
Hodászi Gábor

**AZ ÁTMA-VĀDA TAGADÁSÁNAK ÉS IGENLÉSÉNEK
PROBLÉMÁJA A KORAI BUDDHIZMUSBAN**

Ha fellapozunk egy buddhizmussal és a hindú *darśaná*kkal foglalkozó könyvet, általában azt olvashatjuk, hogy a buddhizmus és a hinduizmus tanításai között az egyik lényegi különbség abban áll, hogy a buddhizmus tagadja, a hindú tanok pedig állítják a transzcendens és örökkévaló Én, pontosabban Önmagam (szanszkrit: *ātmā*, páli: *attā*)* létét. Ezt az állítást erősíti, hogy a történelem folyamán a két nagy tradíció egyes jeles képviselői vitát folytattak e kérdésben egymással.

Ismert azonban olyan álláspont is, mely szerint az *ātma-vāda* (Önmagam tana – lényegében az *advaita vedānta* tanítása) és az *anātma-vāda* (nem-Önmagam tana – a buddhista tanítás) között nincs esszenciális ellentmondás, mivel a buddhizmus tagadása nem ugyanarra az *ātmā*ra vonatkozik, mint aminek létét a hinduizmus állítja. Dr. László András megfogalmazásában: „*A buddhizmus tanítása szerint a saṃsārātmā a saṃsārāban: anātmā.*”¹ Értelmezve: a saṃsāra, a létesülési örvény felé forduló Önmagam a létesülési örvényben nem-Önmagam.

Az *ātmā*–*anātmā* ellentmondás feloldhatóságának kérdésében a tradícióvonalak képviselőinek véleménye megoszlik, általánosságban a hindúk megengedőbbek, a buddhizmuson belül pedig attól függ az álláspontjuk, hogy az adott iskola, melyet képviselnek, milyen mértékben integrálta az *ātma-vādával* összefüggésbe hozható nézeteket. Például a kizárólag a Páli Kánonra alapozó *theravāda* iskola teljes mértékben elutasító, a *Tathāgatarbha*-tan követői viszont elismerik a helyesen felfogott *ātma-vādát*.

A kérdés megítélése a vallástudományon belül is ellentmondásos, máig vita tárgyát képezi. Egyes kutatók megkísérelték bizonyítani, hogy a Páli Kánonban fennmaradt Buddha-beszédekben nem kis számban szerepelnek olyan részek, melyekben pozitív értelemben szerepel az *ātmā* szó, számos helyen célmegjelölésként is. E kutatók közé tartozott a neves vallástudós és kiváló tradicionális gondolkozó, Ananda Kentish Coomaraswamy is, aki több könyvében foglalkozott a témával, és állításának igazolására bőségesen hoz hivatkozást, így a magyarul elsőként megjelent, a *Hinduizmus és*

* A nem-magyar kifejezések – nagy számuk miatt – ebben a tanulmányban csak az első előfordulás helyén dőltek. (A szerk.)

¹ Elhangzott Dr. László András több, buddhizmusról szóló előadásán.

buddhizmus címet viselő művében is,² mely a két tradíció tanításainak esszenciális egységét kifejtő, roppant tömör, de emellett kis terjedelméhez mérten nagyon alapos munka.

Coomaraswamy és mások e tárgyban született írásai alapján a jelen tanulmány célja annak vizsgálata, hogy mennyiben igazolható, miszerint a Buddha a Páli Kánonban fennmaradt beszédeiben olyan tanítást fejt ki, mely:

(1) *nem mond ellent a vedānta ātma-vādájának, bár az ātma-vāda igenlése nem kerül kimondásra; illetve ezen túlmenően*

(2) *az ātma-vāda igenlése megfelelő szöveghelyekkel kifejezetten bizonyítható!*

A HIPOTÉZIS

Az alaposabb vizsgálat megkezdése előtt feltételezésem az volt, hogy a korai buddhizmus szövegeiben nem található meg az ātmā abszolút értelemben vett tagadása. Ez a feltevés nem azonos Coomaraswamy és más szerzők állításával, miszerint a buddhista doktrína és az ātma-vāda között nincs semmilyen ellentmondás, mivel hipotetikus kijelentésem csak azt állítja, hogy a buddhista anātmā-tan nem jelenti azt, hogy ātmā abszolút módon megtagadásra kerül, viszont azt nem mondja, hogy az anātmā-vāda egyéb tekintetben nem mond ellent az ātma-vādának. Ami a második kérdést illeti, erős kétségekkel tekintettem minden olyan próbálkozásra, mely azt bizonygatta, hogy az ātmā igenlése explicit módon kimondásra kerül a *Suttantāban*. E tanulmány végére remélhetőleg kiderül, ez az álláspont tartható-e vagy sem.

