S már elfelejtette p hitét t_0 -ban létrehozó okokat, ennek ellenére mégis tudja t_1 -ben, hogy p . Goldman tudásdefiníciója tehát így módosul:

(2) S tudja, hogy p – akkor és csak akkor, ha:

(i) A tény, hogy p , „megfelelő” oksági kapcsolatban van azzal, hogy S azt hiszi, hogy p .⁹

Ez esetben a legkézenfekvőbb kérdés a „megfelelő” jelző mibenléte, melyre a *megbízhatóság-elmélettel* ad választ. S p hite akkor tekinthető igazoltnak, ha azt olyan hitformáló folyamatok okozták, melyek általában igaznak, vagyis megbízhatónak tekinthetőek. Ezek lehetnek például az észlelés, az emlékezés, a jó érvelés, az introspekció¹⁰, vagyis kognitív folyamatok. Más szóval „az organizmuson belüli információfeldolgozó berendezés műveletei”.¹¹ Goldman nem akar a szkepticizmus ellen fellépni, ezért meg sem kísérel olyan folyamatokat találni, amelyek mindig, kivétel nélkül megbízhatóak. Megelégszik „a tendenciát tekintve inkább igaz, mint hamis hiteket”¹² eredményező folyamatokkal. Ehhez az is hozzájárul, hogy az igazoltságot sem egy kategorikus állapotnak tekinti, hanem olyannak, melynek fokozatai, átmenetei vannak éppúgy, mint a megbízhatóságnak. Majd több tényezőt is pontosítva eljut oda,

6 Gettier 1963.

7 Goldman 1995.

8 Goldman 1979: Mikor igazolt egy hit? Forrai (ford.) 2002: 93–111.

9 Goldman 1995: 245.

10 XIX. századi kifejezés, melynek elvei azonban már az Ókorban Platónnál és az Újkorban Descartes-nál jelennek meg először. Jelentése „önmegfigyelés”.

11 Forrai 2002: 103.

12 Forrai 2002: 101.

hogy megkülönböztet kétféle folyamatot: az egyik a feltételek nélkül megbízható, bemeneti hitektől független kognitív folyamat; a másik pedig a bemeneti hitek igazságától függő kognitív folyamat – (hitfüggetlen és hitfüggő). Ez utóbbit akkor tekinthetjük megbízhatónak, amennyiben bemeneti hitei is igazoltak.

A *megbízhatóság-elmélet* a hitek igazoltságát vizsgálja, amely azonban nem azonos egy adott hit tárgyának igazságával. Goldman szerint előfordulhat ugyanis, hogy egy állításba vetett hit igazolt, ennek ellenére maga az állítás hamis. A *tudás* érvényességéhez pedig mind a p -be vetett igazolt hitre, mind p igazságára szükség van. A későbbiekben azonban kritikát fogalmazok meg ezen elméletekkel szemben.

b) Nyomon követés¹³

Nozick 1981-es írásában a szkepticizmus egyik legismertebb tézise, az illúzió-hipotézis ellenében fogalmazza meg a tudás lehetőségét, melyben a tudás klasszikus definíciójának harmadik feltételét két kontrafaktuális¹⁴ mondatra bontja. Pontosabban fogalmazva nem ellene érvel, hanem azt vizsgálja, hogy a tudás lehetősége az illúzió-hipotézis mellett is fennállhat-e. Fontos kiemelni, hogy Nozick nem a tudás tényleges meglétét kutatja, hanem a tudás lehetőségének módját.

Hogy ezt megértsük, ahhoz néhány fogalom előzetes ismerete szükséges. Az illúzió-hipotézis, melynek több fajtája is van, azt a lehetőséget veti fel, hogy soha nem lehetünk teljesen bizonyosak abban, hogy aktuálisan nem vagyunk-e egy univerzális csalás, megtévesztés állapotában. Például Platón álom-argumentuma szerint nem tudhatjuk, hogy most álmodunk-e vagy sem és mindaz, amit tapasztalunk álom csupán. Ugyanez a lényege többek között Descartes gonosz démon általi megtévesztésének, Putnam tartályban lebegő agyak képzetének, de ide sorolom a buddhizmus szanszára¹⁵ ideáját is, mely a dolgok valós ismeretének hiányából és a tapasztalt világ illúzió váltából áll. A másik magyarázatra szoruló kifejezés a kontrafaktuálisok. Tegyük fel az aktuális világunkban ismerjük ahogyan a dolgok alakulnak. Ehhez képest felállíthatunk olyan lehetséges világokat, amelyekben azt vizsgáljuk hogyan alakulhatnának. Ezeket a lehetőségeket fejezhetjük ki szubjunktív¹⁶ feltételes mondatokkal, kontrafaktuálisokkal. Egy-egy kontrafaktuális mondat igazságértéke attól függ, hogy mennyire tér el az aktuális világ történéseitől. Ha közel van hozzá nagyobb, ha távolabb, vagy egészen valószínűtlen, akkor kisebb.

„E fogalmat eredetileg a szükségyszerűség és a lehetőség ábrázolására vezették be. Egy kijelentés akkor szükségyszerű, ha nemcsak az aktuális világban igaz, hanem minden lehetséges világban. Egy kijelentés akkor lehetséges, ha van olyan lehetséges világ, amelyben igaz.”¹⁷

13 Nozick 1981: Szkepticizmus. Forrai (ford.) 2002: 47–60.

14 Latin eredetű kifejezés, jelentése „tényellentétes”.

15 Szanszkrit eredetű kifejezés, jelentése „vándorlás”, átvitt értelemben „létforgatag”. A buddhizmusban alapfokon azt a látszatvilágot jelenti, amiből fel kell ébredni, amitől meg kell szabadulni.

16 Latin eredetű kifejezés, jelentése „képzetet, vágyat, lehetőséget kifejező”.

17 Forrai 2002: 10.

Nozick tudásdefiníciója tehát a következő:

- (3) S tudja, hogy p , akkor és csak akkor, ha
- (i) S azt hiszi, hogy p ,
 - (ii) p igaz,
 - (iii) Ha p nem volna igaz, S nem hinné azt, hogy p ,
 - (iv) Ha p igaz volna, S akkor is azt hinné, hogy p .

Azt jelenti (iii), hogy azokban a közeli lehetséges világokban, ahol p hamis, de az egyéb körülmények megegyeznek az aktuális világgal, S nem hiszi, hogy p . Míg (iv) azt mondja ki, hogy az olyan közeli lehetséges világokban, ahol p igaz, annak ellenére, hogy egyéb dolgok másként alakulhatnak, S minden más körülménytől függetlenül hiszi, hogy p . S p hite tehát *nyomon követi* p igazságát. Azonban (iii) és (iv) nem következtetések, hanem egy lehetőséget megmutató, szubjunktív kondicionális mondatok. Ez azt jelenti, hogy nem vonatkoznak az összes olyan lehetséges szituációra, ahol p hamis (iii), vagy p igaz (iv). Ha következtetések lennének és p hamisságából következne, hogy S nem hiszi, hogy p , akkor ezt egy szkeptikus illuzórikus hipotézis megcáfolná (a zártsági elv nyomán). Így viszont nem feltétlenül cáfolja, vagyis (iii) és (iv) lehetősége a szkeptikus szituációban is fennáll. Mindezt Nozick az aktuális világ szomszédságában lévő lehetséges világokra vonatkoztatja. Az ettől távol esőekre nem.

Nozick szerint, amikor a szkeptikus felállítja illúzió-hipotézisét, akkor a tudás következményére vonatkozó logikai zártságot használja. A zártság itt azt jelenti, hogy ha S tudja, hogy p és tudja, hogy p -ből következik q , akkor azt is tudja, hogy q . A következtetés által tehát S belül marad a tudás-kijelentések halmazában. A tudás Nozick féle definíciója viszont nem zárt a logikai következményre nézve, mivel (iii) és (iv) csak p -re vonatkozik, q -ra nem. Előfordulhatna, hogy tudom, hogy p , mégsem tudom, hogy q , mivel q -ra csak következtetéssel jutottam, nem pedig az (i–iv) feltételekkel, vagyis nem követem nyomon q igazságát. A logikai implikáció (következtetés) által tehát nem juthatunk tudáshoz. A p igazságával kapcsolatos nyomon követést, mint a tudás feltételét, a szkeptikus is elismeri, hiszen éppen azzal érvel, hogy egy illuzórikus szituáció a nyomon követhetlensége miatt nem tudható (eszerint a tudáshoz szükség lenne a nyomon követhetőséghez). A szkeptikus fordítva használja a zártság elvét. Azt tudni véli, hogy p -ből következik q , de mivel az illúzió fennállásának lehetősége miatt nem tudja p -t, így arra következtet, hogy nem tudja q -t sem. Ebben Nozick szerint az a hiba, hogy a szkeptikus p -nél megköveteli a nyomon követést, q -nál viszont nem. Vagyis érvelése egyik fele nyitott, míg a másik fele zárt a logikai implikációra nézve. Attól, hogy nem tudjuk p -t, viszont tudjuk, hogy p -ből következik q , nem áll fenn, hogy nem tudhatjuk q -t sem. q tudása nem a következtetésen alapul, hanem nyomon követhetőségén (akárcsak p esetében).

Mindez viszont nem vonatkozik arra, hogy az illúzió aktuálisan fennáll-e vagy sem, csak arra, hogy a tudás lehetősége egy illuzórikus szituáció ellenére is fenntartható. Munkám első részének utolsó fejezetében azonban ezt is cáfolni igyekszem.

c) *Megdönthetőség elmélet*¹⁸

A következő elv nem közvetlenül a tudás definiálására lett kifejlesztve (hiszen 1936-ban, jóval Gettier írása előtt született), hanem mint a tapasztalati tudományok demarkációs módszere, amely arra hivatott, hogy eredményei révén elválassza e tudományokat a metafizikai spekulációktól.¹⁹ Ezáltal jól fog jönni majd az érzékelés vizsgálatánál. Popper múlt századi fejtegetéseiben az induktív- és a valószínűség-logika ellen fogalmazza meg nézeteit, melynek célja, hogy a tapasztalati tudományokban kiküszöbölje az indukció problémáját, amely véges számú tapasztalatból egy általános érvényű „igazságot” szeretne levonni. Ebben az a hiba, hogy bármennyi egyéni tapasztalás sem vonja maga után azt a tényt, hogy egy dolog következőre is ugyanúgy fog megismétlődni. Vagyis egy természeti „törvény” igazságtartalma nem alapulhat statisztikán. Popper egyáltalán nem fogadja el az indukciót, sőt az objektív igazolás módszerét sem. Objektív bizonyossághoz ugyanis soha nem juthatunk. Amit elérhetünk az maximum az interszubjektív igazolás. Ez azt jelenti, hogy bárki bármikor ellenőrizhet egy korábban tapasztalt tételt. A lényeg az, – és itt kapcsolódhatunk a tudásdefiníciók problémájához – hogy mivel nem lehet semmit végérvényesen igazolni (verifikálni), ezért a demarkációs módszer a cáfolhatóság (falszifikálhatóság) lesz, amihez éppen az indukció ellentétével, dedukcióval juthatunk. Az általánosan megfogalmazott elveket tapasztalati ellenőrzéseknek vethetjük alá, ami által mindaddig – persze csak átmenetileg – érvényesnek tekinthetünk egy állítást, vagyis feltételes tudás birtokában lehetünk, amíg az nincs cáfolva, megdöntve. Egyik feltétele, hogy egy-egy állítás alkalmas legyen az ellenőrzésre. Abban az esetben ugyanis, amikor olyan feltevést állítunk, amelyet nem lehet ellenőrizni, hiába nem falszifikálható, nem mondhatjuk rá, hogy tudjuk. Ennek eredményeként kiküszöböljük azt a logikai hibát, hogy egyetemes igazságokat próbálunk felállítani. Sőt, e módszer felépítése révén a végtelen igazoláshoz kényszerét is elhagyhatjuk. Hiszen az ellenőrzések során nem a feltevések végső igazolása a cél, hanem csupán átmeneti érvényességük megerősítése, nyitva hagyva ezzel a kaput az esetleges újabb ellenőrző vizsgálatokra (melyek eredménye akár ellenkező is lehet). Azt viszont meg kell jegyeznünk, hogy éppen emiatt, azaz hogy e módszer által valódi igazolás birtokába nem juthatunk, valójában mégsem használható a végső tudás létrejöttében. A tudásnak ugyanis egyik szükséges feltétele az igazoltság. A *megdönthetőség elmélet* hiányosságaira dolgozatomban különböző fejezeteiben térek majd ki.

Természetesen ezeken kívül is születtek még a tudással kapcsolatos elemzések.²⁰ Most viszont vizsgáljuk meg, hogy a buddhista ismeretelméleti iskola miként áll ehhez a témához és milyen párhuzamokat, vagy ellentéteket mutat ezekkel a modern nyugati gondolatokkal.

¹⁸ Popper 1997.

¹⁹ Popper írása elsősorban Carnap és a Bécsi Kör verifikacionizmusa elleni kritika, melyet viszont neki is át kellett értékelnie Lakatos Imre kritikája nyomán.

²⁰ Például Lehrer, Paxson 1969: Knowledge: Undeclared Justified True Belief.

1.3 A buddhai tudás

A tudás és az ismeret mibenléte már a korai buddhista szövegekben, a Buddha tanítóbeszédeiben is fellelhető, hiszen a megszabadulás tanában kulcsfontosságú szereppel bír. A tizenkét tagú függő keletkezés, vagyis a létforgatag ok-okozati lánc, ami az egyik alapvető buddhista tantétel, éppen a nem-tudással veszi kezdetét. A nem-tudás az elsődleges oka annak, hogy a létforgatag körén belül vesztegelünk. Minthogy írásom az érzékelés folyamatának, plusz előzményeinek és következményeinek *ismeretelméleti, filozófiai, ontológiai és logikai* vizsgálata, ezért a buddhista ismeretelméleti iskola *történeti* kialakulását csak vázlatosan érintem. Tárgyalom viszont a tudáselméletét megelőző idevonatkozó tantételeket.

A Buddhánál is megfigyelhetjük a tudás modern, hármas felosztását (*ismeret, képességbeli és propozicionális tudás*), még ha nem is annyira pontosan kategorizálva, mint napjainkban. Ahogy a Buddha minden törekvése, így ez is a megszabadulás szemszögéből jelenik meg. Itt most elsősorban nem a tudás tartalmát, hanem annak mibenlétét vizsgálom. Az első szempont szerint a Buddha négyféle megkülönböztető tudást választott el egymástól. Ezek voltak a Tan jelentésének, a szövegének, az azt kifejtő nyelvezetnek²¹ és ezek együttesének tudása. Már maga az a kifejezés is, hogy Tan²², magában hordozza a tudás lehetőségét, hiszen egy tantétel egyik alapvető jellegzetessége és értelme az éppen a tudhatósága. Ismeretnek elsősorban a Tan szövegének tudását, illetve az azt kifejtő nyelvezetet feleltethetjük meg. Propozicionális tudásnak a Tan jelentésének értelmét, míg a Tan megvalósítását képességbeli tudásnak tekinthetjük. Olyan is előfordulhatott, hogy valaki ismerte a Tan szövegét, de nem értette azt, vagy épp ellenkezőleg, elsajátította az értelmét, miközben magát a tanítások szövegét nem tudta. Nem szabad lebecsülnünk a Tan szövegének ismeretét az értelmének tudásával szemben. Ugyanis, ha az értelme meggyengülne, vagy akár el is veszne, a szöveg fennmaradásával később újra feléledhet, míg ugyanez fordítva már sokkal nagyobb feladat lenne. Ezért volt fontos akkoriban, hogy a Tan szövegét kívülről tudják a szerzetesek.²³ Ez az ismeretbeli tudás viszont csak hétköznapi, normál értelemben értendő, így ezt nem is vizsgálom tovább.

Ennél érdekesebb a képességbeli tudás kérdése, hiszen maga a megismerés, azon belül az észlelés és a gondolkodás is ide tartozik. Sőt, ezek olyan képességek, melyek által a tudás másik két fajtája is megszerezhető. A korai buddhizmus itt alapvetően két típust különböztet meg. Az átlagember csupán közvetve, szennyezetten képes a megismerési folyamatokat megvalósítani, míg a nemes ember közvetlen tudással bír. Habár ez utóbbinak is vannak tisztulási fokozatai. Az „*abhinnyá*” (p.), azaz *magasabb szintű*, vagy *közvetlen tudás* kifejezés a páli kánonban több helyen is megjelenik, méghozzá kétféle értelemben. Van, ahol a Dhamma közvetlen megértését jelenti,²⁴ de van, ahol a legmagasabb szintű képességeket.²⁵ Ez utóbbiak a következők: mágikus hatalmak (az elemekkel kapcsolatos képesség, pl. vízen járás), égi

21 Az nem egyértelmű, hogy a Tan leginkább kifejező nyelv mindenkinek az anyanyelve, vagy pedig az a mágadhai nyelv, amelyen a Buddha is tanított és amely az ő anyanyelve volt.

22 Páliul Dhamma, amely sokféle jelentésben használatos. Hasonló értelemben jelenthet „törvényt” és „igazságot” is.

23 Porosz 2000: 31–33.

24 SN 45.159. [Online].

25 DN 2. [Online].

hallás, mások tudatának látása, korábbi létformák felidézése, égi látás (amely mások karmájának látását tette lehetővé), jövőbelátás és a mentális mérgek megszüntetése²⁶. A Buddha ezek közül három képességgel rendelkezett.²⁷ A mentális mérgek (vagy káros befolyások) megszüntetését a legmagasabb szintű képességbeli tudásnak tekinthetjük, mely egyszerre képesség és megértés is, vagyis maga a tudás képessége. Mielőtt azonban megvizsgáljuk, hogy a Buddhánál milyen végső értelemben jelenik meg a tudás, előtte egy kis magyarázat következik a megértést segítő.

Vizsgálatom fő tárgya ugyan az érzékelés, amely a képességbeli tudás körébe, az általa tapasztalható dolgok pedig az ismeret kategóriájába tartoznak, mégis fontos tovább vizsgálni a propozicionális tudást, mely talán nem egyértelmű miként is kapcsolódik ide. Vegyük például a látást. Ha látok magam előtt egy fekete tárgyat, akkor a látás folyamata egy képességbeli tudás, a tárgy feketeségéről alkotott kép az ismeretem, az viszont, hogy tudom, hogy a tárgy fekete és ez megfogalmazódik bennem, már egy propozicionális tudás. Továbbá a látás tudása is ez utóbbi kategóriába tartozik. Különbség van tehát a látás képessége és e képesség tudomása között. Az előbbi képességbeli, az utóbbi pedig propozicionális tudás. De vajon szükség van a látáshoz a látás tényének tudására? Nem. Hiszen az állatok is látnak anélkül, hogy tisztában lennének vele. Akkor talán szükség van a látás által szerzett ismeretek megítéléséhez a propozicionális tudáshoz? Egy bizonyos szintig ez sem mondható. Egy zsákmányállat a látása által szerzett ismeretekből képes megítélni, hogy veszélyben van-e, vagy sem, anélkül, hogy tudná ebbéli képességét és anélkül, hogy ez megfogalmazódna benne. Akkor mégis miért kell tudni, hogy látunk? A magasabb szintű ítéletalkotáshoz, a valóságon és az igazságon alapuló döntéshozatalhoz, ezek igazolásához, a felismeréshez, az öntudat kialakításához, a kommunikációhoz, hogy kifejezhessük tapasztalatainkat. Az ösztönös cselekvést meghaladó tudatosságához. Ahhoz, hogy egyáltalán eldönthessük látunk-e, vagy sem. Ezt a bekezdést azonban értsük feltételes módon, hiszen éppen ezt igyekszem majd cáfolni.

A Buddhánál a legmagasabb szintű tudásnak, mellyel a mentális mérgek is megszüntethetők, üdváni szerepe van. Gyakorlatilag egyet jelent a megszabadulással. E tudás által „tudja és látja, ahogyan a dolgok vannak”.²⁸ A korai szövegekben ez a dolgok három jellegzetességére utal: mulandóak, önmagátlanok és szenvedéstermészetűek.²⁹ Ennek következtében elhagyhatjuk a szubjektum szemszögéből keletkezett tudás képzetét és megjelenik a végső objektivitás, vagyis a tudás igazságfeltétele, igazságtartalma, amely szemben áll a nem-tudással. A Buddha elsődleges tana, a Négy Nemes Igazság is ezt az objektív igazságot fejezi ki. A negyedik igazság nyolcas Ösvényének utolsó tagja, a helyes elmélyedés által ez a tudás leginkább már a szövegekben is használt bölcsességgé alakul át. Nagyon jól tükrözi a háromféle tudás megjelenését Száriputta „ahol a bölcsesség három fajtájáról szól, a Tan hallásának segítségével, a gondolkodás útján és a meditációs kibontakoztatás révén elért bölcsességről.”³⁰ Vagy-

26 Porosz 2000: 99–100.

27 MN 71. [Online]. Korábbi létformák felidézése, isteni szem, mentális mérgek megszüntetése.

28 Porosz 2000: 106. (AN 10.2.)

29 Később a mahájána szútrákban a dolgokhoz nem köthetünk majd semmilyen tulajdonságot és minőséget. Ez a végső „állapot” a nyelv, a fogalmi gondolkodás és így a tudás korlátait is meghaladja. A Gyémánt szútra nyelvezetével élve: ez lesz az ész meghaladó tudás. Olyan tudás, amely nem tudás. Épp ezért nevezzük tudásnak.

30 Porosz 2000: 108. (DN 33.)

is ismeret, képességbeli és propozicionális tudás. A végső igazság eszménye azonban egy hétköznapi ember számára nem érthető meg közvetlen módon, ezért segítő módszerek és fogalmak szükségesek ennek eléréséhez. Így jön képbe a hétköznapi igazság, vagy hétköznapi valóság megkülönböztetése a végsőtől. Ennek funkciója, hogy ne rántsa ki egyből az ember lába alól a talajt, mert amennyiben így elveszítenénk a viszonyítási pontot, annak súlyos következményei lehetnek, melyek nem vezetnének célra. A hétköznapi ember így olyan spekulációkra kényszerül, mint például a valóság és valótlanság, a létezés és nem-létezés, vagy éppen a megismerés folyamatának és viszonyainak vizsgálata, mellyel el is érkeztünk a buddhista ismeretelméleti tanok megfogalmazásához.

1.4 Mérvadó ismeret

A buddhista filozófiában létrejött ismeretelmélet kialakulásának érdekes a története. Amikor Indiában az V–VII. században talán görög, talán a Njája³¹ szútra hatására felértékelődött a logika szerepe, a buddhista filozófiai iskolák kénytelenek voltak kidolgozni egy logikai érveléssel védhető ismeretelméletet a más vallási filozófiák általi támadások kivédésére. Habár vannak olyan elképzelések, hogy mindez éppen fordítva zajlott. A Dignága (I. sz. kb. 480–540. India) és Dharmakírti (I. sz. kb. 600–660. India) által megfogalmazott ismeretelmélet olyan sikeressé vált, köszönhetően precíz, igényes kidolgozottságának és kidolgozóik magával ragadó jellemének,³² hogy egy különálló filozófiai iskola jött létre belőle, a *Pramána iskola*. Tantételeiket az Abhidharma³³ ontológiájára alapozták, ami azért érdekes, mert a II–III. században kialakult Madhjamaka³⁴ buddhista filozófiai iskola élesen bírálta és cáfolta az abhidharmikák lételméletét. Ennek fényében jóindulattal mondhatjuk, hogy bár időben később követték a madhjamakát, filozófiailag mégis az előzményének tekinthető,³⁵ míg ha egy kicsit kritikusabbak vagyunk, akkor visszalépésként értékelhetjük.

A *pramána* szó, mely az iskola nevét is adja, hétköznapi szóhasználatban mércét, mértéket, a buddhizmus kontextusában *mérvadó megismerést* jelent.

„A szó a (szanszkrit) *√mā* gyökből ered, melynek eredeti jelentése „mérni, felmérni, észlelni”, a *pra-* prefixum pedig a hagyományos értelmezés szerint azt jelenti: „elsődleges”, „kiváló”. A szanszkrit nyelvben a tudással kapcsolatos szavak gyöke általában nem a *√mā*, hanem a *√jñā*, ami tudatosságot, „tudatban-létet” jelent. A *pramāṇa* ezzel szemben az elsődleges, vagyis a helyes tudatosságra vonatkozik. A szó végén található *-na* képző azt az eszközt, vagy módszert jelöli, melynek segítségével a tudás birtokába lehet jutni.”³⁶

A *pramána* tehát maga a megismerő képesség, az általa szerzett ismeret és az abból keletkező megértés is, vagyis a teljes megismerő folyamat.

31 A Njája egyike a 6 darsanának, a védikus civilizáció filozófiai iskoláinak, melynek tanaiban kulcsszerepet játszik a logika, mint eszköz. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érvelés”.

32 Dignága és Dharmakírti életrajza: Stcherbatsky 1993(I): 31–37.

33 Az Abhidharma a buddhista kánon harmadik kosara (szöveggyűjteménye), amely a Buddha tanítóbeszédeinek rendszerezését és magyarázatát adja. Létrejötté az i.e. IV – i.sz. I. századra tehető. A szó jelentése a „Tanról”, más értelemben „felsőbb Tan”.

