

# keréknyomok

2009/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



# Tartalom

## TANULMÁNYOK

- Williams S. Waldron:  
Buddhista modernitás  
és a tudományok  
(Körtvélyesi Tibor fordítása) 3
- Zsolnai László:  
Buddhista közgazdaságtan 16
- Ruzsa Ferenc: Ismerte-e  
a Mester a védákat? 24
- Kósa Gábor: Láthatatlan kezek  
hófehér ruhában –  
A manicheus ruházat  
vallási hátteréről 39
- Nagy Márton: Kínai források  
Csampáról a Tang-dinasztia  
időszakában 53
- Kelényi Béla: A tibeti rituális maszkok 62
- Sárközi Ildikó: A sibék vallási  
hagyománya – Isanju Mama alakja  
Nara Elsi sámán  
tudományának tükrében 75
- Bethlenfalvy Géza:  
Csoma bódhiszattva? 90

## INTERJÚ

- Megvilágosodás – „hiba a rendszerben”  
Galambos Péterrel  
Szegedi Mónika  
készített interjút 97

## RECENZIO, BIBLIOGRÁFIA

- Laszlo Zsolnai  
and Knut Johannessen  
Ims (ed.): Business within Limits –  
Deep Ecology and Buddhist Economics  
(Kovács Gábor) 116
- David R. Loy. A Buddhist History  
of the West: Studies in Lack  
(Técsi Éva Judit) 120
- A buddhizmus magyarországi  
bibliográfiája  
1. rész (Fődi Attila) 129
- SUMMARIES IN ENGLISH 135

## E SZÁMUNK SZERZŐI

# Tanulmányok

WILLIAM S. WALDRON

## *Buddhista modernitás és a tudományok*<sup>1</sup>

A szerző amellett érvel, hogy a buddhistáknak teljesen el kell kötelezniük magukat a modern világ mellett. A természettudományok egyfelől jól összhangban vannak általános oksági elméletükkel, a függő keletkezéssel: ez az evolúció és a modern tudat kutatás példáin keresztül kerül bemutatásra. Másodszer, a buddhista tanításoknak van érvényes mondanivalója a modern világ néhány igen súlyos problémájáról is, melyeket az önazonosság keresése okoz. A társadalomtudósok és a buddhisták egyetértenek abban, hogy ez az identitás csupán konvenció: ennek megértése segítheti a szenvedések enyhítésére irányuló törekvéseket.

**A** világ vallási tradíciói a modern kor változatos kihívásaival néznek szembe. Ezek némelyike a modern tudománynak betudható szkepticizmusból, némelyike a demokratikus politikában rejlő elvilágiasító törekvésekből, némelyike pedig a pluralista világunkra jellemző relativizmus hatásából ered. Ezek a kihívások nem kevésbé igazak az indiai buddhizmusra és a belőle származó, Dél- és Kelet-Ázsia más területein jelenlévő vallási tradíciókra. Ahogy minden más, e vallások is kénytelenek részt vállalni zavarbaejtően és csábítóan komplex, modern világunkból. A kérdés az, hogy miként tegyék ezt. A buddhisták vajon megpróbálnak-e hátrat fordítani a modern tudománynak és a pluralista demokráciának azon az alapon, hogy ezek lényegtelen dolgok a lények megvilágosodására és szenvedésük enyhítésére irányuló magasabb szellemi törekvéseik szempontjából? Vagy belépnek-e a modern világ küzdőterére, amelyen ezek a célok és tevékenységek megvalósulnak? Nem kétséges, a válasz ezen kérdésekre épp annyira szerteágazó lesz, mint amennyire a modern világ az. Ebben a cikkben a kihívásokra adható egyik választ körvonalazom, amellett érvelve, hogy a buddhistáknak teljesen el kell kötelezniük magukat a modern világ mellett, nem csak azért, hogy saját hagyományaikat egy új korszakban is érvényesnek őrizhessék meg – ahogyan ezt a történelem során mindig is tették – hanem mert ez a legjobb út arra, hogy a szenvedések enyhítésére és az érző lények megszabadítására irányuló tradicionális céljaikat kövessék. Ezért szükségszerűen a buddhista filozófia és a tudomány viszonyára fogok összpontosítani, valamint arra, hogy a tudomány milyen szerepet játszhat a buddhizmus minél korszerűbbé tételében. Teszem ezt abban a meggyőződés-

<sup>1</sup> A szerző a Middlebury College oktatója. A cikk az alábbi rendezvényen elhangzott előadás anyagát képezi: The Fifth United Nations Day of Vesak (UNDV) Hanoi, Vietnam 13-17th May in 2008" (5. ENSZ Vészák-napi ünnepség). Köszönjük a szerző hozzájárulását a magyar fordítás közléséhez.

ben, hogy az ind filozófiai tradícióknak, különösen pedig a buddhizmusnak van bőven mondanivalója a modern világ számára.

Néhány általános szempontot kívánok felvetni, s ezek két meggyőződésből fakadnak. Először is, a tudomány olyan képet fest a világ működéséről, mely, talán paradox módon, inkább megerősíti, mintsem megingatja a tradicionális buddhista nézőpontot (bár a legtöbb buddhista nincs ezzel tisztában!). Másodsor, a tudományos képzés feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a buddhisták mint egyének, de a különféle buddhista tradíciók is képessé váljanak a modern világhoz való kreatív és konstruktív alkalmazkodásra. Azt szorgalmazom, hogy a buddhista kultúrák és tradíciók találják meg az utat a modern világhoz, ezen belül a tudományhoz, éppen úgy, ahogy ezt korábban is tették: alkalmazkodtak a hagyományos ázsiai kultúrákhoz és át is alakították őket.