A VIZSGÁLATBA VONT SZÖVEGEK

Az ātmā-doktrína plasztikus kifejtését nem találjuk meg a *vedák*ban, ezt az *upanişadok* teszik meg. A kései upanişadokban a doktrína kifejtése világosabb és tagoltabb, azonban ezek a szövegek a Buddha *parinibbānáját* követő időkben születtek. Ezért főképpen a legkorábbi upanişadok alapján körvonalazom az ātma-vāda főbb jellemzőit. Az ātmā állításokról így nyert képet kiegészítve, röviden kitérek a *jaina* álláspontra, mely az upanişadok ātmā felfogásától eltér.

A buddhista szövegek közül a Páli Kánon *Sutta-piṭakájára* és a *Vināya-piṭakájára* támaszkodom. A *Sutta-piṭakában* is elsősorban az első négy gyűjteményre: a *Dīgha-*, *Majjhima-*, *Saṃyutta-* és *Aṅguttara-nikāyára*. A *Khuddaka-nikāya* a szövegek keletkezési időpontjának szempontjából vegyes képet mutat, tartalmaz a legrégebbi szövegréteghez tartozó és a legkésőbbihez tartozó szövegeket is, utóbbiakat e tárgyban kerülöm.

² Ananda Kentish Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*. Budapest, 1994, Európa Könyvkiadó. Török Zoltán fordítása. Az e könyvből átvett *sutta*-idézetekeket Coomaraswamy nevével jelzem.

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK AZ ĀTMĀ ÉRTELMEZÉSEKKEL KAPCSOLATBAN

Még az elemzés megkezdése előtt szót kell ejteni az ātmā és attā szó jelentésárnyalatairól. Az ātmā és attā visszaható személyes névmás, annyit tesz, önmaga, önmagam. A *vedāntin* szentszövegekben a princípium valamely aspektusát jelöli, akkor is, ha a *jīvāra*, az élőlényre vonatkozik, hiszen ez is a princípium megnyilvánulása. A buddhista szövegekben ez korántsem egyértelmű. Olyan helyeken, ahol arról van szó, hogy az ember ne szennyezze be önmagát, ne becsülje túl önmagát, teljesen világos, hogy egyszerűen visszaható névmásként kell érteni. Más helyeken viszont kétséges a jelentése, akár állhat a princípium értelmében is. Ez a kettősség sok bizonytalanságot okoz a buddhista szövegek értelmezésénél. A tisztánlátás érdekében figyelemmel kell lennünk arra is, hogy az ātmā/attā principiális értelemben szintén többféleképpen érthető. Claus Oetke a buddhista és brahmanikus szövegeket szigorú logikai elemzésnek vetette alá munkájában, melynek első felében különböző, ātmāt igenlő és tagadó kijelentések egymáshoz való viszonyát állapítja meg, részletesen feltárva, hogy egyes ātmā-tagadások nem zárnak ki bizonyos ātmā-igenléseket.³ Oetke logikai kategóriáinak levezetése hosszadalmas és feleslegesen túlbonyolított, ezzel nem szeretném fárasztani az olvasót, de a vizsgálódáshoz nagy segítséget nyújtó néhány megállapítást célszerű megtennünk.

I. Az a két kijelentés, hogy

- (1) ātmā „van”;
- (2) ātmā „van” és tulajdonságokkal rendelkezik (örökkévaló vagy halandó stb.)

nem tekinthető azonosnak, mivel a második már minősíti ātmāt. Ennek megfelelően a második tagadása nem jelenti az első tagadását.

