

keréknyomok

2007/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

- FARKAS ATTILA MÁRTON
Implikált tudás a létben 3
*A tár-tudat egy kortárs buddhista
értelmezése*

- AGÓCS TAMÁS
A mindentudás gyakorlása 30
*A Nyolcezer-soros
Önfelülmúló Megismerés
(Āryāṣṭasāhasrikā
prajñāpāramitā szútra)
első fejezete*

- KÓSA GÁBOR
„Az ötödik buddha” 47
– Mānī buddhista címei
(*Buddho-Manichaica I.*)

- SZOJKA ÉVA SZILVIA
A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus
kapcsolata és kölcsönhatása:
tanításuk elméleti háttere
szempontjából 64

- VÉGH JÓZSEF
Qianlong császár tibeti főpapja:
Csangtya Rölpe Dordzse élettörténete
és tibeti forrásai 80

- TÓTH ZSUZSANNA
A jelenségek megtisztítása 99

- POROSZ TIBOR
A meditáció
pszichodinamikájának
alapjai 119

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- Johannes Bronkhorst:
Greater Magadha
Studies in the Culture
of Early India 142
Ruzsa Ferenc

- Ellen Pearlman:
Tibetan Sacred Dance
– A Journey Into the Religious
and Folk Traditions,
Inner Traditions 152
Somlai György

- SUMMARIES IN ENGLISH 153

- E számunk szerzői

Tanulmányok, fordítások

FARKAS ATTILA MÁRTON

Implikált tudás a létben

A tár-tudat egy kortárs buddhista értelmezése

Tanulmányomban a Csak Tudat irányzat (*yogācāra*, *cittamātra*, *vijñānavāda*) tár-tudatosság (*ālaya-vijñāna*) fogalmát próbálom értelmezni Mérei Ferencnek az álmodat alakító nem manifeszt álom-anyaggal – az álombeli ún. „implikált tudással” – kapcsolatos kutatásai segítségével. A korai jógácsárin gondolkodó, Asaṅga a Nagy Út Összegzése című művében felsorolja a tár-tudat azon elemi tudomásait, melyek megteremtik a helyszínt, a folyamatosságot, a térhez és időhöz kötöttséget, a dolgok és az én önazonosságát, stb. Ily módon ezek a múltbeli élmények benyomásaiból származó tudomások hozzák létre az objektív világ illúzióját. Ehhez hasonlóan az elme is egy teljes álomtörténetet, illetve komplex álomvilágot teremt meg a nem manifeszt ismeretanyag segítségével, mely ismeretanyag az ébrenléti tudat maradványa. Az álombeli implikációk mérséklék az „álomszerű” elemek hatását, minthogy ésszerűvé, valószerűvé, logikussá, stb. teszik az álmodat az álmodó számára. Megközelítésem voltaképp a csak-tudat szemléletén alapul, mivel a jógácsárinok gyakorta használták fejtegetéseikben az álom-analógiát.

Bevezetés

A „csak-tudat” (*yogācāra*, *cittamātra*, *vijñānavāda*) iskola szerint az, hogy a világot és annak dolgait a tudatunktól függetlennek véljük-érezzük, semmi egyéb, mint „képzeltetés”, *vikalpa*. A szanszkrit szó ebben a rendszerben „megkülönböztetést” is jelent, minthogy a tudatosság elkülöníti, azaz „megkülönbözteti” a tudatosított tárgyat a többitől. Ugyanakkor ezzel megkülönbözteti (azaz elkülöníti) a „külsőt” a „belsőitől” is, azaz elidegeníti sajátmagától tárgyát, s így azt független, objektív létezővé szilárdítja, önmagát pedig énné szűkíti. A *yogācāra* szövegek standard megfogalmazása szerint a tudat *ātman*-ra: énként megnyilvánuló tapasztaló alanyra, és *dharmá*-ra: a tárgyat konstruáló ismeretadatra hasad. Így ő a szemlélt és a szemlélő, mondhatni: a „belső” mutatkozik meg önnönmagának külső világként, vagyis minden a tudat játéka csupán. Ily módon a buddhista szövegek általános és gyakori hasonlataival élve, a világ semmi egyéb, mint bűvésztűrk, délibáb, álom. Olyan, mint az árnyék, mint a tükröződés avagy a visszhang. A valóság „szemtől szembe látása” (*yathābhūtaadarśana*) pedig – a korábbi buddhista fölfogástól eltérően – nem a *dharmák* működésének, hanem a dolgok és a tudat egységének fölismerése.

Az egyedüli valóság tehát az elme (*citta*). A jelenségek pedig az elme elsődleges és legfőbb megnyilvánulása: a *vijñāna*, azaz a tudatosság révén manifesztálódnak. Mit jelent ez? Azt, hogy *de facto* minden dolog azáltal létezik, hogy fölismerjük, beazonosítjuk, gondolunk rá, azaz tuda-

tosítjuk, tudomást (*viññapti*) szerzünk róla. Más szóval a világ, ahogyan-aminek látjuk, ismeretek, tudások összessége. Ami nem csupán az elme és a világ egységét, hanem az „elme” és a „tudatosság” azonosságát is jelenti, vagyis e két fogalom jobbra ugyanazt fedi, vagy legalábbis egymástól elválaszthatatlanok. Ezért is használom előszeretettel írásomban a mi „tudat” szavunkat, amely nyelvünkben egyaránt jelent elmét és valaminek a tudatát, azaz tudatosságot.

A *yogācārinok* nem voltak szolipszisták, egy buddhista irányzattól ez nonszensz is lett volna. A világot inkább számtalan, pillanatnyi és éntelen tudat konstruálja folyamatosan, így az egy szüntelenül zajló „kollektív hallucináció” eredménye. Egyes vélemények szerint e „közös világteremtés” a tudatok szüntelen egymásra hatását is jelenti, miáltal *yogācāra* szemmel minden érintkezés, még a legdurvább fizikai kapcsolat is (pl. a gyilkosság) egyfajta „telepatikus” kommunikáció.¹ Ugyanakkor kérdéses, hogy mindezt szó szerint, avagy metaforikusan értsük. Vagyis kérdéses, hogy a *yogācārinok* ontológiai idealisták lettek volna, s valóban úgy gondolták: „odakint” semmi sincs. Lehet, hogy inkább kritikai-episztemológiai idealisták voltak, s a „világ csupán tudat” elve mindössze annyit jelentett, hogy bár létezik külső világ, onnan minden információ – akár közvetlenül (a tapasztalás révén), akár közvetve (a gondolkodás, ill. következtetés által) – csakis és kizárólag a tudatunkon keresztül jut hozzánk, azaz szűrve és átalakítva, nem a maga valóságában.² Ezeket az információkat pedig a nyelvben (annak fogalmaiban és szabályaiban) ill. a kultúra rendszerében realizálódó „közmegegyezés” szilárdítja mindenki által „objektívnek” hitt valósággá. Mintha ez utóbbi gyanút igazolná Asaṅga azon példája is, miszerint a préták (a mindig éhes halotti szellemek), az állatok és az emberek különböző dolgot látnak ugyanabban a tárgyban.³ Ez ugyanis azt sugallja, hogy a tárgyak léteznek „önmagukban”, persze a különböző létformáknak mást jelentenek, ill. másként jelennek meg, s ilyen értelemben tudati konstrukciók. Ugyanakkor más szövegek (pl. Vasubandhu kései munkái, vagy akár Asaṅga ugyanezen művében írott egyéb megfogalmazásai) mintha inkább az ontológiai idealizmust tűnnének alátámasztani. Lehet, hogy a *yogācāra*n belül nyugati szemmel szokatlan módon együtt élt e két fölfogás, méghozzá egymással elegyedve.⁴

Akárhogyan is van azonban, szubjektíve, a tapasztaló alany szemszögéből a tudat egy olyan abszolút „burok”, amelyen „belül” jelenik meg a világ, amelyen belül zajlik minden. Ez a burok azonos az ún. tár-tudattal, az *ālayaviññāna*-val. A buddhizmusban ismert hagyományos hét tudatosságfajta: a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás (ill. test) tudatai, továbbá a hatodik tudatként értelmezett gondolkodó elme (*manas*) fogalma már a legkorábbi buddhista szentiratokban megjelenik. Később, a *śarvāśtivistādin ābhidarmikák* révén ehhez jött a gondolkodás tudatossága (*manovijñāna*). A rendszert a *yogācārinok* tették tökéletessé a nyolcadik tudatfajta, az összes előző tudatok működési alapját képező tár-tudat (*ālayaviññāna*) fogalmának bevezetésével.

A szerves egységet alkotó nyolc tudat működési szisztémájától elválaszthatatlan a lét három jellegéről (*lakṣaṇa*) – vagy más szóhasználattal mibenlétéről (*svabhāva*) – szóló tan. Az első az

1 Ld. minderről WOOD (1994). Ez utóbbi fölfogás – épp a gyilkosság példával alátámasztva – Vasubandhu Húsz Verszakában explicite is megfogalmazódik. (Vimś. 19-20, ld. HAMAR (1995): 73-74; TENIGL-TAKÁCS (1997): 124-125.)

2 LUSTHAUS (2002) monografikus munkája pl. fenomenológiként értelmezi a *yogācāra*t.

3 MSg II, 1,14 (119b), KEENAN (1992): 43.

4 SUZUKI (1999): 280-282 is megkülönbözteti a *cittamātrát* a *viññaptimātrától*, azaz elkülöníti ama – főként Vasubandhu Harminc versszaka által képviselt – fölfogást, miszerint a világ csupán megnevezések és érzetadatok összessége, attól a fölfogástól, hogy a világ maga a tudat. (Ez utóbbit a *Lañkāvatara-sūtra* reprezentálja legtisztábban.) Ez azt sugallja, mintha két fölfogás élt volna együtt a *yogācāra*n belül.

ún. képzelt mibenlét (*parikalpita-svabhāva*), amely a tapasztalati világ milyenségére vonatkozik, arra, ahogyan látjuk, halljuk, gondoljuk, stb. a dolgokat, amilyenek azok számunkra megjelennek, és persze amit jelentenek. Ennek létrejöttében játszik főszerepet a nyelv, pontosabban a dolgok megnevezései. A megnevezés a tudatosítás „csúcspontja”, s egyben egyik elemi megnyilvánulása. A nyelv alapjaiban befolyásolja a tapasztalást, és felelős azért, hogy a dolgokat a nevük által hordozott jelentéshálónak megfelelően különítjük el más dolgoktól, és hisszük ily módon objektív létezőnek. (Számunkra például a vörös szín számtalan árnyalata létezik, ami e színek neveiben realizálódik, az ógyiptomi nyelv viszont ugyanazt az egyetlen szót használta a narancssárgától a pirosra át a bíborig terjedő színspektrumra.) A valóság „második rétege” az ún. függő mibenlét (*paratantra-svabhāva*), amely a tapasztalati világ és a tapasztaló én függő keletkezés általi létrejöttét jelenti. A függő keletkezés lényege a *yogācāra*-ban a tudatból való keletkezés, mivel a *yogācārin* bölcselek a harmadik ok-okozati láncszemet (*nidāna*), a tudatosságot (*viññāna*) már a tár-tudattal (*ālayaviññāna*) azonosították. Ebből bomlik ki a *nāma-rūpa*, azaz az öt léthalmaz (*skandha*). A harmadik „valóságréteg” a beteljesült mibenlét (*pariniṣpanna-svabhāva*), amelyben fölismerszik a világ tudat-természete és ennek következményeként a tárgy és a tapasztaló alany mindennemű megkülönböztetése (*vikalpa*) végleg eltűnik.

Nos, az *ālayaviññāna* koncepciója, s rajta keresztül a *yogācāra* gondolatvilága jobb, mélyebb megértéséhez használok értelmező analógiaként Mérei Ferenc leírását, ill. elemzését az álomban megjelenő, s ezzel annak keretét adó implikált tudásról. Az ilyesféle analógiák már csak azért is helytállóak, mert maguk a valamikori *yogācārinok* is gyakorta példálóztak az álommal, és hasonlították azt éberléti tapasztaláshoz. Az álom-analógia fő funkciója nyilván az volt, hogy ennek segítségével illusztrálják és értelmezzék a tapasztalás erősen szubjektív jellegét, ill. az objektív valóságnak vélt tapasztalati világ illuzórikus voltát. Ugyanakkor nem elképzelhetetlen, hogy a tényleges álmok vizsgálata, az álomképződés megfigyelése is inspirálhatta őket elképzeléseik megfogalmazásában és kidolgozásában. Az alábbiakban ez utóbbi hipotézis alapján közelítem meg és értelmezem a csak-tudat iskola főbb elképzeléseit és egynemely abból következő későbbi nézetet. Más szóval, amit Mérei az álomban vizsgált, azt én az egész létre érvényesítem – a *viññānavāda* szellemében. Így jelen írás némi túlzással akár egy modern *yogācāra* értekezésként is fölfogható.

Az ötletet részben a kulturális antropológia emikusnak nevezett módszertani alapállása adta. Eszerint egy kulturális jelenség (pl. egy hiedelem) megértéséhez az adott közösség (azaz kultúra v. szubkultúra) saját szemléletmódját kell a magunkévá tenni. Igaz, az antropológia eleven (s ily módon kvázi „kortárs”) kultúrákat vizsgál, a klasszikus *yogācāra* pedig kb. ezer évvel ezelőtt megszűnt létezni. Ezért aztán esetemben inkább az emikus megközelítés módszertani hatásáról avagy annak inspirációjáról, mintsem valódi emikus értelmezésről lehetne beszélni. Másrészt mindig is foglalkoztatott az ún. „kulturális átfordítás” kihívása. Vagyis hogy egy másik kultúra elemeit vagy akár komplex produktumait (pl. egy vallási rendszert) miként tudjuk átültetni a miénkbe. Az átvétellel ugyanis az adott dolgot automatikusan „lefordítjuk” a magunk kulturális nyelvére, ami óhatatlanul egyfajta átértelmezést is jelent, akárcsak egy idegen nyelvű szöveg anyanyelvre való lefordítása. De ez nem is történhet másként, hiszen a saját kultúrából kibújni 4–5 éves kor fölött – azaz az anyanyelvi gondolkodás kifejlődése után – lehetetlenség. Nem véletlen, hogy ha egy idegen kulturális produktum egy adott helyen meg akar gyökeresedni, úgy idomulnia kell e hely kultúrájához. (Ezt egyébként éppen a buddhizmus

terjedése és nyomában a különféle helyi irányzatok megjelenése, illetőleg ezzel párhuzamosan az ortodox buddhizmus viszonylagos sikertelensége példázza a legjobban.) Így tehát, bár a *yogācāra* szemléletét próbálom követni, ezt nyugati módon teszem, minek révén ezen elképzeléseket adaptálom a nyugati kultúrához.