Köztudomású, hogy a történelem során buddhista tanítók és gondolkodók eleven résztvevői voltak az őket körülvevő vallásos, intellektuális és művészi világnak. Gazdagabbakká váltak ettől, de gazdagították is ezeket az eltérő kultúrákat, és épp ezen a módon vált a buddhista tradíció a mai modern India, Nepál, Bhután, Tibet, Mongólia, Srí Lanká, Thaiföld, Burma, Kambodzsa, Laosz, Vietnám, Kína, Korea és Japán, összességében egész Ázsia kultúrájának fontos részévé.

A buddhisták pontosan azért voltak minderre képesek, mert mélyen beágyazódtak az őket körülvevő kultúrákba, és mert a korhoz és helyhez illeszkedő módon tudták megjeleníteni egyedi gondolkodásmódjukat és érzékenységüket. Emiatt beszélhetünk ma névári, szingaléz vagy japán buddhizmusról, mint a buddhizmus jól megkülönböztethető formáiról.

Szerintem most sem szabad e folyamatot megszakítaniuk. A nagy ígéretek és kihívások világában élünk. Mélységesen pluralisztikus korunkban hozzáférhetünk a világ minden egyes nagy kultúrájához. De végtelenül töredezett is a világ, amelyben élünk, a modern tudomány és technológia nem csak befolyásolja, hanem meg is kérdőjelezi mindazt, amit korábban a világ működéséről feltételeztünk.

Nézetem szerint a buddhistáknak (és egyébként minden komoly vallásos gondolkodónak) fel kell vállalnia ezt a modern világot minden nyomorúságával és dicsőségével, minden vívmányával és sötét árnyával együtt. Ám még inkább hiszem azt, hogy éppen a modern világnak van szüksége arra a perspektívára, amit az ind gondolkodás, különösen pedig a buddhista gondolkodás nyújt. De a buddhisták modern tudományos képzés nélkül nem tudják majd átadni ezt.

A legszelesebb értelemben véve az oktatás átalakító folyamat. Az elején a gyermeknek kevés konkrét ismerete van a világról, de a végére már meglehetősen sokat ért belőle, nem feltétlenül a részleteit ennek vagy annak a területnek, fizikának, történelemnek, irodalomnak, hanem sokkal inkább, hogy miként is működik a világ általánosságban. És éppen ezt akarom bővebben kifejteni: hogy a világ működésének mélyebb megértése a modern tudományra alapul, és hogy a modern buddhistáknak miért kell aktívan részt venniük ebben.

Két konkrét szempontot fogok megvizsgálni, először röviden, majd hosszabban kifejtve.

Először és mindenekelőtt azt, hogy a tradicionális buddhistáknak sok mindent szívesen kelene fogadniuk a természettudományos oktatásból, hiszen jól összhangban van általános ok-

sági elméleteikkel. A modern tudomány – legalábbis ahogyan én látom – nem más, mint egyetlen hosszú tanítás a függő keletkezés érvényességéről, arról az alapvető buddhista felfogásról, mely szerint a jelenségek a világban csakis a különféle okok és feltételek mentén következnek be. Rendre mindegyik szakterületen azt tanuljuk meg, hogy csak úgy érthetjük meg a világ működését, ha észrevesszük benne az oksági kölcsönhatások szabályos rendszerét. Ezen azt értem, hogy mindegyik tudományterület kialakítja magának sajátos szakkifejezéseinek és fogalmainak tárházát, hogy elemezhesse az érdeklődési körébe tartozó jelenségeket és eseményeket, majd e fogalmak közti szabályszerű és ismétlődő összefüggésekkel írja le, milyen módon játszódnak le.

A tudományok tehát oly módon tanítanak minket a fizikai világban meglévő okokról és okozatokról, ami nemcsak hogy alapvetően összhangban van a függő keletkezés buddhista tanításával, hanem magával vonja azt is, hogy – mint a buddhisták régóta vallják – okozatiság csak akkor létezhet, ha a dolgoknak nincs változatlan esszenciája<sup>2</sup>, nincsen *svabhāva*. Ez kiindulatlanul megjelenik minden természettudományban, a modern buddhistáknak pedig alapvető világszemléletük megerősítéseképpen kellene erre tekinteniük.

Másodsor, a buddhista tanításoknak szintén van érvényes mondanivalója a modern világ néhány igen súlyos problémájáról, melyeket az önazonosság keresése (*ātma-graha*) okoz. A társadalomtudományok szerint az egyéni- és csoportazonosság csupán társadalmi konstrukció, társadalmi megegyezésen alapul. Némelyek felismerték, hogy ezen konstruált önazonosságok létrehozása és védelme gyakran vezet társadalmi és politikai konfliktusokhoz. A buddhista tanítások magva szerint az ilyen önazonosság-keresésből végül mindig több és több szenvedés keletkezik. Ebből kellene kiindulnunk, amikor meg akarjuk érteni a modern életet. Különben, attól tartok, csak egy konfliktusokkal és vérontásokkal teli jövő áll előttünk.

Összegezve, két általános tézist kívánok megfogalmazni: az egyik az okozatiságról és az esszencializmus tagadásáról szól, a másik pedig az önazonosságról és a szenvedésről.

## Okozatiság

Úgy tartják, hogy a tudományos kérdésekben tanulatlan ember a történelem szemétdombjára kerül. A modern buddhistának azonban ennél sokkal komolyabb oka van rá, hogy tudománnyal foglalkozzon. Amennyire én tudom, a buddhista filozófia a többi nagy vallási rendszernél sokkal mélyrehatóbb párhuzamosságot mutat a tudományos megközelítéssel, és ezen egyezések a modern buddhista képzés részévé válhatnak, azzá is kell válniuk.