34 A mahájána buddhizmus egyik legjelentősebb iskolája. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „középut”.

35 Agócs 2002: 3–4.

36 Agócs 2002: 5.

Az ismeretszerzés lényege, hogy annak tárgyáról hiteles, igazolható tudás birtokába jussunk. A Njája filozófiában négyféle megismerési folyamatot tekintenek mérvadónak, ezek az érzékelés, a következtetés, az összehasonlítás és a hiteles szó. Ezek közül a Pramána iskola csak az első kettőt fogadja el érvényesnek. Ezek azért mérvadóak, mert olyan mértéket, alapot szolgáltatnak számunkra, amelyre felépíthetjük az életünket, tudásunkat, megkülönböztető, ítéletalkotó és átlátási képességeinket. Dharmakírti definíciója szerint:

*„Mérvadó ismeret az a tudás, amely megbízható,
Megbízhatósága pedig abban áll, hogy képes betölteni szerepét.”³⁷*

Ez tökéletesen megfelel a tudás platóni feltételeinek. A „szerep” a megismerés tárgyába vetett hitünk. Hogy ezt a szerepet képes betölteni, az az igazságfeltétellel azonosítható, megbízhatósága pedig az igazoltságot jelenti. Persze hozzá kell tenni, hogy Gettier próbáját, ahogy a platóni tudás, úgy ez sem állja ki. Ha ugyanis egy tárgy betölti szerepét és mi megbízható hittel rendelkezünk irányába, viszont e szerep betöltése valami más okból kifolyólag jön létre, nem pedig abból, ami a mi bizalmunkat kiváltotta, akkor nem beszélhetünk tudás létrejöttéről. Tehát ez is további feltételekkel való kiegészítésre szorulna, akárcsak görög megfelelője. Felállítottak azonban másféle feltételeket, melyekkel tovább pontosították a mérvadó megismerés meghatározását. Előtte azonban vizsgáljuk meg a megismerési folyamat ontológijául szolgáló dharmá-elméletet.

Ha részletesen szemügyre veszünk egy tárgyat, rájövünk, hogy természeténél fogva összetett, azaz alkotóelemekből áll. Ekkor tovább boncolgatjuk az alkotóelemeit, amiket még további elemekre bonthatunk és így tovább. Ahhoz azonban, hogy egyáltalán legyen mit megvizsgálni, olyan elemekre van szükség, amelyeknek létezése valós és öntermészetüket hordozzák. Ennek az Abhidharma soraiban végigvitt elemzésnek az lett az eredménye, hogy meghatároztak *végző valóságalemezeket*, amikből minden más dolog összeáll, halmazt képez. Ezek a *dharmák*³⁸, azaz *„tartamok”*, melyek öntermészetük (sz.: *szvabháva*) által a tapasztalás alapjait is képezik. A különböző buddhista iskolák több különféle *dharmát* számoltak össze, melyek két csoportra bonthatóak. Az egyik csoportba a tovább nem osztható, feltételek nélkül létező valóságalemezek tartoznak (sz.: *aszamszkrita-dharma*). Ezekből mindössze három van: a tér és a kétféle kioltódás (sz.: *niródha*). A másik csoportba pedig olyan dharmákat soroltak, amelyek léte feltételekhez kötött, maguk is összetettek, folytonosan változnak, ezért csupán pillanatnyiak (sz.: *szamszkrita-dharma*), felmerülésük pillanatában azonban valóságosak. A Szarvászativáda³⁹ iskolában 72 ilyen *szamszkrita-dharmát* állapítottak meg, többek között például az érzékszerveket és az érzékleti tárgyakat. Ez utóbbi csoport tagjaival kapcsolatban kialakultak olyan nézetek is, melyek szerint öntermészetük nem csupán abban a pillanatban áll fenn, amikor létüket valóságként tapasztaljuk, hanem kiterjed a múltra és a jövőre is. Ez a nézet azon alapult,

³⁷ Dharmakírti, *Pramánavarttika* részlet, Agócs (ford.) 2002: 6. Más fordításban: „A hiteles és mérvadó, ellentmondásmentes ismeret az a tudás, amely betölti a szerepét. Az ellentmondásmentes szó azt jelenti, hogy elérendő célját ugyanúgy meg is tapasztalhatja.” Végh (ford.) 2009: 114.

³⁸ A szanszkrit *dharmá* (páli *dharmā*) egy újabb jelentése a sok közül, itt „tartam, végző valóságalelem”.

³⁹ Korai buddhista iskola, mely mára megszűnt. Erkölcsei tantételeiket (vinaja) egyes tibeti buddhista iskolák ma is követik. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „minden létező elmélete”.

hogyan a *dharmák* lényegük szerint hatást váltanak ki, s ez a hatás akkor is fennállhat, amikor a *dharmák* már, vagy még nem léteznek. Következésképpen a *dharmák* mindhárom időben hordozzák öntermészetüket. Ezt a nézetet a Théraváda⁴⁰ iskola elutasította. Jól jelzi a téma nehézségét, hogy az időbeli nézeteltérésen kívül is voltak még ellentétes álláspontok. Például abban sem volt egységes vélemény, hogy a *dharmák* hordozzák az öntermészetüket és ezáltal léteznek, vagy az öntermészet maga jelenti a létezést, mindenféle mögöttes hordozó nélkül. Egy másik példa már a Pramána iskolát is érinti, mivel álláspontjuk megegyezett a következő Szautrántika⁴¹ nézettel: a három feltétlen *dharmát* nem tekinthetjük létezőnek, mivel azok valaminek a hiányát fejezik ki. Ebből kifolyólag a tér a kiterjedt dolgok, a kioltódás pedig minden dolog hiányaként értelmezhető. Ráadásul mivel ezek nem képesek hatást kifejteni, így az érzékelés végső tudatossága szempontjából éppen a *dharmák* másik csoportja, a feltételes, pillanatnyi és öntermészetüket hordozóak lesznek valóságosak.⁴²

Ahogy az előző fejezetben a tudást, úgy a *dharmá* és a *pramána* tanát is összekapcsolhatjuk a kétféle valóság tanával, amit szintén nem egyformán értelmeztek a buddhista iskolák. A hétköznapi tudat és tapasztalás csak a dolgok felszíni megjelenését képes meglátni, ami a végső valóság szemszögéből tévedés. Ezzel szemben egy buddha képes tudati szennyeződés nélkül a dolgokra tekinteni. A tisztánlátás foka a megvilágosodás elért szintjével arányos.

Visszatérve a mérvadó megismeréshez és további feltételeihez, célja a következőképpen fogalmazható meg: „az észlelő tudat megtisztítása az észlelt jelenségek helyes megfigyelését akadályozó szennyeződésektől.”⁴³ Módszere nyomán ontológiája és episztemológiája olyanmódra egybeolvad, hogy gyakorlatilag a tapasztalhatóság tárgyát tekinthetjük valós létezőnek,⁴⁴ méghozzá csak abban az adott pillanatban, amikor megjelenik. Kihangsúlyozzák ugyanis a tudás pillanatnyiságát, melyet az állandó változás gyakorlata követel meg magának. Ha ugyanis egy tárgyról valós, érvényes ismerettel rendelkezünk, az a következő pillanatban elveszti aktualitását és az addig ismeretként vélt tudattartam átalakul emlékké, ismeret mivoltát elvesztve. Az emlékezetet egyébként más, ismeretelmélettel foglalkozó indiai filozófiák sem fogadták el, mint a tudás forrását. Ezzel együtt az is feltétele a mérvadó megismerésnek, hogy a tapasztalás mindig új kell, hogy legyen. Hiszen hatást kifejteni mindig csak egy új benyomás képes. Jó példa erre, hogy ha sokáig érzünk egy erős illatot, akkor egy idő után teljesen eltűnik és csak akkor figyelünk fel szaglásunkra, amikor az illat megváltozik. Ez teljes mértékben összecseng a pillanatnyiság feltételével is.

Mielőtt azonban továbblépnék a *pramána* két módszere közül az érzékelésre, mely a munkám fő tárgya, sorra veszem az előző három fejezetben tárgyalt nézetek hiányosságait.

40 Az egyetlen fennmaradt korai buddhista iskola (Délkelet-Ázsia). Neve páli eredetű, jelentése „az öregek tanítása”.

41 Kisebbségi létszámú, viszont jelentős elveket valló korai buddhista iskola volt. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „azok, akik a szűtrákra hagyatkoznak”.

42 Agócs 2002; Porosz 2000.

43 Végh 2009: 109.

44 A nyugati filozófiában ez a fenomenológia.

1.5 A tudáselméletek hiányosságai (agnoiológia⁴⁵)

A tudás platóni leírása olyan szükséges feltételeket nélkülöz, melyek egyáltalán nem maguktól értetődőek. Persze hívhatjuk ezeket háttérfeltételeknek, de a probléma az, hogy ezek sincsenek igazolva, így a rájuk épülő érvelés nagyon labilissá, gyakorlatilag érvénytelenné válik. Az ismeretelmélet tudománya a Gettier kihívás nyomán a 4. tudásfeltételtől elmélkedik, miközben még az elsőt megelőzőeket sem vagyunk képesek igazolni. Lássuk, melyek ezek. A következőekben a tudás definíciójának, mint egy koherens feltételrendszernek kellene összeállnia, de ez a gondolat kísérlet kivétel nélkül az összes ponton megbukik.

(4) S tudja, hogy p , akkor és csak akkor, ha⁴⁶

- (i) A világegyetem létezik,
- (ii) S és p alanya léteznek és különböznek egymástól,
- (iii) S képes a kognícióra: észlelés, hit, ítéletalkotás,
- (iv) p alkalmas a belé vetett hitre és S hiszi, hogy p ,
- (v) p igazságértéke eldönthető és p igaz,
- (vi) S igazoltan hiszi, hogy p ,
- (vii) S igazolt hite és p igazsága között megfelelő oksági kapcsolat áll fenn, vagy S nyomon követi p igazságát, stb.

Ez részleteit tekintve 13 feltétel.

(i) A világegyetem létezik

Ahogy a *Megismerés kontra létezés* című fejezetben kifejtettem, a megismerés és a tudás lehetőségét csak akkor állíthatjuk, ha közben a létezés is feltételezzük. Csakhogy, mivel ezek egymás feltételei, így kölcsönös igazolásként nem funkcionálhatnak. Ez a probléma már önmagában is megkérdőjelezi az utána következő feltételek létjogosultságát.

Hogy egyáltalán létezik-e bármi is, azt a tévedésen alapuló szkeptikus érvelés, az illúzió-hipotézis kérdőjelezi meg⁴⁷, mely a tévedés mértékének szempontjából lehet lokális és globális. Például egy álom-érv, mely az illúzió-hipotézis egyik fajtája, akkor lokális, amikor a tévedés lehetőségét csak az aktuálisan fennálló helyzetben tartja fenn, de egyébként megengedi, hogy máskor esetleg tapasztaljuk a valóságot és általa a létezés. Ennél erősebb az érv, ha azt a lehetőséget feltételezi, hogy a tévedés folytonosan fennáll és emiatt képtelenek vagyunk valós ismeretre. Ez a globális érv.⁴⁸ Előbbire példa a buddhizmus hétköznapi valóság tana is, mely szerint mindaddig tévedésben vagyunk, amíg meg nem tapasztaljuk a végső valóságot, de utána már feltárul számunkra. Egy másik hasonló szempont szerint is csoportosíthatjuk ezeket a szkeptikus érveket, amikor is a tévedés és a létezés viszonyát vizsgáljuk. Az egyes

⁴⁵ Görög kifejezés, mely a tudás lehetetlenségét állítja. Ferrier vezeti be a filozófiába 1854-ben.

⁴⁶ Csak emlékeztetőül, S egy tetszőleges személy, p pedig egy tetszőleges állítás.

⁴⁷ Lásd 8. oldal.

⁴⁸ Ujvári 2010: 30.

hipotézisek csupán csak az aktuális létezést és valóságot bizonytalanítják el, de az abszolút létezést nem (ezért állíthatják, hogy lehetséges a tévedés). A buddhizmuson belül több ilyen iskola is van. Ilyen például a Jógácsára⁴⁹, mely a tudat abszolutizálásával kijelöl egy végső létezőt, aminek felismerésével a tévedés megszűnik. Ennél radikálisabb viszont a Madhjama-ka üresség-tana, amely magát az abszolút létezést és ezzel a tévedés lehetőségét is a cáfolja. Hogy ez mégsem azonos a nihilista elvvel, hogy semmi nincs, az abból adódik, hogy az üresség-tan mindent cáfol, de semmit sem állít. Így a dolgok nem-létét is cáfolja. A tévedés lehetőségét felmutató szkeptikus érvek a kizárás, az eldönthetlenség és a deduktív zártság (vagy az aluldetermináltság⁵⁰) elvére alapulnak. A kizárási elv azt mondja, hogy ha az illúzió fennáll, akkor tudás nem jöhet létre. Ezt követi az eldönthetlenségi elv, miszerint nem lehet megállapítani, hogy az illúzió fennáll-e. Végül a tudásra vonatkozó deduktív zártság elve következik: nem tudom, hogy az illúzió fennáll-e, ebből következően nem tudom p -t sem. A Madhjamaka kivételével a buddhista filozófiák nem használják az eldönthetlenségi elvet (legalábbis itt), mivel szerintük nem kérdés, hogy az illúzió fennáll. Véleményem szerint Nozick ugyan sikeresen támadja a kizárási és a zártsági elvet, ennek ellenére a tudás mégsem jön létre. Tézisét majd a (vii) feltételnél igyekszem cáfolni, addigi is hagyjuk nyitva az illúzió-hipotézis kérdését.

(ii) S és p alanya léteznek és különböznek egymástól

Egy-egy ilyen feltétel vizsgálatánál két dolgot kell elemeznünk. Egyrészt, hogy valóban szükséges-e, másrészt, hogy létrejöhet-e az adott feltétel. Az, hogy S és p alanyának létezése szükséges a tudáshoz, könnyedén belátható. Az viszont, hogy muszáj különbözniük, már egy kicsit nehezebb ügy.

Előtte azonban vegyük azt az esetet, ha S -t és vele együtt p alanyát, vagyis a tudás alanyát és tárgyát az egység elve szerint az egyetemes tapasztaló tudattal azonosítjuk. Az abszolútum tézise szinte az összes vallásban megjelenik. Többek között lehet minden létező maga az egyetemes Tudat (vagy éppen Isten), a Tudatban létező, vagy a Tudat által teremtett. Az egység és a különbözőség elve, s hozzá kapcsolódóan a mozgás lehetősége lényegi kérdés az ontológiában, az episztemológiában és a buddhizmusban is, mely éppen a dualista látásmódtól akar megszabadulni. Viszont, hogyha egységben gondolkodunk, a tudás és a tapasztalás logikailag nem tartható, sőt az introspekcio sem fog működni. Ha minden egy, akkor mi ismer meg mit? A tudás eleve feltételez alanyt és tárgyat, így az önmegismerés arról szólna, hogy a megismerő alany önmagára tárgyként tekint. Ekkor viszont alanynak és tárgynak muszáj különbözni ahhoz, hogy köztük viszony jöhessen létre. Ez a viszony nem jöhet létre az egységben, mert ha így lenne, akkor mindenképpen megbomlana az egység. Ezen érvelés nyomán az öntudat, az én megismerése nem lehetséges, mivel a megismerés mindig valami másra irányul és viszonyt hoz létre. Egységben nincs megismerés, nincs tudás, nincs viszony.

49 A mahájána buddhizmus egyik legjelentősebb filozófiai irányzata. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „jógát gyakorló”. Szokták „Csittamátrának” (sz.) és Vidzsnjánavádának (sz.) is nevezni. Előbbi jelentése „csak-tudat”, utóbbié „a tudat tana”.

50 Az aluldetermináltság elve: „Ha S személy bizonyítéka nem részesíti előnyben a p hipotézist valamilyen inkompatibilis q hipotézissel szemben, akkor S bizonyítéka nem igazolja p -t.” Ujvári 2010: 34.

Itt most nem az egység ellen érvelek, hiszen a tudás lehetőségének cáfolatához azt nem kell megdöntennem, hanem az ellen, hogy az egységben a tapasztalás és a tudás folyamata értelmet veszti. Ennek következtében inntől kezdve S-t csak, mint individuumot vizsgálom, mivel az abszolút tudat kérdésének boncolgatásával mindig ugyanannál a problémánál köt-nénk ki. Felmerülhet esetleg, hogy az abszolútum valamiképpen mégsem egységes, hanem például csak egy teremítő Tudat (vagy Isten), amely megalkotta magán kívül a világot. (Mert ha magában az egységben hozott volna létre valamit, akkor semmit sem hozott volna létre.) Ha viszont ez így lenne és létezne valami az abszolútumon kívül is, akkor már nem hívhat-nánk abszolútumnak, egységnek.

A tudás létrejöttéhez tehát S-nek és p alanyának muszáj különbözniük. A buddhizmusban viszont az egyik legnagyobb tévedésnek számít a megkülönböztetés, a dualitásokban való gondolkodás. Több tanítóbeszéd is a megszabadulás kulcsponthaként utal a dualista látás-mód elhagyására. Szerintük az individualista tapasztalás képzete csak látszat, mely tévedés-nek az alapja a dolgok önvalójának illúziója. Ahhoz, hogy különbözőségi viszonyt feltételez-hessünk a dolgok között, vissza kellene térnünk a dharma-tanhoz. Csak akkor különbözhet valami mástól, ha van öntermészete, önvalója, van a viszonyításnak alapja. Alapesetben az igazolási kényszer a tézist feltételezőn van, azonban a megdönthetőség-elmélet leveti ezt a terhet és átadja a szkepszis képviselőjének, mondván: cáfold meg, ha tudod! A Madhjamaka üresség-tana viszont megteszi ezt a lépést. Ahhoz, hogy ezt megértsük, vagy legalábbis kö-zelebb kerüljünk hozzá, paradox kifejezéseket kell használnunk. A kiindulópont az, hogy a dolgoknak nincs egy olyan belső magva, amely a lényegüket adná. A végtelenül oszthatóság és a függő keletkezés miatt önmagátlanok, éntelenek, öntermészet híján üresek (és persze mulandóak és szenvedéstermeszetűek). Ez szemben áll a korábban ismertetett dharma-tan-nal, melyet a Pramána iskola is vall. Ha viszont nincs semmiféle önvalójuk, akkor mi alapján állítunk fel közük különbséget. Mi különbözik mitől? Jobban megvizsgálva azonban kiderül, hogy ez a tézis ellenmondásos, vagyis nem olyan egyszerűen alkalmazható, mint az elsőre tűnhet. Ha ugyanis semminek nincs öntermészete, akkor egyáltalán mi osztható végtelenül és mi jön létre függésben? Mi a létezés és nem-létezés alanya? Ha semminek nincs ön-termeszete, hogyan lehetne bármilyen cselekvésnek, tulajdonságnak, tudásnak, viszony-nak alanya, mik között állna fenn viszony? Ha semminek nincs öntermészete, hogyan lehetne mástermeszete, hogyan állhatna fenn birtokviszony, mi lenne a viszony alapja? Ha semmi-nek nincs öntermészete, hogyan keletkezhethetne bármi és hogyan múlhatna el? Ha semminek nincs öntermészete, a nyelv alany-állítmány felépítése hogyan lehetne értelmes. Ha öntermé-szet nélkül minden történés, cselekvés, tulajdonság, tudás, megismerés, tapasztalás, viszony, nyelvi kifejezés, logikai következtetés értelmetlen (ahogy ez a következtetés is), akkor felme-rülhetne, hogy a „hamisból minden következik” elv lehet érvényes. De ha semminek nincs öntermészete, akkor hogyan keletkezhethetne bármi is a hamisból? Az öntermészet-, önvaló-, lényegnélküliség, az önmagátlanság, éntelenség, ürességtermészet (sz.: *anātman*) olyan tu-lajdonságok, amelyek a tulajdonságot hordozót tagadják, ezáltal pedig öncáfoló, paradox kifejezések. Mert ha nincs tulajdonságot hordozó, akkor tulajdonság sincs. Ezek hiányában pedig nem állíthatjuk, hogy S és p alanya különböznek és persze azt sem, hogy léteznek.

Az itt elkövethető hiba az lenne, ha nem-létüket állítanánk. Csakhogy ez is paradoxon. Nehéz megérteni a negatív állapot kérdését. A *semmi*, *nincs*, *nem létező*, sőt maga a *nem* szó is, pozitív állapotok tagadását jelentik. Ha valami nincs, akkor állapota sem lehet, így ezek a szavak nem állapotot jelölnek, hanem az állapot hiányát fejezik ki. E szavak által kifejezett tagadások önmagukban ellentmondóak, paradoxonok, mivel ahhoz, hogy tagadni tudjanak, eleve feltételezniük kell a valóság valamiféle pozitív kilengését, amit aztán egyszerre meg is cáfolnak. Itt fontos, hogy egyszerre, egyidőben cáfolnak a pozitívum feltételezésével, és ettől lesznek ellentmondásosak. Sőt még az „öncáfoló” kifejezés is öncáfoló. Hogyan? Bármilyen kifejezésre is értjük, az üresség értelmében nincs semmiféle „ön”, amit meg lehetne cáfolni, s így nem jön létre cáfolat sem. Az „öncáfoló” tehát nem öncáfoló, éppen ezért öncáfoló.

Az üresség tana ezzel szemben a létet és a nem-létet is meghaladja. Az üresség nem tételez fel semmilyen pozitív kimozdulást, így nem is tagad semmit. Semleges. Maga a szó persze képtelen visszaadni bármiféle ürességet, így az üresség ugyan nem, de a szó ez esetben is paradoxon. Akárcsak a hazug paradoxonja,⁵¹ amennyiben a „Minden dolog ürességtermészetű.” mondatot igaznak véljük, akkor hamis, mert feltételezünk tulajdonságot és tulajdonságot hordozókat. Ha viszont hamisnak véljük, igazzá válik, mert ha a dolgok nem ürességtermészetűek, akkor valóban üresek. Az ürességről csakis öncáfoló módon lehet beszélni. Ez azonban nemhogy nem érvényteleníti, hanem éppen ezáltal nyer bizonyítást. Egy szorosan kapcsolódó módszer szintén ezt fejezi ki. A négyes érvelési mód (sz.: csatuskóti, g.: tetralemma) üressé redukálja a pozitív, vagy negatív kimozdulást a duális gondolkodás négyféle lehetőségének kiiktatásával.

Persze nem kell mindig az üresség tanával érvelni, melynél gyakorlatilag nincs erősebb tézis, úgyhogy a továbbiakban én is csak akkor fogom használni, ha a vizsgált kérdés minden addigi próbát kiáll. Láthattuk (és a szkeptikus már ezzel is beérheti), hogy a létezés igazolása jóval korábban zátonyra fut. Az igazolás koherencia elméletéről és a fundacionalizmusról a (vi) feltétel vizsgálatánál ejtek szót. Ott tartunk tehát, hogy sem a világegyetem, sem a tudás szereplőinek létezése és különbözősége nemcsak, hogy nem igazolt, hanem az üresség-tan által meg is cáfolt. Ezek nélkül viszont tudás birtokába nem jutunk.

(iii) *S képes a kognícióra: észlelés, hit, ítéletalkotás*

E képességek elé felvehetünk még egy feltételt, amit azért nem írtam be, mert nem egyértelműen szükségszerű, illetve pontos jelentése körvonalazhatatlan. Ez a következő: *S* él. Amennyiben *S*-re, mint individuumra tekintünk, akkor ez kétségtelen követelmény, azonban a buddhista tanok szerint a személyiséget alkotó öt halmaz⁵² működési köre nehezen magyarázható az élet szempontjából. A bizonytalanságot annak az elvnek a tagadása okozza, hogy a részek összessége valamiféle többletet képez, vagyis az alkotóelemek együttállásával létrejön az azt meghaladó egész. Ezen elv elutasításának felel meg az újjászületés vélt folyamata is. A folytonosan változó tudatáramlás ok-okozati rendje egyszer csak egy új életbe torkollik, mely aztán tovább göngyölíti ezt a folyamatot, de még ezzel együtt sincs egy olyan

⁵¹ A hazug paradoxonja: „Ez a mondat hamis.”

⁵² Az öt halmaz: forma, érzés, észlelés, késztetés, tudatosság.

belső lényeg, például egy vándorló lélek, amely az újjászületések közötti folytonosságot biztosítaná. A témával foglalkozó legismertebb tanítóbeszéd a láng terjedésének hasonlatával világítja meg a dolgot,⁵³ miszerint amikor az egyik gyertya által meggyullad a másik, az új láng se nem teljesen ugyanaz, se nem teljesen különböző az régitől. Az élet tehát valami egészen megfoghatatlan dolog.

Azonban még ennél is jobban kicsúszik a kezünk közül a téma, ha S-t az abszolút tapasztaló tudattal azonosítjuk. Egy ilyen mindenek felett álló ideát bármilyen kognitív képességgel felruházhatunk: észlel, ítélkezik, hisz, tud, él; ezek mégsem lesznek többek, mint pusztá feltevések. Ahhoz, hogy a rész (vagyis az individuum) megtudjon valamit az egésztől (az abszolútról), teljesen egyé kell válnia vele, fel kell oldódnia benne. Ekkor azonban újra az egység kontra önmegfigyelés problémájába ütközünk, mivel egyrészt, ha az individuum feloldódik, már semmit sem fog megtudni, másrészt, ha minden egységgé állt össze, tudás alanya és tárgya nem különbözik. Az életfeltétel tehát ez esetben is kérdéses.