I. A jelenvaló lét fundamentumai

A legtöbb buddhista bölcseleti elképzeléshez hasonlóan az *ālayavijñāna* koncepciójának kialakulása is az éntelenség, az önlét hiányának (*anātma*) tanára, illetve az ebből adódó problémákra vezethető vissza: a buddhizmus egyrészt elvetette a szilárd és maradandó lélek, ill. én-lényeg hitét, ugyanakkor a létesülés (tudat) folyamának megszakíthatatlan áramlását tanította. Ez némi ellentmondást jelentett az okságot, ill. a *karma* tanát illetően, sőt súlyos erkölcsi problémákat is fölvetett. Ha ugyanis előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miért viselem én az előző én karmikus következményeit? Ha valaki bűnt követ el, hogyan lehet ez alapján elítélni? Továbbá miért történhet meg, hogy valaki, aki elérte a legmagasabb meditációs szintet, képes visszazuhanni a jelenségek világába? Az *ālaya* e probléma egyik megoldásának ígérkezett: kell lennie egy olyan tudatnak, vagy tudatrésznek, amely az emlékek táráként funkcionál, s ily módon az individuumot jelentő-képező folytonosság letéteményese. Az *ālaya* tudata az, ami az emlékek és ismeretek őrzőjeként a karmikus következmények elszemvedéséről gondoskodik, valamint arról, hogy azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből a másikba átörökítse. Itt, a tár-tudatban hagyja tapasztalatait, ismereteit a többi tudatfajta, a látó-, halló- stb. tudat, mely ismeretek a következő tapasztalások, „következő életek” karmikus magvaiként (*bīja*) funkcionálnak. Magyarán: a tár-tudatunk az, ami nem enged kilépni a folyamatból, ami felelős az okságért, ami benntart minket objektív világunkban, lezárt valóságunkban.

Igen ám, de miféle tudat is a tár-tudat? Ha a fül-tudat egy hang fölismerése, beazonosítása, ha a szem-tudat egy látvány és így tovább, akkor miféle tudomás, minek a tudatossága a tár-tudat? A „test tudomása (*vijñapti*), a megtestesülté, a tapasztalóé, a tapasztalt tartalomé, a hiteles tapasztalásé, az időé, a számé, a helyé és a nyelvé, a magam és a másik közti különbségé, a halálé és a születésé a jó és a rossz szerint” – írja Asaṅga a *Mahāyāna-saṃgraha* című művében.⁵ Vasubandhu a Harminc versszakban mintha hasonlóan közelítené meg a dolgot, már ha elfogadjuk Tenigl-Takács László értelmezését: „...a termést tárház-tudatnak hívják, mindennek csirája ez. Ez a birtokbavétel és a hely öntudatlan tudója.”⁶ Vagyis úgy tűnik, a tár-tudat azon alapismeretek elemi tudomásában manifesztálódik, mely ismeretek révén világunk értelmes, folyamatos és valóságos. Hogy ti. kik vagyunk, hová tartozunk, hol vagyunk éppen és általában, mely évet, hónapot, napot írunk, a számok, az anyanyelv és az okság elemi ismerete, stb. Mondhatni, a tár-tudat azon tudomások összességét képezi, melyek, mikor reggel fölélrebdünk, máris ott vannak készen, méghozzá „előbb”, mint a tapasztalás konkrét tárgyai, amiket

⁵ MsG. II, 1, 2 (118a); KEENAN (1992): 37.

⁶ Trimés 2-3. TENIGL-TAKÁCS (1997): 107.

E fordítás (azaz értelmezés) ugyanakkor kétséges, ld. LUSTHAUS (2002): 277; WOODS (1994): 50.

A magyar fordítást minden bizonnyal

FRAUWALLNER (1994): 386 fordítása inspirálta:

„Dieses enthält alle Samen in unbewusster Form die Aneignung und die Stätte.”

megpillantunk szemünk fölnyitásakor. Ez utóbbiak tudatosításának az előbbiek adnak szilárd alapot, ill. általános keretet.

Elemi ismeretek ezek, amiket automatikusan tényekként, méghozzá alapvető tényekként kezelünk, s még csak eszünkbe sem jutna kérdéseket föltenni hitelességük, igazságuk felől. Ezt csak a szkeptikus bölcselek – köztük a *yogācārinok* –, és persze a misztikusok szokták megtenni. Zsigerileg valóságosnak tudjuk-érezzük őket, miáltal is a világ állandóságának, változtathatatlan és tőlünk független voltának tudomását hozzák létre bennünk. A megkérdőjelezetlenség a megváltoztathatatlanság illúzióját kelti, megváltoztathatatlanság pedig a valóságosságát. Így érthető meg az a *yogācāra* tantétel, miszerint az *ālayavijñāna* képezi a világ és az én alapját.

Vasubandhu főntebb idézett művében az *ālayavijñāna* ismereteit, az általa megragadott tudattárgyakat „nem észlelhetőnek” (*asaṃviditaka*) nevezi. E gondolatot Xuan-zang a Harminc versszakhoz írt terjedelmes kommentárjában a Cheng wei-shi lun-ban (mely egyben a *yogācāra* bölcséletének talán legteljesebb, legátfogóbb összegzése), a következőképp értelmezi: „A kifejezés, hogy ‘nem észlelhető’, azt jelenti, hogy ennek a tudatosságnak a működési módja különlegesen finom, ezért nehéz teljesen megismerni. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy nehéz megismerni, mert a belső tárgyak, amiket megragad és megtart, különlegesen finomak.”⁷ Vagyis az idő, a hely, az én és a másik közti különbség, a kezdet és vég tudata és többi elemi tudomás, ill. „alapismeret” különlegesen finom tudások. A magam részéről a „finomság” fogalmát úgy értelmezem, hogy az *ālaya* tudomásai „ösztönös”, „zsigeri”, „alap”- illetve „háttér”-tudások. A tár-tudatot nem azonosíthatjuk (illetve csak részben és bizonyos kontextusban) a mi „tudattalan” fogalmunkkal, mint azt némelyek próbálják megtenni.⁸ Az *ālayavijñāna* részben tudatosság-fajta, hiszen adatai a tudatosság megnyilvánulásakor jelennek meg, sőt: épp ezek az elemi tudások képezik alapját az öntudatra ébredésnek: akkor tudatosulunk (pl. reggeli fölébredéskor), amikor énünk és világunk alapadatai eszünkbe jutnak. Vagy még pontosabban: ezen alapismeretek együttese *maga* az öntudatra ébredés. Részben viszont tudattalan is, hiszen nem gondolunk szüntelen ezekre az adatokra, nem jut eszünkbe állandóan, hogy most épp Budapesten vagy Magyarországon vagyunk, hogy 2007-et írunk, vagy hogy kik vagyunk általában, mi tartozik hozzánk és mi nem stb., ezek az ismeretek inkább mindenkor „ott vannak” finom, „mögöttes” tudásként. (Amikor „eszünkbe jutnak”, azaz már teljes tudatossággal bírnak, és ily módon gondolkodunk róluk, azok gondolataink tárgyaivá lesznek, nos ez már a *manas* működése, nem az *ālaya*é.)

A tár-tudat minden pillanatban velünk lévő alapismeretei épp e háttér-jellegük miatt képezik létünk szilárd fundamentumát. Az *ālaya* tudata sokban emlékeztet arra, amiről Wittgenstein írt utolsó művében: „Hogy a Föld létezik, az sokkal inkább annak a teljes képnek a része, mely kép hitem kiindulópontját képezi. A New York-i telefonbeszélgetésem igazolja-e meggyőződésemet, hogy a Föld létezik? Egyes dolgok bizonyosnak tűnnek számunkra, és kivonjuk őket a forgalomból. Mondhatni holtvágányra toljuk őket. Ez adja mármost megfigyeléseinknek, kutatásainknak a formáját. Egyszer talán megvitatták őket. Vagy időtlen idők óta megfigyelésünk vázához tartoztak.”⁹ A Wittgenstein által említett félretolás valahol rokon a Freud által leírt álombeli *eltolás* műveletével. Álmunkban a lényeges, az igazán fontos mindenkor mellékesen,

7 CWSL 11b, COOK(1999): 67.

8 Pl. WALDRON(2003) a kognitív tudattalannal azono-

sítja a tár-tudatot.

9 A bizonyosságról, 209-211. WITTGENSTEIN (1989): 61.

az álomtörténesek perifériáján, háttérben, azaz „félretolva” jelenik meg, amit Freud az elméleti cenzúra működésének tudott be.¹⁰ A háttértudás e félig-meddig tudattalan jellege miatt lesz zsigerivé és automatikussá, s ezáltal rendkívül hatékonyá. Ezt láthatjuk pl. az ún. „halott metaforák” esetében: a hagyományos nyelvészet szerint azok a nyelvi kifejezések tekinthetők halott metaforáknak, amelyek rendszeres használatuk révén egykori „eleven”, „valódi” metaforákból rögzültek bevett szófordulatokká, ám idővel elszürkültek, megkoptak, s már föl se tűnik valamikori metafora-voltuk. A kognitív metaforaelmélet szerint viszont éppen megszokottságukkal, mindennapi könnyed használatukkal uralják, határozzák meg a gondolkodást, s rajta keresztül a tapasztalást – vagyis a valóságot.¹¹ (Így például, amikor a „város ütőeréről” beszélünk, a várost ösztönösen testként, élő szervezetként értelmezzük, miként az „elmeműködés” kifejezéssel elménket gépezetként kezeljük, stb.) Vagyis köznapi metaforáink észrevétlenségükkel, bevett használatukkal tettek szert kimozdíthatatlan, mély beágyazottságukra. Észrevétlenségük, háttérben rejlésük a záloga hatékony működésüknek, így nekik köszönhető ama valóság is, melyben élünk, minthogy azt újra és újra megkonstruálják az elme mélyén.

Asaṅga szerint a magzatnak csak tár-tudata van (pontosabban csak ez működik), a *manas*, a *manovijñāna* és az öt érzéki tudatosság (szem-, fül-, ízlelő-, szagló- és test-tudatosság) ekkor még nem lép működésbe.¹² Vagyis nincs még (köznapi értelemben vett) tapasztalás és éntudat, nincs manifeszt ismeret, nincs tényleges tudatosság, ill. gondolkodás. Ott vannak azonban a meghatározottság információi, mint „tudomások”, karmikus csírákként, melyek aztán a születéssel a körüllevő világ fundamentumaiként realizálódnak: helyként, időként és énként, vagyis a világ említett megkérdőjelezetlen alapvető tényeiként. Vagyis amit mi objektív keretként, a megszülető csecsemő eleve adott világaként, környezeteként és identitásaként értelmezzünk, azt Asaṅga „belülről”, az alany szempontjából közelíti meg, minthogy mindez a megszülető tár-tudata csupán. Más szóval: amit mi világbavetettséggént élünk meg, saját tár-tudatunk játéka.

II. Implikált tudás az álomban

Mérei Ferenc, amikor az 56-os forradalom után elítélték, a börtön adta „kolostori lehetőségeket” kihasználva önnön álmait vizsgálta egy sajátos szemszögből.¹³ Arról vezetett álmnaplót, miként is képes az elme a nappali világból áthozott, s az álomba beleszótt, azaz *implikált* tudásokkal – mindenféle, az ébrenlétből áthozott ismeretanyaggal – egyetlen érzékelhetetlen pillanat alatt, pontosabban: azonnal, időn kívül, komplex történet(ek)et, egész összefüggő álomvilágot megalkotni néhány hevenyészett látomásból és érzésből. Vagyis hogyan pakol bele a tudat mindenféle már meglévő, elraktározott információt egy-egy látomásba, s teszi ezzel az álmot kvázi „valósággá”.

Az implikált mozzanatok Mérei szerint három fő funkciót látnak el: 1. Folyamatossá teszik az álmot, minthogy háttérrel biztosítanak az álomképnek, s ezzel összefüggő egésszé, szabályos történéssé kerekítik, kitöltve a hézagokat, áthidalva az ugrásokat, stb. 2. A tudat számára valószínűvé teszik az álmot, tompítják a meglepetésként („álomszerű”) elemek hatását – vagyis az

¹⁰ FREUD (1984): 218-221.

¹¹ A témának óriási az irodalma, ezért inkább ld. az alaplívet: LAKOFF – JOHNSON (1980).

¹² MSg. I, 3, 34; KEENAN 1992: 27.

¹³ MÉREI (1998).

implikált tudásnak köszönhető, hogy az álmodó nem tudja, hogy álmodik. 3. Értelmezik s ezzel elfogadhatóvá, racionálissá teszik az álomélményeket, a képeket és az érzelmeket egyaránt.

Az implikált tudás Mérei szavaival „készen jelenik meg, nem kell végig gondolni; bármilyen bonyolult is, egyszerre adva van; tehát kidolgozott. Kiegészíti a szemléletes anyag (azaz az álomképek) hiányait, minősít és viszonylatokat dolgoz ki. Értelmessé, összefüggővé teszi az anyagot, történetté kerekíti, tehát szituálja, elhelyezi más élmények között, beiktatja bizonyos élménysorba. S végül a 'tudom' élményével jelenik meg.”¹⁴ Más szóval az implikált ismeretek az álomvilág-kulisszát alkotó alapinformációknak és az álombeli ego-t meghatározó kontextusnak a tudomásai. De miféle implikációk léteznek az álomban konkrétan? Jobbára a következők:

Idő-implikációk, azaz idő-tudomások, melyek az álomeseményhez kötődnek: „2006-ot írunk”, „délután 4 órakor”, „szeptember van”, „éjszaka kb. fél kettő körül van”, „karácsony van”, „Ez a Horthy-korszak”, „három éve itt dolgozom” stb. Az álom valóságosságát tekintve ez a legfontosabb implikáció, mert az idő-tudat a folyamatosság megjelenítője, vagyis azonnal múltat és jövőt varázsol, azaz előzményt és következményt feltételez a valóságban pusztán jelenpillanattól álló álomeseménynek, ily módon kölcsönöz annak valóságos jellegét.

Helyszín-implikációk: az álomban azonnal tudjuk, hogy hol vagyunk, a tágabb helyet (ország, kontinens, stb.) éppúgy, mint a várost, vagy a gyakorta nem létező utcát, épületet, vagy egyéb helyszínt. („cukrászda a Vörösmarty-téren”, „közép-afrikai táj”, „Budapesten vagyunk”, „a délorosz pusztákon járunk”, „Otthon vagyok”, „anyám házában”, stb.)