Konkrétan, a tudomány és a buddhista gondolkodás egyaránt az okozatiság elvére koncentrál, arra, hogy miképp jönnek létre a dolgok, nem pedig, hogy milyenek azok. Ez kulcskérdés, pedig sajnos könnyedén mellőzni szokták és alulbecsülik. Arra gondolok tehát, hogy a tudomány nem azt a kérdést teszi fel, mi is valójában egy jelenség esszenciája, végső lényege, mibenléte, hanem azt vizsgálja, melyek azok az okok és feltételek, amelyek mentén létrejön. A tudósok az okokat keresik: a trópusi viharokét, így például a Myanmart 2008-ban sújtó trópusi

<sup>2</sup> esszencia: lényeg, mibenlét; a dolog minden mástól független és változatlan lényegi természete. (A ford. megj.)

viharét, a betegségekét, például a tuberkulózisét vagy a lepráét. Ugyanis csak az okok ismeretében képesek előrejelezni felbukkanásukat, illetve védelmet találni ellenük, így csökkentve az emberi szenvedést. A szenvedés csökkentése a tudomány mint emberi vállalkozás egyik legfontosabb dimenziója.

A tudóst nem érdekli, mi lehet egy vihar vagy egy betegség változatlan lényege, hiszen ami változatlan, az nem jön létre, nem következik be. A mibenlét megadása a legjobb esetben is csak munkahipotézis lehet, amivel lehatárolhatja azt a problémát vagy jelenséget, aminek az okait és feltételeit vizsgálja majd. A 20. század legnagyobb tudományfilozófusainak egyike, Karl Popper ezt így fogalmazza meg: „az esszencializmus tévesen állítja, hogy a definíciók hozzátehetnek valamit a tényekről való ismereteinkhez.”<sup>3</sup> Továbbá másutt kifejti<sup>4</sup>:

„A definíciók tudományos használatát nominalista felfogásnak tekinthetjük, szemben az arisztotelészi vagyis esszencialista felfogással.” A modern tudományban csak nominalista definíciók léteznek, más szavakkal: a tömör kifejezés érdekében szimbólumokat és címkéket vezetünk be rövidítésként.”

Ez jól összhangban van a buddhista felfogással. A buddhista filozófia már régen eljutott arra következtetésre, hogy a definíció csak konvencionális megjelölése (*prajñapti*) valaminek, ami alapvetően okok és feltételek elvileg végtelen sorozata.

Köztudomású, hogy a buddhista gondolkodás szintén nagy hangsúlyt fektet az okozatiságra, hasonló okokból: a dolgok keletkezésének megértése képessé tesz minket, hogy létrejöttüket irányításunk alatt tartsuk, meggátoljuk, akár vissza is fordítsuk. A Buddha ezt így fogalmazza meg: „Minden, ami keletkezik, az meg is szűnik.”<sup>5</sup> Azaz – és ez a döntő – minden, ami okok és feltételek függvénye, az nem lehet egy változatlan esszencia, és nem is rendelkezhet ilyen változatlan esszenciával. Ez a tradicionális hindu gondolkodásban az esszencia és a Létezés definíciójából is következik. A definíció szerint az esszencia minden mástól független és változatlan. Ám, még ha tényleg volna is valaminek esszenciája, ennek felfedezése önmagában még nem tárná fel, hogy miképpen működik, hogyan keletkezik és szűnik meg. Nem kell tudnunk, mi a tüdőbaj esszenciája, hanem meg kell tudnunk akadályozni, hogy megfertőzze az embereket, és meg kell vele birkózni, ha már megfertőzte őket.

A Buddha hasonlóképp tekintett az élet kérdésére. Az emberi lét nyomorúságának okát kereste, hogy megtalálja a gyógymódot, a szenvedéstől való megszabadulást, amihez felírta az alkalmas gyógyszert, a *dharma* gyakorlását. Mivel a problémát a létrejövő dologgal, jelen esetben a szenvedés tapasztalatával definiálta, a megoldást annak megszűnésével határozta meg. Azt mondta, hogy a szenvedés két, egymással szorosan kapcsolódó okból keletkezik. Az első az a tévképzet, hogy az ember vagy bármely része lényegében változatlan és okoktól nem függő egység. A második, az előzőből következőleg, a *karma*, azaz különféle cselekedeteink, amelyeket annak érdekében végzünk szakadatlanul, hogy megpróbáljuk örökre bebiztosítani mulandó létezésünket. De mivel nem tudjuk a mulandót örökkévalóvá tenni, egyfolytában

<sup>3</sup> Popper 1974: 20.

<sup>4</sup> Popper 1952: vol. II, 14.

<sup>5</sup> *Samyutta Nikāya* V. 424. (*Dhammacakkappavattanasuttaṃ*: „yaṃ kiñci samudayaḍhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ ti”. – A ford. megj.)

szenvedünk mindaddig, amíg nem szembesülünk kísérleteink hiábavalóságával, s fel nem adjuk. Tehát az okozatiság helyes megértése – a szenvedés okának megtalálása épp úgy, mint annak felismerése, hogy a jelenségek ok-okozati természetűek – épp oly központi tárgyai a buddhizmus nézetrendszerének, mint a tudományénak.

Nem csak azt állítom, hogy a tudományos képzettség minden mai ember számára szükséges, függetlenül a kulturális és vallási háttérétől, hanem hogy a különféle tudományterületek tényleges részletei újra és újra csak megerősítik az ok-okozatiság buddhista szemléletét és az abból következő állítást, miszerint a dolgoknak nincs változatlan esszenciájuk.

Hadd hozzak néhány példát ennek bemutatására.