II. Az a három kijelentés, hogy

- (1) ātmā „van”;
- (2) ātmā úgy „létezik”, mint a tapasztalatok, tudatfolyamatok alanya;
- (3) ātmā úgy „létezik”, mint a tapasztalatok, tudatfolyamatok alanya, és szubsztanciálisan benne rejlik a jelenségvilág egyes elemeiben,

szintén nem ekvivalens. A másodikra példa az upanişadok sokrétű látásmódjából az egyik szint: „*Ó az, aki hall, de nem hallható*”, mely a megismerő ātmāra vonatkozik. Az ezt tagadó kijelentés, azaz hogy a tapasztalatoknak és tudatállapotoknak nincs

³ Claus Oetke: „*Ich*” und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse. Stuttgart, 1988, Franz Steiner Verlag.

alanya, nem jelenti annak a kijelentésnek a tagadását, hogy ātmā „van”. Hasonlóképpen, ātmā immanenciájának (3. pont) tagadása nem vonja maga után az előző kettő tagadását.

Ezekre a különbségekre nagy hangsúlyt kell fektetni, és az egyes esetek beazonosítását, azaz, hogy mi kerül állításra vagy tagadásra az adott szövegben, mindenképpen szükséges megtenni.

MIT IS KELLENE TAGADNI? ĀTMĀ AZ UPANIŠADOKBAN

Ahhoz, hogy a feltett kérdéseket meg tudjuk vizsgálni, először körül kell járnunk a kérdést, hogy mit is keresünk pontosan. Minek a tagadását vagy igenlését várjuk a szövegektől? Ennek megvizsgálásához a Buddha korához időben közel eső vagy korábban keletkezett szövegeket érdemes alapul venni. A jóval a Buddha életét megelőzően keletkezett védák nem tartalmazzak kifejtett tanítást ātmával kapcsolatban, ezt az upanišadokban találjuk meg. A korai upanišadok keletkezését pár száz évvel a Buddha kora elé helyezte az orientalisztika, de ezzel szemben is felmerültek már ellenérvek. Mindenesetre figyelemreméltó, hogy a buddhista sutták és az upanišad-szövegek között nagyon kevés a kimutatható (feltételezett) referencia, bármelyik oldalról is vizsgáljuk. Általában erre azt a magyarázatot adják a kutatók, hogy a Buddha élete során Kelet-India területein vándorolt, míg a védák és az upanišadok igazi hazája Északnyugat-India. Ennek a feltételezésnek ellentmond némi tényanyag. A Buddha által bejárt óriási területen rengeteg *brāhmaṇa* élt, erről a sutákban fennmaradt számtalan történet és velük folytatott beszélgetés tanúskodik. Az is bizonyos, hogy maga a Buddha is ismerte a védikus tanokat, sőt nemcsak ezeket ismerte, hanem távolabbi területek szokásairól is voltak információi. A másik oldalról két ősi upanišad is olyan régiókat említ, melyek a Buddha által bejárt területen fekszenek. Ennek fényében zavarbaejtő, hogy szinte nincs hivatkozás a másik tanra egyik szövegben sem, és amit találunk, az is eléggé bizonytalan.

Hogy mégis az upanišadok ātmā-felfogását vizsgálom, ennek oka kettős. Egyrészt az upanišadok, és az ezekre alapozó vedānta ātmā-tana rendelkezik metafizikailag olyan dignitással, melyet vizsgálni igazán érdemes. Másrészt önmagában az a feltételezés, hogy a Buddha nem találkozott volna ezzel a doktrínával oly módon, hogy mások előadták volna számára, vagy ezzel kapcsolatos kérdéseket, esetleg támadásokat intéztek volna felé, nem jelenti azt: egy Teljesen-tökéletesen Felébredett ne reflektálhatott volna erre a tanra.⁴ További érv az upanišadok ātmā-felfogásának vizsgálata mellett, hogy a tárgyban megnyilvánuló buddhista szerzők jellemzően félreértelmezik az upanišadok ātma-vādáját, és ezt a félreértett doktrínát állítják szembe az *anatta-vādával*, így az ātma-vāda előzetes tisztázása nagyon is indokolt.