Helyzet-, ill. esemény-implikációk: az álomban tudjuk, hogy éppen mi zajlik, pontosabban: tudomásunk van a látottak szűkebb-tágabb kontextusáról, ezért rögtön értjük, hogy mit látunk, vagy mi történik velünk. (Például azt álmodom, hogy egy romos utcasarkon lőnek rám, és „tudom”, hogy épp háború van, hogy azt kik vívják, stb.) Az ilyen implikációk előtörténetet vagy kerettörténetet adnak az álomnak, így téve azt kerek egészé, s ezáltal valószerűvé.

Ismeret-implikációk, spekulációk implikációi: álomképek azonnali, biztos tudásként megjelenő értelmezései. Pl. álomban látok egy plakátot, de nem olvasom el, vagy nem tudom elolvasni, viszont tudom, hogy mi áll rajta. Vagy egy álombeli halandzsaszóról pontosan tudom, hogy mit jelent.

Álom-személyiség, álom-identitás: álomban „tudom” magamról, hogy ki vagyok (noha általában ez az én-tudomás nem azonos éber énünkkel), ahogyan az álombeli figurákról is „tudjuk”, hogy kicsodák, noha a valóságban általában nem úgy néznek ki, vagy éppen egyáltalán nem is léteznek. Ez a tudás szintén valószerűvé, hihetővé teszi az álmot.

Implikált személyek: akiket nem látunk az álomban, de az adott álomképről vagy eseményről azonnal eszünkbe jut, méghozzá annak értelmezése szempontjából: „Egy kutató látok a ház előtt. X mondta, hogy ez Y kútja volt”, „X mesélte róla, hogy...”, „X jut róla az eszembe”, stb. Tehát az implikált személyek ugyanazt a funkciót töltik be, mint a többi implikált információ: értelmesebbé, köznapibbá, elfogadottabbá teszik az álmot, minthogy segítenek annak álombeli értelmezésében, s ezáltal racionalizálásában, valószerűsítésében.

¹⁴ MÉREI (1998): 266-267, 313.

Mérei egyébként az implikált tudásról való megállapításaival Freudnak az álom másodlagos meg-

munkálásáról szóló eszmefuttatását gondolta és fejlesztette tovább. Ld. FREUD (1984): 341-354, ill. MÉREI (1998): 268-275.

Vagyis implikált tudás az álomban az, amikor látunk valamit, s azonnal tudjuk, kiket látunk, mi történik éppen, hol vagyunk és mikor, mi kötődik a látotthoz, stb. Az implikációk jelentést adnak az álomeseményeknek és érzéseknek, értékelik azokat, a hiányos és hézagos álomképeket „ismeretanyagukkal” kiegészítik, előzményeket és várható következményeket varázsolnak hozzájuk, s ezáltal zsigerivé teszik az álomnak az álmodó tudat által elhitt valóságosságát. Pedig az ébredésnél majd’ mindig kiderül: számos ismerős álomalak képzelt figura, az időpont téves, olykor egyenesen abszurd, a helyszín talán nem is létezik, vagy ha igen, nem úgy néz ki az ébrenléti valóságban, mint az álomban, az álombeli tudás, vagy fölismerés abszurdum, de egyáltalán: az egész történet merő képtelenség.

A *yogācāra*-ban ugyanígy a tár-tudat műve, hogy az egyébként valótlan, illékony és álomszerű, irracionális, lényegében a tudat által konstruált világot értelmesnek, kiszámíthatónak, állandónak, vagyis *valóságosnak* látjuk-tudjuk. Így érthetjük meg, hogy a tár-tudat a *yogācārinok* szerint miért a nemtudás (*avidyā*) letéteményese és egyben primordiális megnyilvánulása. Ez utóbbi standard definíciója: állandónak, szilárdnak, saját lényegiséggel bírónak látni a mulandót, az illuzórikust, a lényeg ill. én (*ātman*) nélkülít.

Másfelől ezek az elemi tudások alkotják minden egyéb dolog megtapasztalásának, ill. az azokról való (partikuláris) tudásoknak az alapját, szilárd vázát is, ahogyan az álom összes részlete is az implikált tudásoknak rendelődik alá, illetve azok alapján értelmeződik. Ezért is mondja Asaṅga, hogy az *ālaya* elemi tudásai (idő, hely, szám, stb.) a függő jelleg valótlan képzelgéséhez tartoznak. Erre a „vázra” épül rá a képzelt jelleg, ami már a második „réteg”, minthogy ez utóbbit a részleges dolgok (tárgyak, stb.) konkrét tapasztalása hozza létre. Vagyis az *ālaya* „alap-tudásai” is valótlan képzelgések, minthogy csupán tudások s a függő mibenlét a támaszték, ami által ezek a valótlan dolgok megjelennek. A képzelt mibenlét pedig már maga a nemlétező tárgyak konkrét megjelenése, melyek ugyancsak valósnak tűnő tudások.¹⁵

A Mérei-féle implikált tudás abból a szempontból is hasonló a tár-tudathoz, hogy egyfajta finom, „mögöttes tudat”, amelyet nem lehet egyértelműen tudattalannak nevezni, hiszen egyfajta álombeli tudatosságként jelenik meg, vagy legalábbis attól elválaszthatatlan: az implikáció révén válik értelmessé az álom, ismerünk föl dolgokat, sőt nyerünk éntudatot. De még a Mérei által fölsorolt és külön-külön is taglalt és elemzett implikált tudások fönt részletezett fajtái: a számok, az időpontok, a helyszínek és az álomalakok stb. implikációi is nagyjából megegyeznek ugyanazokkal a tudásokkal, amelyeket Asaṅga is fölsorol. Ráadásul Asaṅga, közvetlenül azt követően, hogy e tudásokat részletezi, a tapasztalás álomhoz hasonló volta mellett kezd el érvelni.¹⁶ Ezért mindenképpen kézenfekvő, hogy – a *yogācāra* idealista szemléletét követve –, a tár-tudat tevékenységét ill. megnyilvánulását implikációként, az álombeli implikált tudás éberléti analógiájaként értelmezzük. Hiszen az implikáció funkciója és célja is ugyanaz, mint a tár-tudaté: folyamatossá és ésszerűvé tenni, ezáltal valósággá szilárdítani az álmot (az illúziót), sőt fönttartani az alvást (kvázi a nemtudást).¹⁷

¹⁵ MSg II, 1, 2–3 (118b), KEENAN (1992): 37–38.

¹⁶ MSg II, 1, 6 (118b), KEENAN uo.

¹⁷ MÉREI (1998): 275.

III. A tapasztalati világ kibomlása a tudatból

Vasubandhu Harminc versszakából kitűnik, hogy bár az *ālayavijñāna* jelenik meg elsőként, rögvest magával vonja – mintegy saját szerves részeiként – az érzékelést (*saṃjñā*), az érzést (*vedanā*), a tárgy és érzékszerv összekötődését (*sparśa*), a késztetéseket (*cetanā*), valamint az individuális elme működését (*manasikāra*).¹⁸ Vagyis először megjelenik a világ, a színhely a maga idejével és egyediségében, majd benne helyet foglal az én. E processzus persze nem egy mérhető időbeli folyamat, minthogy az egész komplexum szinte egyszerre, egy pillanat alatt alakul ki (erről a későbbiekben még szó esik), s a „sorrend” inkább az elsődleges és másodlagos dolgok egymásra épülésének hierarchiáját jelenti.

A gondolat elválaszthatatlan a korai buddhizmusban is megjelenő „sokasodás” (szanszkrit *prapañca*, páli *papañca*) fogalmától, amely a világ tudat és érzékszervek általi kidolgozottságát, részleteződését – s ezáltal a lét sokféleségének kialakulását – jelenti. A *Madhupiṇḍikā-sutta* szavaival: „A szemre és a látható formára (*rūpa*) alapulva szem-tudatosság keletkezik. E három találkozása a kontaktus (*phassa*). A kontaktussal megjelenik az érzés (*vedanā*). Amit az ember érez, azt érzékeli (*saññā*). Amit érzékeli, azt gondolja (*manas*). Amiről gondolkodik, mentálisan sokféleséggé bomlik ki (*papañca*). E mentális kibomlás aztán forrásként áthatja az észlelést és a fogalmiságot, ami aztán körülöleli az embert a szem által érzékelt múltbeli, jelenbeli és jövőbeli formáknak megfelelően.” Aztán ugyanez a szisztéma érvényesül a szövegben a hanggal és a többi érzéktárggyal, ill. a gondolattal és az elmével.¹⁹ A *sutta* lényegében ugyanazt a folyamatot írja le, mint amit Vasubandhu is leírt az *ālayavijñāna* megnyilvánulása kapcsán, „csupán” az ontológiai háttér más, minthogy itt nem a tudat hasad alanyra és tárgyra, hanem egy külső, objektíve meglévő érzetadat találkozik az objektíve meglévő, szubjektumként megnyilvánuló érzékszervvel.

A „sokasodás” (*parañca*) folyamata tehát a függő keletkezés legfontosabb mozzanatát fedi: hogyan lesz a tudatosságból *nāma-rūpa*, azaz az öt halmaz (*skandha*), más szóval miként bomlik ki a *vijñānā*-ból a tapasztalati világ a maga tarkaságában a maga egész időbeliségével. A „sokasodás” nem véletlenül lett egyik legfontosabb eleme a későbbi *yogācāra* szisztémának.²⁰

A „sokasodás” révén a tár-tudatból kibomló öt halmazzal megjelenik a többi tudatosság-fajta is – a látás, hallás és a többi –, melyek földolgozzák és átalakítják a tapasztaltakat, ám ezzel egyúttal vissza is hatnak a tár-tudatra. Az *ālayavijñānāt* így a belőle kibomló többi tudatosság-fajta alakítja, miáltal is a tár-tudat nem csupán ok, ill. a karmikus magvak tára, hanem okozat is, ezért nevezik „termésnek”, ill. „gyümölcznek” (*phala*). Az *ālaya* „beérik”, merthogy a többi tudatosság-fajta által okozott benyomások, emlékek (*vāsanā*k) hatására új tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) varázsol elő, amelyek újból meghatározzák a többi tudatosság-fajta működését. Ez utóbbiak ezen új keretek között megint újabb benyomásokat szereznek, ill. hagynak maguk után a tárban, miáltal ez utóbbi is újabb kereteket hoz létre.

Mérei kvázi a „sokasodást” is fölvázolja, minthogy álomnaplójában nagyjából ugyanazokat az elemeket sorolja föl az álom implikált tudást kísérő egyéb építőelemeiként, amelyeket

¹⁸ Trimś. 3-4, ANACKER (1984): 186; WOOD (1994):

50; különböző fordításait és értelmezéseit illetően ld. LUSTHAUS(2002): 277–278. A Vasubandhu-féle *ālayavijñāna*-működés elaborálását Xuan-zangnál, Vasubandhu legfőbb kommentátoránál találjuk, ld.

WSSSL 10c12-12a8, GANGULY (1992): 82–84; legrészletesebb taglalása: CWSL 11b-12a, COOK (1999): 68–72.

¹⁹ MN 18.

²⁰ Ld. erről WALDRON (2003): 36–39.

Vasubandhu. Ezek: az implikációhoz társuló látvány, az annak kapcsán megjelenő álombeli gondolat, a látottakhoz kötődő érzések, szándékok és tudatélmények, illetve az észlelés folyamatos kibomlása teszik teljessé azt a „művalóságot”, amelynek kiindulópontját, alapját, ill. általános keretét az implikált tudás adja. Vagyis az implikáció nem csupán az egész álom vázát és egyben értelmét adja, hanem maga után von különféle érzéseket, gondolatokat, különös és köznapi tudatélményeket, melyek aztán meghatározzák az álomhoz való viszonyulást, s alakítják az álom további folyását. Ahogyan az *ālayát* is meghatározza és alakítja a belőle kibomló többi tudatosságfajta, minthogy ez utóbbiak benyomásokat, emlékeket (*vāsanā*) hagynak maguk után, melyek aztán újabb tapasztalási kereteket („világokat”, „alapigazságokat”, ill. „tényeket”) hoznak létre.

Mérei azt is írja, hogy az implikált tudás a nappali tudat maradványa, ami azt jelenti, hogy az implikáció végső soron egyfajta tudattalan emlékezés. Ennélfogva azt ugyancsak analógiába vonhatjuk a *yogācāra* rendszerével, amiért is az implikációt (ill. az implikáló elmét) egyfelől az álmot (álomvilágot és álom-ént) létrehozó karmikus köteléknek, másfelől az álmot létrehozó csírák tárának is nevezhetnénk. A sokasodás (*prapañca*) működtetője ugyancsak az emlékezés, hiszen nem csupán a tár-tudat tudomásai, de azok összes velejárója, „kísérője” a múltból, az emlékekből táplálkozik, ill. alakul ki. Ezért a kibomlásban főszerepet játszanak a *vāsanāk*, a tudattalan emlékek, a múltból származó „benyomások”, melyek ugyancsak alapjaiban határozzák meg a tapasztalást – az érzékeléstől az érzetadat-földolgozáson át a gondolkodásig.

Egyes szövegek magát a hét tudatosságot nevezik *vāsanāknak*. Mit jelent ez pontosan? Azt, hogy a látás, hallás, szaglás, ízlelés, tapintás, valamint a gondolkodás tudomásai az emlékekből táplálkoznak, s ezeket az emlékeket viszik rá a jelenre, amikor áthatják az elmét, és meghatározzák a tapasztalást. (Vagyis hogy a színeket és formákat milyennek látom, a hangokat milyennek hallom, miféle mintázatokat észlelek a dolgokban, hogyan gondolkodom, stb. mindmind tudattalan emlékezésből fakad.) Ily módon a *vāsanāk* szüntelenül átszínezik – *yogācāra* terminussal: „átszagosítják” – a tár-tudatot, s vele alakítják a tapasztalati világ alapjait. A hét tudatosságfajta működése révén így mindig új *ālayavijñāna* képződik (amit persze nem veszünk észre, mert az mindig az állandóság, a változatlanság érzetét kelti), amihez újabb érzékelések tapadnak, melyek a részben tudattalan társításokban megnyilvánuló rejtett emlékezet révén áthatják („szagosítják”) az újabb *ālayát*, és ez így megy a végtelenségig. Más szóval: a világ vázát képező elemi tudásunkat – s ezen keresztül a valóságot – a tudattalan emlékezés alakítja szüntelenül, ill. változtatja újabb és újabb valóságokká.