### *Az evolúció perspektívája*

A természetes kiválasztódással történő evolúció modern elmélete szerint egy adott faj fizikai formája és viselkedésjegyei annak eredményeképpen jönnek létre, hogy ősei a természeti és társadalmi környezetükkel kölcsönhatásban eltérő viselkedésformákat vettek fel, nevezetesen olyanokat, amelyek nagyobb szaporodási sikert eredményeztek számukra. Általánosságban szólva ezeket a viselkedésformákat vágyak motiválják: a létfenntartás vágya, a szaporodáshoz vezető tevékenységek vágya, és az a vágy, hogy ortalazzák és biztosítsák mindazt, ami megkönnyíti az előbbi kettőt. Azaz, az életösztön, az érzéki vágy és a védelmi agresszió a ma látható életformák létrejöttének döntő tényezői, nem pedig esetleges kísérői. Eszerint úgy tekinthetjük, hogy a fajokat ténylegesen saját cselekedeteik alkották meg. Nem Isten akarata teremtette őket, nem eleve meghatározottak és nem is egyetlen változatlan belső lényeg okozatai. A fajok, köztük az ember is, számtalan olyan átalakulás felhalmozott eredményei, amelyek nagyon hosszú időn át zajlottak összetett kölcsönhatások ok-okozati folyamataiban.

És mivel minden egyes faj az éppen fennálló okok és feltételek következtében továbbra is folyamatosan az evolúció hatása alatt áll, nincsen egyetlen, rögzített esszenciája. Egy tudománytörténész szerint<sup>6</sup> „a darwinizmus száműzte az esszencializmust, azt az elméletet, miszerint a fajok egyedei egy változatlan típus példányai volnának”. De ennél még több is elmondható: a faj esszencia képzete ténylegesen gátolta a tudomány fejlődését. A nemrég elhunyt, Ernst Mayr, a biológia filozófiájának kiemelkedő művelője így érvel<sup>7</sup>:

„A természetes kiválasztódással történő evolúció elméletét az tette lehetővé, hogy képesek voltunk esszencialista felfogásunkat lecserélni populációs gondolkodásra... A genotípus (genetikus program) annak a történetnek az eredménye, ami egészen az élet keletkezéséig nyúlik vissza, és ily módon minden előd 'tapasztalatát' magában foglalja... Ez az, ami az organizmusokat történeti jelenségekké teszi.”

Azaz, ahogy a buddhisták mondanák, egy adott faj nem más, mint egy függő keletkezésben létrejött jelenség, amelyben korábbi cselekedetek hatásai halmozódtak fel számtalan generáción át. Ellentétben a filozófusok és a humanisták világszerte hangoztatott véleményével, nincs

<sup>6</sup> Richards 1987: 4

<sup>7</sup> Mayr 1988: 15f.

változatlan emberi lényeg, vagy legalábbis nincs olyan lényeg, amit oksági elemzéssel fel lehetne tári.

Ám az evolúció elmélete nem csak a fajok fizikai formáját magyarázza meg, hanem viselkedésjegyeikre is vonatkozik, ezen belül a fajra jellemző sajátos viselkedésmintákra. Más szavakkal, az emberi lény sajátos, az emberi fajra jellemző viselkedéssel és gondolkodással rendelkezik. Ezek nem csak megkülönböztetnek minket más fajoktól, hanem olyanok, amiket igen nagy mértékben őseink korábbi viselkedésének következményei alakítottak. Ezek közé tartozik az is, ahogyan beszélünk, ahogyan viselkedünk egymással, sőt az is, ahogyan „önmagunkat” és „másokat” elképzeljük. Így hát nem csak az vagyunk, amit megeszünk, hanem annak az eredménye is, amit őseink gondoltak, mondtak és tettek.

Erről így ír az evolúciós biológus, David Barash<sup>8</sup>:

„Amennyiben tudatunk *a priori* struktúrái a természetes kiválasztódás általi evolúcióból erednek, akkor bizonyos értelemben ezek a struktúrák is tapasztalatból származnak, persze nem az egyedi, fejlődő organizmus közvetlen, rövid távú tapasztalatából, hanem az evolúcióban formálódó populáció hosszú idő alatt megszerzett tapasztalatából... Az evolúció tehát számtalan, szinte elképzelhetetlenül hosszú idő alatt felhalmozott tapasztalat eredménye. Elmeműködésünk *a priori* része, amely látszólag előre van programozva és legalább részben független a személyes tapasztalattól, valójában nem más, mint éppen a tapasztalat megtestesülése.”

A buddhista filozófusok szintén hangsúlyozzák, hogy mind jelenlegi testi formánk, mind legalapvetőbb kognitív folyamataink és hajlamaink jó része számtalan életem át felhalmozott cselekedetek eredménye. Ezen cselekedetek mögött nagyrészt hasonló késztetések állnak: önfenntartás és érzéki vágy, valamint agresszív törekvés e kettőre. Az egyik szútrában ez áll: „a jövőbeni életformák okai (*sainṣkāra*) a cselekvés, a sóvárgás és a tudatlanság”. Még konkrétan, ahogyan az 5. századi nagy buddhista filozófus, Vasubandhu fogalmazza: „a világ (*loka*) sokfélesége cselekedetekből (*karma*) ered. Ezen cselekedetek [hatásai] a szenvedést eredményező hajlamok (*anuśaya*) folytán felhalmozódnak”<sup>9</sup>. E hajlamok irányulhatnak saját szubstanciális létezésünk elfogadására, érzéki vágyakra, agresszióra, stb.

Ezen párhuzamosságokat azonban nem a buddhizmus diadalmenetének egy állomásaként kívánom bemutatni, mintha a buddhisták már évszázadokkal ezelőtt tudtak volna a természetes kiválasztódással történő evolúcióról. Valójában alapvetően eltérően határozzák meg az okozati folyamatok jellegzetes mechanizmusait. Az evolúciós biológusok génkészletről, populációról, a buddhisták pedig több életem átívelő, az individuum tudatfolyamataival társított karmikus potenciálról beszélnek. Ezek lényeges és valószínűleg összeegyeztethetetlen különbségek.

Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy a tradicionális buddhistáknak nem kell az evolúció elméletét fenyegetésnek látniuk, ahogy azt némely vallás képviselői teszik, hanem tekinthetik azt a saját, az élőlények cselekedeteinek hatásán alapuló oksági modelljük elgondolkodtató

<sup>8</sup> Barash 1979: 203.

<sup>9</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* ad V 1. (*karma-jam loka-vaicitryam ity uktam. tāni ca karmāny anuśaya-vaśād upacayaṃ gacchantī.* – A ford. megj.)



párhuzamának. Vasubandhu például folyamatos vitában állt a korabeli hindu filozófusokkal, és épp ennek révén fejlődött tovább és növelte elterjedtségét a buddhista filozófia Indiában és azon túl is. Ezt a hagyományt kell ma is folytatni. Ahhoz, hogy egy tradíció intellektuálisan és más szempontból is eleven maradjon, folyamatosan reflektálnia kell saját korának kérdéseire. A biológia filozófiája nagyon is kínálkozó téma egy efféle eszmecseréhez.

Egy másik fontos és érdekes példa.

## *A tudat gyökerei*

A modern kognitív tudósok azért vizsgálják az agyat, hogy megértsék, hogyan működik a tudat. Bár közülük sokan materialista előfeltételezésekből indulnak ki, azaz úgy vélik, a tudat egyszerűen az agy funkciója, mindazonáltal elég sok közös pontot találhatnak a buddhista tudat-felfogással, ami egy termékeny párbeszédet lehetővé és kívánatosá tesz.

Konkrétan, a kognitivisták az oksági összefüggéseket keresik, amelyek a tudatosság és más kognitív folyamatok alapját képezik. Az egyik kiindulópontjuk az a feltételezés, hogy a tudat különféle okoktól és feltételektől függő folyamat, illetve folyamatok eredménye, ami, legalább is elvben, tudományos módszerekkel feltárható és megérthető. Eszerint a tudat nem a karteziánus szellem, avagy testi folyamatainktól elkülönülten létező, ám azokat valahogyan mégis irányító, szubsztanciális entitás. A tudat sokkal inkább olyan jelenség, ami okok és feltételek függvényében jön létre, épp ahogy a buddhisták tartják.

A kognitivisták ezért egyszerűen, szinte kivétel nélkül arra a következtetésre jutottak, hogy az önmagunkról mint önálló, cselekedeteink és tapasztalataink középpontjában lakozó entitásról alkotott szokásos elképzelésünk egész egyszerűen alaptalan, semmiféle tudományos tény nem támasztja alá. Ahogy két jelentős kognitívista, Lakoff és Johnson<sup>10</sup> kijelenti:

„Már maga az a mód, ahogyan általában értelmezzük belső életünket, teljességgel összeférhetetlen mindazzal, amit az elme természetéről a tudomány tanít. Belső életünkről alkotott fogalmaink rendszerében mindig ott van a Szubjektum, az Alany, az Én, mely az értelem hordozója, és metaforikusán a testtől független léte van... ez azonban ellentmond a kognitív tudomány alapvető eredményeinek.”

Ez a kellemetlen, de elkerülhetetlen következtetés meglehetősen megrökönyödést váltott ki a tudományos közösségből. Ugyanis a tudósok, ugyanúgy, mint a legtöbb emberi lény, kimondva-kimondatlanul ilyen nézetet vallottak önmagukról. Marvin Minsky idegkutató eképp panaszkodik<sup>11</sup>: „Mindnyájan meg vagyunk róla győződve, hogy van Énünk, belső Magunk, avagy rendelkezünk egy legfelső irányítóközponttal... Gyakorlatilag rá vagyunk kényszerítve, hogy kitartsunk e hit mellett, noha tudjuk, hogy hamis.”

Michael Gazzaniga, aki világhírét a két agyfélteke kutatásában elért eredményeivel szerezte, még szívesebben írja le ezt a kellemetlen helyzetet:

<sup>10</sup> Lakoff & Johnson 1999: 268.

<sup>11</sup> Minsky 1986: 306f.

„A csudába is! Én én vagyok, és én vagyok a főnök!” Legyen bármi is, amit a tudósok az agyról és az elméről találnak, ezt az érzést semmiképp sem vehetik el tőlünk. Persze, az élet fikció, ám a mi saját fikciónk, és jó érzés, és mi rendelkezünk fölötte ... A rejtvény, amit az agykutatók meg akarnak fejteni... az a szakadék, ami az agyról alkotott ismereteink és tudatos létünk átélése közt tátong.”<sup>12</sup>

Az agy tudományos vizsgálata tehát nem talál egy „legfelső irányítóközpontot”, nekünk szinte velünk születetten mégis az az érzetünk, hogy igenis van egy ilyen tényező: ez az értelmezési szakadék ugyanaz a rejtvény, amit a buddhista filozófusok meg akarnak érteni és fejteni. Miért vagyunk „gyakorlatilag rákényszerítve, hogy kitartsunk [az Énbe vetett] hit mellett, noha tudjuk, hogy hamis”? És még akkor is, ha ezzel szenvedést okozunk magunknak és másoknak. A modern tudománynak ezekre a kérdésekre is van néhány érdekes, egészen buddhista jellegű válasza.

Mindenekelőtt azt kell felfognunk, hogyan keletkezik az Én érzete, más szavakkal, meg kell értenünk okait és feltételeit. Ezért megint csak hasznos lesz, ha az evolúció elméletéhez fordulunk. Terrence Deacon<sup>13</sup> *A szimbólumhasználó faj: A nyelv és az agy együttes evolúciója* című izgalmas könyvében amellet érvel, hogy az emberi lényt nem annyira agyának mérete különbözteti meg, hanem agyunk szerveződésének különleges módja: az emberi agy képes a világot szimbólumokkal megjelenítő rendszert, azaz nyelvet működtetni.