Ezek után lépünk tovább a konkrét kognitív folyamatokra. Az észlelést dolgozatom második felében tárgyalom, (az introspekciónál az előző feltétel kapcsán írtam,) míg az ítéletalkotásról és a hitről a most következő részben fogok elmélkedni.

(iv) p alkalmas a belé vetett hitre és S hiszi, hogy p

Az előző (iii) feltételből átemelem és itt tanulmányozom azt is, hogy S, ezúttal tehát már csak, mint individuum képes a hitre és ezzel együtt az ítélethozatalra, vagyis a három hittel kapcsolatos feltételt egyben elemzem. Ennél a résznél már megérkezünk a tudás első platóni feltételéhez is.

Nyilván a hitet nem klasszikus vallási és pszichológiai értelemben, hanem ismeretelméleti oldalról vizsgálom. Habár, mint látni fogjuk, éppenséggel nem is nagyon tehetünk különbséget köztük. Ahhoz, hogy S képes legyen a hitre, az első két feltételnek (i), (ii) teljesülnie kell. A hitet nehéz más szavakkal definiálni, főleg ha a definiálásnál megteesszük azt a jogos kikötést, hogy nem használhatunk a hit folyamatába tartozó szavakat. Így ha azt mondanánk a hitre, hogy bizalom, remény, ítélet, elfogadás, vélekedés, azzal magát a folyamatot nem magyaráznánk. Azt sem tehetjük meg, hogy a tudáshoz képest magyarázzuk – például a hit a tudással szemben nem igazolt vélekedés – hiszen a tudást éppen a hittel szeretnénk definiálni, mint annak egyik szükséges feltétele és ez így körben forgó magyarázat lenne. Ezek után én így definiálom a hitet: *a vélt igazság megelőlegezése*. Ez alapvető emberi tulajdonságunk. Sőt, olyanynira alapvető, hogy másra nem is vagyunk képesek, minden tevékenységünk csak hit. De mielőtt ennek részleteibe merülnénk, azt kell megvizsgálni, hogy vajon képesek vagyunk-e hinni. Csakhogy a hit elemzésénél elkerülhetetlen a körben forgás. Minden, amire jutunk a hittel kapcsolatban, a végtelen igazolásregresszus miatt, csupán csak egy újabb hit lesz, nem pedig tény, vagy tudás. Így még azt sem mondhatjuk, hogy azt hisszük, hogy hiszünk, mivel a hitbe vetett hitünk létezése sem biztos. Esetleg mondhatnánk, hogy „való-

53 KN Mfil. 3.5.5. [Online].

színűleg hiszünk”, viszont, ha minden gondolatunk csak hit, márpedig az eldönthetlenségi elv és az igazolá regresszus miatt legjobb esetben is csak az, akkor mi alapján állíthatnánk fel bármilyen valószínűségi viszonyt? A pürrhóni szkepszis minden irányba pártatlan eldönthetlenségi érve kizárja a hit érvényességét. Nem állítom, hogy nem jöhet létre hit, csak azt, hogy ebbéli képességünk felől nem szerezhethünk teljes bizonyosságot, hitünk tárgyáról pedig pláne nem. A hit feltétlenül szükséges a tudáshoz, de mivel vele kapcsolatban nem állíthatunk semmi biztosat, ítéleteink alaptalanok lesznek és így tudás sem jön létre.

Ezek után térjünk rá a (iv) feltételre. A hitre való alkalmassága p -nek kétféle elgondoláson alapulhat. Az egyik az, ha egyetlen hitet sem részesítünk előnyben egy másikkal szemben, akkor gyakorlatilag bármit, akár egymásnak ellentmondó téziseket is hihetünk. Ezáltal a feltétel ugyan létrejöhet (azaz p alkalmas a belé vetett hitre), mégis értelmét veszti, hiszen nem jelöl ki semmilyen halmazt, vagyis a feltétel minden esetben adott. A másik pedig a hétköznapi ítéletalkotáson alapuló elgondolás. Eszerint minden dolgot egy-egy szereppel ruházunk fel, vélt önvalójának megfelelően. Csakhogy ez egy mindenféle bizonyosságot nélkülöző önkényes tett, amit ráadásul a fals, korlátozott megismerő képességünk után hozunk létre. Amikor Dharmakírti e szerep betöltésével igazolja a tudás megbízhatóságát, akkor tulajdonképpen egy illúzióra, egy tévedésre, vagy egy véletlen egybeesésre alapozza a tudást. Ez a kognitív folyamat, melynek során hitünket a dolgokba helyezzük, gondolatainkat kivetítjük rájuk, megítéljük őket, többrétű és öngeneráló folyamat. Vegyünk például egy általános kijelentést: „Egy autó halad el előttem.” A mondat alanyát felruházom azzal a képzetrel, hogy az egy autó, mert gurul, motor hajtja, ember ül benne stb., miközben csak alkatrészek összessége, melyek megfelelő rend szerint működnek együtt. De még ez is csak egy szerep, mert az alkatrészeknek az anyag és a forma adja a lényegét, működésüket pedig a kémiai és fizikai folyamatok biztosítják. És érezzük, hogy ez még mindig nem a végső megállapítás, hiszen az anyagot elektromos töltésű részecskék alkotják, a kölcsönhatásban pedig a négyféle alapvető erő⁵⁴ játssza a fő szerepet. A végtelenül oszthatóság miatt pedig eljutunk oda, hogy nincs a dolgoknak semmiféle belső lényegisége, minden szerepet csak mi aggatunk rájuk. Ez pedig minden dologgal így van, vagyis minden tevékenységünk csupán csak hit. A legalapvetőbb tapasztalásunkat is megalapozatlanul meghozott ítéletek, korábbi indokolatlan hitek és általánosítások alkotják. Ráadásul ez a folyamat olyan erős bennünk, hogy ha valami mégsem felel meg a képzelt szerepnek, nem a szerepet igazítjuk a dologhoz, hanem rögtön kivételről, egyedi esetről kezdünk el beszélni. Még azzal is kiegészíthetjük, hogy ez a kivetítés mindhárom idő síkban működtethető. (pl.: Ez az épület tegnap is itt állt, ma is itt áll és holnap is itt fog állni. Mindezt persze csak hiszem.) A tapasztalás érvényességét és a „valóságot” megkérdőjelező filozófiai tézisek éppen a hit erejét csökkentik. Az előző bekezdésben arról érveltem, hogy hitbéli képességünkről nem állapíthatunk meg semmi bizonyosat, vagyis nem biztos, hogy képesek vagyunk hinni. Most azzal egészítem ki, hogy a hiten kívül viszont másra egyáltalán nem vagyunk képesek. Tehát a feltétel, hogy „S hiszi, hogy p ”, szükséges a tudáshoz, csak hogy p -vel kapcsolatban ez a legtöbb, amit S egyáltalán tenni képes, ráadásul ezt is indokolatlanul és nem is biztosan.

54 Gravitáció, elektromágnesség, gyenge és erős kölcsönhatás.

Összefoglalva tehát, S nem biztos, hogy képes a hitre, de ha valamire képes, akkor az maximum az. Ráadásul ítéletalkotása is csak hitén alapul. p pedig vagy azért alkalmas a belé vetett hitre, mert minden alkalmas rá, vagy azért, mert S önkényesen ítélkezik felette, szereppel illeti, amit persze el is hisz magának. Ez a feltétel tehát semmiféle támpontot nem biztosít a tudáshoz.

(v) *p igazságértéke eldönthető és p igaz*

Az itt összeállított tudásdefiníció elsősorban a propozicionális tudásra irányul, ezért az igazságérték p -re, mint kijelentésre, állításra, ítéletre vonatkozik. Nézzük meg azonban, hogy illelhetünk-e mást is az igaz-hamis ítélettel. Amennyiben az egzisztenciális dolgokat a fogalmi gondolkodás és ítélethozatal nélkül tapasztaljuk meg, vagyis az ezeket megelőző folyamatban, ami az érzékelés és az észlelés közötti különbséget jelenti, akkor a tapasztalás tárgyait nem illetjük semmilyen minőséggel, vagyis az érzékelés végbemehet ítéletalkotás nélkül is. Ekkor természetesen még az sem realizálódik, hogy egyáltalán érzékelünk. Ebben az ítéletmentes állapotban nem tulajdoníthatunk semminek sem igazságértéket. Majd ezt követően színre lép a fogalmi gondolkodás, általa megítéljük a helyzetet (azaz ítéletet hozunk). Csak ezután tudunk hozzákapcsolni egy igazságértéket, de nem a történéshez, hanem a róla meghozott ítélethez, állításhoz. A történéshez nem kapcsolhatjuk ezt az értéket, mert az ettől független. Csak amit állítunk róla, az lehet igaz, vagy hamis. Ez az érték maga is egy ítélet, melyet egy másik ítéletre vonatkoztatunk. Az egyes ítéletek megítélése. A tudáshoz szükség van p igazságra, mert ha hamis lenne, vagy semleges maradna, nem jönne létre tudás.

Azt is meg kell vizsgálni, hogy p igazsága és a tudás milyen logikai viszonyban vannak, vagyis melyik volt előbb. Mivel p igazsága szükséges a tudáshoz, ezért az igazságértéknek a tudást megelőzően, attól függetlenül is fenn kell állnia. Nem döntheti el tehát S , hogy valami igaz és ebből kifolyólag tudja, hanem az igazságnak objektíve léteznie kell. S megelőlegezi p igazságát, ez S hite, de hogy p valóban igaz, az ettől független kell, hogy legyen. Kanti terminussal élve az *a posteriori* ítéletek végső igazságáról az induktív általánosítás révén soha nem győződhetünk meg maradéktalanul. Popper azt mondja, hogy objektivitás nem, csak interszubjektivitás szerezhető.⁵⁵ Vagyis S által megállapított dolgot bárki más leellenőrizhet, s így majdhogynem végtelen számú szubjektív benyomás szerezhető róla. Objektivitás a végső igazolás hiányában nem jön létre, de az igen magas számú megegyező benyomás miatt interszubjektivitás igen. Csakhogy ez sem igaz, mivel a szubjektív benyomások, vagyis az *a posteriori* ítéletek, nem egyeztethetőek. Hiába közöljük egymással a nyelven át tapasztalatainkat, hiába jut mindenki látszólag ugyanarra az eredményre, még ha mindenben megegyezőt mondunk és tapasztalunk sem biztos, hogy valójában fedi egymást a két ítélet. Vagyis a szubjektivitás korlátait egyáltalán nem tudjuk meghaladni. Így viszont minden tapasztaláson alapuló ismeret csak egy önkényes ítélkezés, azaz legjobb esetben is csak hit (akár analitikus, akár szintetikus). Önmagában pedig a hit nem rendelkezik igazságértékkel és objektivitás nélkül nem jelent tudást. A falszifikáció elmélete tehát az erős szkepticizmus kihívására nem nyújt megoldást, inkább csak félreolja azt.

⁵⁵ Popper 1997: 55.

Nehezebb kérdés az *a priori*. A múlt században Carnap és Quine nyomán kialakult egy nagy jelentőségű vita, melynek elsődleges tárgya a szintetikus *a priori* lehetősége. Ennek pontos részleteibe itt most nem bocsátkoznék bele, mivel hatalmas feladat lenne, de néhány pontot futólag érintek. A Kant által a szintetikus *a priori* ítéletekre felhozott matematikai és geometriai példákról kimutatják, hogy valójában analitikusak, ráadásul Carnap tagadja a szintetikus *a priori* ítélet lehetőségét. Az analitikus *a priori* ítéletek pedig ugyan szükségszerűen igazak, viszont valójában körben forgó tautológiák, azaz tudásuk az új megfogalmazásokon kívül semmi lényegi dolgot nem nyújt. Quine ráadásul még Carnap ellen is kritikát fogalmaz meg, melyben az *a posteriori* és az *a priori* ítéletek közti különbséget ingatja meg. De mielőtt belebonyolódnék a tudomány- és nyelvfilozófia eme rendkívül érdekes vitájába, inkább elébe megyek.

Egy állítás attól lesz analitikus, hogy a tartalma eleve benne foglaltatik a jelentésében. Például a „minden aggregény nőtlen” kijelentés szükségszerűen igaz, ugyanakkor semmilyen új információval nem szolgál, vagyis tautológia, mivel e kifejezések egymás szinonimái. Ugyanígy az „ $5+7=12$ ” szintén analitikus, mivel az $5+7$ a 12 szinonimája, jelentésük ugyanaz. Ezzel szemben a „János nőtlen” kijelentés szintetikus, mert a János szó tartalma nem vonja maga után azt, hogy feltétlen nőtlennek kell lennie. Belső lényeg, önvaló nélkül viszont maga a nyelv is értelmét veszti és általa persze mindenféle ítélet. Ha a szavak nem mutatnak rá semmire, nincs egzisztenciális alapjuk, akkor valójában nem is keletkeznek ítéletek. Ekkor minden kijelentés analitikus lesz, mert mind ugyanazt az ürességet fejezik ki. A János szó tartalmában éppúgy megtalálható a *nőtlenség* jelentése, mint bármi másé, még a *nő*s szóé is. Ezáltal egyetlen szóval kifejezhetünk mindent, miközben semmit sem fejezünk ki. Ugyanígy az igazságérték is üressé válik, vagyis minden ugyanannyira lesz igaz, mint hamis. Ezt a pártatlan helyzetet reprezentálja Pürrhón epokhéja is. Ezáltal a nyelv olyan logikai összefüggései is érvénytelenné válnak, mint például a konjunkció, vagy a diszjunkció.⁵⁶ Így például a zen buddhizmus által is előszeretettel használt paradoxonok épp annyi igazságot hordoznak majd, mint bármely „normál” kijelentés. Ekkor a nyelv legkifejezőbb eszköze Nágárdzsuna négyrétű negációja lesz, melyben egyszerre cáfol valamit, annak az ellenkezőjét is, majd egyszerre mindkettőt, végül egyszerre cáfolja együttes cáfolatukat is. Például: *az üresség nem egy állapot, de nem is egy nem-állapot, se nem mindkettő, se nem egyik sem*. Amennyiben egy nézet ragaszkodik az igazságértékhez, azzal egyidejűleg elfogadja az egzisztenciális létezését is. A Pramána iskola szerepbetöltő igazságfogalmával és a tudást feltételezve tehát ugyan pozitív irányba, de letér a buddhai középútról. A tapasztalást alapul véve kibillen ebből az egyensúlyi helyzetből. Ekkor persze felmerül a kérdés, hogy miként lehet igaz a hétköznapi és a végső igazság? Ha itt azt válaszolnánk, hogy a hétköznapi igazság valójában hamisság, akkor valamilyen felsőbb igazsághoz való viszonyt fejeznénk ki, azaz mi is elvétenénk a lépést, csak épp ellenkező, negatív irányba. Ezért inkább mondjuk azt, hogy nincs különbség a kettő között. A hétköznapi és a végső igazság úgy igazság, hogy nem az. Éppen ezért hívjuk igazságnak. A Pramána mesterekkel ellentétben viszont a Buddha nem hibázza el a kérdést, mivel amikor az „*ahogy a dolgok vannak*” szófordulatot használja, gyakorlatilag semmit nem mond, tautológia csupán.

⁵⁶ Az és, vagy típusú összekapcsolások.

Ahogy a dolgok vannak, az az, ahogy a dolgok nincsenek. Éppen ezért mondjuk, hogy „ahogy vannak”. Nincs különbség szanszára és nirvána között. A tudás igazságfeltételével pedig semmiféle dolog nem ítéltető meg, így sem az igazságérték, sem a tudás nem jön létre.

(vi) *S igazoltan hiszi, hogy p*

Most pedig jöjjön az oly sokszor emlegetett igazolásregresszus, mely a szkeptikus filozófia egyik alaptézise. Ahhoz, hogy valódi tudás jöjjön létre elengedhetetlen, hogy a tudás tárgya valami, vagy valaki által igazolt legyen. Ez adná azt a többletet, ami az ismeretet megkülönböztetné a pusztá hittől. Agócs tolmácsolásában az ismeretről ezt a megfogalmazást kapjuk: „*Mérvadó ismeret, az indiai filozófusok szerint, csak az a tudás lehet, amely tárgyát biztosan felfogja (adhi-gam), azaz képes teljes biztonsággal beazonosítani az adott tárgyat, meg tud bizonyosodni (niścita, adhyavasaya) felőle.*”⁵⁷ Csakhogy végső bizonyosságot, végső igazolást semmi felett nem szerezhethetünk. A problémának négyféle kifutása lehet, melyek közül az első a végtelen regresszus. Amennyiben úgy gondolom, hogy igazoltam egy hitet, akkor a következő lépés az igazolási módszer igazolása kell, hogy legyen. Majd ezt követően újra igazolnom kell az igazolás igazolását, mellyel létrejönne egy végtelen igazolás-sorozat. Ezt nyilvánvalóan képtelenség végigvinni, ezért így megoldásra nem jutunk. Ekkor lép képbe a második „lehetőség”. Ha meg akarom állítani ezt a végtelen igazolási folyamatot, akkor az egyik önkényesen kiválasztott, végsőnek hitt láncszemét egyszerűen el kell hinnem anélkül, hogy azt és vele együtt magát az eredeti ismeretet igazolnám. Ezzel viszont semmivel sem lennék előrébb, mint ahonnan kiindultam. A harmadik eshetőség, hogy egy olyan önigazoló hitre bukkanunk, ami további hitek általi igazolásra nem szorul. Ennek az alapnak megkérdőjelezhetetlen a szerepe, legalábbis a fundacionalisták szerint. Végül pedig felmerülhet az, hogy az igazolási folyamat során visszakanyarodunk egy korábbi hithez, amivel gyakorlatilag körbe érünk, s ezáltal a körben forgás csapdájába esünk. Ennek finomított változatát vallják a koherentizmus hívei. Mindezekben az a közös, hogy a megoldást a hitfolyamatok körein belül keresik (internalista), míg egyes próbálkozások megpróbálnak ebből kilépni (externalista).⁵⁸ Röviden vizsgáljuk meg mindegyiket.

Nyilván az igazolatlan hitbe torkolló és a végtelen folyamat nem nyújthat megoldást, ezért kezdjük a harmadik verzióval, az önevidens alaphitekkel. A fundacionalizmusnak két ága van: empirikus és racionalista. Előbbi az érzékszervi tapasztalást, utóbbi a faktuális tartalom nélküli tiszta gondolkodást tekinti önevidens alapnak, mellyel meg kívánják oldani a végtelen regresszus problémáját. Fundacionalista irányzatként tekinthetünk a buddhista Pramána iskolára is, melyben ugyanez a két megismerési mód a mérvadó.

Az empirista fundacionalizmus szerint az érzékszervi működés kettős funkciójú. Képes más hitetek igazolni, miközben saját maga már nem szorul más általi igazolásra, mert önmagát is igazolja. Ennek modernebb változatában (gyenge fundacionalizmus)

⁵⁷ Agócs 2002: 5.

⁵⁸ Forrai 2002: 14–18.

már nem kitétel az alaphitek infallibilis volta, mivel az alaphit csak egy olyan valószínűleg igaz támpontot ad, mely más hitekkel megerősítve nyeri el igazoltságát. Ezáltal meghaladja a klasszikus lineáris igazolási módszert is és még a koherenzizmust is beépíti eszköztárába. A legfőbb működési elve, hogy az érzékszervi tapasztalás nyomán igyekszik a világot objektíven megragadni. Csakhogy ez meglehetősen nehéz ügy, mivel az efféle tapasztalás mindig szubjektív és sohasem tiszta az érzékelő személyétől, más szóval torzul a szubjektum által. Ezt a problémát áthidalandó különféle erősségű elméletek születtek, melyek végül odáig merészkedtek, hogy az objektivitást teljesen elnyomta a szubjektivitás. Eszerint a dolgok valódi jellegét a tapasztalhatóságuk szabja meg (ez a fenomenalizmus), melynek nyomán értelmetlenné válik az a kérdés, hogy milyenek a dolgok valójában, a tapasztaláson túl. E terület részletes elemzése adja a dolgozatom második felét, ezért itt csak futólag hozom fel az ezzel kapcsolatos problémákat. Az empirista fundacionalizmus megdönthetetlen alapként tekint a tapasztalóra, s ha a Pramána iskola is eszerint működik, azzal rögtön ellentmond a Buddha anátman tanának. Ezenkívül a szubjektivitás határait egyáltalán nem tudjuk meghaladni (sőt az üresség-tan tükrében nemhogy objektivitásról, de még szubjektivitásról sem beszélhetünk); a tapasztalásunk „külső” tárgyairól soha nem kapunk teljes képet; érzékszerveink nincsenek közvetlen kapcsolatban az érzékelés tárgyaival; az oksági lánc nem megfelelő; az érzékelési hitekre nincs kielégítő igazságkritérium; a hitek okának feltérképezése nem azonos a hitek igazolásával stb. Mindezen hiányosságok okán, véleményem szerint az érzékszervi megismerés sem önmagát, sem mászt nem képes igazolni.

A racionalista fundacionalizmus azokat az önevidens hiteket tekinti megdönthetetlen alapnak, melyekhez Descartes nyelvén szólva *világos* és *elkülönült* belátással jutunk. Ezek többnyire a tiszta tudományok szükségszerű igazságai (pl. matematika, logika). A *világos* itt az érzékszervi működéstől nem szennyezett gondolkodást, az *elkülönült* pedig a fogalmi gondolkodás kizáró működését jelenti, akárcsak a Pramána iskola *apoha* (sz.) tanában. Ez a belátás viszont nem biztosítja feltétlenül a hitek igazságát is. Ahhoz, hogy ez megítélhető legyen, itt nem folyamodhatunk a tapasztalathoz, hanem az értelemnek saját magának kell ezt a döntést meghoznia. Ez viszont körben forgó érveléshez vezet, mivel ugyanarra alapozzuk az igazolást, mint az igazolni kívánt hitet. E nézet szerint azonban léteznek szükségszerű igazságok, melyek nem szorulnak igazolásra. Például a matematikai állítások ilyenek, mert minden esetben csak az adott módon teljesítik igazságukat. Említettem már, hogy ezek analitikus *a priori* állítások. Szükségszerű igazságuk abban áll, hogy az összes lehetséges világban érvényesek. Amennyiben kétségbe szeretnénk vonni ezek szükségszerűségét, két irányba indulhatunk el. Az első, hogy megkérdőjelezzük, hogy valóban mentesek-e ezek az állítások a faktuális tartalmaktól. Mert ha nem, akkor nem szükségszerűen igazak, hanem csupán induktíve. Ez pedig nem lehet igazolt. Persze a következőkben az *a posteriori* ítéletek lehetősége ellen fogok érvelni, úgyhogy válasszuk inkább a másik irányt. Az analitikus *a priori* állítások szükségszerű igazságát az adja, hogy körben forgó tautológiák. Ezt Van Cleve igyekszik ugyan cáfolni⁵⁹ és Des-

59 Van Cleve 1979: Fundacionalizmus, episztemikus elvek és a Kartézianus kör. Forrai (ford.) 2002: 63–79.

cartes állításainak esetében sikerül is neki, viszont ekkor az igazolt státuszát veszíti el a kiindulópont, mivel ha nem körben forgó, akkor vagy végtelen igazolási sorozat, vagy igazolatlan lesz. Van Cleve erre válaszként a *következtetés a legjobb magyarázatra*⁶⁰ elvet hozza fel, amely se nem deduktív, se nem induktív, hanem abduktív. Véleményem szerint ez a pragmatikus elv azonban semmit nem tesz hozzá az igazoláshoz. A *lehetséges legjobb magyarázat* nem a lehetőségekre, hanem éppen a korlátainkra mutat rá, a *legjobb* pedig mindig valamilyen szemszögből vizsgálná az adott hitet, amely emiatt sem lenne teljes mértékben tiszta. A fundacionalizmusnak tehát sem az empirikus, sem a racionalista alap-hiteit nem tudom igazoltnak tekinteni.

Az igazolás koherencia elméletének ezzel szemben éppen a körben forgás az eszköze. Tétele szerint minden igazolás valami másból következik, így nincs olyan tézis, amely közvetlenül önmagát igazolná. Ez akkor működhet, ha ezek az egymást kölcsönösen igazoló hitek egy koherens, összefüggő rendszert alkotnak és ezáltal megerősödnek. Ennek fő követelményei a konzisztencia, a komprehenzivitás⁶¹ és az összekapcsoltság. A tagok között fennállhat logikai és tartalmi viszony is, de a legéletképesebb változat a feltételes valószínűségi kapcsolat. „*Eszerint egy kijelentéshalmaz igazoló koherenciával rendelkezik, amennyiben elemének megnő a valószínűsége azáltal, hogy igazoltnak tekintjük a rendszer többi elemét.*”⁶² Az elmélettel kapcsolatban több ellenvetés is született, melyek közül a legerősebb az, hogy a koherencia nem garantálja a rendszer igazságát. Vagyis ami koherensen igazolt, az nem feltétlenül igaz. Akkor miképpen lehet igazolt? Csakis úgy, hogy az igazoltság egy változó erősségű állapot, nem pedig kategorikus (ezzel már Goldman *megbízhatósági elméleténél* is találkoztunk). Véleményem szerint ezzel azonban a koherenzizmus feladja a végső igazoltság igényét és nem tud megfelelni az igazolásregresszus kihívására. Nem tudom elfogadni a valószínűségi mutatót sem az igazolásban, mivel nincs egy fix pont, amihez ezt a viszonyt mérni lehet. Ráadásul a valószínűség megállapítása indukciós eljárás, ami semmiképpen sem lehet igazolt.