Nem véletlen, hogy a *Hit fölbredése* című, Ásvaghośának tulajdonított *yogācāra* irat az emlékezést tekinti mindenek teremtetőjének. Az emlékezés (*smṛti*) fogalma itt nem az éberséget, ill. a dolgok észben tartását jelenti, mint a buddhista szövegekben általában. A *smṛti* a nemtudás, az *avidyā* primordiális megjelenése. Ez az, ami „illatosítja”, azaz áthatja és meghatározza az elmét (az *ālayavijñānát*), s rajta keresztül az elme által konstruált tapasztalati világot. Ennek érzékeltetésére Pszeudo-Ásvaghośa a ruha hasonlatát használja: a tiszta lenvászon ruhának önmagában nincs semmiféle illata, viszont számos szagot képes fölvenni, és ilyen a tudat is. Így a tudatosság (*vijñāna*) nem más, mint kvázi emlékezés: Minden, amit tudatosítunk (tapasztalunk, gondolunk, stb.), a múltból származik, pontosabban a már meglévő emlékek újabb és újabb reprodukciója, ismétlése. Persze más és más konkrét formákban, ami viszont az újdonság, ill. a megismerés illúzióját kelti. Pszeudo-Ásvaghośa szerint a *smṛti* „illatosító” tevékenysége két

szinten működik. Az egyik a „fölszíni sík”, a hétköznapi emberek tudata, vagyis az átlagos „megismerés”, ill. tapasztalás. A másik a karmát alakító tudatosságé (*karma-vijnāna*), ami egy mélyebb, fundamentális sík, s aminek köszönhetően még az *arhatok*, a *pratyekabuddhák* sőt a *bodhisattvák* egy része is alá van vetve a születés és halál körforgásának.²¹

Az újralétesülés sem más, mint a világ elme által történő újbóli és újbóli összerakása az az emlékekből, az azt meghatározó késztetések (*saṃskārák*) szerint. *Yogācāra* szempontból nem annyira a tudat születik bele egy új világba (bár a klasszikus reinkarnációs elképzelés miatt használták ezt a fajta megfogalmazást is), inkább fordítva: az új világ csírázik ki a tudatból: „Következésképp, mi azt állítjuk, hogy egy bizonyos világban megszülető tudatosság (ti. az *ālayavijnāna*) megszülethet ugyanabban a fajta világban máshol²² azáltal, hogy azzá a világgá alakul.”²³ A *Ratnakūṭa-sūtra* egyik, akár prejógácsárin szövegnek tekinthető darabja, mely a halál utáni átmeneti lét (*antarabhāva*), ill. általában a *karma* alakulásában a *vijnāna* mindenhatóságát taglalja, ezt a következőképp fogalmazza meg: „Midőn az érző lény meghal, az érzés, az eszmélet és a többi *dharma* a tudatossággal (*vijnāna*) együtt elhagyja a [rég]i testet. A tudatosság az érzést, az eszméletet és a *dharmákat* magával ragadva születik meg az új testben (...) A tudatosság úgy kerül át [az új testbe] mint ahogy a nap bocsájtja ki fényeit, mint ahogy az igazgyöngy ragyog, vagy ahogyan a fa tüzet hoz létre. (...) Mikor a tudatosság a halál pillanatában elhagyja az érző lény testét, az emlékezet erejével vértézi föl magát és válik ezáltal az új élet csírájává.”²⁴ A *sūtra* szakítani látszik a lélekvándorlás hagyományos naiv elképzelésével. Itt ugyanis a *vijnāna* már nem szimplán belép az új testbe, hanem azt kvázi ő maga hozza létre: „[Az újralétesülés] hasonlít a mag elvetéséhez. Miután a magot elvetették, az átalakul a földben, majd kisarjad, szírat és leveleket növeszt. (...) A tudatosságból jön létre a test, a tudatosság burkolja be az egész testet és annak tagjait. (...) Miként a selyemhernyó gubót hoz létre, melybe beburkolja magát, azután elhagyja azt, a tudatosság is így vetődik alá a karmikus következményeknek [az új testben]. (...) Mikor a tudatosság elhagyja a testet, magával viszi a test összes tulajdonságát és átmeneti testként fölölt egy [éterikus] formát...”²⁵ Ugyanez Xuan-zangnál a következőképp fogalmazódik meg: “...a tudatosság materiális érzékszervekké fejlődik, valamint a helyévé (ti. testté), ami fönntartja ezeket a szerveket; más szóval, a belső nagy elemekké és azok származékaivá.”²⁶ Mondhatjuk: a tudat kvázi létrehozza a testet az előző test mintái, emlékei – *vāsanāi* – alapján.

IV. A tár-tudat működésének megszűnése

Olykor előfordulnak implikáció nélküli álmok. Ilyenkor történet nincs, csak a látvány tárul elénk, ill. különféle élmények manifesztálódnak, összefüggéstelenül, időtlenül. Ezt a történet nélküli álomtípust Mérei álom-idillnek nevezi. Az ilyen álmokban nincs keret, nincs értelmezés, nincs sem erőfeszítés, sem akadály, az érzések tartósak és egyenletesek, vagyis hangulatilag

21 SUZUKI (1900).

22 Például valamelyik más emberi világban, vagy valamelyik más pokolban, vagy más állatfajtaként stb.

23 CWSL 11a, COOK (1999): 65.

24 Ti. a testet alkotó föld, víz tűz, szél, azaz a test szilárd, folyékony, légnemű alkotói (csontok, hús, vér, nedvek, szelek, stb.) valamint a test tüze (emésztés, testi hő).

CWSL 11a, COOK 1999: 66.

25 CHANG 1991: 224, 227, 228, 230. Végül is már a *Digha-nikāya*-ban (*Mahānidāna-sutta*) fölbukkan a gondolat, hogy a *vijnāna* az, ami a függő keletkezés harmadik tagjaként belép az anyaölbe és dolgozik az embrió kialakulásán.

26 CHANG Uo.

homogén álmok. Ha egy ilyen álomban implikált mozzanatok jelennek meg – akár egészen mellékes mozzanatok – az idill csorbulni kezd, az álom egyenetlenné válik.²⁷

Más szóval, ha a látványhoz vagy érzéshez kötődve megjelenik a „tudom, hogy mi ez” élménye, a határtalanság, a kvázi-öröklét – vagyis az idill – eltűnik. Azt hiszem, talán fölösleges hosszan citálni ehhez a buddhista analógiá(ka)t az időtlen, ok és következmény nélküli tapasztalásról, illetőleg a tiszta, személytelen tudatállapotról, amikor „csak úgy”, „önmagukban” jelennek meg a dolgok, s nem kötődik hozzájuk semminemű fogalmi vagy érzésszerű társítás. Ez az állapot az *ālayavijñāna* kiiktatása, működésének megszüntetése (azaz a tár-tudat *nirodhája*) révén valósul meg, ami egyben a szennyeződések és tudati akadályok eltűnése is. Konkrétan: az *ālaya* által tárolt összes karmikus csíra (*bīja*), és emlék (*vāsanā*) eltűnése.

E tekintetben figyelemre méltó, hogy kiknek van tár-tudatuk a buddhista lét-hierarchiában, és kiknek nincs. A *Yogācārabhūmi* című mű szerint a kétféle tudatosság – az *ālaya* és a többi hét tudatosságfajta – négyféleképpen kombinálódik, méghozzá egy szellemi hierarchia alapján: 1. A tudatosságukat veszített lényeknek (ájult állapotban, kómában, mélyálomban lévők, érzékszervek nélkül születettek, valamint az *asaṃjñi-samāpattit*, a tudatosságot kiiktató elmélyedést megvalósító jógik) bár nincs érzékszervi tudatosságuk, mégis van tár-tudatuk – hasonlóan az embrióhoz. 2. Ennek kvázi ellentettjeként a *Tathāgātának*, a *pratyekabuddháknak*, az *arhatoknak* és azoknak, akik „vissza nem fordítható módon” (*avinivartanīya*) *bodhisattvák*, nincs tár-tudatuk, dacára, hogy az érzékszerveik normálisan működnek.²⁸ 3. Mindkettővel bírnak a közönséges, tudattal és normális érzékszervekkel bíró átlagos lények. 4. Egyik sincs azoknak, akik „véglegesen” a *nirvāṇa*-ban tartózkodnak. A Buddháknak és az *arhatoknak* tehát nincs tár-tudatuk, miközben tapasztalnak és gondolkodnak. Pszeudo-Aśvaghōsa szerint a *dharmā-dhātu*, avagy a *dharmakāya*, azaz a tiszta, „űrszerű” tudat – ami nem más, mint a megtisztított, kiüresített tár-tudat – mentes a dolgokat előhívó és karmát teremtő emlékeztétől (*smṛti*).

Az *ālayavijñāna* kiiktatása persze egy hosszadalmas és nehéz folyamat – voltaképp a gyakorlás végpontja. Az odavezető út pedig jobbra az *ālaya* folyamatos manipulációját és ezáltal fokozatos uralom alá hajtását jelenti. Asaṅga szerint a gyakorló a Buddha tanainak fölismerésével, a *sūtrák* igazságainak belátásával ugyanúgy *vāsanākat* hoz létre, s velük karmikus csírákat képez, mint a szennyezett tudat tapasztalásai, ismeretei, csupán ez jó *karma* és jó emlékezet, minthogy elvezet az *ālaya* fölötti uralomhoz, majd működésének megszüntetéséhez. A törekvőnek ezért az *ālayát* kell megcéloznia a helyes gyakorlással: ez az ún. „alap átfordítása”, ami épp a tár-totalitás miatt kézenfekvő.²⁹ Ha ugyanis a világ fundamentumát az alapvetőnek és megkérdőjelezetlennek tűnő tudomások („tények”) jelentik, akkor egyértelmű, hogy az alap átfordítását ezek megkérdőjelezésével kell kezdeni, egyfajta szkeptikus hozzáállás által: mi van, ha most épp nem itt vagyok, nem most létezem, hanem ezt az egészet csak álmodom, és valódi testem, ill. énem máshol van térben és időben egyaránt? Vagy mi van, ha csupán egy agy vagyok egy tartályban, és mindezt belém programozza valaki? Legfőképpen: melyek ennek az illúziószerűségnek látható vagy éppen nem látható, ám elemző vizsgálódással (*paryeṣanā*) világosan kimutatható jelei? Ez az attitűd aztán a világot valóban álomszerűvé oldja, minthogy e fölismerés (*prajñā*) a korábbi „elemi tények” helyébe új, másfajta elemi tényeket helyez: az

27 MÉREI (1998): 225–228.

28 WALDRON (2003): 189. Ld. még ugyanerről Xuan-

zang idézett művét is: CWSL 13a–b, COOK (1999): 78–79.

29 MŚg III, 1–6, (122c), KEENAN (1992): 60–62.

illuzórikusságra vonatkozó elemi fölismerések alkotta igazságokat. Ezzel pedig a világ addigi zsigeri valósága eltűnik, s a gyakorló rálát a függő mibenlétre (*parikalpita-svabhāva*), vagyis arra, hogy a világ a függő keletkezés révén (azaz a tudatból) jön létre.³⁰

A „szkepszis-*vāsanā*” tehát alapot teremtenek a *mahāyāna* nagy igazságai: az üresség stb. belátására, majd a buddhaság elérésével ekvivalens ún. beteljesült mibenlét (*pariṇiṣpanna-svabhāva*) megvalósulására. Vagyis az *ālayavijñāna* kikerülhetetlen, minthogy minden karmikus magnak a tára, még önnön kiiktatása (illetve átalakítása) magvainak (lehetőségének) is. Az *ālayavijñāna* ezért azonos a *Tathāgatarabhāval*³¹ a minden lényben csíráként, potencialitásként bennerejlő Buddha-természettel. Ennek alapján a tudat alapjában tiszta, örök, változatlan szférája (s egyben lényege) a *dharmadhatu*, s vele az abszolút és örök Buddha-test, a *dharmakāya* sem más, mint megtisztított tár-tudat. Ahogyan Asaṅga mondja: a *dharmakāya* a tár-tudat átváltoztatása révén érhető el.³²

V. Tár-tudat vs. a „tár tudata”

Az implikált tudás révén érthetjük meg azt is, hogy mit jelent az *ālaya* „mindent tároló” volta, vagyis hogy a tár-tudat egy olyan „abszolút burok”, amin kívül végső soron semmi nincs. Az *ālaya* háttértudása, mögöttes tudomásai – csakúgy, mint az álombeli implikált ismeretek – egy áthághatatlan falat képeznek. A hely vagy az időpont „ténye”, a számok törvénye, az éntudatunk és a többi „alapismeret” egyfajta jelzőkövei egy átléphetetlen határnak. Ebből nem lehet kilépni. Nem lehet utazni az időben, nem lehet azonnal helyet változtatni, nem lehet a testből és vele énünkéből kilépni, stb. Ám mivel mindezek csupán implikált tudások, azaz tudati létezők, ez azt is jelenti, hogy minden a tudaton belül zajlik.

Az *ālayavijñān*ában már minden megvan magként (*bīja*), s e magvakból az érzékszerveket koordináló gondolkodó tudat (*manas*) működésbe lépésekor azonnal kibomlanak a jelenségek. Persze mindez magán az *ālaya* által megszabott bűvös körön – vagyis a tudaton – belül marad, minden manifesztálódott dolog és esemény ott jelenik meg és múlik el ill. zajlik le. Ez a burok

30 A világ valóság- ill. illúzió rétegei közül az első, a függő mibenlétet megelőző képzelt mibenlét (*parikalpita-svabhāva*) már korábban, a nyelv analízisével ill. kiűresítésével „fölszólított”, mivel ezt a réteget, a dolgokról való képzelgést a nyelv (a „megnevezés”) hozza létre. MSg II, 1, 16-19, (119c-120a), III, 7 (123a), KEENAN (1992): 44-46 és 62-63. Amit mai fejjel úgy értelmezhetünk, hogy a rejtett, tudattalanul működő fogalmi háló határozza meg a tapasztalást. (Pl. a formákat vagy a színeket a nyelvi klisék és a hozzájuk kötődő asszociációk miatt látom olyannak, amilyennek. De így van ez a hallással és a többi érzékszervvel, a nyelv által közvetlenül meghatározott gondolkodásról már nem is szólva.) Nos ennek a fölszólításával – azaz a nyelvi kiűresítéssel – a dolgokat kvázi „önmagukban”, társítások nélkül szemlélhetjük, kb. mint egy még nem, vagy csak alig beszélő kisgyerek. Ezt követi a függő mibenlét fölszólítása: a dolgok pusztá létének mint illúzióznak a fölismerése s a tőlük való elszakadás.

31 A *Tathāgatarabhāva*-t magát olvasztó *yogācāra* a *yogācāra* egyik irányzatának tekinthető (ez az ún.

Tathāgatarabhāva-hibrid *yogācāra*), amely emiatt elkülöníthető az ortodox (Asaṅga- és Vasubandhu-féle) *yogācārától*. LUSTHAUS (2002): 6-9. A *Tathāgatarabhāva* kialakulásáról, ill. annak a *yogācāra* tanokhoz való kötődéséről ld. BROWN (1991).