Ez a nyelvi képesség természetesen nem Zeusz fejéből pattant ki véglegesre csiszolt formában, hanem az evolúció összegződő, alkotó és kölcsönhatásban működő folyamatainak a részeként jelent meg. Amint a korai hominidákban „függő keletkezéssel” létrejött a szimbólumok általi kommunikáció, maga is erős evolúciós hajtóerővé vált, mely gyökeresen és véglegesen megváltoztatta az emberi agy szerkezetét és működését. E döntő változás fókusza a fokozatosan megnagyobbodott prefrontális cortex (a homlokleány elülső része) volt, ahol a szimbólumalkotó folyamatok koncentrálódnak. Mivel a nyelvhasználat és ez az úgynevezett „prefrontalizáció” kölcsönösen megerősítették egymást, a rájuk épülő szimbolikus-nyelvi megismerési mód egyre inkább uralma alá vonta a többi, inkább szenzorikus kognitív folyamatot is. Deacon<sup>14</sup> megfogalmazása szerint: „az agy és a nyelv közös evolúciója megismerést felülről lefelé haladva lényegesen átstrukturálta”, ... „oly módon, hogy másodlagos hatásai kiterjednek az egész emberi kognícióra... még akkor is, amikor szimbolikus nyelvi készségeink nem vesznek részt az adott folyamatban<sup>15</sup>. Ennek következményeképp, folytatja Deacon, „kénytelenek vagyunk a világot szimbolikus kategóriákban észlelni, ellentétes tulajdonságok mentén felosztva; életünket pedig témák és narratívák szerint rendezzük el.”

<sup>12</sup> Gazzaniga 1998: 172.

<sup>13</sup> Deacon 1997.

<sup>14</sup> Deacon 1997: 417.

<sup>15</sup> Michael Tomasello főmólskutató és fejlődépszichológus arra a következtetésre jut, hogy „a gondolkodás kizárólag emberi formái előfeltételezik az interszubjektív és szemszögfüggő nyelvi szimbólumok, szerkezetek és beszédmódok közegeiben megvalósuló interaktív diskurzust. És gondolkodásunk nem csupán előfeltételezi e diskurzust, hanem éppen-séggel abból származik, sőt, talán abból is áll.” (Tomasello, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press. p. 215).

Ezek között első helyen az énképzetünk áll. „Az énképzet kialakítása, azaz önmagunk tudatbéli leképezése... megvalósíthatatlan a világ szimbólumokkal történő leképezésére alkalmas eszköz nélkül.” Deacon így folytatja<sup>16</sup>:

„Végletesen ironikus, hogy az én-tapasztalást a [nyelvi] szimbólumok virtuális, nem pedig valós referenciája hozza létre. E tagadhatatlanul legvalóságosabb tapasztalatunk csak virtuális valóság... virtuális természete ellenére a tudat szimbolikus területe az, amivel leginkább azonosulunk; innen származik cselekvőségünk tudata és az az érzésünk, hogy Énünk uralma alatt állunk.”<sup>17</sup>

Az elme buddhista analízise is kapcsolatba hozza az önreflexiót, illetve az ezzel összefüggő nyelvi kategorizálást azokkal a kognitív folyamatokkal (*viññāna*), amelyeket a függő keletkezés összegződő ciklusai építettek fel. E kognitív folyamatok szoros kapcsolatban állnak a „mentális” kognícióval (*mano-viññāna*), ami eszmékre és fogalmakra vonatkozik; ezek persze a klaszszikus indiai gondolkodás szerint szorosan összefüggenek a nyelvvel. Így a korai buddhista gondolkodás az én-érzetet tipikusan nyelvi jelenségként értelmezi, amit a szanszkritban és páliban az „*asmi iti*” fejez ki (Patañjali *Yogasūtrā*iban is megtaláljuk ezt a kifejezést). Ez nem utal ontológiai létezésre, hanem csupán konvencionális megjelölés (*prajñapti*), Deacon kifejezésével „virtuális valóság”, aminek rabjai vagyunk.

Az egyik oka annak, hogy „kénytelenek vagyunk a világot ilyen kategóriákban észlelni” az, hogy ezek a nyelvi tényezők a felnőtt ember neurológiai struktúrájának részei, ezért automatikusan működnek, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Ebben az értelemben inkább az emberi megismerésbe beépült előfeltételeknek tekinthetők, mintsem a megismerési folyamat közvetlen termékeinek. Ahogy a kognitivisták Lakoff és Johnson<sup>18</sup> rámutat:

„Kategorióalkotásunk testi felépítésünk milyenségéből következik. Azért ilyen kategóriáinkat alkotunk, mert ilyen agyunk és ilyen testünk van, és mert épp ilyen módon lépünk kölcsönhatásba a világgal... A kategórialkotás emiatt nem tisztán intellektuális folyamat, ami a tapasztalás ténye után következik; sokkal inkább a kategóriák megalkotása és használata az a nyersanyag, amiből a tapasztalatok felépülnek.”

Ennek is megvan a buddhista párhuzama, elsősorban a kutatási területemhez tartozó *yogācāra* buddhizmusban. A *yogācārinok* már nagyon régen kimutatták, hogy a kategóriaalkotás lényegesen befolyásolja a tudattalan folyamatok tartalmát és szerkezetét. Az *ālaya-viññāna*nak nevezett tudatküszöb alatti folyamatok nem csak az érzékszervi folyamatokkal összekapcsolódva zajlanak, hanem „a konvencionális képekhez, megnevezésekhez és fogalmakhoz is igazodnak.” Ily módon aztán a tudatos kognitív folyamatokat (*pravṛtti-viññāna*) is támogatják és elősegítik.