A kétféle fundacionalizmus és a koherenzizmus internalista módszerei tehát nem oldják meg az igazolásregresszus problémáját. Goldman *megbízhatósági elmélete* externalista módszernek számít, de ahogy azt már a (iv) feltételnél leírtam, a hitek köréből képtelenek vagyunk kilépni, miközben még az sem bizonyos, hogy egyáltalán képesek vagyunk-e a hitre. Igazolás nélkül pedig tudásról nem beszélhetünk.

(vii) *S igazolt hite és p igazsága között megfelelő oksági kapcsolat áll fenn, vagy S nyomon követi p igazságát.*

Az ismeretelméleti tanulmányokban negyedik tudásfeltételként tárgyalt tézis a tárgyra vonatkozó igazság és igazoltság közötti kapcsolatot keresi. Minthogy az igazságértéke nem ítéltető meg semminek, ráadásul igazoltság sem jön létre, így lehetetlen ezt a feltételt kielégíteni. De nem szeretném ennyivel elintézni, úgyhogy nézzük meg, hogy hol vannak Goldman és Nozick elméleteinek további gyenge pontjai.

60 Inference to the Best Explanation, IBE.

61 Latin eredetű kifejezés, jelentése „összefoglaltság, átfogóság”.

62 Ujvári 2010: 27.

Ahogy láttuk korábban az *oksági elmélet* azt szabja meg feltételként, hogy *S* igazolt *p* hite megfelelő oksági kapcsolatban jöjjön létre *p* igazságából, amely megtörténhet többféle módon. E módszerek (pl. észlelés, emlékezés, következtetés stb.) mindegyike kétséges, de itt most egy másik problémára fókuszálnék. Az elmélet megköveteli, hogy *p* igazsága *S* szubjektumától függetlenül, azaz objektíve fennálljon. Ez azonban lehetetlen, mivel az igazságérték megítélése csak a szubjektumban jöhet létre. Még az interszubjektivitást sem vehetjük az igazságérték alapjául, mert az is csak a szubjektum hite csupán. A szubjektumon belül megjelenő igazságértéknek nincs objektív megerősítése, vagyis legjobb esetben is csak hit marad. Így viszont, ha *p* igazsága is csupán *S* hite, akkor a megfelelő oksági kapcsolat *S* két hite között, azaz a szubjektumon belül kellene, hogy létrejöjjön. Ez pedig a racionalista fundacionalizmus körben forgásához vezetne. Még erősebben fogalmazva, *S p* hite és *p tény* (*p igazsága*) között nem jöhet létre megfelelő oksági kapcsolat, mivel *p tény* soha nem áll fenn és nélküle *S* „igazolt” hite nem válhat tudássá. Sőt még ezt is megfejtethetjük az eldönthetetlenségi elvvel, mely szerint még *S p* hitének létrejötte sem bizonyos, nemhogy *p tény*.

Nozick *nyomkövetős elve* viszont az illúzió-hipotézisek ellen sikerrel lép fel. Érdekesség, hogy míg Ujvári nem ért egyet Nozick módszerével, mégis ugyanarra az eredményre jut, mint ő,⁶³ addig én ezzel szemben elfogadom érvelését, mégis eltér majd a végső következtetésem. Emlékeztetőül, a szkeptikus szituáció (*SK*) azt mondja, hogy mivel nem tudom, hogy fennáll-e az illúzió, ebből következően nem tudom *p*-t sem. Ez Nozick szerint azért hibás, mert amíg *SK*-t a nyomon követhetlensége miatt nem tudjuk, addig *p* nem-tudására csak logikai implikációval jutunk. Amennyiben a tudás zártsági elvét fenntartjuk, akkor a szkeptikus szituációt nem tudjuk megdönteni, ezért Nozick elveti azt, mint a tudás lehetséges módját. Ezt jó néhányan nem fogadják el⁶⁴ és azt mondják, hogy nem a zártsági elvvel van a probléma, hanem a mondat két felében más szemantikai értelemben használatos a tudás szó. Ugyanis míg *p* vagy empirikusan, vagy racionálisan megtapasztalható és igazolható, addig *SK* csak egy hipotézis, gondolat kísérlet. Ezáltal, habár más módszerrel, de szintén oda lyukadnak ki, mint Nozick, vagyis hogy *SK* nem tartható. Nos, véleményem szerint *p* éppannyira igazolhatatlan, mint *SK*, bármin is alapuljon, ezért nem áll fenn az, hogy az egyébként is pontatlanul definiált szót más szemantikai értelemben használja a szkeptikus felvetés két része.⁶⁵ A zártsági elv elvetésével egyetértek, vagyis nem azért nem tudjuk, hogy *p*, mert nem tudjuk *SK*-t. Ennek ellenére azt mondom, nem tudjuk, hogy *p*. Miért? Mert ahogy *SK* nyomon követhetetlen, úgy *p* is az. A nyomon követés *p* igazságával való együttváltozást jelentené. Ezt csak abban az esetben lehetne teljesen megvalósítani, ha *S* egyé válna *p*-vel, vagyis ha *p*, egy introspektív hit lenne. Viszont, ahogy ezt már a (ii) feltételnél kifejtettem, az introspekció logikailag tarthatatlan, mivel egységben nem jöhet létre a megismerés alanyi és tárgyi viszonya. Ahogy pedig az előző bekezdésben láthattuk, az nem védhető, hogy *p* igazsága valami különálló tény legyen *S*-től, mivel az igazságérték mindig csak a szubjektumban jön létre. Abban tehát igazat adok Nozicknak, hogy elveti a tudás zártsági elvét, és azt mondja,

63 Ujvári 2010: 34.

64 Pl. Ujvári, D. Lewis.

65 A fogalmak szkeptikus használatát illetően azonos véleményen van Lehrer is. Lehrer 1971: Szkepticizmus – Miért ne? Forrai (ford.) 2002: 41.

hogy p tudását nem teszi lehetetlenné egy ilyen szkeptikus érv. Én viszont azt mondom, hogy p igazsága nem nyomon követhető és Nozick elve nem haladja meg az eldönthetlenségi elvet, ezért továbbra sem tudjuk, hogy p . Ugyan kiiktatja az egyik legerősebb szkeptikus érvet, mégis a szkepticizmus malmára hajtja a vizet, hiszen semminek az igazságértéke nem nyomon követhető.

Ezzel agnoiológiámat lényegében lezártak tekintem. Az általam felállított, hét pontba rendezett 13 feltétel egyike sem teljesül, így a tudás kérdése eldönthetetlen marad. Mindezt lényeges volt átvenni, mivel az itt tárgyalt elméletek meghatározóak az érzékelés vizsgálatának szempontjából. A következő részben olykor vissza fogok utalni a vonatkozó elméletekre.

2. A buddhista Pramāna iskola érzékelésteóriájának vizsgálata

Ahogy korábban említettem, az ismeretelméletek egyik legfőbb területe az észlelés folyamatának vizsgálata. Alapvető fontossága miatt egyetlen filozófiai és vallási irányzat sem hagyhatta figyelmen kívül, így a buddhizmus sem. Természetesen Dignāga és Dharmakírti ismeretelméletüket nem a semmiből hozták létre, hiszen az ő korukra az indiai filozófiában már jó néhány megismeréssel kapcsolatos nézőpont alakult ki. Ők mindezeket tanulmányozva, továbbfejlesztve és összedolgozva alkották meg a saját álláspontjukat. Dolgozatomban most következő fejezeteiben nem a teljes észlelési folyamattal, hanem annak legelső mozzanatával, az érzékeléssel foglalkozok. Először bemutatom Dignāga, majd Dharmakírti érzékelésteóriáját, nyilván némi átfedéssel, végül a Madhjamaka idevonatkozó nézetire alapozva magam vizsgálom meg őket.

A legkorábbi idevonatkozó nézetet a Szánkhja⁶⁶ védikus iskola tudósai alakították ki. Szerintük az észlelések pszichológiai reflexek, melyek magukban önkéntelenek, ám a lélek fénye tudatos megvilágításba helyezi működésüket. Az észlelés az öt külső érzékszervet át keletkezik, melyeknek mindnek megvan a maga saját működési tartománya. Általuk a külső, objektív világ érzékelhető. Munkájukat az értelem vagy elme rendszerezi és ítéli meg, mint belső érzékszerv, majd ezután következik a lélek, amely által valódivá válik a tapasztalás. Az észlelés különféle okoknál fogva korlátozott, de ha minden adott, akkor létrejön a szubjektumban.

A racionálisabb beállítottságú iskolák, például a Njája nézeteiben szintén megtalálhatóak a lélek, a belső érzékelő szerv és az öt külső érzékszerv felosztása, de működésüket már eltérően magyarázzák. Az ítélkezés és a valós megismerés nemcsak a lélek által van megvilágítva, hanem egyenesen benne jön létre, azaz már nem az értelemben, mint belső érzékszervben. Vagyis a lélek az, ami megismer az érzékszervek által. Kettős kapcsolatban van, egyrészt a külső érzékszervekkel, másrészt a belsővel is, mely tárgyai lehetnek érzések, gondolatok, szándékok. Ugyan a belső érzékelő szervtől megvonták az ítélkezés funkcióját,

⁶⁶ A szánkhja szintén a hat darsana (védikus filozófiai iskola) közé tartozik, sőt az egyik legrégebbi közülük. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „összeszámlálás, számbavétel”.

de még így is nagyban segédkezik a külső érzékszervek által észlelt ingerek feldolgozásában és persze megmaradtak számára a saját elmébéli működései. Fontos továbbá, hogy az észlelés folyamatát a külső tárgyból érkező inger indítja el.

A hinajána buddhizmusban teljes egészében elvetették a lelket, viszont a belső érzékelő erő, mint *tudatosság* spiritualizálódott. A megismerés teljes folyamatát rá hárították. Feladata a külső érzékszervek működésének feldolgozása, a külső ingerek felfogása és az elme működésének közvetlen megismerése volt. Ekkor az intellektusra, az elmére úgy tekintettek, mint hatodik érzékszervre, mely egyrészt koordinálja a másik ötöt, másrészt megvannak a saját, belső érzéktárgyai is. A korai buddhizmus függő keletkezés tanának szerves része az észlelés folyamata. Ez három dolog együttállásával jöhetett létre, az érzékelés tárgya, az érzékszerv és az érzékelés-tudatosság találkozásával. Ez utóbbi működésében az elme is szerepet játszott, de mögötte minden megismerési folyamatban jelen volt a tiszta tudatosság is. Már itt jól elkülöníthetően megjelent a választóvonal a külsődleges érzékelés és az elmébéli koncepcionális működés között. Sőt e távolság megerősödött azáltal, hogy a személyiség képzetét alkotó öt halmaz felosztásában mindegyikük külön halmazt képezett [észlelés (sz.: szandzsnyá), tudatosság, (sz.: vidzsnyána)].⁶⁷

A mahájána buddhizmusban ez az elrendezés alaposan megváltozott. (A Madhjamaka iskola idevonatkozó nézeteit majd az elemző részben használok fel, minthogy meglátásaim is erre épülnek.) A Jógácsára iskola idealistái az egész megismerési folyamatot a tudaton belülre helyezték, megtagadva a külső világ valóságát. A megismerés ezáltal a tudat önreflektáló folyamata lett. Az érzékelést itt úgy kell elképzelni, mintha folyamatosan álmodnánk. Hiába hoznánk fel ez ellen, hogy a valóság helyhez és időhöz kötött, ez ugyanúgy működik az álomban is, azaz ott sem tapasztalunk egyszerre mindenhol mindent. Vagy mondhatnánk, hogy előbb-utóbb felismernénk a tárgyak nem-létét, csakhogy ez nem igaz, mert az álomban sem ismerjük fel azokat. Az emlékezés problémájának kiküszöbölését pedig a tárház-tudat létrehozásával oldották meg. Ugyanis az emlékezéshez sincs szükség egy valós tárgy tapasztalásához, hiszen az álombéli dolgokra is emlékezünk, amelyek pedig nem valóságosak. Elég csupán, hogyha a tudatfolyam tárházában fellelhetők. Továbbá Vasubandhu szerint nincs közvetlen érzékelés sem, mivel mire feldolgozzuk az ingert, addigra a tárgy már nem látható.

E nagyjelentőségű előzmények után indul tehát Dignága és Dharmakírti ismeretelmélete. Törekvéseikben igyekeztek összehozni a racionális és az idealista nézeteket a nem-konstruktív érzékelés és a konstruktív fogalomalkotás szintézisével. Azonban míg az eddigi elméletekben összemosódott, addig gyakorlatilag egyedül náluk nyer értelmet az érzékelés és az észlelés működésének pontos megkülönböztetése. Az érzékelés itt ugyanis megtisztul a tudati behatásoktól és ezáltal képessé válik tisztán megtapasztalni a dolgok természetét. S miképpen e működése által megszabadul a szubjektum behatásától is, értelmet nyer számára a végső, objektív valóság.

67 Stcherbatsky 1993(I): 169–175.

2.1 Dignága érzékelélmélete

Dignága legfőbb műve a *Pramānasamuccsaja* (sz.), címének jelentése a *mérvadó ismeretek összefoglalása*. Ebben a művében jeleníti meg nézeteinek legérettebb kifejtését. Sok olyan gondolat is szerepel benne, amiket már a korábban írt műveiben is megtalálhatunk, de ezek összefoglalásán kívül vannak benne új gondolatok is. Ráadásul sokkal rendszerezettebben mutatja be őket, mint korábban. Az első fejezetben az új ismeretekhez való hozzáférés két lehetséges módját tárgyalja. Az egyik a tudaton kívül lévő fizikai világ egyedi tárgyainak érzékelése, melyek csak az érzékszerveinken keresztül ismerhetők meg, míg a másik a tudat általános tárgyainak a következtetés és fogalmi gondolkodás általi megismerése. Először bemutatja a saját nézeteit, azután vizsgálat alá veti a *Vādavidhi*⁶⁸ észlelélméletét, majd sorrendben a njája, a vaisésika⁶⁹, a száńkhja és a mimáńszá⁷⁰ iskolák elméleteit.

Dignága mindjárt a műve elején leszögezi, hogy a megismerésnek kétféle alapja van és kiindulópontja e kettő megkülönböztetése:

„A megismerésnek két eszköze van (közvetlen és közvetett) az észlelés és a gondolkodás. Csak ez a kettő, mivel egy tárgy kétféle vonatkozásban ismerhető meg. Eltekintve az egyedi és az általános jellegtől, nincs másúgyen tárgy, amely megismerhető lenne. Be fogjuk bizonyítani, hogy az észlelésnek az egyedi jelleg, a gondolkodásnak pedig az általános jelleg a tárgya.”⁷¹

Állítása szerint tehát az egyik fajtája a megismerhető tárgynak az, amelyik azonnal és közvetlenül jelen van az érzékek számára (sz.: szvalaksana), míg a másik nincs közvetlen közelségben, mégis megjelenik a tudatunkban (sz.: samanyalaksana). Abban a pillanatban, amikor az egyedi tárgyról beérkező ingereket és információkat elkezdjük feldolgozni, majd összeállítjuk a képet, miszerint ennek a tárgynak ilyen és ilyen jellemzői vannak, akkor már nem a tiszta érzékelés megismerő fázisában járunk. Dignága leszögezi, hogy ahol az érzékelés véget ér, ott kezdődik az ítéltetés, mellyel nevet és minőségeket tulajdonítunk egy-egy dolognak. Az érzékelés azonban nem tesz hozzá semmit a tárgyahoz, nem minősíti, nem ruházza fel tulajdonságokkal és jellemzőkkel, nem nevezi el és nem építi azt. Az érzékelés a kapcsolódás folyamata az egyedi tárgy és az érzékszerv között. Az egyedi tárgy mindig egy konkrétan létező dolog, aminek az adott helyen és pillanatban rá jellemző színe, szaga, hangja, formája stb. van. Mindezek a minőségek a tapasztalatunkban közvetlenül jelennek meg, de egyelőre anélkül, hogy értelmeznénk és feldolgoznánk őket. Ilyen értelemben tehát az érzékelés különbözik az észleléstől. Utóbbi nem jöhet létre az előző nélkül. Amikor érzékelünk, az érzékszerveinken keresztül beáramlanak bizonyos adatok. Ebben a folyamatban azonban mi csak passzív megfigyelők vagyunk egészen addig, amíg értelmezni nem kezdjük és be nem azonosítjuk azokat a korábbi tapasztalataink szerint. Ez az értelmezés és feldolgozás a múltbéli tapasztalatainkból építkezik. Amikor az érzékelésből származó

68 A *Vādavidhi* (sz.: Az érzékelés módszere) Vasubandhu művének tekintik, habár éppen Dignága nem fogadja el ezt, mivel egyes érvek ellentétben állnak Vasubandhu többi művében kifejtett nézeteivel. Napjainkban azonban Vasubandhu egy korábbi műveként értékelik.

69 A vaisésika (sz.) is a hat darsana egyike, nevének körülbelüli jelentése „megkülönböztetés”.

70 A mimáńszá (sz.) a darsanák hatodik iskolája, nevének jelentése „vizsgálat, kutatás, spekuláció”.

71 Dignága, *Pramānasamuccsaja*. Hattori 1968: 24. Saját fordítás.

nyers adatokat névvel illetjük és beosztályozzuk, a tárgy átalakul számunkra egyediből általánossá, hiszen tulajdonságait akkor már kiterjesztjük az addig tapasztalt ugyanilyen tárgyakra is, melyeket az emlékezetünkéből idézünk fel. Sőt, fordítva is lezajlik ez a folyamat, mivel a korábban tapasztalt dolgok jellemzőit is ráaggatjuk az éppen érzékeltre. Ekkor az egyedi tárgy tiszta érzékelésének pillanata már befejeződött és átváltottunk gondolkodásra, hiszen mindaz, amivel kibővítettük az egyedi tárgyat, az érzékszerveink számára már nincs jelen. Ezáltal különbözik a két megismerési folyamat.

Ez azonban még nem minden. Amikor a beáramló adatokból összeállítjuk a tárgy képzetét, az már nem az érzékelés folyamata. Az érzékelés csak az érzékszervek által befogadható adatok beáramlásából áll. Így például a szín, szag, íz érzékelhető, de az ezeket a tulajdonságokat hordozó dolog nem. Az már konstruktív fogalmi tevékenység által jön létre. Emiatt amikor azt a kérdést szeretnénk eldönteni, hogy a külső tapasztalható dolgok valójában léteznek-e, az nem az érzékelés, hanem az ítékezés megerősítésére szolgál. Az érzékelés megerősítéséhez nem a külső dolgok létéről kell megbizonyosodnunk, hanem a téves érzékelés teljes kizárásáról.

Az érzékelés és az ítékezés közötti különbséget még jobban megvilágíthatjuk, hogyha pontosabban megvizsgáljuk azok tárgyait. Az öt külső érzékszerv által tapasztalt tárgy egyedi jellegekkel rendelkezik. Viszont, ahogy ez akkoriban elterjedt nézet volt, az elmére, mint hatodik, belső érzékszerve tekintettek. A benne lejátszódó folyamatokat is tekinthetjük az érzékelés tárgyainak. Meditáció közben fenntarthatjuk a passzív megfigyelő pozíciókat és így a megfigyelés tárgyai lehetnek érzések, gondolatok, melyeket ekkor még nem befolyásol semmiféle ítélező aktus. Ezt a folyamatot viszont akár az irányított meditáció instrukciói, akár a tradíciók előírásai befolyásolhatják és torzíthatják, ami gátolja a hatodik érzék általi tiszta megismerést. Az esetleges korábbi tanítások ugyanis hajlamossá tesznek minket arra, hogy egy bizonyos szemszögből vizsgáljuk a felmerülő tárgyakat, sőt azt is befolyásolhatják, hogy egyáltalán mit veszünk észre. Sok gyakorlás és nagy fegyelem kell ahhoz, hogy átlépjünk ezeken a torzulásokon és tisztán, közvetlenül tapasztaljunk mindenféle reakció nélkül. Ezt a haladó képességet Dignága *jógiérzékelésnek* (sz.: jogipratjaksa) hívja. Az érzékelés által nem vagyunk képesek a konvencionális, általános jellegű tárgyakat érzékelni, amiket a gondolkodás által rakunk össze. Így amit érzékelünk, az csakis a dolgok igaz, letisztult, gondolatok által nem befolyásolt állapota, a végső valóság természete, mely kifejezhetetlen.

Dignága elmélete szerint nem kérdőjelezhetjük meg magát a tudatosság folyamatának meglétét. Ugyanis minden tudatos megismerés beazonosítható és egyedileg elkülöníthető. Ami ezt lehetővé teszi, az mindig ennek a tudatos megismerésnek a tartalma. Ezekben egyedi kombinációkban jelennek meg például a színek, formák, illatok; érzések, mint például a fájdalom; késztetések, mint például a vágyakozás és az undor; vagy akár a gondolatok is. Nem lehet azt mondani, hogy ha valaki gondol valamire, akkor az illető téved abban, hogy egyáltalán létrejött-e a gondolata, vagy hogy valójában más gondolata támadt. Az lehet, hogy a gondolata tartalma az adott pillanatban egy tévedés, de maga a gondolat tudatosan érzékelhető számára. Hasonlóképpen, ha valakinek egy színről jön

létre érzékeléstudatossága, vagyis az érzékeléstudatosság tartalma egy adott szín, ennek létrejöttével kapcsolatban nem tévedhet. Ez viszont nem azonos azzal, hogy az a szín éppen jelen van-e, vagy sem.

A megismerés kettős természetű. Amikor a megismerés tárgya egy külső forma, akkor ez a megismerési folyamat egyben az önmegismerés tárgya is lesz. Majd amikor ez az önmegismerés később megfogalmazódik bennünk, akkor ítélet alá is vethetjük. Dignága szerint azt nem állíthatjuk, hogy a megismerést nem az önmegismerés által, hanem egy harmadik, elkülönült megismerés által ismerjük meg, mivel ez végtelen regresszushoz vezetne. Ennek lehetetlenségét az emlékezéssel igazolja. Mivel arra emlékezünk, amit már korábban megtapasztaltunk, ezért erre a feltételezett harmadik megismerésre is emlékeznünk kellene. De mivel ez nincs így, ezért az önmegismerő folyamat az elfogadható.⁷² Az érzékelés tárgyát adó formák, az érzékelés folyamata és annak gyümölcse csak a viszonylagos mivoltukban, képletesen különböznek egymástól. A végső valóság szintjén viszont minden dolog azonos és funkció nélküli.

Fontos megjegyezni, hogy az érzékelés tárgyait nem a külvilág „tényei”, hanem a tudatosság számára megjelenő formák adják. Ezt jobban megérthetjük, ha megnézzük, hogy Dignága szerint mi nem tartozik a tiszta érzékelés körébe. A téves megismerés, a fogalomalkotás (akár kifelé kommunikáljuk, akár csak bennünk fogalmazódik meg a tapasztalat) és az értelmezés már összetett megismerő tevékenységek. Még ha az értelmezés konzisztenciát és koherenciát is mutat az egyéb tapasztalatainkkal és ilyen értelemben igaz gondolat, akkor sem tekinthető úgy, mintha közvetlen kapcsolatban lenne az érzékelés tárgyával. Emiatt az értelmezés nem tartozik az érzékelés folyamatába. A hétköznapi valóság érzékelését sem tekinthetjük valós érzékelésnek, mivel az már minden esetben egy kiegészült, hozzárendelt állapotot jelenít meg számunkra, nem pedig tiszta érzékelést. Nem tartoznak ide továbbá az olyan mentális tevékenységek, mint például a vágyakozás vagy a viszolygás. Ezek a tárgy irányába megnyilvánuló beállítódások ugyanis már az ítélezés eredményei. Maguk a tárgyak nem hordoznak sem pozitív, sem negatív értéket, ezeket csak mi rendeljük hozzájuk. A tiszta érzékelés mentes az érzelmi reakcióktól. Végül Dignága azt is leszögezi, hogy az érzékelés semmiféle tudást nem jelenít meg.⁷³ Amikor ugyanis az érzékelt minőségeket hozzárendeljük egy tárgyhöz, akkor az már nem az érzékelés folyamata és már a tárgy sem az érzékelés tárgya. Az érzékelés csak az érzékelhető adatok befogadásáig terjed, melyek együttese az érzékeléstudatosságban koncentrálódik és csak ezután áll készen arra, hogy kialakítsunk róla egy átfogó képet.