⁴ Ugyanez vonatkoztatható Śankara advaita vedāntájára is. Az advaita vedānta részletesen kifejtett ātma-vādája és a buddhista anatta-vāda összevetéséhez ld. Miri Albahari: Against No-Ātman Theories of Anattā. *Asian Philosophy* XII. évf. (2002) 1. sz.

Kérdésünk tehát: Mit mondanak az upanišadok, ki/mi az ātmā?

Az upanišadok egyik alapszava a *Brahman*. A Brahman minden. (Ch III. 14. 1; Bṛh I. 4.) A Brahman a valóság (*satyaṁ*). (Bṛh V. 5. 1.) A Brahman Lét és Nem-Lét. (*Taittirīya-upanišad* II. 2. 6; Bṛh I. 4. 11.) A Brahman Önmagam (ātmā). (Bṛh IV. 4. 5.)

„Ha valaki felismeri: A Brahman vagyok! (*Aham brahmāsmi*) – az a mindenséggé válik, és még az istenek sem tudják meggátolni ebben. Mert ő az ātmāja azoknak.”⁵ (Bṛh I. 4. 10.)

A Brahman mint legfelsőbb: kondicionátlan (*nirguṇa*), kezdetlen, az időfeletti értelmében örökkévaló, az Abszolútum. Hozzátehetjük, hogy a buddhista három alapvető jellegzetesség vonatkozásában: *megrázkódtatottságtól mentes (adukkha)*, *állandó (nicca)* és *Önmagam (attā)*. A Brahman mint minőségekkel felruházott: a világ. Benne rejlik mindenben, és minden benne van, mert semmi sem lehet rajta kívül.

A másik alapszó az ātmā. A Brahmanhoz Önmagam által jutok el, mert a Brahman ātmā, Önmagam.

„Kezdetben a világ ātmā volt egyedül, egy Ember (*puruṣa*) alakjában. Az körültekintett, és önmagán kívül semmit sem látott. Akkor felkiáltott a kezdet kezdetén: – Ez vagyok én! Ebből lett az én (*aham*) szava. [...]

Ātmā félt. [...] Azt gondolta: Mitől is félek, ha rajtam kívül nincsen semmi más? Akkor elhagyta a félelem, hiszen mitől is félhetett volna? Mert félni csak egy másiktól lehet.

Ām ātmānak nem volt öröme. Ezért nincsen öröme annak, aki egyedül van. Akkor egy másikra vágyott. Akkora volt, mint egy férfi és egy nő, amikor ölelkeznek éppen. Kettévágta (*apātayat*) magát, ebből lett a férfi (*pati*) és a nő (*patnī*).” (Bṛh I. 4. 1–3.)

Néhány esszenciálisan fontos részletre fel kell figyelnünk. Az idézet szinte mondatonként más metafizikai szintet jelöl ki. Az ātmā egyedülvalósága ezek közül az első. A második az önfelismerés. A harmadik az „Ez vagyok én!” felkiáltása. A negyedik a félelem és a félelem elhagyása. Az ötödik az első kettősség megteremtése. Az ezt követő kettősség-teremtés sorozat még mindig a világ tényleges teremtése előtti. Ahogy *Bṛhadāraṇyaka* kihangsúlyozza: „Akkor még megnyilvánulatlan volt ez a világ.” Ebből több dolog következik. Először is minden olyan spekulációt, mely a fenti lefrást profanizálni szeretné, határozottan el kell vetni. A szöveg magas metafizikai dignitással rendelkezik. Továbbá nekünk itt különösen a harmadik fokozat a lényeges, az „Ez vagyok én!” kijelentése. Itt jelenik meg az *ahamkāra*, az én-csináló metakozmikus szinten. Ezzel kapcsolatban fontos meglátni, hogy egyrészt van ezt megelőző ātmā-„állapot”, másrészt az „ez vagyok én” az a fokozat, amelyet a korai buddhizmus már bizonyosan nem-önmagamnak tekint, ahogy számtalanszor kimondják: „*na meso attā*” – (ez) nem az én-önmagam.