E konvencionális megnevezések és fogalmak között természetesen az érzet is szerepel, amit a *yogācārinok* szintén tudattalanul létrejövőnek (*kliṣṭa-manas*) gondolnak. Az elme ezen tudatküszöb alatti módja folyamatosan „képezi (*manyānā*) az 'én-alkotót' (*ahaiṅkāra*), az 'én vagyok beképzeltségét' (*asmi-māna*), és mindig a tudattalan folyamatokkal (*ālaya-viññāna*) össze-

<sup>16</sup> Deacon 1997: 451.

<sup>17</sup> Deacon 1997: 452.

<sup>18</sup> Lakoff és Johnson 1999: 18f.

kapcsolódva jelenik meg”, azt gondolva, hogy „én ez vagyok” (*asmīti*), illetve „ez én vagyok” (*aḥam iti*). A fentebb idézett tudósok könnyűszerrel felismernék, hogy ez éppen az a teljességgel kézzelfogható, mégis fiktív Én-érzet, amelybe vetett „hit melletti kitartásra gyakorlatilag rá vagyunk kényszerítve”, akár tudunk róla, akár nem, akár akarjuk, akár nem.

Az álláspontom tehát az, hogy más tudományokhoz képest is a buddhizmus igen sokban hozzájárulhat a kognitív tudományhoz, ami természetesen igaz India más jóga-szerű eszközöket alkalmazó tradícióira is, (amelyekben sajnos kevésbé vagyok jártas). A buddhisták ugyanis már sok-sok évszázada ilyen, a tudatosság szabályszerű keletkezését elemző fogalmi keretben gondolkodnak és gyakorolnak. Ez nem azt jelenti, hogy az utolsó szót a témában a buddhistáknak kell majd kimondani, erről szó sincs. Ám igen érdekes meglátásokat, és hozzá kell tennem, önkéntes kísérleti alanyokat is adhatnak a tudósok számára.

Azonban csak akkor tudnak hozzájárulni ehhez a munkához, ha ismerik a kognitív tudomány alapvető módszereit és legfontosabb eredményeit. Ehhez pedig megfelelő képzettség kell. Hogy egy Amerikában népszerű kifejezéssel tegyem érthetőbbé: és mit tenne Vasubandhu?<sup>19</sup>

## Identitás

Elérkeztünk a második ponthoz, amit rövidebben tárgyalok, de kevésbé lesz kellemes.

A buddhista gondolkodóknak nemcsak azért kell ismerniük a társadalomtudományokat, hogy megoszthassák az önazonosság keletkezésével kapcsolatos sajátos meglátásaikat, hanem még inkább azért, hogy segítsenek alkalmazni ezeket a modern társadalmakat sújtó problémák megoldásában. Ezek sürgős és világméretű problémák, megoldásuk számtalan szempont felvetését és megértését igényli.

A fentebbi kognitivistákkal összhangban, a ma tudósai, a társadalomtudósokat is ideértem, természetesnek veszik, hogy identitásunk (önértelmezésünk), az, hogy megfogalmazottan vagy csupán magától értetődő természetességgel kinek és minek tekintjük magunkat, különféle okok és feltételek komplex terméke. Konkrétan, az identitásokat társadalmi konstrukcióknak tekintik, amelyek a családdal, barátokkal és közösségekkel történő ismétlődő interakciók során fokozatosan épülnek ki. Az ilyen Én nem létezik és nem is létezhet elkülönülten, és soha nem is létezett. A társadalomtudományokban ez alapvető, előfeltevés, aminek buddhista párhuzamai nyilvánvalóak: az Én fogalmát a buddhista gondolkodók már régóta csupán konvencionális megjelölésnek (*prajñapti*) vagy hamis képzetnek (*vikalpa*) tartják. Bhikkhu Nāṇananda, a szingaléz szerzetes és tudós ezt így fogalmazza meg<sup>20</sup>: „Az 'én' címkéje, amelyet e komplex és feltételes folyamatra aggatunk, csupán a gondolkodás kényelmes fikciója, afféle rövidítés.”

Ám az kevésbé nyilvánvaló, hogy mindkét tradíció elfogadja az alábbiakat is. Először, hogy önazonosság-érzetünket a létezés múlandósága és törékenysége okozta szorongásunk elleni védekezésül folyamatosan konstruáljuk. Másodsor, hogy az identitás keresése nemcsak hiá-

<sup>19</sup> Utalás a kereszténységet életükben is megvalósítani kívánók „What would Jesus do?” kérdésére (A ford. megj.)

<sup>20</sup> Nāṇananda 1971: 11.

bavaló, hiszen sosem győzhet az állandótlanság felett, hanem éppen céljával ellentétes eredményre vezet, ugyanis e keresés maga is szenvedések forrása lesz. Ezzel kapcsolatban a 20. század végének két kiemelkedő szociológusát idézem.

Anthony Giddens angol szociológus írja<sup>21</sup>: „Az identitás nem egyszerűen adottság, hanem az egyén önértelmező cselekedeteivel hétköznapi rendszerességgel teremti meg és tartja fenn.” „Az önazonosság lényegénél fogva sérülékeny” folytatja<sup>22</sup>, mert „a mindennapi élet változó tapasztalatai és a modern intézmények fragmentáló hatásai közepette kell kialakítani és többé-kevésbé folyamatosan átrendezni.” Azaz állandótlán és bizonytalan.

Ám az, hogy így kapaszkodunk önazonosságunkba, még több problémát hoz létre. Ahogy Peter Berger fogalmaz:

„A modern identitás egyfelől lezáratlan, múltékony, folyamatosan változó. Másfelől az egyén elsősorban éppen itt, az önazonosság e szubjektív birodalmában veti meg a lábát a valóságban. A baj az, hogy valami állandó változásban lévő fogadunk el *ens realissimum-nak*, önnön lényegünknek. Nem szabad hát meglepődnünk, ha a modern embert folyamatos identitásválság gyöttri.”<sup>23</sup>

Más szavakkal, pont azzal, hogy megpróbálunk valami olyan csúszós dologba kapaszkodni, mint az identitás, ténylegesen az identitásunkra vonatkozó bizonytalanságunkat erősítjük. A gyógymód épp olyan rossz, mint a betegség, ha nem rosszabb.