A saját nézeteinek kifejtése után Dignága különböző érzékelésméleteket vizsgál. Például szerinte szükségtelen hozzátenni az érzékelés meghatározásához, hogy kifejezhetetlen és tévedhetetlen, ahogy azt a Njája szútra teszi, mivel ezek maguktól értetődőek.⁷⁴ Sőt nemcsak szükségtelen, hanem hibás is, mivel ha ezekkel a minősítésekkel azonosítanánk az érzékelést, az olyan lenne, mintha megkülönböztetnénk azoktól az esetektől, amikor az érzékelés esetleg

⁷² Hattori 1968: 32.

⁷³ Hattori 1968: 28.

⁷⁴ Hattori 1968: 36.

téves vagy kifejezhető. Ilyen esetek azonban nincsenek, legalábbis Dignága szerint, mivel az érzékelés ítélkezés nélkül eleve tévedhetetlen, fogalomalkotás nélkül pedig kifejezhetetlen. Ami kifejezhető az minden esetben az általános jegyű tárgy, ami nem az érzékelés, hanem a gondolkodás tárgya. A tévedhetetlenségről alkotott álláspontjával azonban már utódja Dharmakírti és a későbbi buddhista episztemológusok sem értettek egyet.⁷⁵ Erre a legismertebb példa, amikor a sivatagban valaki a délibábot oázisként érzékeli. Viszont Dignága szerint ez esetben sem az érzékelés hibázik, hanem annak megítélése és a belőle levont következtetés, melyekről végül kiderülhet, hogy tévesek voltak.⁷⁶

2.2 Dharmakírti érzékeléselmélete

Dharmakírti hét logikával foglalkozó művet írt, melyek közül a legjelentősebb a *Pramānavarttika* (sz.). Eredetileg a mérvadó megismerést magyarázandó, Dignága *Pramānaszamuccsaja* művéhez írt kommentárnak készült (nevének jelentése is ez), de olyan eltérések vannak benne Dignága nézeteihez képest, hogy valójában csak nevében tekinthető kommentárnak.⁷⁷ A benne kifejtett nézetek napjainkban is az episztemológia alapját képezik a tibeti buddhista oktatásban. A másik hat művére pedig úgy tekinthetünk, mint az ehhez szolgáló kiegészítések. A *Pramānavarttika* négy fejezetből áll, melyek sorrendben a következtetés, a tudás érvényessége, az érzékelés és a szillogizmus. A verses formában íródott mű körülbelül kétezzer versszakot tartalmaz. Érdekes megfigyelní, hogy a fejezetek nem a természetes sorrendet követik. Normál esetben, ahogy ezt Dignága és magam is követtem a dolgozatomban, előre kerül a tudás érvényességének vizsgálata, aztán az érzékelés, majd a következtetés és végül a szillogizmus. Ráadásul, egyedül a tudásról szóló fejezet tartalmaz Dignága művére való utalást, melyben a Buddha iránti tiszteletét fejezi ki, amit egyébként mindig az írások elején szoktak megtenni. Hogy mégis miért lett ez a sorrend és hogy helyes-e így, az később vita tárgya lett a művel foglalkozó tudósok körében. Talán mégis az eredeti sorrendet támasztja alá az a tény, hogy Dharmakírti egyedül az első, a következtetés fejezetéhez írt kommentárt, s a többihez a halála miatt már nem volt lehetősége.⁷⁸

Dharmakírti ismeretelméletében megtartja a Dignága által felállított alapokat, melyek legfontosabb eleme az érzékelésre és a gondolkodásra, mint a megismerés két érvényes formájára való felosztása. A *Mérvadó ismeret* fejezetben már általánosságban bemutatam az alapelveket,⁷⁹ ezért most folytassuk rögtön az érzékeléssel. Az érzékelés funkciója az, hogy kapcsolatot teremt a tárgya és az érzékszerv között, ezáltal pedig a megismerő tudat rendelkezésére bocsátja a kívülről beérkező ingereket. Dharmakírti szerint a tiszta érzékelés mentes a képzelettől és az illúziótól. Továbbá ezt tekinti a megismerés elsődleges forrásának, mivel a gondolkodás is erre épül. Ez rögtön nagyon sokat elárul Dharmakírti álláspontjáról. Mindjárt szembehelyezkedik a Vidzsnjánávada azon nézetével, mely szerint a külső világ nem létezik, hanem a tudaton belül zajlanak le a tapasztalási

⁷⁵ Hattori 1968: 95–97.

⁷⁶ Hayes 1988: 133–140.

⁷⁷ Arnold 2003: 140.

⁷⁸ Stcherbatsky 1993(I): 37–39.

⁷⁹ Lásd 14–18. oldal.

folyamataink, éppen a gondolkodás, következtetés, képzelődés, ítélkezés és egyéb tudatműködések által. Az ettől való mentesség ugyanúgy jelenik meg nála, mint Dignágánál. Ellenben az illúziótól való mentességet Dignága nem tartja szükségesnek (mivel szerinte az érzékelés mindig hibátlan), s így Dharmakírti ebben eltér elődjétől. Az érzékelésnek három feltétele van. Ahhoz, hogy létrejöjjön, szükség van egy meghatározó feltételre, amely az érzékszervi képesség; egy éppen megelőző feltételre, mely az érzékelést lehetővé tevő tudatpillanat; és egy tárgyi feltételre, ami egy önjegyű tárgy. Amennyiben mindez adott és elindul a folyamat, akkor az érzékelésben nem közvetlenül a tárgy jelenik meg, hanem annak csak egy vetülete, amit egy rákövetkező pillanatban a tudat felfog és megfelelteti a tárgynak (ez az utolsó lépés azonban már nem az érzékeléshez tartozik). Amennyiben ezt felismeri a tudat, működése kettőssé válik. Egyrészt a külső tárgy hatást gyakorol rá, másrészt megmutatkozik önmaga számára, mint a hatás befogadója. Itt fontos különbséget tenni a tudati működések között. Amikor a tudat felfogja tárgyat, az már egy konstruktív működés, vagyis nem a tiszta érzékelés. Amikor azonban még csak beérkeznek a külső érzékelés-adatok, a tudat a befogadás pillanatában ugyan felveszi a formájukat, ám ez egy teljesen passzív folyamat, mindenféle szándék és reakció nélkül. Ez az elmebeli érzékelés nemcsak a külső érzékszervek által közvetített adatokat fogadja be, hanem saját tárgyai is lehetnek, például érzések, késztetések, sőt gondolatok és fogalmak is, amennyiben nem értelmezi azokat, hanem csak passzív megfigyelő álláspontra helyezkedik. Ráadásul ekkor egyszerre lesz megismerő és megismerhető is, mivel önmaga számára tárgyként is megjelenik. Van tehát egy érzékszervi működés, egy tudati befogadás és érzékelés, egy önnön működését érzékelő tudati pillanat és végül a jógierzékelés, melyben gyakorlás által ezt az egész folyamatot tisztán megélhetjük. Ez az érzékelés négyes felosztási rendszere.⁸⁰ A tiszta érzékelés továbbá mindig csak pillanatnyi, mivel annak tárgya is egyik pillanatról a másikra jelenik meg és tűnik el. Ez azt is magával vonja, hogy az érzékelés mindig egy új pillanat.

Hogy lehetséges-e a tudat koncepcionális működése nélküli tiszta érzékelés, azt Dharmakírti az introspekciónal igazolja. Amikor meditálunk és teljesen egy előttünk lévő tárgyra koncentrálnunk, akkor visszavonjuk a tudatunk teljes gondolati működését. Ennek ellenére a tudat mégsem lesz merev, hiszen ha a tárgy megváltozik, vele együtt változik a tudat is. Ez azonban egy passzív és nem reagáló folyamat. Maga a tiszta érzékelés pillanata. Majd amikor kilépünk ebből az állapotból, képesek vagyunk felidézni a képet is és az érzést is, de ott abban a pillanatban ezek, habár befogadtuk őket, mégsem tudatosultak. Ez a pillanat az, amelyben a tárgyak valódi lényege tisztán megtapasztalható, a végső valóság jelenléte. Amikor a tiszta érzékelés létrejön, megjelenik a jelen valódi pillanata és a dolgok valósága is. Azonban a hétköznapi tudatunk olyannyira összefonódott a fogalmi működésével, hogy egy-egy ilyen momentumot képtelenek vagyunk észrevenni. Nem vagyunk hozzá elég képzetek, hogy elkülönítsük a tiszta érzékelést a koncepcionális tudati működéstől, s így a dolgok valós természetét sem vesszük észre. A tárgyak empirizmusában azonban ennél tovább nem terjed. Amikor ugyanis az érzékelés beáramló adatait beazonosítjuk, már a tudat értelmező működése zajlik.

⁸⁰ Singh 1984: 107.

Dharmakírti másik kikötése az érzékeléssel kapcsolatban az, hogy mindenféle illúziótól mentesnek kell lennie. Ez jogos elvárásnak tűnik, hiszen ha az érzékelés a tudásunk elsődleges forrása, akkor annak biztosnak kell lennie. Két szinten beszélhetünk az illúzióról. Az egyik, amikor az összes tapasztalásunk kivétel nélkül eleve illuzórikus (például a Vidzsnjánávada iskola nézetei szerint), a másik pedig, amikor egy-egy tapasztalás aktuális hamisságáról van szó (pontosan úgy, mint a szkeptikus illúzió-hipotézis esetében, globális és lokális felosztás). Ez esetben az utóbbi jelenik meg itt. Csakhogy Dignága szerint az érzékelés egyáltalán nem lehet illuzórikus. Az érzékelés korábbi definíciójában szintén szerepelt ez a kikötés, amit Dignága három oknál fogva elvetett.⁸¹ Először is az, hogy az érzékelés illúzió-e vagy sem, mindig egy döntés eredménye, amely az intellektus által jön létre és így valójában nincs köze az érzékelési folyamathoz. Mivel az érzékelés nem tartalmaz semmiféle döntési folyamatot, így az nem lehet sem helyes, sem pedig illuzórikus. Másodszor, Dignága egy olyan érzékelésméletet akart felállítani, amelyet mind a realisták, mind az idealisták elfogadhatnak. Amennyiben egy ilyen kikötést megtartott volna, azzal kizárta volna az idealisták nézeteit, miszerint a külső világ teljes egészében illúzió. Az, hogy az érzékelés passzív és nem konstruktív, elfogadható mindkét irányzat számára. Harmadszor pedig, hogyha az érzékelést összekapcsoljuk az ítékezéssel és azt mondjuk, hogy lehet illuzórikus, rossz érzékelés, akkor nyilván lehet jó érzékelés is. Azonban ez az egész elmélet széteséséhez vezetne. Ezáltal például sem a térbeli, sem az időbeli kiterjedést nem lehetne megmagyarázni, mivel a dolgok pillanatnyi felmerülésében ez csupán illúzió. Ugyanakkor a helyes érzékelést is nehezen lehetne meghatározni, mivel képtelenség egy pontos választóvonalat húzni helyes és helytelen érzékelés között. Persze Dignága szerint is hibázhatunk, azonban ez soha nem az érzékelésben, hanem az azt követő tudati folyamatokban játszódik le. Ez lehet az emlékek rossz felidézése, helytelen következtetés, vagy egyszerűen csak hibás értelmezés és ítélethozatal. Mindezek ellenére Dharmakírti visszahozza az érzékelés definíciójába az illúziómentesség kritériumát, méghozzá a következő indokok miatt. Amikor az érzékszervünk nem működik megfelelően, például egy szembetegség miatt, akkor az általa befogadott adatokról nem az ítékezés hibája, hanem a rossz érzékelés miatt nem kapunk tiszta képet. Ha a dolog megítélésében lenne a hiba, akkor annak közelebbi megvizsgálása során rájöhetnénk, hogy tévedtünk. Ám egy szembetegség esetében ez nem lehetséges, mivel képtelenek lennénk az adott pillanatban korrigálni az érzékelést. Szintén nem az ítélethozatal hiányossága, hogyha az érzékelés tárgya kívül esik az adott érzékszervünk működési tartományán. Ha valami nagyon messze van, képtelenek vagyunk tisztán látni azt. Vagy ha például egy mozgó tárgyat veszünk szemügyre, illetve mi magunk mozgás közben érzékelünk, akkor is torzulhat az érzékelés. Ugyanide sorolható még az is, amikor hallucinálunk, vagy álmodunk, mivel az érzékek ekkor is a megtévesztés állapotában vannak és ezáltal nem képesek betölteni a szerepüket, ami pedig Dharmakírtinél a mérvadó ismeret kulcspontja. Ennélfogva Dharmakírti négyféle típusát különbözteti meg a nem megfelelő érzékelésnek, ezek az érzékszerv, a tárgy, a helyzet és az érzékelő mentális állapotából adódó hibák.⁸² Csak akkor jön létre a tiszta érzékelés, hogyha ezek nem állnak fenn.

81 Stcherbatsky 1993(I): 155–159.

82 Agócs 2002: 25.

A megismerés tárgyai két típusra oszthatóak. Az érzékelés tárgya mindig egy különálló, egyedi, önjegyű tárgy, míg a gondolkodásé az általános jegyű. A két típus között nincs átfedés, egy tárgy vagy az egyikbe, vagy a másikba tartozik, ugyanakkor egy általános jegyű tárgy alapja mindig egy önjegyű tárgy, s ilyen módon összefüggenek.⁸³ Az önjegyű tárgy közvetlenül megtapasztalható egyedi entitás, amely csak rá jellemző tulajdonságokkal bír. Ezzel szemben az általános jegyű csak közvetve tapasztalható. A teljes észlelési folyamat tárgya gyakorlatilag kettős. Először az érzékelés által megtapasztaljuk az egyedi, önjegyű tárgyat, majd amikor ezt a tudat értelmezi és megítéli, akkor a tárgy már átalakul általános jellegűvé. Az önjegyű tárgy csak egy pillanatra van jelen az érzékelés számára, míg az erre épülő ítélkező folyamat egybeolvasztja ezeket a pillanatokat, s így az általános jegyű tárgy időben elnyújtva jelenik meg. Előbbit tekinthetjük valódi létezőnek, mivel képes hatást kifejteni az érzékszerveinkre. Attól függően, hogy például egy dolog közel, vagy távol helyezkedik el tőlünk, különböző hatást fejt ki ránk. Ugyanez nem történik meg a gondolkodás általános tárgyaival, mivel azokat mindig csak közvetve tapasztaljuk. Az önjegyű tárgyakat valódi mivoltukban érzékeljük és ez egyet jelent a végső valóság megtapasztalásával. Vagyis az érzékelés maga a végső valóság állapota. Ez azonban nem kifejezhető, sőt még csak nem is értelmezhető, hiszen az érzékelés nem épít fel képeket és tárgyakat, hanem csak befogadja, ami elé tárul. Az önjegyű tárgy pillanatnyi megjelenése csak rá jellemzően meghatározható térben, időben és jellegben, s ettől egyedi, ezáltal hordozza önnön jegyeit.

Az önjegyű tárgy azonban nem csak külső jellegű lehet, mivel a mentális érzékelésnek is ez adja a tárgyát. Ahogy már említettem ez a mentális, elmebeli érzékelés kettős szereppel bír. Saját tárgyai is vannak (érzések, késztetések stb.) és ez adja a külsődleges érzékelés második pillanatát is. Ez még mindig nem konstruktív, hanem egy passzív figyelmet jelent az adott tárgy irányába. Dharmakírti elutasította a tárház-tudat meglétét és az érzékelés belső folyamatait ezzel az azonosulni képes azonnali mentális tevékenységgel magyarázta.⁸⁴ Ekkor az értelmezési folyamat még egyáltalán nem indul el, csak annyi történik, hogy a tárgy által kiváltott hatás, vagyis az érzékelési adatok megérkeznek az tudatba. Tehát ez a mentális érzékelés is közvetlen érzékelést jelent. Mindemellett megjelenik az öntudatosság, az introspekció, mivel a tudat minden tevékenysége egyben önmegvilágító is. Amikor egy külsődleges tárgyat tapasztalunk, létrejön egy érzés is, amit azonban nem azonosíthatunk a külső tárgyal. Ugyan egyszerre jelennek meg, mégsem azonosak, mivel a külső tárgy nem tartalmazza az érzést. Ez az érzés nem más, mint a tudás érzése. Amikor magát a tudást tapasztaljuk, az az öntudatosság pillanata. Jelen leszünk önmagunk számára. *„Ez nem egy konstrukció, nem egy illúzió, ez a közvetlen tudás.”*⁸⁵

Dharmakírti az érzékelés legmagasabb szintjét a jógiérzékelésben jelölte meg. A jógiérzékelés a transzcendentális valóságon való mélymeditáció csúcspontja. E valóságon való elmélkedés azt jelenti, hogy közben folyamatosan a tudatosság állapotában vagyunk. Ekkor a

⁸³ Agócs 2002: 22.

⁸⁴ Singh 1984: 112–113.

⁸⁵ Stcherbatsky 1993(II): 30.

meditáció tárgyát teljesen tiszta állapotában érzékelhetjük. Ennek azonban vannak fokozatai. Amíg ezt a pontot el nem érjük, a tárgy folyamatosan tisztul. A teljes valóságot takaró fátyol egyre vékonyodik, míg végül tökéletesen tisztán érzékelünk. Ez a közvetlen tudás csúcsa. E tapasztalás élénksége kizárja, hogy tudatilag létrehozott legyen, mivel akkor elhomályosulna az általános jellege miatt.⁸⁶ Az érzékelés ekkor határtalan mind térben, mind időben. Nincs különbség közeli és távoli, múlt és jövő között, mivel minden a tudatosság rendelkezésére áll. Így olyan dolgokat is megtapasztalhatunk, melyeket a külsődleges érzékszerveink képtelenek befogadni. Olyan dolgokat, melyeket nem korlátoz le a sem a fizikai megjelenés, sem semmi más. Hogy ezt a mindentudást megértsük, vagy egyáltalán el tudjuk képzelni, ahhoz nekünk is ebbe az állapotba kellene kerülnünk. Dharmakírti szerint ez a mindentudás az emberi megismerés határa.⁸⁷

3. Az érzékelélméletek kritikája

Ezekkel az egyébként szépen felállított érzékelélméletekkel én azonban nem értek egyet. Ahogy a tudás vizsgálatánál, ezúttal is pontról pontra fogok haladni, melyekben igyekszem rávilágítani a hiányosságokra és az ellentmondásokra. Érvelésem mentén magam mellé állítom a Madhjamaka mestereit, Nágárdzsunát és Csandrakírtit, akik hasonló módon támadták az ismeretelméleti iskola tanait, s így remélem, hogy mondanivalóm elég biztos lábakon fog állni. Ezen utolsó fejezet célja, mely egyben az egész szakdolgozatomé is, hogy cáfoljam az érzékelési elméletek érvényességét. Ezáltal az ismeretbe és a tudásba vetett hitünkől visszazökkenhetünk középre, visszatálhatunk a Középútra, ahol mindenféle ítélet és történes képzelet szertefoszlik. A tudás vizsgálatához képest ezúttal fordítva haladok. Először a kisebb volumenű hiányosságokat, ellentmondásokat derítem fel, hogy végül eljussak az érzékelés elméleteinek teljes elutasításához.

3.1 A feltételek érvényessége

Dharmakírti feltételeinek vizsgálata

Amit először megvizsgálok az Dharmakírti tiszta, illúziómentes érzékeléshez kötött négy feltétele. Szerinte, ha az érzékszerv megfelelően működik, ha a tárgy érzékelhető állapotban van, ha a helyzet adott az érzékeléshez és végül, ha a mentális állapot lehetővé teszi az érzékelést, akkor jöhet létre a tiszta érzékelés, mely a valódi megismerés elsődleges eszköze. Ahogy feljebb már említettem, ezzel Dignága nem ért egyet, mivel szerinte az érzékelés ítélezés nélkül mindig hibátlan és éppen emiatt alkalmas arra, hogy a megismerés forrása legyen. Ehhez képest én első körben azt mondom, hogy az érzékelés nemcsak, hogy lehet rossz, hanem soha nem megbízható, emiatt pedig használhatatlan, mint az ismereteink forrása. Megjegyzem, hogy az

⁸⁶ Stcherbatsky 1993(II): 32.

⁸⁷ Stcherbatsky 1993(I): 162.

általam hozott ellenpéldákban felhasználom mind az érzékelés, mind a következtetés vélt eredményeit, hogy általuk mutassak rá saját működésük gyenge pontjaira. Emiatt nyilván felmerül, hogy mivel példáim öncáfolóak, ezért érvénytelenek és használhatatlanok, mely problémára később fogok kitérni.

a) Az érzékszervben rejlő hibalehetőség

Dharmakírti első kikötése tehát az, hogy az adott érzékszerv megfelelően működjön. Ez a feltétel több oldalról is támadható. Azt már megnéztük, hogy az ismeretszerzés és a létezés viszonyának, vagyis az adott érzékszerv meglétének és működésének bárminemű igazolása meglehetősen problémás,⁸⁸ de később azért még visszatérek rá. Továbbá azt is elemeztem már, hogy Dharmakírti szerint a megfelelő működés abban áll, hogy az adott ismeret képes betölteni szerepét, habár e szerep csupán egy ráaggatott, önkényes, hitalapú ítélet eredménye.⁸⁹ Vizsgáljuk meg tehát az érzékszervek konkrét működési tartományát, melyek segítségével fel szeretnénk állítani ismereteinket. Mi alapján állapíthatjuk meg például a látás helyességét? Ha egy tárgy túl messze, vagy éppen túl közel van, nem tudunk rá megfelelően fókuszálni. Csak, amikor a szem fókuszáló képességének tartományában helyezkedik el, akkor látjuk azt élesen. Míg, ha valaki közel-, vagy távollátó, akkor ez a tartomány sérül. Az lehet, hogy az emberi szem egy bizonyos ponton túl nem tud jobban működni, de ez nem jelenti azt, hogy ténylegesen jól is működik. Az éles látásnak ugyanis nincs felső határa. Mindig lehet még élesebben, még pontosabban látni (gondoljunk csak a modern optikák fókuszáló képességére, akár egy távcsőre, akár egy mikroszkópra). De nem csak felső határa, hanem viszonyítási pontja sincs. Emiatt akár az emberi szem képességeihez mérten ezerszeres erősségű látást is elégtelennek ítéelhetjük. A szerep betöltését pedig nem használhatjuk referenciapontként, mivel az egyrészt egy önkényes kijelölés eredménye, másrészt körben forgó igazoláshoz vezetne.

Egy másik példa a látás korlátaira a színlátás képessége. Egyrészt nem vagyunk képesek látni a teljes színskálát (ultraibolya, infravörös), másrészt amit látunk belőle az sem objektív. Ha például egy tárgy a fény spektrumából egyedül a zöld színt veri vissza, akkor zöldnek látjuk, viszont ugyanígy zöldnek látjuk, hogyha minden más színt visszaver, csak éppen a zöldet nem. Milyen színű tehát a tárgy valójában? Hogyan látja azt egy színvak? Mindebből kiderül, hogy a szín nem a tárgy tulajdonsága, hanem a visszaverődő fény szemünk által befogadott spektruma, s mint ilyen, egyáltalán nem tekinthető bizonyosnak. Ez esetben azzal sem helyes érvelni, hogy a tárgy tulajdonsága nem a szín, hanem az adott fényvisszaverő képessége, mivel hogy valójában milyen ez a képessége, azt a korlátozott látásunk miatt soha nem ismerhetjük meg teljes egészében. A látás alapján nem szerezhethünk egy tárgyról biztos ismeretet és ugyanez érvényes a többi érzékszervére is. A működési tartomány határainak a végtelenig való kiterjesztése és a referenciapont hiánya miatt tehát nem jelölhetünk ki az érzékszervek számára egy „megfelelő” működési zónát, s emiatt ez a kritérium érvénytelenné válik.

⁸⁸ Lásd: 1.1 Megismerés kontra létezés, 3–4. oldal.

⁸⁹ Lásd: 1.5 A tudáselméletek hiányosságai (agnoiológia) 23–25. oldal.

b) Az érzékelés tárgyában rejlő hibalehetőség

A tárgy miatt kialakuló tévedés kérdését is több oldalról közelíthetjük meg. Először vegyük azt a problémát, hogy érzékszerv és tárgya között soha nincs közvetlen kapcsolat, hanem mindig valamilyen közvetítőn keresztül érzékelünk. Ilyen például a fény, vagy a hanghullámok. Emiatt nem tapasztaljuk közvetlenül a tárgyakat. Azt nem tudjuk megítélni, még ha érzékszerveink következetesen és összefüggően dolgoznak is együtt, hogy ezek a közvetítő közegek mennyire torzítanak, mivel mindig csak ezeket a közvetítő közegeket érzékeljük és így semmit nem tudunk a tárgyak valódi mivoltáról. Nem a tárgyakat látjuk, hanem az általuk visszavert fényt. Elég csak arra gondolnunk, hogy ha sötétben nem látjuk a tárgyat, világosan pedig igen, a különbséget a tárgy és a szem nem közvetlen kapcsolata miatt szenvedjük el. Esetleg felmerülhetne, hogy a tapintásnál, a szaglásnál és az ízlelésnél magát a tárgyat, vagy az általa kibocsátott részecskéket közvetlenül érzékeljük, ekkor viszont az érintkezés hiányának problémájába ütközünk. Ugyanis soha nem ér hozzá semmi semmihez. Az atomok között olyan elektromágneses taszítás van, amely megakadályozza a közvetlen érintkezést. Ezáltal mindig lesz köztük távolság. A tárgyak ugyan hatást gyakorolhatnak érzékszerveinkre, de mivel ez nem közvetlenül történik, így ezek nem megbízható információk. Helyesebb lenne azt mondani, hogy az érzékelés tárgya maga a közvetítő közeg, a fény, a rezgések, az elektromágneses töltés stb. Persze a hétköznapi életben nem mondhatjuk, hogy megkülönböztetés nélkül mindenütt fényt látok, hanem azt mondjuk, hogy például látok egy almát.