⁵ Az összes upanišad-idézet az alábbi kötetből való: *Upanišadok*. H. n. 1998, Ursus. Tenigl-Takács László fordítása.

Ātmā (aki a Brahman) megteremtette a világot. Majd beleszállt, melyben „*úgy rejlik ő, mint kés a tokban, tűz a tűzifában.*” (Bṛh I. 4. 7; Kau IV. 20.) Ez a kijelentés ātmā immanenciáját állítja. Ātmā minden, jelen van a makrokozmosz és a mikrokozmoszban, mely kettő között a legszorosabb összefüggés van. Az Ember (puruṣa) a Napban és az ember a jobb szemben analógiában áll. (Bṛh II. 5. 5; Bṛh V. 5. 2. stb.) Sorolhatnánk még az analógiákat, melyek ebben a megismeréstől átitott, ensztatikus-mágikus látásmódban egyek, és egyek ātmával.

Ātmā „megismerésből áll, lélegzetből áll, észből áll, szemből áll, fülből áll, földből áll, vízből áll, szélből áll, úrból áll, fényből áll és nem fényből áll, vágóból áll és nem vágóból áll, haragból áll és nem haragból áll, törvényből áll és nem törvényből áll – mindenből áll.” (Bṛh II. 5 és IV. 4. 5.)

Azonban az upanišadok bölcsei tudják, hogy ezek csak ātmā megnyilvánulásai:

„Lélegezve lélegzetnek hívják, szólva beszédnek, látva szemnek, hallva fülnek, értve értelemnek. De mindezek csak a következményei.” (Bṛh I. 4. 7.)

A testben elhelyezve „*a szív üregében pihen.*” (Bṛh IV. 4. 22.) „*A szív eme ürege akkora, mint a világűr.*” Magába foglalja a világokat. (Ch VIII. 1. 3.)

Azonosítják az istenségekkel és a képességekkel, azonban tudják, hogy ez nem a legfőbb igazság. Ātmā a belső vezető (*antaryāmin*), mely benne rejlik a dolgokban, de a dolgok magukban nem ātmā:

„Ami a földben lakozik, de más, mint a föld, amiről nem tud a föld, ami a földet testként felölti, ami a földet belülről vezérli, az Ātmā, a halhatatlan belső vezető.” (Még húsz elemet említ a szöveg.) (Bṛh III. 7.)

„Ātmā azonban sem ez, sem az (*neti, neti*). Megragadhatatlan, mert meg nem ragadják, mulandótlán, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá semmi sem tapad. Nem kötődik, meg nem inog, kár sosem éri.” (Bṛh III. 9. 26.)

Ez a Legfőbb Ātmā. Azonban ātmā sokféleképpen megnyilvánul. Ātmā mint Legfőbb Ātmā és mint élő ātmā (*jīvātmā*, az élőlény): végső soron egy. Azonban aki testként tudja, az ördögök sorsára jut (Ch VIII. 7.), és nem kerül ki a létforgatagból. A legmagasabbat kell felismerni, ez vezet az öröklétre, mely időfeletti.

A *karma* és az átvándorlás tana a korai upanišadokban kétségek tárgya. Ez a tan kétségekívül megjelenik sok helyen a szövegekben, de kibontatlanságát, kezdetlegességét kritizálják. A halál problémája természetesen itt is központi jelentőségű. A halált, méghozzá az „újrahálást”⁶ legyőzni alapvető cél, ezt a Bṛhadāraṇyaka első, ősi fejezetében is kimondják, ugyanitt beszélnek az ősök útjáról (újralétesülés) és az istenek útjáról is (mely a Brahman felé vezet). Ez arra mutat, hogy az újralétesü-

⁶ „Aki tudja ezt, az legyőzi az újrahálást, azt nem éri el a halál, mert annak lényege lesz a halál, mert ama istenek egyikévé válik.” (Bṛh I. 2. 7.) Ld. továbbá Bṛh I. 4. 16.

lés, mely az újrahalál feltétele, ismert volt a buddhizmus megjelenése előtt.⁷ Ezen túlmenően a halál folyamatát viszonylag részletesen leírják. Yājñavalkya így tanít erről:

„Ekkor felizzik a szív csúcsa, és amikor felizzott, ātmā kiröppen innen a szemén át, a fejtetőn át, vagy egy másik testrészen át. [...] Tudása, *tettei* és elért bölcsessége vezetik tovább az úton.