32 MSg X, 7 (130b), KEENAN (1992): 102. Erről részletesebben, a MSg kommentárjait is figyelembe véve: GRIFFITH-HAKAMAYA-KEENAN-SWANSON 1989: 115-116. Itt egyes MSg kommentárokból nem az *ālaya* átfordítása, hanem annak megszünte olvasható, ami azonban nem ellentmondás, mert ez alatt a tudati szennyezés, a klesák megszünte értendő. A *dharmadhatu*, s vele a *dharmakāya* és az *ālayavijñāna* viszonyáról ld. még Xuan-zangot is: CWSL 57c-59a, COOK (1999): 360-367. Az *ālaya* és a *dharmadhatu* kapcsolatát illetően pedig ld. CHANG (1992): 182-184, a *dharmadhatu*ról a *yogācāra* bölcselétének tükrében ld. SUTTON 117-131. Az *ālayavijñāna* és a *tathāgatarabhāva* viszonyát/azonosságát illetően ld. SUTTON (1991): 51-78 és SUZUKI (1999): 259-263.

„osztódik”, ill. szakad a *yogācārā*ban alannyá és tárgyá, majd az alanyon belül is érzékelő tudattá és azt földolgozó, arra emlékező öntudattá, illetve ez utóbbitól is elidegenedik egy öntudatra reflektáló tudat.³³ Vagyis bár többféle, többszintű tudat létezik, mind az *ālaya* nagy burkán belül marad. Ezért így érthető meg az is, hogy a *yogācārinok* az *ālayát* miért azonosították en bloc magával a tudattal, avagy elmével, minthogy a tudat (*citta*) a *yogācāra* iratokban általában az *ālayavijñāna* szinonimája, sőt magát a szót is ennek megfelelően etimologizálták.³⁴

Vagyis az *ālayavijñāna* semmi egyéb, mint maga a tudat, s egyben olyan burok, amin kívül tehát semmi nincs. E megállapítás természetesen nem csupán (vagy nem elsősorban) az ontológiai, hanem a kritikai episztemológiai idealizmus értelmében is érvényes. Ha ez utóbbit fogadjuk el, mert a *yogācārát* így értelmezzük – mint teszi azt némely kutató –, úgy e gondolat kiegészítendő azzal a kitételrel, hogy ha van is valami „odakint”, az önnön valójában megismerhetetlen, mert minden csakis és kizárólag a tudat által, ill. azon belül jelenik meg. A tudat ama kikerülhetetlen és áttörhetetlen keret, melyben a jelenségek megnyilvánulnak, ill. mely által minden létező – még önmaga is – manifesztálódik. „A tudat (vagy szellem, mens, mind) zavaró kettős szerepet játszik. Egyrészt ez az a színhely, mégpedig az egyetlen színhely, amelyen az egész világtörténelem lejátszódik, az edény, amely mindent tartalmaz, s ezen kívül nincs semmi más. Másrészt azonban azt a talán téves benyomást kapjuk, hogy e világtörténeleken belül bizonyos igen speciális szervekhez kapcsolódik, amelyek ugyan a legérdekesebbek azok közül, amelyeket az állat- és növényfiziológia ismer, de nem egyedülálló, nem sui generis, mert végső soron, mint oly sok más szerv, csupán hordozóik életben maradását szolgálják, s hogy ezt teszik, a fajok kiválasztáson alapuló kialakulási folyamatának köszönheti.” – írja Erwin Schrödinger. Egyik hasonlata szerint a tudat ebből a szempontból Dürer Mindenszentek című képéhez hasonlítható, melyen a felhőkben magasban lebegő Szentháromságot két nagy körben veszik körül az imádkozó hívek, az üdvözültek és az emberek a földön, alattuk a királyok, császárok és pápák. A földi körbe kis mellékalakként Dürer önmagát is odafestette. A kép remek allegóriája a tudat sajátos kettős természetének, minthogy „egyrészt ő a művész, aki az egészet megalkotta, a képen viszont jelentéktelen mellékfigura, amely el is maradhatna, anélkül, hogy az összhatast lerontaná.”³⁵ Vagyis a tudat látszólag egy jelentéktelen része a kozmosznak, ám ez utóbbi mégis általa, rajta keresztül képes csak megnyilvánulni. Parányi alkotóelem, ám mindent magában foglaló tár, abszolút tároló is. Látszólag külső szemlélő, ám minden szemlélt mégis benne létezik. Nem véletlen, hogy számos *mahāyāna* szöveg a tudatot a végtelen térrel, ill. úrral (*ākāśa*) vonta analógiába. Aztán ebből az analógiából metafora lett, majd konkrét azonosítás: a tudat tiszta, tartalmaktól mentes formájában maga az úr, ill. tér: minden dolgok tára, amely úr-természete révén mindenhová eljut és mindent áthat.

33 Hogy a tudat alanyra és tárgyra, azaz ātmanra és dharmára bomlik, majd minden *yogācāra* szöveg visszatérő toposza. A „háromosztatú tudatot” viszont már Dīrṇāga fogalmazta meg, ld. HATTORI (1968): 26–31, a „négyosztatú tudat” koncepcióját pedig Dharmapāla és Xuan-zang dolgozták ki, ld. CWSL10b-c, COOK (1999): 62–64.

34 Asaṅga a jól ismert aitiológiai szójátékkal jár el: eszerint azért nevezik az ālayavijñānát cittának is, mert fölhalmozza (cita) a világot alakító információkat hordozó emlékeket (vāsanā), ill. ezeket mint magvakat (bīja). MSg I, 1, 9 (114b), KEENAN 1992: 17. Vasubandhu is ugyanezzel a szójátékkal él, ld. TSN 7, WOOD (1994): 33. Ld. erről még SCHMITHAUSEN (1987): 123; SUZUKI (1999): 258.

35 SCHRÖDINGER (1985): 278–279.

A tár-tudat tehát nem egyszerűen „tároló tudat”, hanem maga a tudat, mint mindenek tára – ezt már a kései *yogācārinok* is megfogalmazták. Xuan-zang például ezt írja: „El kell fogadni, hogy létezik egy valós tudat (...), ami átalakul a test és a világ tartályává, és támasztékul szolgál az érző lények számára. Mi állítjuk ezt, mert az elmén kívül ténylegesen nem létezik a test és a világ tartálya. (...) Enélkül a tudatosság nélkül mi alakulna át testté és világ-tartállyá?”³⁶ Egyes magyarázatok szerint maga az *ālaya-vijñāna* szóösszetétel szó szerint is azt jelentené, hogy „tár tudatossága” (vagyis a tartáltság/tartály-lét tudata). Ami egyes szövegekben a terminológia révén tudatos koncepcióként is megjelenik: az „*ālayavijñāna*” voltaképpen „*bhājana-vijñapti*”: a körüllevő világnak mint mindent magábafoglaló buroknak, kozmikus tartálynak a tudata, tudomása.³⁷ Mondhatnánk: maga a szubjektum-lét, amiből soha, semmilyen körülmények között nem lehet kilépni, bárhol járnak a gondolatok, bármit érezzen az ember, bármiféle rendkívüli tapasztalás történik, a szemlélő, és vele minden tapasztalat (azaz a „világ”), mindenkor „belül” marad.

Persze a tudat, mint minden létező totális tartályának ideája nem *yogācārin* találmány, hanem egy igen ősi – és vélhetőleg egyetemes – képzet. Indiánál maradvány ad hoc kiragadott példa erre: „A szív eme ürege akkora, mint a világűr. Magában foglalja az eget és a földet, a tüzet és a szelet, a Napot és a Holdat, a villámot és a csillagokat, és mindent, ami a Földön az emberé, vagy nem az övé.” – szól a *Chāndogya-upaniṣad* a tudatról, melyet az általános, majd’ minden kultúrában megtalálható archaikus-természeti fölfogásnak megfelelően szintén a szívbe helyez.³⁸

VI. A „világ-tartály” időtlensége

Mint már arról szó esett, az implikált tudás a nappali – vagyis egy előző – tudat maradványa, vagyis az implikáció egyfajta automatikus, tudattalan emlékezés. De honnan jönnek ezek az emlékek, amelyek az újabb implikációt létrehozzák? Nyilván egy korábbi implikációból, az pedig egy még korábbiból, és így a végtelenségig. Vagyis az *ālaya* tartály, abszolút burok volta ebből a szemszögből is érvényes gondolat: minden „belül”, őbenne zajlik, benne van a múlt is, az összes emlékekkel, melyekből újabb és újabb világok állnak össze az implikáció révén.

Ezeket az újabb és újabb világokat összetákoló emlékek, azaz „szagosítók” (*vāsanāk*) „időtlen idők óta halmozódnak” – ahogyan a *yogācāra* iratok fogalmaznak. Xuan-zang megfogalmazásában: „Az *ālaya* tudatossága szüntelenül zajló vagy diszkontinuus? Sem nem szüntelenül zajló, sem nem diszkontinuus, minthogy szüntelenül (újra) kifejlődik. A ’szüntelenül’ azt jelenti, hogy e tudatosság kezdetlen időktől fogva egy homogén sorozat maradt, állandó és megszakítás nélküli, mivel a három világ, az újralétesülés öt útja és a négyféle születés eredetétől szolgál³⁹, s mert természete a magok⁴⁰ szilárd megtartása, ill. azok elvesztésének megelőzése. A ’kifejlődik’ pedig azt jelenti, hogy ez a tudatosság a kezdetlen időktől fogva pillanatról pillanatra megszületik és megsemmisül, s előző állapotából egy következő állapottá alakul. Az

36 CWSL 16a, COOK (1999): 94–95.

37 Minthogy az *ālaya-vijñāna* szóösszetétel genitív tatpuruṣa. Ld. erről SCHMITHAUSEN (1987): 93–95.

38 Chāndogya-upaniṣad 8.1.3. TENIGL-TAKÁCS (1998):

273.

39 Vagyis az időt az *ālayavijñāna* hozza létre, nem pedig fordítva.

40 Ti. biják, karmikus csírák: emlékek.

ok megsemmisül, és a következmény megszületik, ezért az [ti. a tudatosság] sohasem egy és ugyanaz, s emiatt más kifejlődő tudatosságok⁴¹ által áthatott⁴², és új magvakat terem.”⁴³

Az „időtlen idő” kifejezés a *theravādin* szóhasználatban (ti. a *Milindapañhā*-ban fordul elő először) még a múlt kezdet nélküliségére, illetőleg a dolgok egymásból való, pillanatról-pillanatra történő, vég nélkül, szüntelenül létesülő, ám időben megnyilvánuló mozgására utalt. A *yogācāra*-ban viszont a *vāsanā*-k ezen állandó jelzője („időtlen idők óta halmozódó”) már nem egy végtelen időben megnyilvánuló korábbiságot, hanem egy időn kívüli állandó kezdetet jelent. Itt ez már a szó szerinti időtlenség, azaz az időn kívüliség kifejezője, ami elsősorban az implikáció azonnalításában nyilvánul meg. Ha ezt a különbséget a jobb érthetőség kedvéért imaginárius térrel akarnánk kifejezni, úgy fogalmazhatnánk: az *ālayavijñāna* által teremtett pillanatok, ill. „életek”, ill. „világok” az időbeliség „horizontális” egymásutániságával szemben inkább egyfajta „vertikális” egymásutániságba rendeződnek.

A *yogācāra*-ban tehát számos korábbi tantétellel együtt a majd’ minden iskola és irányzat által elfogadott pillanatnyiség tana (*kṣanika*) is megkérdőjeleződik, pontosabban viszonylagossá lesz. A *Laṅkāvatāra-sūtra* szerint a pillanatnyiség relatív, csupán a jelenségekre használható, az *ālayavijñāna*-ra már csak működésbe lépésekor érvényes.⁴⁴ Abszolút értelemben azonban nincs pillanatnyiség, minthogy nincs idő. Így a *vāsanā*-k – vagyis az implikált tudás hordozói – nem egy lineáris múltból, hanem egy előző implikációból származnak, amely egyugyanazon pillanatban van, minthogy nincs valódi idő, az csak látszat, az implikáció teremtménye. Más szóval: a pillanatok nem egymás után következnek, hanem egymásba vannak „dobozolva”. Ezt persze a *yogācāra* még csak sejteti, illetve tanainak továbbgondolásából következik, ám a belőle elszármazott huayan iskola elképzeléseiben – mint azt nemsokára látni fogjuk, ez az elv már tisztán megjelenik.

Mérei nagy jelentőséget tulajdonít az ismétlődő álmoknak, amelyek ismétlődésük miatt szintén a valóság illúzióját keltik. Ilyen álomélménye nyilván mindenkinek volt már: nemlétező utcákról, városrészekről és egyéb helyszínekről álmodunk, mégis rendkívül valóságosnak tetszenek, mivel ismerősek a számunkra, minthogy tudjuk, hogy többször álmodtunk róluk. Így ami ismétlődik, az lassacskán egy „másik valósággá” szilárdul, kvázi az éberléti világgal majdhogynem egyenrangú „alternatív világgá”. Ámde ez is becsapós, mivel az ismétlődés, a „már láttam” érzését, ill. „tudását” gyakorta szintén bizonyos implikációk okozzák.⁴⁵ Ezt megint csak átvihetjük az éberléti tapasztalásra: lehet, hogy mindennapjaink ugyanilyen ismétlődő álmok csupán, amelyek az egyformaság miatt rendkívüli szilárdságra s ezáltal megkérdőjelezetlenségre tettek szert. Ezáltal a tár-tudat másik fontos elnevezésének: az *ādāna-vijñāna*-nak a mélyebb jelentését is megérthetjük. Ez utóbbi az *ālaya* mint „kötődés-tudatosság” (*upāḍāna-vijñāna*), amely a világ létesülésének közvetlen oka.⁴⁶ Nos, az ismétlés/ismétlődés a

⁴¹ Az érzékszervi tudatosságok és a manas által. Ld. fentebb.

⁴² Szó szerint: illatosított.

⁴³ CWSL 12c, COOK (1999): 75.

⁴⁴ Ld. erről SUZUKI (1999): 260–261.

⁴⁵ MÉREI (1998): 284–292.

⁴⁶ Ádána: szójáték, s egyben összefüggésalkotás az *ālaya* és az *upāḍāna* között, mely utóbbi a függő keletkezésben a bhava, a világ létesülésének közvetlen oka és előzménye.