Ekkor egy másik hibalehetőség merül fel, ez pedig a tárgyak körvonalainak pontos meghatározhatatlansága. Két összefüggő dolog vezet ehhez az akadályhoz. Az egyik, hogy minden részecskékből áll. Ezeket nyilván szabad szemmel nem látjuk, de ha látnánk, az sem segítene, mivel folyamatosan rezegnek és változnak. Ekkor szembesülünk a másik problémával, a végtelenül oszthatósággal. Mert hogyan is tudnánk eldönteni, hogy egy a tárgyi részecske hol végződik és hol kezdődik a másik, ha sem a köztük lévő távolság, sem maguk a részecskék nem meghatározhatóak. Sőt, ha a tárgy még részecskéket is bocsát ki magából, amik után pl. az illatát véljük érezni, akkor mit mondunk? Az illat az még a tárgy, vagy már nem?

Most jön azonban a neheze. A buddhista ismeretelméleti filozófia szerint az érzékelés tárgyát csakis egy önjegyű tárgy alkothatja. Ez térben, időben és jellegében elkülöníthető kell, hogy legyen; ekkor beszélhetünk egyedi, önjegyű tárgyról. Csakhogy a térbeli helye nem határozható meg semminek. Nincs az univerzumnak középpontja, vagy bármilyen fix pontja, amihez viszonyítani lehetne. Esetleg viszonyíthatnánk önmagunk pozíciójához, de a saját helyünket sem tudjuk meghatározni. A Földön elfoglalt helye sem lenne mérvadó. Igaz, hogy a Föld felszínén kijelölt két pont egymáshoz képest nem (nagyon) mozog, a Föld viszont nem áll, kering a Nap körül, a Nappal együtt mozog a galaxisban, és maga a galaxis is mozog, vagyis nem tekinthető abszolút kiindulási alapnak a helymeghatározáshoz. Így két olyan tárgy helyzetét viszonyítanánk egymáshoz, melyek abszolút pozíciója meghatározhatatlan, ezáltal pedig nem lehet mérvadó. Vagyis semmiről sem tudni, hogy hol van.

Ugyanígy a tárgy jellege is csak egy másik tárgyhöz fűződő viszonyban fejezhető ki. Ha a tárgyat csak önmagában vizsgáljuk, akkor semmiféle jellege nem állapítható meg. Vagyis a tárgy jellege nem az önjegye, hanem egy függő tényező.

Az idő összetett problémája mindenki előtt ismert. A pillanatnyiság kérdése a buddhista episztemológiában is felmerült. A múlt már nincsen, a jövő még nem jött el, és ha létezik egyáltalán, a végtelenül oszthatóság miatt, a jelen egy kiterjedés nélküli pont. De ha nincs kiterjedése a jelennek, akkor hogyan lehet az idő része és hogyan lehet megragadni? A múltbeli és a jövőbeli tárgyakat nem érzékeljük, csak a jelenben létezőket. Az érzékelés folyamata viszont időbe telik. Mire a hang eljut a fülünkig, az azt kiváltó folyamat már lejátszódott. Nem is beszélve arról, hogy ha az érzékelési inger továbbítódik az ideghálózatra, majd azt feldolgozzuk és természetének megfelelő módon megérjük, még több idő telik el. A múlt és a jövő mellett tehát soha nem érzékeljük a jelent sem.

Ez viszont azt jelenti, hogy nem különíthetünk el egyetlen önjegyű tárgyat sem. Sőt, tovább megyek. Egy tárgy hely-, idő-, és jellegbeli meghatározása nem csak hogy nem az önjegyét adja, hanem éppen ellenkezőleg, a függő jellegét és ezáltal az ürességét érzékelteti. Hiszen ha csupán egy tárgyat önmagában vizsgálunk meg, mit mondanánk, hol van? Vagy mi lenne az egyáltalán? Az érzékelés tárgyául szolgáló dolog önjegyei híján elkülöníthetetlen, s legjobb esetben is csak, mint általános tárgy létezik. Ekkor már nem is az a kérdés, hogy a tárgyban rejlő hibalehetőség kikerülhetetlen-e vagy sem, hanem az, hogy egyáltalán lehetséges-e az érzékelés.

c) A helyzetben rejlő hibalehetőség

A tiszta érzékelés létrejöttéhez a következő nehézség az adott helyzetben múlik. Ha például egy tárgy túl messze van ahhoz, hogy tisztán láthassuk, az nem az érzékszerv és nem is a tárgy hiányossága, hanem az érzékelés helyzete nem megfelelő. Ugyanide hozható fel példának, amennyiben maradunk a látásnál, ha nincs elég fény, esetleg köd van, valami eltakarja a tárgyat, netán egy üvegen keresztül, vagy éppen mozgás közben érzékelünk stb. Mindez szintén megerősíti azt, hogy az érzékszerv és az érzékelés tárgya nincs közvetlen kapcsolatban egymással és ezért egyéb tényezők is befolyásolhatják az érzékelés pillanatát.

További nehézséget okoz, hogy mind az érzékelő, mind a tárgy, mind a körülmények folytonosan mozognak és változnak, azaz soha nincsenek nyugalmi helyzetben. Ezt azzal próbálják meg kivédeni, hogy a tiszta érzékelést mindössze egyetlen pillanatra szűkítik. A változás azonban nem álló pillanatok egymásutánisága, mivel ezeknek a pillanatoknak egyrészt végtelenül oszthatónak kellene lenniük, másrészt, ha állóak lennének, akkor nem jönne létre változás. Ráadásul az érzékelés nem is abban a pillanatban jön létre, mint amikor az azt kiváltó tárgy kifejti hatását. Mire az érzékelés megtörténik, a tárgy már nem létezik. De még ha el is fogadnánk a pillanatnyi érzékelés elméletét, egyetlen pillanat sem mentes a körülmények befolyásától. Bármennyire is leszűkítjük az adott érzékelési pillanatot, a változás időtartama is vele együtt szűkül és persze soha nem lesz egyetlen változás

nélküli pillanat sem. Ebből kifolyólag a helyzet mindig befolyással van az érzékelés kimenetelére. Ennek a feltételnek csak akkor van értelme, ha ezt a befolyást külső, az érzékelőtől független körülményként tekintjük. Emiatt viszont képtelenség megállapítani az érzékelésben általa keletkezett torzulást.

d) A mentális állapotban rejlő hibalehetőség

Végül az utolsó hibalehetőséget Dharmakírti az érzékelő mentális állapotában állapítja meg. Az érzékelés tudati mozzanatának feltétlenül tisztának kell lennie. Amennyiben álmodunk, hallucinálunk (akár egy betegség, akár egy szer hatására), vagy érzelmi állapotunk befolyásol, az érzékelés sérül. Az illúzióhipotéziseket már korábban elemeztem és mint látható volt arra jutottam, hogy a tudat aktuális állapota (és létezése) legjobb esetben is eldönthetetlen. Persze kiköthetjük a tudat tiszta állapotát, mint feltételt, csak hogy erről soha nem szerezhetünk bizonyosságot, mivel minduntalan egy körben forgó helyzetbe kerülünk. Amennyiben azonban mégis megpróbáljuk elképzelni ezt az állapotot, melyre egyébként egyáltalán nem tudunk referálni, akkor azt úgy kellene tennünk, hogy abban nincs jelen semmiféle megkülönböztetés és szubsztancialitás. Csak hogy ezek nélkül érzékelésről sem beszélhetünk, hiszen akkor mi érzékelne mit?

Azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az érzelmek miként befolyásolják az érzékelést. Először is különbséget kell tennünk fizikai érzet és érzés között, ahogy ez a személyiség képzetét felépítő öt halmazban is meg van különböztetve. A fizikai, testi érzet ugyanis maga az érzékelés. Nem az érzékelés következménye az érzet, hanem ez egy és ugyanaz. Például a tapintás érzete az maga tapintás. Mind az érzet, mind az érzés lehet kellemes, kellemetlen és semleges is. Az érzés viszont már nem azonos az érzékeléssel. Ezek többféle viszonyban is állhatnak egymással. Van, hogy egy érzet vált ki közvetlenül egy érzést, például a vér látványa undort okozhat, de az érzés közvetetten is megjelenhet. Ez esetben az érzékelést követő ítélethozatal váltja ki azt. Például egy eldobott szemét látványa egy tiszta parkban nem közvetlenül a látvány miatt kelt rossz érzést, hanem azért, mert a szemetetelést nem jó cselekedetként ítéljük meg. Ami viszont jelen esetben számunkra fontos az az, hogy ez visszafelé is hathat, vagyis az érzelmi állapot is lehet hatással az érzékelésre. Elég, ha arra gondolunk, hogy például nagy öröm, vagy erős düh érzése által milyen másként érzékelünk dolgokat. (Az érzelmek a teljes észlelési folyamatra, tehát az ítélethozatali részre is kihatnak.) Talán gyakorlással minimalizálni lehet az érzelmek általi befolyást (ami például a harci művészetekben előnyös, hiszen ott sok minden múlhat az érzelmi állapoton), de teljesen érzelmentes állapotba csak akkor kerülhetnénk, ha a személyiség képzetét teljesen feloszlátjuk. Csak hogy ekkor már érzékelésről sem beszélhetünk, hiszen vele együtt az is elillanna. Amíg tehát vannak érzéseink, addig mindig befolyással vannak az érzékelésre. Még akkor is, ha az érzelmeink semlegesek. Ráadásul ezek kölcsönhatásának magyarázatánál és igazolásánál megint csak a körben forgás problémájába ütközünk, mivel ugyan az érzések lehetnek az érzékelés tárgyai, de közben az érzékelés befolyásolva van az érzések által. Mindezek tükrében az érzelmektől mentes tiszta mentális állapot nem jön létre, így tehát véleményem szerint ez a feltétel is kielégíthetetlen.

Minthogy a Dharmakírti által felállított követelmények egyike sem teljesül, így az érzékelés egyáltalán nem megbízható. Akkor már inkább Dignága álláspontja tűnik egy fokkal jobbnak, miszerint az érzékelés minden esetben tiszta, s a hiba soha nem benne van. Csak-hogy ebből nem következik az, hogy akkor az érzékelést tekinthetjük az ismeret elsődleges forrásának. Lehet, hogy nem hibás, de nem is kielégítő. Általa soha nem kapunk teljes és tiszta képet, már ha egyáltalán valaha is létrejön az érzékelés. Az a kérdés pedig, hogy Dignága és Dharmakírti realista vagy inkább idealista álláspontra helyezkedik, valójában mindegy, mivel a megismerés szereplőinek viszonyát illetően mindkét nézet meg kell, hogy egyezzen. Hiába helyezzük az objektumot a szubjektumon belülre, vagy fordítva, hiába terjesztjük ki a szubjektumot az objektumra, amennyiben a köztük lévő viszonyt fenntartjuk, akkor gyakorlatilag nem csináltunk semmit. A szubjektum számára ugyanis éppen olyan objektumként fog megjelenni minden a tudaton belül is, hogyha egy rátekintő, megismerő viszonytal fordulunk felé, mintha külső tárgyakat feltételeznénk. Magyarázhatjuk az érzékelés szereplőinek viszonyát többféle módon, de az igazi kérdés az, hogy van-e egyáltalán bármilyen viszony.

3.2 Az érzékelés három tényezőjének madhjamaka cáfolata

A következő részben az érzékelés három tényezője (érzékelő, érzékelés és tárgy) elleni madhjamaka cáfolatot vizsgálom meg (fordított sorrendben). Ahhoz, hogy az érzékelés képzelt folyamata megdőljön, elég lenne csak az egyiket megcáfolni. A madhjamika mesterek azonban kétséget sem hagyva az összes lehetséges módon elvetik azt és a teljes abszurditásig vezetik vissza mindhárom tényező meglétét. Nágárdzsuna többek között *A Középut alapversei* (sz.: *mūlamadhjamaka-kārikā*, rövidítve MMK) és *Az ellenvetések megsemmisítése* (sz.: *vigrahavjā-vartanī*, rövidítve VV) című művében érvel a megismerés ellen, melyet elsősorban a Njája iskola támadásaira ad válaszul (ennek megfelelően itt még négy érvényes megismerési eszközt vesz számba: érzékelés, következtetés, hasonlítás és hiteles beszéd), de egyetemes meglátásai felhozhatóak a Pramána iskola érzékelésmélete ellen is. Segítségül hívom továbbá Buddhapálita és Csandrakírti MMK-hoz írt kommentárjaikat.⁹⁰ Az ebben a szakaszban kifejtett érvek nem az érzékelés megbízhatóságát kérdőjelezik meg, hanem magát az érzékelés létrejöttét, ezáltal az előző szakaszban megvizsgált hibalehetőségek is felülíródnak.

Az érzékelés tárgyának legfőbb ellenérve a dolgok ürességtermészete. Ennek alapelveit már korábban kifejtettem,⁹¹ ezért most nézzük meg konkrétan azt, hogy milyen ellentmondásban áll ez az érzékeléssel. Az ürességről való elmélkedést megnehezíti, hogy lehetetlen úgy írni róla, hogy az ne legyen öncáfoló. Hiszen éppen az a lényege (nincs lényege), hogy minden tézist megcáfol, minden fogalmi konstrukciót érvénytelenít (semmit sem cáfol, mert nincs mit megcáfoljon). Hogy mégis valahogy előbbre jussunk (nincs kinek, hova és semmiféle előrejutás), használjunk olyan kifejezéseket, mint például a dolgok ürességtermészete (nincsenek dolgok, sem természetük, sem üresség) és tekintsünk el ezek folytonos önérvénytelenítő jellegétől.

⁹⁰ Siderits 1981; Fehér 1994; Fehér 1997; Arnold 2003.

⁹¹ Lásd 1.5 A tudásméletek hiányosságai (agnoiológia) 20–21. oldal

Mivel egy jelenség vélt természete mindig csak egy másik jelenség viszonyában létezik (pl. ok-okozati viszony), ezért e viszony nélkül egy jelenséget önmagában megvizsgálva nem találunk semmiféle önvalót (sz.: szvabháva). A jelenségekre vonatkozóan öntermészet híján érvényes állítást vagy tagadást nem tehetünk és emiatt megkülönböztetésük sem tartható. Megkülönböztetés nélkül viszont nincs ki és nincs mit érzékeljen. A helyzet ugyanaz, mint a tudás esetében. Az emberi megismerés alapjául szolgáló különbségtétel (fogalmi és empirikus egyaránt) miatt képzelünk oda többet, ahol csak üresség van. Ezzel együtt az erre felhozott érvelés sem rendelkezik öntermészettel sem fizikai, sem fogalmi szinten. Itt nem a dolgok öntermészete van tagadva, hiszen egy nem-létezőt nem lehet tagadni, sem az ürességtermészet nincs állítva, mivel az szintén lehetetlen. Tagadás és állítás nélkül pedig „megmutatkozik a dolgok ürességtermészete”.

Az üresség tanát alapul véve az érzékelés tárgyainak képzete több oldalról is támadhatóvá válik. Az MMK első fejezetében Nágárdzsuna kifejti, hogy a jelenségek semmilyen módon nem keletkezhetnek.⁹² Ez persze nem csak az érzékelés tárgyaira vonatkozik, hanem az érzékelési tudatosságra is. Nágárdzsuna a négyféle keletkezési módot cáfolja meg. Ezek a következők: önokozott, más által okozott, mindkettő által okozott és ok nélküli keletkezés. A más által okozott keletkezésen kívül a többi lehetőségről viszonylag könnyen belátható, hogy ellentmondásos és ezért tarthatatlan. Az önokozott keletkezésben az az egyik hiba, hogy ha valami már eleve létezik, akkor nem keletkezhet újra. Ráadásul ekkor ok és okozat azonos lenne, ami a köztük lévő viszonyt is ellehetetlenítené. A másból való keletkezés a leginkább elfogadott nézet. Még a buddhizmuson belül is alaptézisnek számít, hiszen erre alapul a karma tana is. A másból való keletkezésnek négy feltétele van: oki, tárgyi, éppen megelőző és meghatározó feltétel. Nágárdzsuna viszont kifejti, hogy ha ok és okozat különbözik, akkor abból semmi nem jöhet létre. Amikor az okozat még nem létezik, akkor nincs jelen az okban. De ha nincs okozat, akkor ok sincs, hiszen egy nemlétező okozatnak hogyan lehetne oka. Amikor az okozat már létezik, akkor viszont az ok már nem érvényesül, hiszen egy már létező okozatnak nincs szüksége létrehozó okra. Az éppen létrejövő okozat pillanata pedig az idő végtelenül oszthatósága miatt tarthatatlan. Továbbá, ha egy jelenség mástól függve keletkezik, akkor nincs öntermészete. Ha nincs öntermészet, akkor mástermészet sincs, s így nem is keletkezhetne „más” által. (Ez persze öncáfoló érvelés, de az üresség csakis így fejezhető ki, ahogy ezt már feljebb megemlítettem.) Tehát a keletkezésnek ez a formája ön-ellentmondáshoz vezet. Véleményem szerint itt nem az a hiba, amit Buddhapálita az MMK kommentárjában felhoz,⁹³ miszerint a más általi keletkezésnél minden mindenből keletkezne, mivel ez logikus következménye lenne az effajta keletkezési módnak. A más által való keletkezés elméletében az ok-okozati működés olyan összefüggő és átfogó rendszert alkotna, melyben minden résztvevő kölcsönösen hatna egymásra. Vagyis egy okozat keletkezésénél minden addigi jelenség okként érvényesülne, még akkor is, ha hatásukat végtelenül közvetett módon fejtenék ki. Akik a másból való keletkezést vallják, azok elfogadják ezt és számukra egyáltalán nem minősül hibának. Ez a keletkezési mód tehát nem emiatt hibás, hanem a korábban említett ellentmondások miatt. Ugyanezek felróhatóak a mindkettő (ön-

92 Fehér 1997: 3.

93 Fehér 1994: 7.

maga és más) általi keletkezés ellen is. Buddhapálita az ok nélküli keletkezésnél is felhozza a minden mindentől való keletkezés hibáját, de ez egyrészt nem hiba azoknak, akik ezt vallják, másrészt az ok nélküli keletkezésnél nem is érvényes ez az érv. Ugyanis, ha valami ok nélkül jönne létre, akkor nem másból keletkezne, tehát a minden mindentől keletkezne itt nem aktuális. Ha minden ok nélkül jönne létre, akkor az egy átláthatatlan, követhetetlen és következtetlen világ lenne. E meglehetősen furcsa és kaotikus világban mégsem lenne hiba, hiszen a 'hiba' mindig csak valamiféle 'rend' szemszögéből értelmezhető. Ez a keletkezési mód tehát ettől még nem ellentmondásos, ráadásul az ok-okozati működés felszámolása az üresség tükrében is helytálló. Így eggyel vissza kell lépni ahhoz, hogy érvényét veszítse. Az ürességtan értelmében ugyanis nemcsak a kauzalitás érvénytelen, hanem semmiféle szubsztancialitásnak nincs valós léte, s így nincs mi létrejöjjön. Ennek fényében az érzékelés egyik résztvevője sem jön létre. Ugyanezen érvelés mentén az öt szkandha viszonylatában is megvizsgálhatjuk az érzékelés tárgyát.⁹⁴ Az anyagi forma (sz.: *rúpa*) oka nem lelhető fel sem az anyag létezése előtt, sem amikor az anyag létezik. Az ok nem lehet azonos az okozattal, de nem lehet különböző sem tőle, mivel akkor önállóan léteznének, ami lehetetlen. Így az anyag sem okkal, sem ok nélkül nem tekinthető valós létezőnek. Ebből kifolyólag az a nézet sem valósul meg, miszerint az érzékelést a tárgy váltja ki, mint ok.

Csandrakírti egy további összefüggésre fókuszál kommentárjában, a jellegzetesség (sz.: *lakšana*) és az azzal bíró tárgy (sz.: *laksa*) ellentmondásaira. Az önjegyű tárgy elmélete ott fut zátonyra, hogy abszolutizálni próbálják azt, ami csak egy másik dolog viszonylatában jelenik meg.⁹⁵ Ha ezeket a máshoz viszonyított jellegzetességeket leválasztanánk a tárgyról, kellene maradnia egy belső lényegiségnek, egy hordozónak. Ilyen viszont nincsen és nem is tudunk rá referálni. Egy tárgy nem létezhet önállóan, a jellegzetességeitől külön. Már maga a létezésére is jellegzetességgént kell tekintenünk és ha még ezt sem társítjuk hozzá, akkor végképp szétoszlik a tárgy képzete. Ha pedig nincs a jellegzetességnek alanya, akkor nincs mihez társuljon a jellegzetesség, s így valójában jellegzetesség sincs. Ha mindezek nincsenek, akkor egy tárgyról semmiféle megállapítást nem tehetünk. Sem azt, hogy létezik, sem azt, hogy nem létezik. Ennek értelmében az sem lehet egy dolog jellegzetessége, hogy üres. Az üresség ugyanis nem egy minőség vagy tulajdonság, de még csak nem is ezek, vagy az öntermészet hiánya, mivel az ürességben nincs semmi, ami hiányozhatna. Ezzel védhető az ürességre vonatkoztatott nihilizmus vádja is, mivel az ürességben nincs semmi tagadva és nincs semminek a nem-léte állítva. Így sem üres, sem nem-üres dolgok léte nem állítható és persze nem is tagadható. Az érzékelés tárgyairól tehát bármi érvényeset kijelenteni meglehetősen problémás. Dignága a jellegzetesség problémáját azzal próbálta meg kiküszöbölni, hogy szerinte az önjegyű tárgy nem osztható tovább jellegzetességre és annak alanyára, mivel az mindkettőt magában foglalja. Ezzel akarta megállítani még az abhidarmikák által elindított redukcionizmust, mellyel Dignágát valójában fundacionalistának tekinthetjük. Csakhogy sem az abhidarmikák a tartam-elméletükkel, sem Dignága az önjegyű tárgy képzetével nem volt annyira következetes, mint a Madhjamaka bölcsei. Csandrakírti ugyanis rámutat arra, hogy még a saját maga jellegét meghatározó tárgy képzete sem tartható, mivel az alany és a jel-

⁹⁴ Fehér 1997: 44–50.

⁹⁵ Siderits 1981: 133.

legzetesség közötti viszony ez esetben is fennállna.⁹⁶ Így pedig nem csak kettő tárgy létezne (önjegyű és általános jegyű), hanem három (jellegzetesség). Amennyiben pedig még további hordozók után kutatunk, akkor a elkerülhetetlen lesz a végtelen regresszus problémája.

Abba az irányba is elmozdulhatunk, hogy a jellegzetesség és az azt hordozó kérdését teljes egészében a fogalmi gondolkodás számlájára írjuk. Ekkor az érzékelésnek nem lenne dolga ezekkel, mivel az önjegyű tárgy teljesen tisztán és éppen ezért kifejezhetetlenül jelenne meg az érzékek számára. Ezáltal az érzékelés lezajlana még az összetettebb tudati folyamatok előtt, csupán csak az érzékeléstudatosság tartozna ide, mint tudati folyamat. Az érzékelés pillanatában ekkor még nemcsak a propozicionális tudás, hanem egyáltalán semmilyen tudás nem jelenne meg. Így egy tárgyról az érzékelés által nem is kaphatnánk teljes képet, mivel a rejtett oldalait csak következtetés által bonthatnánk ki. Meglátásom szerint viszont ez két problémát generál. Hiába nem osztanánk meg az érzékelés tárgyat jellegzetességre és annak alanyára, és hiába nem fogalmazódna meg bennünk semmi, attól még az érzékelt és az érzékelt tárgy között mindenképpen viszonyt feltételez az érzékelés koncepciója. Ez a viszony pedig e két résztvevő különbségéből adódna. Ahhoz, hogy valami különbözzön egy másik dologtól, mindenképpen valamiféle szubsztancialitással, önvalóval kell rendelkezzen. Az önvaló viszont egy változatlan lényegiség, hiszen éppen attól önvaló, hogy nem függ semmi mástól. Változás nélkül viszont nem jöhet létre érzékelés, mivel az érzékelés önmagában változással járna. Vagyis, ha létezik önvaló, akkor a dolgok ugyan különbözhetnek, de nem lehetséges az érzékelés, ha pedig nem létezik önvaló, akkor nincs mi különbözzön egymástól és így megismerési viszony sem jön létre. A két probléma tehát röviden: egy viszony létrejöttéhez a dolgoknak különbözniük kell, ami szubsztancialitást feltételez, míg ha a dolgok egységesek, akkor nem keletkezik viszony. Az érzékelés sem így, sem úgy nem jön létre.