E két jelentős teoretikus által kifejtett nézet meghatározó a szociológia központi áramlatában. Buddhista párhuzamai és a közös pontok szintén nyilvánvalóak. Az önazonosság megkonstruálása egyfelől abból a hiábavaló próbálkozásból ered, hogy megszabaduljunk a múltandóságtól és szenvedéstől, másfelől maga is további szenvedések oka lesz. Röviden szólva, ördögi körbe kerültünk, ami a *samsāra* kifejezés alapvető értelme is. A buddhista gondolkodóknak mindezeket ismerniük kell, ha érdemben hozzá kívánnak járulni a modern világ e területéhez.

Azt hiszem, ennél azonban még fontosabb, hogy a buddhisták hallassák hangjukat a nemzeti és etnikai identitásról szóló vitákban, bármennyire nehéz és érzékeny terület is ez. Ugyanis, ha a szociológusokkal egyetértenek abban, hogy az identitás a modern élet szorongásait tükröző és megerősítő konstrukció, akkor abban is egyetértenek, hogy könnyen etnikai konfliktusok és erőszak kiindulópontja lehet.

Arról van szó, hogy tipikusan nem csak az egyes személyekről képzeljük, hogy reális, változatlan, esszenciális önazonosságuk van, hanem egész embercsoportokról is; ami aztán el is választja őket egymástól, állítólagos lényegi és leküzdhetetlen különbségeik alapján. Amint Eric Wolf antropológus figyelmeztet:

„Azzal, hogy a nemzeteket, társadalmakat és kultúrákat belsőleg homogén, kívülről pedig elkülönült és lehatárolt tárgyak tulajdonságaival ruházzuk fel, olyan világmodellt alkotunk, ami leginkább hatalmas billiárdteremre emlékeztet, ahol a dolgok kemény

<sup>21</sup> Giddens 1991: 53.

<sup>22</sup> Giddens 1991: 185.

<sup>23</sup> Berger 1973: 78.

billiárdgolyók módjára pattannak le egymásról. Így aztán gyorsan megtörténik, hogy a világ különböző színű golyókra redukálódik.”<sup>24</sup>

Amikor tehát a csoportazonosságot lényeginek, valósnak és változatlanak képzeljük, a világot könnyen különböző színű, különböző kultúrájú, különböző osztályba sorolt embercsoportokra oszthatjuk, amelyek egymástól hermetikusan elzártnak tűnnek. Nem érintkeznek, nem keverednek és nem olvadnak össze, hanem csak összeütköznek és lepattannak egymásról, az adott helyzettől függően több vagy kevesebb sűrűlódással.

De amíg az önazonosság működőképességének megőrzéséhez folyamatosan igényli képzeletünket, ahhoz nincs szükség képzelőerőre, hogy lássuk, mire vezet, ha az embereket lényegi természetük szerint elkülönülő csoportokra osztjuk: a világ minden országában, minden új-ságban naponta olvashatunk közösségi, faji és vallási konfliktusokról.

Mint minden intelligens és jóakarató embernek a világon, a mai buddhistáknak is foglalkozniuk kell ezekkel a közös problémákkal: a tradicionális hasonlattal élve, a világosság és együttérzés lótuszvirágainak ki kell nyílniuk zavarodott és konfliktusokkal terhelt korunk mocsarában. Ám ezt csak akkor érhetik el, ha, mint annak idején Vaszbhandhu, a saját koruk nyelvén és fogalmaival szólnak; azaz nem kis részben a mai természet- és társadalomtudományok nyelvén és fogalmaival.

Ha, amiképp mondtam, a modern tudomány egyetlen hosszú tanítás a függő keletkezés érvényességéről, akkor egyben a mindenfajta szenvedés megértésére és enyhítésére irányuló örök buddhista kutatás elválaszthatatlan része is. Nāgārjuna híres verse így szól: „Aki a függő keletkezést látja, az látja a szenvedést, és annak keletkezését, és megszűnését, valamint az ösvényt is.”<sup>25</sup> A modern tudomány ennek az önzetlen célnak az eszköze tud lenni, és annak is kell lennie.

Fordította: Körtvélyesi Tibor<sup>26</sup>

## *Irodalom:*

Barash, D. 1979. *The Whisperings Within: Evolution and Origins of Human Nature*. New York:

Penguin Books.

Berger, P. 1973. *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random

House.

Nānananda, Bhikkhu 1971. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*. Kandy, Ceylon:

Buddhist Publication Society.

<sup>24</sup> Wolf 1982: 6.

<sup>25</sup> Nāgārjuna: *Madhyamakaśāstra* (Mś. 24.40) „*yaḥ prañiṣamutpādaṃ paśyañidaṃ sa paśyati / duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgameva ca*” (A ford. megj.)

<sup>26</sup> Köszönet Dr. Ruzsa Ferencnek és Kalmár Évának a fordításban nyújtott értékes segítségükért. A cikk egy rövidebb változatát Agócs Tamás vezetésével A Tan Kapuja Buddhista Főiskola hallgatói (Gémes Sára, Hadházi Zsolt, Kovács Gábor, Máthé Veronika) is lefordították, a szöveg véglegesítésekor az ő munkájukat is figyelembe vettem.

- 
- Deacon, T. 1997. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- Gazzaniga, M. 1998. *The Mind's Past*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Giddens, A. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Lakoff & Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Mayr, E. 1988. *Toward a New Philosophy of Biology*. Harvard University Press.
- Minsky, M. 1986. *Society of Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Popper, K. 1952. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge.
- Popper, K. 1974. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Richards, R.J. 1987. *The Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, E. 1982. *Europe and the People Without History*. Los Angeles: University of California Press.