A témáról részletesen: SCHMITHAUSEN (1987): 49–50, 69–75, 94–95, WALDRON (2003): 94–96, Az Abhidhamma-samuccaya szavaival az *ālayavijñāna* *ādānavijñāna* gyűjti össze és halmazza föl a *vāsanā*-kat. Abhidh-sam. I, 1,1. RAHULA (2001): 21. Mindehhez azért hozzá kell tenni, hogy eredetileg – a *yogācāra* legkorábbi emlékében, a *Samdhinirmocana-sūtrā*-ban az *ādānavijñāna* a testhez való ragaszkodás letéteményese, így a lélek, az átman képzetének megeremítője. POWERS (1995): 71; SCHMITHAUSEN (1987): 49–50.

korai buddhizmusban is a kötődés egyik legelemibb kifejeződése, legalábbis erről árulkodik, amikor a Páli Kánon a négyféle *upādāna* közül az egyiket a rítusokhoz való kötődésnek nevezi. Ha eltekintünk a szűkebb értelemben vett vallási kontextustól, e megállapításban egy igen mély fölismerésre bukkanhatunk: a rítus lényege az ismétlődés, mely által megszilárdul a világ. Ezért is kell a rítust mindig ugyanakkor és mindig ugyanúgy elvégezni. Ha nem így tesszünk, a világ rendje fölbomlik, ami katasztrófával járhat – erre a hiedelemre, ill. tudatállapatra a vallások kutatói éppúgy fölfigyeltek, mint a kényszerneurózissal foglalkozó szakemberek, mivel ez utóbbi úgyszintén rítusos cselekvésre alapul.

Ám az implikált tudás tükrében ez is illúzió, mivel a napi ismétlődés is csupán egy implikált tudás okozta tudatélmény, az ismerősség élménye, s erre alapul a ragaszkodás, a kötődés is. Ennek megfelelően az „előző életek” sem az időben következő egymásutániségben léteznek, hiszen az idő csupán a függő keletkezés által jön létre, sokkal inkább a meta- és hüposzintek „vertikális” egymásra rakódásában nyilvánulnak meg. Így lehet, hogy minden ebben az egyetlen jelenpillanatban létezik. Az implikáció révén ugyanis egyetlen pillanat is akár egész örökkévalósággá húzódhat ki, vagyis ami objektíve („kívülről”) egy másodperc, vagy még annyi se, az a szubjektív időben („belülről”) mérhetetlen időként hathat. (Köszönhetően talán az agy, ill. az elme hálózatos fölépítésének – tehetnénk hozzá az utóbbi évtizedekben rögzült elmefilozófiai toposzok ismeretében.) Így például lehet, hogy a valóságban épp haldoklunk, s ezt az egészet, ami most történik, csupán utolsó másodperceinkben vizionáljuk az itt-és-most világot („2007”, „Budapest”, „Globális fölmelegedés”, „Magyarország”, stb.) alkotó implikációk révén.

Sőt lehet, hogy minden egyes halál ilyen pillanat, és minden egyes újjászületés és leélt élet ilyen halálos ágyon képzelt látomás – s így tovább a végtelenségig. A haldokló egy újabb életet álmodik, amelynek a vége egy újabb halál, amelyben újra elalszik, és így tovább. Rekurzív álmódás: álom az álomban, az álombéli álomban egy újabb álom, amelyben egy újabb, és megint egy újabb, és így tovább, miáltal is a tudat végtelen regresszusa valósul meg, illetőleg metaszintek és hüposztázisok (attól függően, honnan nézzük) vég nélküli, nem időbeli „sorozata”. Így a végtelen álom-sorozatokban végtelenül kinyíló újabb álmok mind egyetlen (tudati) pillanatban történnek. A huayan iskola egyik bölcselője, Cheng-guan írja a tiszta tudattal, ill. a *dharmakāyá*val azonosított *dharma-dhāturól*: „Olyan ez, miként a varázsló egyetlen dologból többfélét tud varázsolni, és többféle dologból egyet tud varázsolni. A *sūtra* azt mondja: 'Egy rövid idő akár száz évnek is tűnhet.' Valamennyi *dharma* a *karma* (ye) varázslata által keletkezik, ezért az azonosság és különbözőség akadálytalan (yi yi wuai). Azért olyan, mint az álom, mert olyan, mint amikor álmunkban hatalmas [területeket] látunk, noha el sem mozdulunk az ágyról, és hosszú időnek érezzük azt, ami [valójában] egy pillanat se volt. Az értekezés azt mondja: 'Álomban éveket is át lehet élni, s csak felébredéskor derül ki, hogy csak egy pillanat volt.' Így az idő határtalan ugyan, mégis egyetlen pillanatban benne foglaltatik.”⁴⁷ Ha pedig minden újjászülető az előbbi haldokló álombéli megnyilvánulása, akkor ennek a fordítottja is érvényes kell, hogy legyen: minden álombéli megnyilvánulás mögött ott rejlik egy „valódibb” korábbi én, egy álmódó alany. Mint egy vég nélküli Matriszka-baba sorozat, csupán itt nem egy kisebb baba rejlik a nagyobbikban, hanem a kisebb baba egész világa is, hiszen az alvó testében jön

létre és éli le életét az álmodott szellemi és anyagi kozmosz egésze, annak minden létezőjével és velejárójával. Talán egyes szentiratok azért merülnek el oly előszeretettel valamely meditációs Buddha-alak testének óriási, voltaképp az egész világegyetemet magába foglaló méreteinek részletezésében, mert az az „ontológiai Álmodó” teste: abszolút burok, amelyben létrejön és múlik el az egész illuzórikus világegyetem. Mindannyian benne vagyunk az épp ezt a világot álmodó Buddhában.

A *Laṅkāvatāra-sūtra* arról beszél, hogy a lények csupán a tudatosság által mozgatott marionett-figurák, pontosan azokhoz a fabábokhoz hasonlíthatók, amelyeket a szél mozgat.⁴⁸ A *yogācāra* fölfogása szerint minden lény ilyesmi figura: végső soron képzelt lény, amit a tudatosság, úgy hoz létre, ill. úgy működtet, mint egy bűvész. Ennek továbbgondolása: a lényeket létrehozó tudat a Buddha, illetve a Buddha tudata hozza létre a lényeket: „Következésképp, a szentirat azt mondja, hogy a [*Tathāgata*] a [lények] megszámlálhatatlan fajtáját teremti, és mindnek tudatot ad.” – írja Xuan-zang⁴⁹. Az elképzelés eredete, vagy mintája az ún. képzelt lények létrehozásának mágikus képességébe (*abhijñā*) vetett hit. Ebből jöhetett a konklúzió, miszerint ha a tudat egy „magasabb szinten” lényeket tud létrehozni, s ha a világ Buddha álma, akkor mi mindannyian Buddha képzelt lényei vagyunk. A kései *yogācāra* aztán eljutott odáig, ahová a nyugati misztika, miszerint minden Isten álma: Ratnakīrtinél a Buddha tudata az egyedüli valós létező, minden más ennek része, kivételése, mint az álombéli alakok az álmodóé.⁵⁰

Ugyanakkor belőlük, a Buddhákból is végtelen számú létezik – a *mahāyāna* ezen alaptanításának, illetőleg a benne rejlő paradoxonnak Ratnakīrti sem adja meg a föloldását. A végtelen számú Buddha, azaz végtelen számú álmodó egymásban léte miatt nincs lélek sem: nincs, ami vagy aki vándorolna testből testbe, világokból világokba, csupán a vándorlás tévképzete tűnik föl az „előző életekre visszaemlékező” meditáló számára, minthogy valós idő híján csupán egyetlen pillanat alatt végbemenő végtelen rekurzív álomsorozatról beszélhetünk. *Tathāgaták* vannak és általuk képzelt fantom-lények, azaz Matriszka babák egymásba dobozolása, ami a kontinuitás és vele a lélek érzetét, képzetét, látszatát kelti.

VII. Időtlenység és hálózatosság

De még az álmodó tudatok végtelen sorozata sem valós, minthogy egy „végső szempont” szerint az álmodók semmiféle hierarchiában nem állnak egymással. A buddhista bölcsélet talán a *yogācāra*t továbbfejlesztő, azt a *madhjamaká*val szintetizáló, majd a csanba beolvadt huayan iskolában nyerte el legkifinomultabb formáját. Itt fogalmazódott meg a tudatok (s vele minden jelenség, minden létező) végtelen bonyolultságú összekötöttségének és ezáltal egymásra hatásának, sőt egymásba hatolásának legszebb, legtalálhatóbb képe, az „Indra hálójá” néven ismert allegória. Indra hálójá a világegyetemet átszelő finom szálak végtelen és fölfoghatatlanul bonyolult hálózata. A vízszintes szálak a téren, a függőlegesek az időn át futnak a végtelenbe.

⁴⁸ Ennek a képnek a konkrét előzménye talán a Ratnakūta-sūtra említett opusában található, itt ugyanis a test a tudatosság által működtetett fabábu: „Bölcs Védelméző, a valahol zsinórra kötött fabábu változatos előadást képes produkálni, úgymint járkálás, fölgáskodás, ugrás, dobás, játszadozás és tánc. Ilyenkor a bábjátékos nem

látszik, csupán az ő elméjének műveletei látszanak. Hasonlóképp, a test mindent a tudatosság ereje által tesz. (...) A test teljes mértékben a fabábuhoz hasonlít.” CHANG (1991): 226.

⁴⁹ CWSL 58b, COOK (1999): 364.

⁵⁰ WOOD (1994): 149-159.

A szálak kereszteződéseinél egy-egy kristály, azaz egy-egy tudat jön létre. Buddha, mint a világfölköti/világon kívüli abszolút tudat képviselője tiszta fényként világítja meg ezeket a kristályokat, behatolván minden egyes kristálygömbbe. Ennek hatására minden egyes kristálygömb tükrözi, visszaveri a háló összes, megszámlálhatatlan többi kristályának fényét, valamint a háló – azaz az univerzum – minden visszaverődésének minden visszaverődését.⁵¹

Egyes mai elmekutatók szerint tapasztalati világunk is ehhez hasonló, mert gondolkodásunk, sőt egész elmek működésünk ilyen: „Vajon lehetséges-e a többi szimbólumtól elkülönítve egyetlenegy szimbólum felébresztése? Bizonyára nem. Épp úgy, ahogy a nagyvilágban lévő tárgyak a többi tárggyal kölcsönhatásban léteznek, a szimbólumok is mindig más szimbólumok konstellációjához kapcsolódnak. (...) Mindegyik tükröződik a másikban, mint ahogy Indra hálójában lévő gyöngyök is tükrözik egymást.”⁵² S ahogyan a (nem fizikai értelemben vett) elmét ilyen szimbólumok alkotják-működtetik (ahogyan a fizikai elmét: az emberi agyat is neuronok hasonlóan bonyolult hálózata), úgy a tudatok megszámlálhatatlan sokasága is ilyesmi hálózatot alkot. Ráadásul a tudatok e megszámlálhatatlan sokasága a buddhizmusban nem csupán a személyek tudatának sokaságát jelenti, hanem az egy adott személyt alkotó skandha-sorozat pillanatnyi tudatait is. A buddhizmus szerint nincs én (*ātman*), így a személy (*pudgala*) nem valóságos, az csupán keletkezésükkor máris elmúló érzetadatok, érzések, tapasztalások, ismeretek és késztetések szüntelenül változó, pillanatnyi konfigurációinak sorozata. Ezért, a minden tagot minden taggal összekötő hálózatosság miatt nincs hierarchia, nincs egyirányú oksági lánc sem, s emiatt sincs valódi sorrendiség.

Ez a hálózatosság magyarázza az összes idő egyetlen jelenpillanatban való meglétének tanát is: „Ami az ún. kilenc világot illeti, ezek: a múlt múltja, a múlt jelene, a múlt jövője, a jelen múltja, a jelen jelene, a jelen jövője, a jövő múltja, a jövő jelene, a jövő jövője. [Mert] a három idő [azaz a múlt a jelen és a jövő] kölcsönösen áthatják egymást és kölcsönösen azonosulnak egymással, eképpen pedig egyetlen tudat-pillanatban nyilvánulnak meg” – írja Uisang.⁵³ Cheng-guan ugyanezt egy, a partikuláris és univerzális egységét kifejező szimbólumon, a lótuszvirágon keresztül mutatja be, mely e módon kvázi meditációs tárggyá válva bomlik ki egész világgá: „Ez az egy virág áthatja az összes helyet, valamint magában foglalja az összes időt. Azaz: a három világ mindegyikében három [világ van], s [mindezt] egyetlen pillanat (*yi nian*) tartalmazza, mivel az időnek nincs külön lényegisége (*bie ti*). Az egyik virág a másikkra támaszkodva jön létre, s így akadálytalanok. Az idő ehhez hasonló. Ezért mondja a Jin-kori szútra: 'A múlt számtalan *kalp*ja a jelenbe és a jövőbe helyeződik, a jövő számtalan *kalp*ja visszahelyeződik a múltba és a jelenbe stb.' A Samantabhadra gyakorlata azt mondja: 'A múltban a jövő, a jövőben a jelen.' Azt is mondja: 'A számtalan *kalpa* azonos egyetlen pillanattal, egyetlen pillanat azonos számtalan *kalpával*.' Mivel az időnek nincs külön lényegisége, így nem áll meg önmagában, s támasszá (*suoyi*) nem válik.”⁵⁴

⁵¹ Indra hálójának autentikus leírását ld. az Avataṃsaka-szútra, CLEARY (1993): 202-253.

⁵² HOFSTADTER (1999): 359. A konnekcionizmus megjelenése óta persze az elme illetően megközelítése már szinte közhelyszámba megy a kognitív tudományokon, főleg azok filozófiai diskurzusain belül.

Ami itt érdekesebb, az inkább a buddhizmus fölfedezése és (némi félreértelmezés árán) történő teoretikus hasznosítása.

⁵³ ODIN (1995): 199. Ld. még erről az elképzelésről: VERDU (1981): 158-159.

⁵⁴ HAMAR (1996): 168.

Ehhez tudni kell, hogy a huayan szövegekben a lótuszvirág ama Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat jelképezi, ahol az iskola követői újjá kívántak születni. (Vö. ezzel az isteni születés általános hiedelmét, amikor is lótuszból születnek a dévák és a Buddhák.) A huayan hívei által elérendő Tiszta Föld azonban minőségileg különbözik a többitől, minthogy végtelen számú Tiszta Földet, azaz Buddha-birodalmat magában foglal, vagyis ez a minden Buddha-birodalmat magában foglaló (totális) Buddha-birodalom. Nos, az *Avatamsaka-sūtra* megfogalmazása szerint egy illatos óceánból nő ki a lótusz, amely magában foglalja ezt a végtelen számú világ-mindenségeket magában foglaló birodalmat. Minthogy az „isteni születések” a meditációból, a meditáció által jönnek létre, így a virág egyszerre a meditáció tárgya, valamint a születés helye, ráadásul a lótuszból történő születés az isteni születés kifejezője. (Nemcsak a huayanben, hanem általában a buddhizmusban.) Vagyis e jelentések lényegében egymás metaforáiként is funkcionálnak a lótusz többértékű szimbolikája révén.