Az érzékelés folyamatának vizsgálatánál Nágárdzsuna kitér az általam is elemzett igazolásgregresszus problémájára.⁹⁷ Amennyiben az érzékelés tárgyait az érzékelés igazolja, mi igazolja magát az érzékelést? Ennek ugye négyféle kifutása lehet: végtelen igazolási lánc, igazolatlan hit, önigazolás, vagy körkörös igazolás. A végtelen láncsal az a probléma, hogy addig nem tekinthetjük bizonyítottnak egy elemét, amíg az azt megelőző elem nem igazolt. Ezért hiába igazolnánk az érzékelést akár más megismerési eszközökkel, a végtelen lánc révén soha nem rendelkeznenék egyetlen igazolt ponttal sem. Az igazolatlan hitben, vagy meggyőződésben az a hiba, hogy ha az érzékelés tárgyainál megköveteljük, hogy azokat egy érvényes megismerési mód (pl. az érzékelés) igazolja, akkor a megismerés eszközeinél ugyanúgy meg kellene követelnünk. Ha e nélkül fogadjuk el a megismerés eszközeit, akkor ellenmondás keletkezik, hiszen különbséget teszünk a tárgy és az eszköz igazoltsága között, miközben a megismerés eszközei is válhatnak a megismerés tárgyaivá. A következő, az önigazoló érzékelés is ellentmondásos. Ha az érzékszervek az érzékelés által önmagukat igazolnák, akkor a szem látná önmagát. Ez viszont nem áll, mivel ha a szemet önmagában vesszük, akkor nem lát semmit (sem mást, sem önmagát). Ha pedig önmagát nem látja, akkor egyrészt referenciapont nélkül mást sem lát, másrészt, ahogy Nágárdzsuna a Középut

⁹⁶ Arnold 2003: 160.

⁹⁷ Fehér 1995: 33–40.

alapverseiben kifejti,⁹⁸ alanya sem lehet a látásnak. Továbbá, ha az érzékelés önmagát igazolná, akkor független lenne az érzékelés tárgyától és minden mástól is (hiszen éppen emiatt lenne önigazoló).

Ha viszont mindentől függetlenül létezik, akkor egyáltalán nem lehetne tárgya, aminek a viszonylatában a látást értelmezzük. Amennyiben mégis fenntartanánk, hogy az érzékelés a tárgytól függ és önmagát is igazolja, akkor a kettős igazolás hibája állna fenn. Ha önmagát igazolja, akkor a tárgya nem igazolhatja és fordítva, mivel nem lehet duplán igazolt. Az sem védhető, hogy az érzékelés tárgya érvényesíti az érzékelést, mivel ekkor gyakorlatilag felcserélődnek a szerepek. Ez ugyanúgy vagy végtelen igazolási láncba, vagy körkörös igazolásba torkollik.

*„A megismerési eszközök sem saját maguk, sem egymás által,
Sem más megismerési eszközök által,
Sem a megismerendő tárgyak által,
Sem bizonyíték nélkül nem nyernek bizonyítást.”⁹⁹*

Az érzékelés folyamatában azonban nem csak az igazolhatatlansággal van probléma. Az idő végtelenül oszthatósága itt is megkerülhetetlen. Ahogy ezt már korábban kifejtettem sem a múltban lévő, sem a jövőben lévő nincs érzékelve, jelen pedig kiterjedés nélküli. Ennek megfelelően a már érzékelthez nem lehet hozzárendelni az érzékelést és a még nem érzékelthez sem. Az pedig a folyamat megkettőzésével járna, ha az éppen érzékelthez rendelnék hozzá az érzékelést, miszerint az éppen érzékelt van érzékelve.¹⁰⁰ Ez esetben különbözőnek kellene tekintenünk az éppen érzékeltet az érzékeléstől, hogy azt hozzá rendelhessük. Csak-hogy érzékelés nélkül nem lehet éppen érzékelt. Ugyanígy az érzékelés létrejöttének kezdetét sem lehet meghatározni, hiszen sem a már érzékelt, sem a még nem érzékelt, sem az éppen érzékelt nem jön létre. Dharmakírti hibalehetőségeinek elemzésénél azt mondtam, hogy nincs változás nélküli pillanat, az idő megragadhatatlansága miatt viszont egy még erősebb érv ezt is felülírja. Egy pillanatot ugyanis nem tekinthetünk valós létezőnek, mivel végtelenül osztható. Emiatt viszont nincs olyan pillanat, amikor bármiféle változás menne végbe, s így az érzékelés, mint változás sem történik meg soha. Sem a kezdetét, sem a végét, sem a megtörténtét nem állapíthatjuk meg az időben.

Az érzékelés folyamatának létrejötte a részei együttműködésének lehetetlensége miatt sem valósulhat meg.¹⁰¹ A korai szövegekben felvázolt rendszer szerint az érzékelés a benne résztvevő 18 elem (p.: dhātu) által jön létre. A hatféle érzéktárgy (p.: visaja) hatást fejt ki a nekik megfelelő érzékszervekre (p.: indrija) mely által létrejönnek az érzékelési tudatosságok (p.: vinnyána). Az együttműködés viszont logikailag lehetetlen megint csak a különbözőség és azonosság problémája miatt. Két különálló dolog ugyanis nem tud teljes együttműködést létrehozni, mivel hogy ez valódi együttműködés legyen,

98 Fehér 1997: 36–43.

99 Nágárdzsuna, *Az ellenvetések megsemmisítése*, 51. versszak, Fehér (ford.) 1995: 40.

100 Fehér 1997: 18–35.

101 Fehér 1997: 126–132.

ahhoz egyé kellene válniuk. Ha viszont egyek, akkor az önmagával való együttműködés értelmetlen. Öntermészet híján ráadásul sem különbözőségüket, sem azonosságukat nem állíthatjuk, mivel ebbéli tulajdonságuk is csak az egymáshoz való viszonyukban értelmezhető, önmagukban nem.

Az érzékelés alanyát nyelvtani esetek segítségével világítom meg. Először az alany és egy cselekvést kifejező állítmány kapcsolatának lehetőségét vizsgálom. Ezután azt, amikor az alany részes esetben áll, majd utoljára azt, amikor az alany birtokosként jelenik meg. Tehát az alany érzékel, az alanynak része az érzékelés, az alany birtokában van az érzékelés képességének.

A tett és a cselekvő alany megkülönböztetése és azonossága nem védhető.¹⁰² Egy alanyt cselekvés nélkül elképzelni nem lehet, hiszen ha mindent leredukálunk róla, létezését akkor is cselekvésnek kell minősítenünk. Ugyanígy egy cselekvést sem képzelhetünk el cselekvő alany nélkül, mivel a cselekvés önmagában nem létezik. Különbözőségüket tehát egyik oldalról sem állíthatjuk, mivel kölcsönös feltételei egymásnak. Ekkor viszont arra jutunk, hogy cselekvés és alany egy és ugyanaz. Gyakorlatilag egymás szinonimái, tautológiák: a cselekvés maga az alany, s az alany maga a cselekvés. Elnevezésük csupán fogalmi sokasítás (sz.: prapanycsa) eredménye. Ezáltal bármelyiket is hozzárendelni a másikhoz lehetetlen, mivel eleve nem léteznek egymás nélkül. Az alany nem cselekszik, mivel az alany maga a cselekvés. A cselekvésnek nincs alanya, mivel a cselekvés maga az alany. Amennyiben azonban ez a két dolog egy, akkor egyrészt nem lehetnek egymás feltételei, másrészt megint csak oda lyukadunk ki, hogy önállóan kellene létezniük, amit viszont már az elején elvetettünk. Tehát sem nem különbözhetnek, sem nem lehetnek azonosak.

Az érzékelő alany és az érzékelés rész-egész viszonyát Csandrakírti hétágú érvelésének segítségével vizsgálom meg.¹⁰³ A relatív igazság szintjén létrejövő „én” (alany) az öt halmazból épül fel (melynek része az észlelés is). A halmazok együttműködnek és kölcsönösen függő viszonyban vannak egymással, az alany viszonylatában pedig a részeiként tekinthetünk rájuk. A mélyebb elemzés során azonban ez a nézet darabjaira hullik. Ez gyakorlatilag a másból való keletkezés személyre vonatkoztatott leírása. A halmazok, mint részek megalkotják a személyt, mint egészet. Csandrakírti viszont a két dolog között létrejövő összes viszonyt kiiktatja híres hétágú érvelésével:

„Hasonlóan, nem tekinthetjük a szekeret különbözőnek a részeitől;

Sem azonosnak; sem azok birtokosának;

Nincs benne a részekben; sem a részek benne;

Nem a pusztá összességük; és nem azok formája.”¹⁰⁴

Vonatkoztassuk ezt most a személyiségre és a halmazokra, az érzékelő alanyra és az érzékelésre. A személy nem lehet különböző a halmazoktól, mert akkor nélkülük is létezne, s így nem is a halmazok alkotnák. Viszont azonos sem lehet velük, mivel akkor az egyes hal-

¹⁰² Fehér 1997: 67–77.

¹⁰³ Dzongsar Khyentse 2003: 278–284.

¹⁰⁴ Csandrakírti, Bevezetés a Középútba (sz.: Madhjamakávatára) 6:151. Dzongsar Khyentse 2003: 280. Saját fordítás.

mazokra is egészként kellene tekintenünk és ez esetben megszűnnének részként funkcionálni, hiszen önmagukban egészek lennének. Ha a személyiség birtokolná a halmazokat, akkor megint csak különálló lenne és nem a halmazok alkotnák, hiszen ahhoz, hogy birtokolja azokat, már eleve léteznie kellene. Amennyiben viszont nincs birtokos-személy, mint egész, akkor birtok-halmazok sincsenek, mint részek. Az egész nem lehet benne a részekben, mert akkor a viszonyuk megfordulna és egy-egy rész tartalmazná az egészet. Az egész sem foglалhatja magában a részeket, mert ez ellenmondáshoz vezet. Ha az egész részekből áll, akkor nem egész, ha pedig a részek egységet alkotnak, akkor nem részek. A két utolsó érv szerint pedig, amennyiben a személy a halmazok pusztá összessége lenne, vagy azok formája, akkor egyrészt a halmazoknak önállóan, a személyiséget megelőzően is létezniük kellene (képzeljük el az észlelést alany nélkül), másrészt bármilyen arányban vagy formában állnának össze, akkor is személyiséget alkotnának. Ahogy ez nem lehetséges egy szekérnél, hiszen a szekér képzete csak akkor áll fenn, amikor a részek a megfelelő helyen vannak, úgy a személyiségnél sem. Tehát az érzékelő alany és az érzékelés közötti viszony, legyen az bármilyen jellegű, mindig ellenmondáshoz vezet.

Az érzékelő alany vonatkozásában utoljára a birtokos esetet vizsgálom meg, mely hasonló a tárgy és a jellegzetesség viszonyához. A probléma a már jól ismert függő megjelenés körül forog. Amennyiben a birtokos és a birtok tárgya természetükben önálló létezők, akkor mindentől függetlenül léteznek, így nem jöhet létre köztük birtokviszony. Akár egyszerre jönnek létre, akár más időpontban, függetlenségük megakadályozná, hogy birtokviszonyt alakítsanak ki egymással. Ha erre azt mondanánk, hogy nem önálló létezők, azaz nem rendelkeznek öntermészettel, annak az lenne az eredménye, hogy nem lenne minek függő viszonyba lépni. Öntermészet nélkül mástermészetet sem tételezhetünk fel. Felhozhatnánk azt, hogy birtokos és tárgya egységet alkot, de ekkor megint kizártuk a birtokviszony lehetőségét, mivel egységben semmiféle viszony nincs. Röviden tehát, akár különbözik, akár egységes az érzékelés alanya és az érzékelés, köztük birtokviszony nem jöhet létre.

Mindent egybevéve elmondható, hogy az érzékelés mint mérvadó megismerési eszköz több, mint kétséges. Hármass felosztása sem egyben, sem külön-külön nem tartható. Folyamatai, viszonyai, szereplőinek tételezése minduntalan önellentmondásba torkollik. S ha valami oknál fogva mégis létrejönne az érzékelés, megbízhatónak és számunkra valódi, pontos ismeretet biztosító eszköznek akkor sem tekinthetnénk.

Végszó

Miután megkérdőjeleztem az ok-okozati működést, a megismerés és a tudás lehetőségét, az érzékelés létrejöttét, nem akarok minden összefoglaló végkövetkeztetést levonni. Nem állítom, hogy érvelésem hibátlan volt és bizonyára mélyebben is meg lehetne vizsgálni az egyes részeket. Úgy gondolom azonban, felhívtam a figyelmet arra, hogy a hétköznapi életünk meg

nem kérdőjelezett hitei nem feltétlenül megbízhatóak. Így a végzőban arra térnék ki, hová is vezet mindez, s ezáltal a bevezetőben feltett kérdést is megválaszolom. Miután a megismerés eszközei minimum nem megbízhatóak (ha léteznek egyáltalán), kezeljünk minden dolgot fenntartásokkal. A Madhjamaka filozófiájában az a jó, hogy nem akarja megmondani a mit és a hogyan. Nem horgonyoz le egyetlen kinyilvánított igazságnál és nem kötelezi el magát egyetlen abszolútnak vélt létezőnél és ideánál sem. Nem kell félni a szkepticizmustól sem. Megóv minket a tévedésektől. Persze mondhatnánk, hogy aki nem köteleződik el egyik irányba sem, az nem is él igazán, de számomra ez inkább értéként jelenik meg. Ez a koncepciómentes középben maradás értéke. Középpút.

„Meggzúínik minden gondolat,
Meggzúínnék a szavak, csend van.
Buddha sehol, senkinek,
Semmilyen tant nem hirdetett.”¹⁰⁵

Irodalomjegyzék

- Agócs Tamás 2002. *Buddhista ismeretelmélet*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Arnold, Dan 2003. „Candrakírti on Dignāga on Svalakṣaṇas.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26(1): 139–174. Leuven: Peeters Publishers.
- Boros János 2009. *A megismerés talánya*. Budapest: Áron Kiadó.
- Chu, Junjie 2008. On Dignāga’s theory of the object of cognition as presented in PS(V) 1. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 29(2): 211–253.
- Coseru, Christian 2012. *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, René 1637. *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu ford., Boros Gábor átdolg. és szerk. 2000). Budapest: Műszaki Könyvkiadó.
- Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche 2003. *Introduction to the Middle Way. Chandrakirti’s Madhyamakavatara*. San Francisco: Khyentse Foundation.
- Farkas Attila Márton – Mund Katalin. *A tudat tizenhét pillanata (A korai buddhista filozófia érzékelés-teóriája)*. Tanulmány, évszám és kiadó nélkül.
- Fehér Judit 1990. Az indiai buddhista logika rövid áttekintése. *Magyar Filozófiai Szemle*, 34(5–6): 463–472. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Fehér Judit 1994. A buddhista középpút filozófiája. *Buddhapálita: Múlamadhjamakavritti. Tibeti buddhista filozófia*, 7–58. Budapest: Balassi Kiadó.

105 Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká* XXV. 24. Ford. Fehér 1994: 34.

- Fehér Judit 1995. A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellenvetések megsemmisítése (Vigrahavjāvartanī). *Buddhista logika*, 8–60. Budapest: Balassi Kiadó.
- Fehér Judit 1997. *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fehér Judit (ford.) évszám nélkül. Ki az igazi mādhyamika? (ICang-skya Rol-pa'i rdo-rje definíciója). *Keletkutatás*, 1996/ősz – 2002/tavaszi: 35–54. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.
- Forrai Gábor (szerk.) 2002. *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium.
- Gettier, Edmund L. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23(6): 121–123.
- Goldman, Alvin I. 1995. A tudás oksági elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39(1–2): 234–248. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Hattori Masaaki 1968. *Dignaga, On Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignagas Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard Oriental Series 47. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard 2006. *Az idő még rövidebb története*. (Both Előd ford.). Budapest: Akkord Kiadó. Eredeti mű: Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard 2005. *A Briefer History of Time*.
- Hayes, Richard P. 1988. *Dignaga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Jayatilke, Kulatissa Nanda 1998. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kellner, Birgit 2017. Proofs of Idealism in Buddhist Epistemology: Dharmakīrti's Refutation of External Objects. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. London: Bloomsbury Academic.
- Popper, R. Karl 1997. *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Porosz Tibor 2000. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Siderits, Mark 1980. The Madhyamaka Critique of Epistemology I. *Journal of Indian Philosophy* 8: 307–335.
- Siderits, Mark 1981. The Madhyamaka Critique of Epistemology II. *Journal of Indian Philosophy* 9: 121–160.
- Singh, Amar 1984. *The Heart of Buddhist Philosophy – Dinnaga and Dharmakīrti*. Új-Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Stcherbatsky, Th. 1993. *Buddhist logic*. Vol. I–II. Delhi: Motilal Banarsidass.

Ujvári Márta 2010. *Ismeretelmélet. [Filozófia jegyzet szociológia mesterszakos hallgatók számára.]* Budapest: Corvinus Egyetem.

Végh József 2009. A pramána buddhista fogalma, avagy a buddhista megismerés tudománya és gyakorlata. In: *Szubjektív tudás – Objektív tudomány*, 107–125. Budapest: L'Harmattan.

Internetes források

Descartes, René 1637*. *Értekezés a módszerről. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről* (Zemplén Jolán ford. 1881). [online] Magyar Elektronikus Könyvtár. URL: <http://mek.niif.hu/01300/01321/01321.htm> [letöltve: 2017. 08. 28.].

A szerzetesi élet gyümölcsei (DN 2). [online]. SuttaCentral. URL: <https://suttacentral.net/hu/dn2> [letöltve: 2017. 10. 15.].

Rebirth and transmigration ([KN] Miln. 3.5.5.) [online]. SuttaCentral. URL: <https://suttacentral.net/en/mil3.5.5> [letöltve: 2017. 11. 17.].

The three Vedas to Vacchagotta (MN 71). [online]. URL: <http://awake.kiev.ua/dhamma/tipitaka/2Sutta-Pitaka/2Majjhima-Nikaya/Majjhima2/071-tevijja-vacchagotta-e1.html> [letöltve: 2017. 10. 15.].

The Guest House (SN 45.159). [online]. SuttaCentral. [online] URL: <https://suttacentral.net/en/sn45.159> [letöltve: 2017. 10. 15.].

Book Review

A KALEIDOSCOPIC INSIGHT THROUGH CBT

Common Buddhist Text:

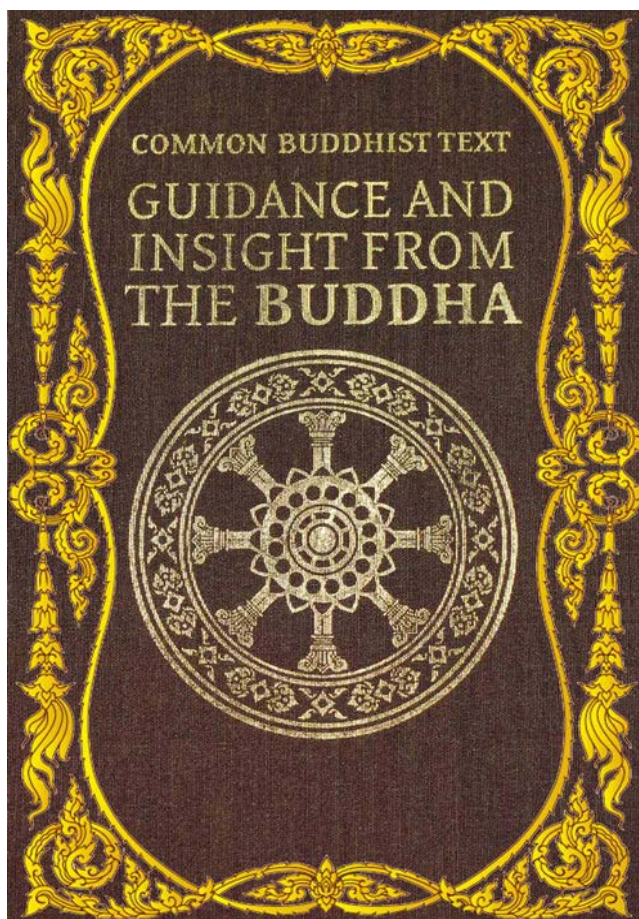
Guidance and insight from the Buddha

Chief Editor: Most Venerable Phra Brahmapundit

Editor: Peter Harvey

Mahachulalongkornrajavidyalaya University Press, Ayutthaya, Thailand, 2017

I–XIV+ 589 p., ISBN 978-616-300-320-1.



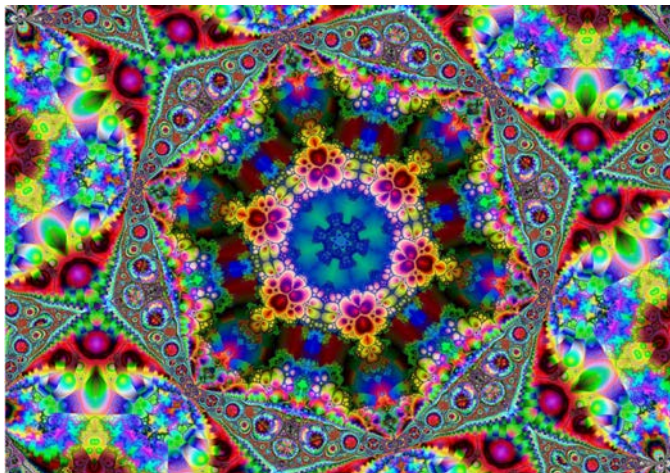
When I started reading through the complete text of *A Common Buddhist Text: Guidance and Insight from the Buddha* (CBT) sent me by Venerable Khammai Dhammasami on May 2, my original goal was to write a comprehensive overall description about the final product; to describe how impressed I was when I started to realize the richness of this kaleidoscopic view into the many facets of Buddhism.¹

However, getting more and more involved in this task I found myself in the process of correcting first only a few of the misprints, typos and other minor errors. Then after a while I realized that it would be better to start over from the beginning. I think it is very important to present the final text to the general public in such a perfect form that no distracting factors can take away the attention of the readers from the message.²

Of course, I am fully aware that it is impossible to do justice to such an enormous work in the few words of a short review. Nevertheless, I am convinced that the organizers, editors, translators, and other participants with the generous support of the sponsors of this very important and unique project have achieved their main objective:

“to promote better understanding of Buddhist principles amongst the wider public by compiling a common Buddhist text, which will reflect the richness of the Theravada, Mahayana and Vajrayana Buddhist tradition as well as the needs of today’s society.”³

A kaleidoscope can show details and different aspects of the scene never seen before, but it also causes distortions; and these distortions are not accidental, they are essential part of the inner workings of the device.



A screenshot from kaleidoskop.swf⁴

1 These comments were read at the CBT-panel of the 12th International Buddhist Conference on the United Nations Day of Vesak, with the title «A kaleidoscopic insight through CBT. Comments on the complete text of “A Common Buddhist Text: Guidance and Insight from the Buddha”». The conference was held at the United Nations Conference Centre, Bangkok and Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Ayutthaya, May 28–30, 2015 [2558].

2 Most of the misprints, typos and other errors have disappeared from the final text.

3 Point 5 of the 6th Bangkok Declaration, United Nations Day of Vesak Conference, 2009.

4 Download from <http://ounodesign.com/2013/02/21/kaleidoscope/>.

A tradition – and a text belonging to it – is always local. It is crucial to see this point in our modern, globalized era. There are always such aspects of the texts, such connotations of the words that are naturally understood by the local people, but not so evidently noticed by members of a different school or lineage or by us. There is a Hungarian phrase “If everybody is your friend, you have no friend at all.”

A short excerpt from the *Aggivaacchagotta-sutta* or from the magnum opus of the great philosopher, Nāgārjuna, cannot do justice to the real depth of the texts, to their extraordinary vision. In the case of the *Mūlamadhyamaka-kārikā* there is another important issue. Let me shed light on this by a note of the great western logician and philosopher, Alfred Nort Whitehead: ‘You understand a philosopher when you see the potentialities of his philosophy – his ‘logical chessboard;’ whether he makes good moves or bad is a minor detail.’⁵ But how can you inform the reader about this “logical chessboard” by a half page long quotation from the author. Nevertheless, it is not an impossible task as the Introductory chapters of Katsura – Siderits 2013⁶ show.

I think that it is a must to give the interesting reader as complete a background to the texts presented in the CBT as possible. To give them the opportunity to find quickly not only the full text where the excerpt is taken from, but also the context, and the background (geographical, social, cultural, etc.). The aim of the Hungarian initiative is exactly this.⁷

László Fórizs

5 Susanne K. Langer 1997. Notes on Whitehead’s Course on the Philosophy of Nature, ed. Rolf Lachmann. *Process Studies*, 26/1–2:128.

6 Mark Siderits and Shoryu Katsura 2013. *Nāgārjuna’s Middle Way: the Mūla-madhyamaka-kārikā*. Boston: Wisdom Publications.

