

keréknyomok

2013/7.SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

GRAHAM PRIEST ELŐSZAVA	6	PROGRAMOK, ESEMÉNYEK	
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2012, Budapest	150
JOANNA JUREWICZ A világ teremtése a <i>Nāśadīya</i> -hymuszban (RV 10.129)	7	Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2013, Budapest	152
BÁNYAI FERENC Világrend és metaforarendszer Eckhart mester misztikájában	23	Nemzetközi Buddhista Ifjúsági Fórum 2012, Kippenheim	157
POROSZ TIBOR A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések közepútján	41	KÖNYVISMERTETŐK	
FÓRIZS ANDRÁS Luhmanni rendszerelmélet és paradoxon	75	Valpola Ráhula: <i>A Buddha tanítása</i>	159
MOLNÁR ATTILA Strukturalista és modális variációk egy formalizált <i>catuṣkoṭira</i>	99	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
FÓRIZS LÁSZLÓ Példázat a tűzről <i>Aggivačchagottasutta</i> , MN 72	129	Joanna Jurewicz: <i>Tűz és kogníció a Rigvédában</i>	161
		VERS	
		Fórizs László: <i>Három töredék</i>	176
		EPILOGUS	177
		SUMMARIES IN ENGLISH	179

POROSZ TIBOR

A Buddha nyelvhasználata az antik nyelvértelmezések középútján

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

1. A NEM BUDDHISTA NYELVSZEMLÉLETEK

1.1. A nyelv-paradigma

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

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

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

1.2. A korai antik nyelvértelmezések Indiában

1.2.1. A klasszikus nyelvszemlélet kialakulása

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

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

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

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

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

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

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

1.2.2. A klasszikus nyelvszemlélet relativista bírálatai

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

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

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

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

1.3. A nyelvfilozófia Nyugaton

1.3.1. A klasszikus nyelvszemlélet

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

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

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

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

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

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

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

1.3.2. A klasszikus nyelvszemlélet relativista bírálatai

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

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

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

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

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

Gorgiasz a kritikai nézeteit röviden három alaptétel felállításával demonstrálja:

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Összefoglalás

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

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



– a nyelvi referencia a valóság

helyes nyelvhasználat:

– a nyelv univerzálisat reprezentál

– esszencialista etimológia és nyelvtan



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



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

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

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

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

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

2. A BUDDHA NYELVSZEMLÉLETE

2.1. A Buddha szavai

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. A nyelv funkciói

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

REFERENCIÁLIS (a kontextusra irányuló, leíró)

POÉTIKAI (az üzenetre irányuló)

EMOITÍV

(a feladóra irányuló)

KONATÍV

(a címzettre irányuló, felhívó)

FATIKUS (a kapcsolatra irányuló)

METANYELVI (a kódra irányuló)

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

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

2.2.1. Az etikai mérték

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

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

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

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

2.2.2. A noétikai érték

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

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

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

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

(„*Sakaṇi hi diṭṭhiṇi katham accayeyya
chandānunito ruciyā nivaiṭṭho
sayaṇi samattāni pakubbamāno?
Yathā hi jāneyya, tathā vadeyya.*”)

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

2.2.2.1. A változó valóság nyelvezete

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„A lények azt észlelve, ami kifejezhető (*akkheyya*), abban megalapozottak, ami kifejezhető. Nem értve, mi a kifejezhető, a halál igájába kerülnek. Aki érti, mi a kifejezhető, nem észleli a kifejezőt, mert számára nem létezik, amivel az mondható.” (*Akkheyya saññino sattā akkheyyasmim̄ patiṭṭhitā. Akkheyye apariññāya yogamāyanti maccuno. Akkheyye ca pariññāya akkhātāraṃ na maññati, tañhi tassa na hotiti yena naṃ vajjā na tassa atthi.*) (SN 1, 20/i, 11).

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

2.2.2.2. Az igazság nyelvezete

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

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

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

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

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

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

2.2.2.3. A tapasztalás nyelvi kifejezése

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

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

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

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

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

2.2.3. A poétikai eszköz

2.2.3.1. A megnyilatkozás módjai

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.3.2. A Buddha hallgatása

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

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

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

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

2.2.3.3. A Buddha negatív gondolkodása

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. A kategóriaképzés jellegzetességei

2.3.1. A fogalmi gondolkodás eredete

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

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

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

2.3.1.1. A kategóriák keletkezésének pszichológiája

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

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



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

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

2.3.1.2. A nyelv történetisége

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

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

2.3.2. A fogalmak és a gondolkodás struktúrái

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3.3. A taxonómiai besorolások szempontjai

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

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

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

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

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

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

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

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

3. EPILÓGUS: SCRIPT ORALIA

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

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

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

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

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

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

IRODALOM

Rövidítések

1. Nem buddhista források

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

2. Buddhista források

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

Másodlagos irodalom

- APEL 1963: Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn: Bouvier.
- AUSTIN 1990: Austin, J. L.: *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai.
- BERGMANN 1964: Bergmann, G.: *Logic and Reality*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- BRAUN 1996: BRAUN, E.: *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*. Studien und Texte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHOMSKY 1986: Chomsky, N.: *Knowledge of Language*. New York: Praeger.
- DIELS–KRANZ 1952: Diels, H. – Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. I–III. Berlin: Weidmann.
- FODOR 1975: Fodor, J.: *The Language of Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GEIGER 1996: Geiger, W.: *Pāli Literature and Language*. New Delhi: Munshiram Manoharlal (1943).
- HAVELOCK 1982: Havelock, E. A.: *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- HAVELOCK 1986: Havelock, E. A.: *The Muse Learns to Write: Reflexions on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- HEIDEGGER 1989: Heidegger, M.: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HIRAKAWA 1993: Hirakawa, A.: *A History of Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- JAKOBSON 1969: Jakobson, R.: *Hang – Jel – Vers*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- KALUPAHANA 1999: Kalupahana, D. J.: *The Buddha's Philosophy of Language*. Sarvodaya Vishva Lekha Publication, Sri Lanka.
- KENDEFFY 1998: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empirikus-szövegek*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- LAKOFF–JOHNSON 1980: Lakoff, G. – Johnson, M.: *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- LAKOFF 1987: Lakoff, G.: *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago–London: University of Chicago Press.

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