Ha pedig a halál = elalvás, túlvilág = álmovilág, élet = álom ősi és egyetemes metaforái által megszabott értelmezési keretben gondolkodunk, úgy a halál és újrászületés közti átmeneti létet, melyről számos mahájána irat beszél, s amelyet aztán a tibetiek oly részletesen taglaltak, értelmezhetnénk akár olyan implikáció által létrehozott álomnak, mely a halál pillanatában zajlik le, és addig tart, míg az agyhalál be nem következik. Vagy mégsem, mivel *yogācāra* szempontból agyhalálról vagy más külső tényezőről sem beszélhetünk, csupán a jelen pillanatról. Ez esetben az elalvás – azaz az újrászületés élménye – a végtől, a fölébredés elől való ösztönös menekülés az újabb és újabb „álmokba” azaz életekbe, miáltal is egy tudattalan szubjektív öröklét valósul meg: „Ezt az összpontosultságot (*samādhi*) úgy nevezik, hogy a múlt tiszta kincsestára; [mert a megvilágosodott] egyetlen pillanatban be tud hatolni száz *kalpába*, ezer *kalpába*, százezer *kalpába*, milliárdnyi *kalpába*, számtalan *kalpába*, mérhetetlen [mennyiségű] *kalpába*, határtalan [mennyiségű] *kalpába*, hasonlíthatatlan [mennyiségű] *kalpába*, megszámlálhatatlan *kalpába*, megmagyarázhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, elgondolhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, föl nem fogható [mennyiségű] *kalpákba*, kimondhatatlan [mennyiségű] *kalpába*, elmesélhetetlen és kifejezhetetlen [mennyiségű] *kalpába*. (...) Ezek a megvilágosodott lények egyetlen pillanat alatt elérnek egy [egész] *kalpát*, [sőt] száz *kalpát*, ezer *kalpát*, százezer *kalpát*, százezer-billió *kalpát*; elérnek annyi *kalpát*, amennyi porszem létezik az egész földrészen, annyi *kalpát*, amennyi porszem létezik mind a négy kontinensen...” – mondja az *Avatamsaka-sūtra*.⁵⁵

Mérei az implikációval magyarázza azokat az ismert és gyakorta előcitált álomeseteket is, amidőn valami külső ébresztő inger manifesztálódik egy álomképben, ám ez az álomkép csupán végkifejlete az azt megelőző álomtörténetnek. Eszerint az implikált tudással értelmezhető a tizenkilencedik századi álomkutató, Maury híres esete, aki álmában egy egészen hosszú kalandot élt át a francia forradalom idején, minek vége az lett, hogy lefejezték. A nyaktiló zuhanására riadt föl: a valóságban ágyának egy keresztléce esett a nyakára, az ébresztette föl.⁵⁶ Freud – s az ő nyomán Mérei – tehát a nappali életből vett kész fantáziák beiktatásával magyarázzák e jelenséget: előzőleg Maury a francia forradalommal foglalkozott, így az elmének könnyű dolga volt a már kész terméket implikálni. Ugyanakkor még ezen ésszerűnek tűnő interpretáció is megbicsaklik. Egyrészt az ébrenléti valóságban előbb van az álmot kiváltó inger – így elvileg az álom annak következménye –, ám az ingert szimbolizáló álomkép mégis ez utóbbi végterméke.

Lehet bármennyire is „gyors” ill. „időtakarékos” megoldás az elme számára, hogy egy külső inger kiváltotta álomkép köré az azt álmódó tudata számára valószerűsítő történetet fabrikáljon már meglévő panelek, avagy előzőleg, az éber állapotban tudattalanul kidolgozott fantáziák implikációival, elvileg akkor is kell lennie az okság által létrehozott időbeli sorrendnek, legyen ez az idő bármily rövid is: előbb kellene megjelennie a kiváltó eseményt szimbolizáló álomképnek, s csak utána kellene jönnie az álomtörténet formájában manifesztálódó következménynek. Itt azonban nem ezt látjuk, hanem épp a fordítottját. Vagy az egyidejűség esete áll fenn, ami kétféle hamis időérzékelést, időtudatot teremt: a nappali, ébrenléti tudat számára ugyebár előbb van az inger, s csak utána az általa kiváltott álomtörténet (ezt racionalizálná az implikáció elve), ám az álombeli tudat számára épp ellenkezőleg, előbb van egy eseménysor, melynek vége az ébredésben végződő álom-csúcspont. Amiről egyébként csak utóbb derül ki, hogy külső inger volt. Így ha az álombeli tudatot fognáknál föl valósnak, úgy is fogalmazhatunk, hogy a nyaktíló manifesztálódott az ágyléc képében, s az álmódó az „ébredéssel” csupán átkerült egy másik álomba, amit ébrenlétnek él meg. A valóságban azonban egyik időbeliség sem igaz, minthogy mindkét tudat egyszerre teremti és határozza meg a másikat, így az „előző” és a „következő” fogalmi elveszítik értelmüket. Ebből a szemszögből Maury álmához hasonló ama sokak által ismert jelenség is, amikor beállítjuk az óracsörgőt, ám mégsem arra ébredünk föl, hanem röviddel – olykor alig egy-két pillanattal – a csörgés előtt. Ez esetben azonban nem az ébrenlétből teremődik az álom, hanem az alvásból, az abban megőrzött információból (ti. hogy föl kell ébredni az adott időben) teremődik az ébrenléti esemény.

Így van ez a végtelen regresszusba merült „álmódó” tudatokkal is. Egyik álmodja a másikat és viszont, egyike a másikban tükröződik, méghozzá végtelenül. Viszont éppen ezért nincs egyiknek sem önléte, egyik sem áll meg egyedül önmagában, miként a szimbólumok, jelentésüket mindenkor a másiktól kapják, csupán a többi tükrében, illetve az általuk képezett viszonyrendszerben egzisztálnak. S ezért nem lineárisan, szabályos sorozatban jön egyik a másikából, hanem keresztül-kasul, mindegyik mindegyikben, amit térben mi már nem tudunk elképzelni. Nem csupán a kisebb Matryoska-baba van a nagyobbban, hanem lehet ellenkezőleg is: a nagyobb van a kicsiben. Avagy egy darabig a kicsi van a nagyban, az a még nagyobbban és így tovább, mígnem az egész sorozat egy bizonyos ponton az addigi legkisebbnél is kisebbbe kerül.

VIII. *Ālayavijñāna versus bhavaṅga-citta*

Az *ālayavijñāna* tehát elsősorban a megszakítás nélküli folytonosság illúziójának létrehozója, ami egyúttal az abszolút határ, a bezártság, a „tartályban-lét” tudatának egyik elemi megnyilvánulása is. Így érthetjük meg, hogy miért is hozható összefüggésbe az *ālayavijñāna* a *theravāda bhavaṅga*, ill. *bhavaṅga-citta*, *bhavaṅga-viññāna* fogalmával – már ha elfogadjuk azt az elméletet, miszerint ez utóbbi az *ālayavijñāna* théraváda megfelelője, vagy akár annak *theravāda* átvétele, adaptációja.⁵⁷ Azt viszont általában elfelejtik megemlíteni, hogy ez az azonosítás nem mai teória. A *bhavaṅga* és az *ālayavijñāna* azonossága már a korabeli *ābhidharmikák* körében ismert dolog volt, legalábbis erre enged következtetni Xuan-zang megjegyzése, aki a *yogācāra* filozófiáját összefoglaló nagyszabású művének, a *Cheng weishi-lun* harmadik, az *ālayavijñānáról*

⁵⁷ Ld. erről SARACHCHANDRA (1994): 89–96, HARVEY (1995): 160–166.

szóló fejezetében azt taglalja, hogy a tár-tudat a többi iskola rendszerében milyen neveken jelenik meg. Így többek között – írja – a *vibhājavādinok*, vagyis a déli *theravāda* irányzat követői az *ālayát bhavaṅga* néven ismerik.⁵⁸

De mi is a *bhavaṅga*? Kezdet és vég nélküli létfolyam, amely „kitölti”, s ezért kerek egészzé varázsolja az amúgy a valóságban hézagos, pillanatról-pillanatra összetákolt világot, amivel egyúttal a stabilitás és változatlanság illúzióját is kelti. Mint arról már a bevezetőben szó esett, a tár-tudat koncepciójának megjelenése az *anātma* tanára, illetve az ebből adódó dilemmákra adott válaszként értékelhető. Minthogy nem létezik szilárd, maradandó ön- ill. én-lényeg, a létesülés megszakítatlan folyamata és az attól elválaszthatatlan okság, ill. *karma*-tan némi magyarázatra szorult. Főként, hogy a probléma súlyos morális kérdéseket is magában hordozott – lásd többek között a *Milindapaṇhā* jól ismert, erre vonatkozó magyarázatait. Ha ugyanis az előző pillanatbeli énünk nem azonos a következő pillanatbelivel, miként lehet elítélni valakit, aki bűnt követett el? Ennek révén természetsszerűleg fölmerült az individuumot létrehozó folytonosság problémája, amely elválaszthatatlan valamiféle szubsztanciától: mi az, ami az emlékezést okozza? Mi az, ami a karmikus következményeket elszenvedi, és azokat pillanatról-pillanatra, vagy akár egyik életből egy másikba átörökíti? Nos, lényegében erre jött létre az egyéni életeken is túlnyúló, ám minden érzékelhetetlen pillanatot is összekötő, s ezzel minden tudatosság és tapasztalat alapját képező *bhavaṅga*, illetve annak „tudata”, a *bhavaṅga-citta* avagy *bhavaṅga-viññāna* fogalma. Vagyis a *bhavaṅga* ugyanarra a problémára adott megoldás, ugyanazt az elemi funkciót tölti be, mint az *ālayavijñāna* a *yogācāra* rendszerében. Ráadásul mind a *bhavaṅgát*, mint az *ālayát* gyakorta hasonlítják vég nélkül tovaáramló folyamathoz – mint-hogy mindkettő a folytonosság letéteményese.⁵⁹

Ehhez azonban tudni kell, hogy a *bhavaṅga* eredetileg pusztán a folytonos létesülést jelentette, s e jelentésében a függő keletkezésre mint permanens létesülésre vonatkozott. Részint a *nidānák* közötti kapcsolatot, részint magukat a *nidānák*at mint a létesülés tizenkét fázisát, tizenkét faktorát (*dvādaśa-bhavaṅgāni*) fedte. Ebből alakult ki aztán az állandó létfolyam mélyebb jelentéssel bíró absztrakt koncepciója. A „*bhavaṅga*” a *sarvāstivādinok*nál még a „*bhavasya aṅgāni*” értelemben szerepel, vagyis a két fogalmat szójáték formájában azonosították.⁶⁰ *Buddhagósánál* és az utána következő idők *Abhidhamma*-irodalmában viszont a *bhavaṅga* már az elme nyugalmi állapotának (mélyálom, ájultság, stb.) a „tudomása”. Az ébrenlét során is minden egyes érzékelési folyamat végén ide tér vissza az elme, egészen addig, míg egy következő tárgy meg nem zavarja.⁶¹

A *bhavaṅga* azonban nem maga az ájulás, halál, avagy mélyálom – azaz a tudat nélküliség. Inkább úgy lehetne fogalmazni, hogy az elme eme „nyugalmi” állapotaiban, amikor nincs tapasztalás, egyvalami mindig megmarad, hiszen az újbóli eszméléskor mindenre visszaemlékezünk. Vagyis a *bhavaṅga* az, ami a tudattalan állapotban megmarad, mint egyedüli „tudat”, amely működik. A *bhavaṅga-viññāna*, ill. *bhavaṅga-citta* tehát a kontinuitás „tudattalan tudata”, nem pedig az elme kialakulásának az állapota. A jobb megfogalmazás tehát az lenne, hogy ide, a *tiszta bhavaṅgába* tér vissza a tudat mélyálomkor vagy ájulásakor.

58 CWSL 15b, COOK (1999): 88–89.

59 SARACHCHANDRA (1994): 90–91.

A *bhavaṅgáról*, annak kialakulásáról, szerepéről a korai buddhista pszichológiában, valamint az *ālayával* való

kapcsolatáról remek összeggést ad még HARVEY (1995): 155–179.

60 SARACHCHANDRA (1994): 79.

61 SARACHCHANDRA (1994): 79–80.

Mindenesetre a *bhavaṅga-citta* átvitt értelemben ama áthághatatlan burok, amelynek „kerten belül” zajlik minden, még a halál és az újrálétesülés is. Az újszülött csecsemőt is egyedül ez köti össze az előző életként értelmezett elhunyt ember tudatával, ill. annak utolsó rezdüléseivel, mondhatni, ő az újrászületés okozója, ill. végrehajtója.⁶² (Vö. ezzel Asaṅga főntebb idézett azon gondolatát, miszerint a magzatnak csupán *ālayavijñāna*-ja van.) „Míg az anyag (*rūpa*) megszűnése lassú, átalakulása pedig nehézkes, addig a tudaté (*vijñāna*) gyors, s átalakulása könnyed. Miként mondva vagyon: ‘Szerzetesek, nem látok semmi más dolgot, mely oly gyorsan változna, mint a tudat.’ Mert míg csupán egyetlen anyagi pillanat zajlik le, addig a *bhavaṅga-citta* tizenhatszor kél föl és szűnik meg.” – írja Buddhagosa, aki itt az *Aṅguttara-nikāya* I, 10 passzusát idézi, mely kimondja, hogy semmi nem olyan gyors és változékony, szinte vibráló, mint a tudat.⁶³ Ez a passzus számunkra azért érdekes, mert tudjuk, hogy a tizenhat (később tizenhét) tudatpillanat (*citta-khana*) a *theravāda* bölcseletben nem a *bhavaṅga* jellemzője, hanem a tudaté általában, hiszen az en bloc az érzékelés tizenhat fázisát jelöli. A tizenhat tudatpillanat a tudatnélküliségként értelmezett *bhavaṅga*-pillanatok – mint a hézagokat kitöltő s így a folyamatoságot biztosító „üresjáratokat” – éppúgy magában foglalja, mint egyéb tudatpillanatok, így a megismerés, vagy a tiszta tudatosulás fázisait is. Viszont ha Buddhagosa azt írja, hogy a *bhavaṅga-citta* kel föl és szűnik meg tizenhatszor, akkor ez azt jelenti, hogy az egész tapasztalás a *bhavaṅgán* belül zajlik, legfőljebb ezen belül vannak „csak tiszta *bhavaṅga*” pillanatok. Így viszont a *bhavaṅga-citta* (ill. *bhavaṅga-vijñāna*) fogalma magának a *cittának* a szinonimája, miként a *yogācāra*-ban is a *citta* szinonimája az *ālayavijñāna*.