7 See the presentation of János Jelen and Péter Győri in this panel.

Verse

To Zoltán Kallós†

LÁSZLÓ FÓRIZS

*The woman who was built into the wall*¹

Human and/or animal sacrifice prior to or during the construction of altars, fortresses, temples, other buildings or bridges is widespread not only in the Indo-European folklore but also in the Hungarian folk songs and ballads. In addition to the Rumanian,² Bulgarian, Serbian, Albanian, Georgian, Greek, Danish, etc. examples,³ many Turkic and Chinese parallels can be found. This practice occurred all over Eurasia. It is also the main theme of our ballad that belongs to the most ancient stratum of the Kőműves Kelemen ballad-complex. The text was preserved by oral tradition in the remote Csángó territory of Moldva. It was collected by Zoltán Kallós in Klézse in 1955 and published in his excellent collection (Kallós 1974). In the present article, which is the first part of a series, the author gives a short introduction and a translation of the ballad, and pays his highest tribute to Zoltán Kallós.⁴

Introduction

Folk music research in academic terms began with the collecting trips of Béla Bartók and Zoltán Kodály in 1905–1906.⁵ Their research culminated in Bartók 1924 and Kodály 1937,⁶ and led to the following impressions:

1 In an accompanying paper *The Ritual Construction of Time. On the origin of constructing rituals/sacrifices – A comparative analysis* the author will examine the ballad and the available sources in more detail and argues that behind the usual psychological reading of the text traces of an ancient cosmogonic ritual and creation myth glimmer into sight.

2 Cf. the ballad-complex of Master Manole (Rum. Meșterul Manole).

3 See Vargyas 1959.

4 I would like to thank to Natália Borza, Viktor Farkas, Beate V. M. Guttandin, András Róna-Tas, John Zemke and to my wife and son for their interest, valuable suggestions and comments.

5 We should also mention the phonograph collection of Béla Vikár at the end of the 19th century. It is very important to note that Vikár turned directly to the peasants for their songs; and in spite of the fact that he was not a musician, he made precise transcriptions and tried to capture even the nuances of the performance. He also collected folk dialects and folk poetry and was interested in ballad research, too.

6 Their scientific attitude can be characterized by the following quotation: „In the past, the fabrication of theories on insufficient and deficient material was common practice in our scientific life. How much mistakenly published material had to be reedited! Even the brightest theory collapses under the burden of one single new finding, like a house of cards. Theories become outdated, but flawlessly edited material never does.” Kodály 1952.

„Today, the Magyars represent the outermost edge of that great Asiatic musical tradition, many thousands of years old, rooted in the spirit of the various peoples who live from China, throughout Central Asia, to the Black Sea.” (Szabolcsi 1935)

„Hungarian folk music today is still based on its primitive foundations... Time may have wiped away the Eastern features from the face of the Magyar community, but in the depth of its soul, where the springs of music lie, there still lives an element of the original East, which links it with peoples whose language it has long since ceased to understand, and who are today so different in mind and spirit. After exposure to so many foreign influences ... it is amazing that the original musical language of the Magyar community has remained almost intact in at least several hundred tunes. It seems likely that this will continue to remain so.” (Kodály 1937)

The etnomusicological research initiated by the two geniuses significantly deepened and expanded in the following decades. The collection work of Imre Olsvai covered the whole of South Transdanubia; but the „discovery” of the Csángós of Moldavia was even more significant. The new developments have been thoroughly analyzed by Lajos Vargyas in his *Folk Music of the Hungarians* (Vargyas 1981)⁸, where he describes the situation as follows:

„The Csángós of Moldavia, who live beyond the Hungarian borders, were discovered twice, first by Pál Péter Domokos in the interwar years and then by Zoltán Kallós and the fellows of the Folklore Institute in Cluj. Discoveries continued with the music of Hungarians in Mezőség, then a part of the tradition of the Gyimes Csángós. These areas provided sol-pentatonic tunes, ancient types of narrow range, very rich traditional dance music, archaic instrumental styles, Hungarian variants of the so-called Bulgarian rhythm, specific formal developments in the “jaj-songs” of Mezőség, peculiar performing and voice producing characteristics.”⁹ (Vargyas 1981)

7 „Basic concepts of musical thought may develop along similar lines among different peoples completely separated from each other. In this way the pentatonic system developed among peoples without mutual contact — African Negroes, North-American Indians, Celts, Chinese, etc. Essential correspondence in melodic construction, phraseology and rhythm, however, is far from accidental. Here, contact or common origin must be assumed. Since such basic elements are found to exist among both Magyars and the existing remnants of Oriental communities from which at some stage the Magyars were derived, it can only be assumed that common elements existed in the community before the Magyars broke away. The Magyars brought them from their old homeland as part of their ancient heritage, along with their language. Today, the Magyars represent the outermost edge of that great Asiatic musical tradition, many thousands of years old, rooted in the spirit of the various peoples who live from China, throughout Central Asia, to the Black Sea.” Kodály 1952. This kind of affinity and nostalgia could be found in the life of the famous Hungarian Tibetologist, Alexander Csoma de Kőrös who studied Sanskrit as a preliminary exercise to help him to find our Eastern Homeland.

8 This work can be treated as the third major synthesis in the field that combines Bartók’s descriptive, typological account with Kodály’s historical, comparative analyses.

9 It is worth noting that this kind of musicoarcheology could reach farther than the analysis based merely on linguistic data: „[T]he predilection for pentatonic melodies in the Americas, East Asia, Southeast Asia, and the Urals/Hungary and folk traditions of India, Iran, and western Central Asia or among the berbers points to a rather old phenomenon that may perhaps be linked to the spread of populations during the warm period around 40kya. Obviously, this wide area overlaps with linguistic data only in part, but genetic data would agree more.” Witzel 2012: 269.

Our ballad, *Kelemen*¹⁰ the Stonemason – *The woman who was built into the wall* / *I* (*Kőműves Kelemen – A falba épített asszony / I*), belongs to the most ancient stratum preserved by oral tradition in the remote Csángó territory of Moldva. It was collected by Zoltán Kallós in Klézse (Bákó megye, Moldva)¹¹ in 1955 and was labelled as Ballad #1 in his excellent collection *Book of Ballads*.¹² This ballad was sung by Miklós Gyurkáné Szályka Rózsa¹³, who is one of the most important singers in the collection.¹⁴ Together with her daughter, Miklós Erzse¹⁵, they are the source of 23 ballads.¹⁶ Two other versions of the ballad are also included in the book (#2 and #3).¹⁷

Details of the collection

In Kallós 1974 the ballads are arranged according to their genres. The collection contains three extensive and useful “Appendices” as follows:

I. Notes

General notes about the editorial work

Notes to the ballads

Glossary

List of collection points, singers and recorded pieces¹⁸

II. Music scores¹⁹

III. Musical Index.

10 Note that the name Kelemen does not occur in the text of the ballad at all, but it occurs in both of the other versions in the collection, where we also learn that Kelemen is the thirteenth stonemason. It is explicit in Ballad #3: „Összetanakodott tizenkét kőműves, / Az tizenharmadik Kelemen kőműves.” (v1), „Jó napot, jónapot, tizenkét kőműves! / Az tizenharmadik Kelemen kőműves.” (v4), „Elindula haza tizenkét kőműves, / Az tizenharmadik Kelemen kőműves.” (v9); and implicit in Ballad #2: „Jó napot. jónapot, / Tizenkét kőműves!” / “Naked is jó napot, / Kelemen kőműves!” Kallós 1974: 10–12. In fact, the name Kelemen, or its variants, occurs in almost all of the other collected versions of the ballad. For more details of the whole ballad-complex, see Vargyas 1960.

11 Rum. Cleja, județul Bacău, [old] Moldova.

12 Hung. *Balladák könyve*. Kallós 1974: 7–9.

13 Born in 1894. (In the names of the singers I followed the usual Hungarian order, i.e., surname (family name) comes first.)

14 She sang these songs in the collection of Kallós: 1, 6, 12, 21, 37, 42, 44, 68, 94, 108, 122, 128, 137, 184, 223, 231, 235, 244, 245 (ibid.: 467).

15 Born in 1926. Her ballads in the collection: 219, 227, 254, 259 (ibid.: 467).

16 Ibid.: 467. Other singers from the same village and their songs: Molotás Györgyné Kádár Erzse (1914): 10, 77; Lőrinc Györgyné Hodorog Luca (1922): 5, 78, 126, 181, 224; Szabó Erzse (1942): 11. Note that all the songs came from woman singers in Klézse.

17 Ibid.: 10–12. Both of them were recorded in Mezőszék. One of them (#2) was sung by Tóbiás Jánosné Varró Máriskó in Válaszút, in 1956; the other (#3) by Szőlősi Daniné Fodor Mari in Visa, in 1969 (ibid.: 469).

18 After the name of the settlement comes that of the singer. Her/his year of birth is given in parentheses. The number that marks the place of her/his ballad in the book is given finally.

19 Note that no score is given for the ballad Kaliman the Stonemason, but both ballad #2 and #3 do have a music score at the end of the book (ibid.: 473–474).

The ballad in old (Csángó) Hungarian and its English translation

A falba épített asszony

1.
Ud rakják, ud rakják
Magas Gyivó várát,
Magas Gyivó várát
Tizenkét kömijes.
2.
Kit éjen felraktak,
A nappal mind lehúll,
S kit nappal felraktak,
Az éjen mind lehúll.
3.
Legnagyobb kömijes,
Azt a törvént tevő:
„Kinek hamarabb jó
Asszon felesége,
4.
Azt rakjuk be ide,
Háha megállana,
Háha megállana
Magos Gyivó vára.”
5.
Legnagyobb kömjesné
Azt az álmod látá,
Kerek udvarának
Kerek közepibe
6.
Vér kút fakad vala,
Vér kút fakad vala.
Ő es csak felkele,
Felszóval kiájtá:
7.
„Szolgám, édes szolgám,
Hámba e lovakat,
Hámba e lovakat,
Hogy induljunk útnak!”

The woman who was built into the wall

1.
Up they pile, up they pile
High Stronghold of Gyivó
High Stronghold of Gyivó
Twelve stonemasons working.
2.
What they piled in the night
Collapsed within the day.
What they piled in the day
Collapsed within the night.
3.
The greatest stonemason
Made the following law:
„That woman who comes first
Of our wives to this place
4.
Must be built in the wall,
So we hope it would stand
So we hope it would stand
High Stronghold of Gyivó.”
5.
Then the greatest one's wife
Saw a vision in sleep:
From the circled center
of her round courtyard
6.
A bloodwell had arisen,
A bloodwell had arisen.
The vision wakes her up
And she shouts, loudly shouts:
7.
„Servant, my dear servant,
Harness six [white] horses
Harness six [white] horses
Let us leave straight away.”

8.

„Ne menjünk, ne menjünk,
Met nem lesz jó dolgunk.”

„Szolgám, édes szolgám,
Hat ló s hintó zenyém,

9.

Hat ló s hintó zenyém,
S ez ostor e tihid.”

Felszóval kiáltá:

„Szolgám, édes szolgám,

10.

Szolgám, édes szolgám,

Hámba e lovakat,

Hogy induljunk útnak!”

S ő es behámolá.

11.

Útnak indulának

Magos Gyivó várja.

Legnagyobbik kőmjés

Messzünnet meglátta.

12.

„Tér meg, asszon, tér meg,
Met nem lesz jól dolgod.”

„Térjünk meg, térjünk meg,
Met nem jóra menünk.”

13.

„Istenem, Istenem,

Rendelj eleikbe,

Rendelj eleikbe

Három fene farkast!”

14.

Rendele az Isten,

S mégse térének meg.

„Térjünk meg, térjünk meg,

Met nem jóra menünk.”

8.

„We had better not go,
‘cause we shall come to grief.”

„Servant, my dear servant,
Coach and horses are mine,

9.

Coach and horses are mine,
Only this whip is yours.”

And she shouts, loudly shouts:

„Servant, my dear servant,”

10.

„Servant, my dear servant,

Harness six [white] horses,

Let us leave straight away.”

Six horses are harnessed.

11.

They started their road

To Gyivó’s High Stronghold.

The Greatest stonemason

Caught sight of his own wife.

12.

„Turn away, oh woman,

‘cause you shall come to grief.”

„Let us turn, turn away,

‘cause this way is not right.”

13.

„Oh my God, oh my God,

Please, command to stop them,

Please, command to stop them

Three big wolves, dreadful wolves.”

14.

The command had been made,

But they didn’t turn away.

„Let us turn, turn away,

‘cause this way is not right.”

15.

„Istenem, Istenem,
Rendelj eleikbe,
Rendelj eleikbe
Ed nad tüzes esőt!”

16.

Rendele az Isten,
S mégse térének meg.
„Térjünk meg, térjünk meg,
Met nem jóra menünk.”

17.

Kezével es inté,
Szájával es mondá:
„Tér meg, asszon, tér meg,
Met nem lesz jól dolgod.”

18.

„Térjünk meg, térjünk meg,
Met nem jóra menünk!”
„Hat ló s hintó zenyém,
S ez ostor e tihid!”

19.

Csak oda érének,
Hol tizenkét kömjés
Ud rakják, ud rakják
Magos Gyivó várát.

20.

Őt es csak elfogák,
Neki vérét vevék,
Neki vérét vevék,
E meszes cseberbe.

21.

Őt es rakni kezdék
Magos Gyivó várba.
Térgyéig felrakták,
Akkor es megkérdi:

15.

„Oh my God, oh my God,
Please, command to stop them,
Please, command to stop them
A frightful firestorm.”

16.

The command had been made,
But they didn't turn away.
„Let us turn, turn away,
'cause this way is not right.”

17.

His hands waving in vain,
His mouth speaking in vain,
„Turn away, oh woman,
'cause you shall come to grief.”

18.

„Let us turn, turn away,
'cause this way is not right.”
“Coach and horses are mine,
Only this whip is yours.”

19.

They arrived at the place
Where the twelve stonemasons
Were piling, piling up
High Stronghold of Gyivó.

20.

Finally, she was caught.
All of her blood was put
All of her blood was put
Into the lime bucket.

21.

They started to build her
Into the High Stronghold.
Piling it to her knee,
When she asked from the men:

22.

„Tréfa-e vaj való,
Tizenkét kömijes?”
„ Való, asszon, való,
Urad tette törvént.”

23.

Hunnyállyig felrakták,
Akkor es megkérde:
„Tréfa-e vaj való,
Tizenkét kömijes?”

24.

„Való, asszon, való,
Urad tette törvént.”
Őt es csak béfejkik
E feje teteig.

25.

Előbbször befedték
Szép faragott kövel,
Tetejét befedték
Faragatlan kövel.

26.

Ők es csantatának
Zsendelyből szárnyakat,
Tizenkét kömijes
Mind lerepülének.

27.

Mind lerepülének,
Mind haza menének.
Onnat le repültek,
Házájukba mentek.

28.

Legnagyobb kömijes
Fődre leborula,
Fődre leborula,
Haláláig sira.

22.

„Is this a joke or real?
Tell me, twelve stonemasons?”
„Oh woman, it is real,
Thy husband made the law.”

23.

It had been piled up to
Her armpit, then she asked:
„Is this a joke or real?
Tell me, twelve stonemasons?”

24.

„Oh woman, it is real,
Thy husband made the law.”
They finished the piling
To the top of her head.

25.

First, she was covered with
Beautiful hewed stone
Then the top was covered
With a rough unhewn stone.

26.

Shingle wings for themselves
Were commanded to make
So the twelve stonemasons
Flew away flew away.

27.

From the standing stronghold
To their houses they went
Far away now ahigh
To their home they all flew.

28.

The greatest stonemason
Did fall upon his knees
Did fall upon his knees
Till his death he did cry.

Abbreviations

<i>AAntH</i>	Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae
<i>AEthn</i>	Acta Ethnographia
<i>AOH</i>	Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
<i>Ethn</i>	Ethnographia/Népelet
<i>IJ</i>	Indo-Iranian Journal
<i>JA</i>	Journal Asiatique
<i>JRAS</i>	Journal of the Royal Asiatic Society
<i>MNy</i>	Magyar nyelv

Bibliography

- Balladatár. [online] Continously enlarged online ballada database. URL: <http://www.kjnt.ro/balladatar/> [downloaded: October 7, 2017].
- Bartók Béla – Kodály Zoltán 1921. *Erdélyi Magyarság. Népdalok*. Budapest: Népies Irodalmi Társaság, Rózsavölgyi és Társa Zeneműkiadó Bizománya.
- Bartók Béla 1924. *A magyar népdal*. Budapest: Rózsavölgyi és Társa.
- Bartók Béla 1981 (1931). *The Hungarian Folk Song*. Ed. Benjamin Suchoff. Tr. of Bartók 1924 by M. D. Calvocoressi. With Annotations by Zoltán Kodály. New York: State University of New York Press.
- Bartók Béla 2002. *The Hungarian Folk Song*. Revised edition. Tr. M. D. Calvocoressi. Ed. Péter Bartók. Homosassa, FL: Bartók Records.
- Benkő Loránd (főszerk.) 1967–1976. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára 1–3*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Diószegi László (ed.) 2002. *Hungarian Csángós in Moldavia. Essays on the Past and Present of the Hungarian Csángós in Moldavia*. Budapest: Teleki László Foundation – Pro Minoritate Foundation.
- Dobrovits Mihály 1997. A toronyba zárt lány, egy török eredetlegenda ciklus körvonalai. *Péntek* 1997: 127–136.
- Faragó József – Olosz Katalin 2006. *Régi erdélyi népballadák. Összesítő válogatás*. Kolozsvár (Cluj Napoca): Kriterion.
- Fogarasi István (szerk.) 1993. *Balladás dalok*. Szentendre: Interpopulart Könyvkiadó.

- Hoffmann István (szerk.) 2005. *Korai magyar helynévyszótár (1000–1350)*. A Magyar Névtárhivatal Kiadványai 10. Debrecen: Dupress.
- Kallós Zoltán 1974. *Balladák könyve. Élő erdélyi és moldvai magyar népballadák*. (Gyűjtötte Kallós Zoltán, sajtó alá rendezte Szabó T. Attila.) Budapest: Magyar Helikon.
- Kiss Lajos 1988. *Földrajzi nevek etimológiai szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kodály Zoltán 1937. *A magyar népzene*. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- Kodály Zoltán 1976 (1952). *A magyar népzene*. A példatárt szerkesztette Vargyas Lajos. Kodály 1937 alapján. Budapest: Zeneműkiadó.
- Kodály Zoltán 1960. *Folk Music of Hungary*. London: Barrie and Rockliff.
- Kodály Zoltán 1982. *Folk Music of Hungary*. Revised and enlarged by Lajos Vargyas. Tr. from the Hungarian by Ronald Tempest and Cynthia Jolly and revised in accordance the German edition (1956). The translation revised by Laurence Picken (1982). Based on Kodály 1937, centenary [3rd.] ed., Budapest: Corvina Kiadó.
- Leader, Ninon A. M. 1967. *Hungarian Classical Ballads: And Their Folklore*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ortutay Gyula (szerk.) 1955. *Magyar népköltészet, II. kötet – Népballadák*. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Péntek János (szerk.) 1997. *Szöveg és stílus, Szabó Zoltán köszöntése*. Cluj-Napoca: Univ. Clujeană.
- Rácz Anita 2005. *A régi Bihar vármegye településneveinek nyelvészeti vizsgálata*. Debrecen: Debreceni Egyetem Magyar Nyelvtudományi Tanszék. [online] Magyar Elektronikus Könyvtár. URL: <http://www.mek.oszk.hu/03400/03481/index.phtml> [downloaded: October 7, 2017].
- Rácz Anita 2007. *A régi Bihar vármegye településneveinek történeti-etimológiai szótára*. [Online] <http://mek.oszk.hu/05500/05547/05547.pdf> [last visited: October 7, 2017].
- Ráduly János 1975. *Kibédi népballadák*. Budapest: Kriterion. [online] Magyar Elektronikus Könyvtár. URL: <http://mek.oszk.hu/03600/03654/03654.htm> [last visited: October 7, 2017].
- Róna-Tas András 1997 (1996). *A honfoglaló magyar nép*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Róna-Tas András 1999. *Hungarians and Europe in the early middle ages – An introduction to early hungarian history*. Budapest: Central European University Press.
- Rosetti, Radu – Arens, Meinolf – Bein, Daniel – Demény, Lajos 2004. *Rendhagyó nézetek a csángókról*. Szerk., előszót írta Miskolczi Ambrus. Budapest: ELTE Román Filológiai Tanszék – A Központi Statisztika Hivatal Levéltára. [online] Magyar Elektronikus Könyvtár. URL: <http://mek.oszk.hu/03600/03654/03654.htm> [last visited: October 7, 2017].

-
- Szabolcsi, Bence 1935. Eastern relations of Early Hungarian Folk Music. *JRAS* 1935: 483–498.
- Vargyas Lajos 1959. Kutatások a népballada középkori történetében. 3. A „Kőműves Kelemen” eredete.) *Néprajzi Értesítő* 41: 5–73. + 11 t. [*Acta Ethnographica* 1960].
- Vargyas Lajos 1981. *A magyarság népzeneje*. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat.
- Vargyas Lajos 2005. *Folk Music of the Hungarians. With original folk music recordings from the archives of the Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences and the Museum of Ethnography*. Budapest: Akadémiai Kiadó. Eng. tr. of Vargyas Lajos: *A magyarság népzeneje*. 2., jav. kiadás. Budapest: Mezőgazda Kiadó, 2002. [1. kiad. Budapest: Zeneműkiadó Vállalat, 1981.].
- Witzel, E. J. Michael 2012. *The Origins of the World's Mythologies*. Oxford: Oxford University Press.

Summaries in English

Sára Bertók:

*An analysis of kun gzhi, the Foundation of All Things,
based on rDzogs pa chen po zhang zhung snyan
rgyud bka' rgyud skor bzhi*

The *rDzogs pa chen po zhang zhung snyan rgyud bka' rgyud skor bzhi* is one of the most important dzogscen cycle in the Tibetan Yungdrung Bön tradition. This teaching has passed through an unbroken lineage from the dharmakāya until now. The aim of this thesis is to introduce the kun gzhi, the Base of All, through this precious text, which is one of the fundamental concept of the bön dzogchen philosophy.

Clarifying the term of the kun gzhi (*ālaya*) is important because other philosophical systems also use it but its meaning is different therefore it could be easily misunderstood. It is often a topic of the debates between the different schools as well. However both the nyingma and bön dzogchen sources are explaining many different aspect of the Base, this current work study it through some important excerpts of this dzogchen text, but exclude the comparison of this concept in other philosophical systems.

The Illuminating Lamp of the Oral Instruction on the Base of All chapter answers four questions that arise to clarify the doubts about the kun gzhi by the help of frequent used metaphors and examples, which are help the practitioners to recognise the Nature of the Mind.

Viktor Farkas:

*Death and dying in East and West
in the mirror of the Tibetan Book of the Dead*

This research looks at the issue of dying and death, especially with regard to the aversion of contemporary western people felt and showed to the subject, to the eroding of the historical legacy of their own death culture. This study compares this bizarre, nearly acultural situation with the Tibetan Buddhist living tradition, world view, and practices related to death. It is also a gathering and analytical interpretation of the literature and oral traditions of *The Tibetan Book of the Dead (Bardo Thödol)*, whose understanding is illustrated by flowcharts presenting the successive stages of dying and death in accordance with the Tibetan teachings.

Attila Csadó:

*First steps in the spiritual journey
in accordance with the teaching of the Buddha*

The author seeks for the factors conditioning the spiritual journey by the help of the teaching of the Buddha. He examines those inhibitory factors that can prevent real progress or misguide the practitioner. He brings forward such methods that can be applied in everyday life to help the people of our time to make the first steps in the spiritual path. These methods are even more important for the people of the West, because the inhibitory factors may be stronger in Western societies.

The study is based on the texts of the Pali Canon, focusing on the teaching of the *Kālāmasutta* and the *Avijjāsutta*. On the other hand, the author takes explanatory examples not only from all the three major Buddhist traditions, but he also gives some Christian parallels, especially from the sermons of Master Eckhart. The author hopes that the paper will be useful not only for Buddhist practitioners, but also for the general public.

Szabolcs Nagy:

Investigating perception

After a detailed analysis of the nature of knowledge, the author examines a part of the Buddhist theory of knowledge, namely the analysis of the process of perception by Dignāga and Dharmakīrti. Then comes an outline of Nāgārjuna's rejection of the three factors of perception. His method, which originates primarily from internal motivation, is strong skepticism: questioning and testing all things, statements and propositions. Naturally, the question arises: where is this going? To „nihilum”, to nothingness. By no means. The answer is found at the end of the paper.

László Fórizs:

The woman who was built into the wall

Human and/or animal sacrifice prior to or during the construction of altars, fortresses, temples, other buildings or bridges is widespread not only in the Indo-European folklore but also in the Hungarian folk songs and ballads. In addition to the Rumanian, Bulgarian, Serbian, Albanian, Georgian, Greek, Danish, etc. examples, many Turkic and Chinese parallels can be found. This practice occurred all over Eurasia. It is also the main theme of our ballad that belongs to the most ancient stratum of the Kőműves Kelemen ballad-complex. The text was preserved by oral tradition in the remote Csángó territory of Moldva. It was collected by Zoltán Kallós in Klézse in 1955 and published in his excellent collection (Kallós 1974). In the present article, which is the first part of a series, the author gives a short introduction and a translation of the ballad, and pays his highest tribute to Zoltán Kallós.