Valamiben azonban a *bhavaṅga-citta* különbözik az *ālayavijñānától*: Ez utóbbi csak látszatra mozgó, valójában mozdulatlan létező. Hogy az ismert buddhista metaforákkal éljünk: a tár-tudat látszólag „folyó”, valójában „óceán”. A *bhavaṅga* ezzel szemben csupán „folyó”. Míg az *ālaya* a nemlétező kontinuitást, a folytonosságot s vele az idő illúzióját hozza létre, addig a *bhavaṅga* egy reális, valóságosan létező folytonosságot képvisel, minthogy valóságos dhammákat, vagy még inkább: számtalan dhamma alkotta komplex jelenségeket fűz össze végtelen sorozattá.

És ebből ered a másik különbség is: míg az *ālayavijñāna* nem csupán a „tár tudata”, hanem konkrét tára is valamiknek (jelesül az emlékeknek ill. a karmikus csíráknak), addig a *bhavaṅga-citta* csupán folytonosság, amely nem tárol semmit. Miért is tárolna? A *theravāda* – illetve általában a *hīnayāna* – szemléletben a dhammák (ill. dharmák) nem a tudatból keletkeznek, azok objektív létezők, melyek „odakint vannak”. Ráadásul lineáris sorozatokat alkotnak, azaz egyik *dharma* a másik után következik, ill. egyike a másikából születik, pillanatról pillanatra, így viszont nincs szükség semmiféle tárra. (Egyes *hīnayāna* iskolák – például a *vaibhaśikák* – ezt explicite is megfogalmazták, ez volt az ún. *sā rūpya* elmélet.) Ezért az emlékezet sem más, mint egyik pillanatnyi dharmának, ill. dhammának a másiból való létrejötte. A múltbéli dharmák nem léteznek, ahogyan a jövőbeliek sem – mondják – mindössze a jelenbeli pillanatnyi tárgyakhoz kapcsolódó pillanatnyi tudatok. Mivel az emlékezés tárgya egy jelenbeli pillanatnyi *dharma*, az emlékezés sem más, mint egy jelenbeli tudatállapot, a sokféle mindenkor jelenbeli tudatállapot egyike. Vagyis létezik ugyan reális idő, ám abból csak a jelen a valóság.

Mindemellett némi dogmatikai probléma is akadt: nem létezhet tár, ill. tároló tudat, mert ha ilyen létezne, annak egyfajta „mozdulatlan”, állandó létezőnek kellene lennie, hiszen ez a

62 SARACHCHANDRA (1994: 79–80. Ennek részletes kifejtése Buddhagosánál: Vism. 548–551, NĀNAMOLI

(1976): 560–564.

63 Vism. 614. NĀNAMOLI (1976): 634.

tulajdonság az előfeltétele, hogy befogadja és tárolja a *dharmákat*. Vagyis nem volna alávetve a pillanatnyi változásnak – ami már gyanúsán a Buddha által radikálisan megtagadott *ātman*-elképzelésre hajazna. Így egy ortodox buddhista számára a tár fogalmát mindenképpen ki kell küszöbölni, hiszen az a lélek-képzetet csempészheti vissza a Tanba, s ezzel a buddhizmus alapelve sérülne. Ugyanakkor a hagyományos teória, miszerint csupán pillanatnyi jelenbeli *dharmák* léteznek, nem magyarázza meg igazán az emlékezést, hiszen létezik téves emlékezet is. Márpedig ha van téves emlékezet, azt mi különbözteti meg a helyes emlékezettől, mely utóbbi ráadásul a megértésnek és a meditációnak is az alapja? Mi történik, amikor helyesen emlékszünk, és hol vannak azok az emlékek, ha nem lehet tároló? Talán a *sarvāstivāda* iskola – illetve az annak alapját képező nézet, miszerint a múltbeli és a jövőbeli *dharmák* is valós lét-tel bírnak – létrejötté a legjobb példája ennek a már-már görcsös erőlködésnek. Ha ugyanis ki akarjuk küszöbölni a tároló ideáját, ám meg akarjuk magyarázni a helyes emlékezetet, vagy egyáltalán a múltnak a jelenre tett hatását, jelenben való meglétét (vagyis az okságot, a *karmát*), úgy egyetlen logikus megoldás marad: amikor a múlt a jelenre hat, a tudat valós létezővel találkozik. És ez érvényes az emlékezésre is: a tudat múltbeli *dharmákkal* érintkezik. Egyébként is: ha a múlt nem létezik, úgy az, mint nemlétező, miként tudna hatni a jelenre, a létezőre? A múltbeli *dharma* létezik, „megvan”, csupán az időt alkotó sorrendben már nem aktuális, és ugyanez érvényes a jövőbelire is, csak az még nem aktuális. A három idő – múlt, jelen és jövő – három modifikáció csupán. A múltbeli *dharma* olyan, mint a filmkocka, ami már kikerült a vetítés pillanatából, de attól még megvan, és még csak nem is egy tárolóban van elrejtve. Az ún. „birtoklás” (*prāpti*) az, ami ezt a múltat a jelenhez köti.⁶⁴

A *yogācāra*-ban mindez értelmetlen spekuláció, hiszen nincs valódi idő, az csupán illúzió, Asaṅga szavaival: az okok és következmények folyamatosságot alkotó sorozatát (*hetuphala-prabandha-pravṛtti*) jelző kifejezés.⁶⁵ „Mi az a *dharma*, amit időnek nevezünk?” – kérdi Vasubandhu. „Nem egy örök szubsztancia (*padārtha*), mint azt némelyek hiszik. A szó, hogy 'idő' (*kāla*), ama kifejezés, mely a múltként, jelenként és jövőként jelölt készleteteket (*saṃskāra*) fedi.”⁶⁶ Vagyis az idő nem más, mint tudati létező, a tudat egy „működési szférája”, ill. tulajdonsága. A valóság pedig a tár-tudat időtlen, világfölötti, abszolút „jelene”. Így tehát a két fogalom, az *ālaya* és a *bhavaṅga* közötti eltérés az időhöz és a tudathoz (ill. valósághoz) való különböző hozzáállásból ered.⁶⁷ Bár maga a jelenség: a lét „abszolút burkaként” megélt folyamatosság-tudat egy és ugyanaz, annak magyarázata már iskolától, irányzattól függő. A *hīnayāna* iskolák és a *yogācārinok* látásmódja, mondhatni: ontológiája volt különböző, és nem az élmény maga.

⁶⁴ A *sarvāstivādinok* *prāpti* teóriája végső soron az *ālayavijñāna* koncepció halovány előzményeként is értékelhető. Ld. ez utóbbiról WALDRON (2003): 72–73.

⁶⁵ Abhidh-sam. I, 1, 1., RAHULA (2001): 21

⁶⁶ Kośa iv, 27a-b, Vallée Poussin (1988): 593.

⁶⁷ Schmithausen szintén nem ért egyet a *bhavaṅga* és az *ālaya* azonosításával, noha a kettő közötti azonosságokat és a lehetséges történeti kapcsolatot nem vonja kétségbe. SCHMITHAUSEN (1987): 395

Fölhasznált irodalom és források:

- ANACKER (1984): Anacker, Stefan, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi – Varanasi – Patna – Madras, Motilal.
- BROWN (1991): Brown, Brian Edward, *The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Delhi, Motilal.
- CASEY (1993): Casey, Edward S.: Remembering Resumed: Pursuing Buddhism and Phenomenology in Practice. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 271–298.
- CLEARLY (1993): Clearly, Thomas: *The Flower Ornament Scripture. A Translation of The Avatamsaka Sutra*. Boston & London, Shambala.
- COOK (1999): Cook, Francis H., *Three Texts on Consciousness Only*. Berkeley, California, Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- COX (1993): Cox, Collett, Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 67–108.
- CHANG (1991): C. C. Chang Garma (editor), *A Treasury of Mahāyāna Sutras*. Selections from the Mahāratnakuta Sutra. Delhi, Motilal.
- CHANG (1992): C. C. Chang Garma (editor), *The buddhist Teaching of Totality*. The Philosophy of Hwa Yen Buddhism. Delhi, Motilal.
- FRAUWALLNER (1994): Frauwallner, Erich, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, Akademie Verlag.
- FREUD (1985): Freud, Sigmund, *Álomfejtés*. (Ford. Hollós István) Budapest, Medicina Kiadó.
- GANGULY (1992): Ganguly, Swati, *Tretaise in Thirty Verses on Mere-consciousness. A critical English translation of Hsiuang-tsang's Chinese Version of the Vijñaptimātratātrimūikā with notes from Dharmapāla's commentary in Chinese*. Delhi, Motilal.
- GRIFFITH (1989): Griffith, Paul J. – Hakamaya, Noriaki – Keenan, John, P. – Swanson, Paul. L.: *The Realm of Awakening. A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasāṅgraha*. New York, Oxford, Oxford University Press.
- HAMAR (1995): Hamar Imre, *A „csak-tudatosság” logikai bizonyítása*. Vasubandhu: A húszeresszak kommentárja (Vimsatiká). In: *Buddhista Logika*. (szerk. Fehér Judit – Horváth Z. Zoltán), Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó. 63–78.
- HAMAR (1996): Hamar Imre, *Változások a huayan hagyományban a 8–9. században: Chengguan élete és a négy dharma-dhātu elmélet*. Kandidátusi értekezés (kézirat) U.a.: Hamar Imre, Kínai buddhizmus a középkorban. Cs'eng-kuan élete és filozófiája. Budapest, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1998
- HARVEY (1995): Harvey, Peter, *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond, Curzon Press.
- HATTORI (1968): Hattori, Masaaki, *Dignāga, On Perception: being the Pratyaksapaicchada of Dignāga's Pramānasamuccaya*. Cambridge, Harvard University Press.
- HOFSTADTER (1999): Hofstadter, D. R., *Gödel, Escher, Bach. Egybefont Gondolatok Birodalma*.

- Metaforikus fűga tudatra és gépekre, Lewis Carroll szellemében.* (Ford. Lipovszki Gábor) Budapest, Typotex.
- JAINI (1993): Jaini, Pabmanabh, Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past. In: *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism.* Edited by Janet Gyatso. Delhi, Sri Satguru Publications. 47–60.
- JOHANSSON (1969): Johansson, Rune, *The Psychology of Nirvana.* London, George Allen and Unwin.
- KEENAN (1992): Keenan, John P., *The Summary of the Great Vehicle by Bodhisattva Asanga translated from Chinese of Paramārtha.* Berkley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- LAKKOFF (1980): Lakoff George – Johnson, Mark, *Metaphors We Live By.* Chicago and London, University of Chicago Press.
- LUSTHAUS (2002): Lusthaus, Dan, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun.* London and New York, Routledge Curzon.
- MÉREI (1998): Mérei Ferenc, *Lélektani napló.* Budapest, Osiris Kiadó.
- ÑĀNAMOLI (1976): Ñānamoli Bikkhu, *Visuddhimagga (The Path of Purification),* by Bhaddantācariya Buddhagosa. Berkeley, Shambala.
- ÑĀNAMOLI (1995): Ñānamoli Bikkhu, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya.* Boston, Wisdom Publications.
- ODIN (1995): Odin, Steve, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism. A Critical Study of cumulative penetration vs. interpenetration.* Delhi, Sri Satguru Publications.
- POWERS (1995): Powers, John, *Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Sutra.* Berkeley, Dharma Publishing
- RAHULA (2001): Rahula, Walpola, *Abhidharmasamuccaya. The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy) by Asanga.* Freemont, California, Asian Humanities Press.
- REPS (1971): Rēps, Paul 1971: *Zen Flesh, Zen Bones.* Penguin Books.
- RHYS-DAVIS (1890): Rhys-Davids, T. W., *The Queston of King Milinda. (Milindapañhā.) I–II.* Oxford, Clarendon Press.
- SARACHCHANDRA (1958): Sarachchandra, E. R, *Buddhist Psychology of Percepcion.* Peranediya, University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.
- SCHMITHAUSEN (1987): Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy.* Tokyo, International Institute for Buddhist Studies.
- SCHRÖDINGER (1985): Schrödinger, Erwin, *A természettudományos világkép sajátosságai.* (ford. Nagy Imre) In: *Válogatott tanulmányok.* (szerk: Törös Róbert) Budapest, Gondolat.
- SUTTON (1991): Sutton, Florin Gripeșcu, *Existence and Enlightenment in the Lañkāvatāra-sūtra. A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism.* New York, State University of New York Press.
- SUZUKI (1900): Suzuki, Daisetz Teitaro, *Açvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna.* <http://www.sacred-texts.com/bud/taf/index.htm>
- SUZUKI (1999): Suzuki, Daisetz Teitaro, *Studies in the Lankāvatāra Sūtra.* Delhi, Motilal.

- TEINIGL-TAKÁCS (1997): Tenigl-Takács László, *A jógácsára filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- TEINIGL-TAKÁCS (1998): Tenigl-Takács László, *Upanisadok*. Budapest, Ursus.
- VALLÉE-POUSSIN (1988): Vallée-Poussin, Louis de La, *Abhidharmakośabhyāṣyam I–IV*. (translated by L. M. Pruden) Berkeley, California, Asian Humanities Press.
- VERDU (1981): Verdu, Alfonso, *The Philosophy of Buddhism. A „Totalistic” Synthesis*. The Hague – Boston – London, Martinus Nijhoff Publishers.
- WALDRON (2003): Waldron, W. S., *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. New York, Routledge Curzon.
- WITTGENSTEIN (1989): Wittgenstein, Ludwig, *A bizonyosságról*. (Ford: Neumer Katalin) Budapest, Európa Könyvkiadó.
- WOOD (1994): Wood, Thomas E., *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Delhi, Motilal.

A jegyzetekben előforduló rövidítések:

Abhidh-sam: *Abhidharma-samuccaya*

CWSL: Cheng wei-shi lun 成唯識論

Kośa: *Abhidharmakośabhyāṣyam*

Mil: *Milindapañha*

MN: *Majjhima-nikāya*

MSg: *Mahāyāna-saṃgraha*

Trimś: *Trimśikā*

TSN: *Trisvabhāva-nirdeśa*

Vimś: *Vimśatikā*

WSSSL: Wei shi san shi lun song 唯識三十論頌