Ahogy a hernyó a fűszál végére érve összehúzza magát, hogy átlendüljön a másik levélre, a testet ledobva és a nemtudást eleresztve ātmā is így vesz lendületet az új kezdet előtt.

Ahogy an ötvös a fémbe vert mintát simára kalapálja, hogy új, szebb formát verjen ki rá, a testet ledobva és a nemtudást eleresztve ātmā is így teremt új, szebb formát magának az ősök, a *gandharvák*, az istenek között, *Prajāpatinál*, a Brahmannál, vagy más lények körében.” (Bṛh IV. 4. 2–4.)

Elsőleges értelemben az egy és ugyanazon ātmā átvándorlásáról van szó.⁸ Beszélő kép, hogy ahogy a hernyó összehúzza magát, úgy vonja vissza magát ātmā az újbóli megnyilvánulás előtt. A vallástudományban elterjedt álláspont szerint az átvándorlás és karma tana az upanišadokban átvétel a buddhizmustól, és ezek a szövegrészek későbbi betoldások a régibb szövegekben. Ennek éppen a tanítás viszonylag kibontatlan formája mond ellent, hiszen a buddhista tanok ismeretében részletes doktrínaként tüntethették volna fel. Többek között arra alapozzák, hogy mindez eredetileg nem volt része az upanišadi tanításnak, hogy a Bṛhadāraṇyakában van egy rész, ahol Yājñavalkya kifejezetten titkos tanításként közli a brāhmaṇa-vitában résztvevők egyikével, félrehívva őt.⁹ A vágyak (és implicit módon az e mögött meghúzódó szándék), valamint a jövőbeli sorsalakulás összefüggése is több helyen megjelenik (ezt fel lehetne tüntetni egyértelmű buddhista hatásként), az upanišadok azonban ezektől a részekről függetlenül ismerik a vágy lényegiségét, a „vágyból álló ember-

⁷ Az újrahalál kifejezés nyomatékosan rávilágít, hogy az (egy adott életen belül visszatérő, illetve az életeken átívelő) újrahalál-újralétesülés az archaikus ember számára a lét legfőbb tragédiája, melytől minden lehetséges eszközt felhasználva meg kell szabadulni. Ezzel szemben a modern nyugati felfogás az újralétesülésben egy vég nélküli, vidám szappanoperát lát, és megkönnyebbülést jelent számára. Az újrahalállal kapcsolatban felidézhetjük Dr. László András megvilágító erejű aforizmáját: „*Aki beleszületik egy világba, az egyúttal bele is hal abba.*” Erről a nyugati reinkarnáció-hívők valahogy hajlamosak elfeledkezni.

⁸ Ezt a következő szövegrészlet is megerősíti: „Olyan ez, mint a vízbe vetett só. Feloldódik, kivenni többé nem lehet, de mérts bárhonnan is, sós az mindenütt. E tisztán megismerő (*vijñānaghana*) lény nagy, végtelen, parttalan. Felemelkedik a létezők köréből, majd beléjük száll megint. De nincsen tudat (*saṃjñā* – észlelő megismerés) a halál után, bizony azt mondom én.” (Bṛh II. 4. 12.)

⁹ „– Yājñavalkya! Tudjuk, az ember halála után szava a tűzbe száll, lélegzete a szélbe száll, szeme a Napba száll, esze a Holdba száll, füle a térbe száll, teste a földbe száll, ātmája az űrbe száll, szőre a fűekbe száll, haja a fádba száll, vére és férfimagja a vízbe száll. De akkor mi marad meg belőle? Yājñavalkya így válaszolt:

– Ártabhāga, add a kezed és kövess! Erről kettesben kell beszélünk, és nem a sokaság előtt.

Odébb mentek és beszéltek erről, és amit beszéltek, az a tett (*karma*) volt, aminek szentelődtek, az a tett volt. Bizony jó lesz az ember a jótett által, és rossz lesz a rossztett által.” (Bṛh III. 2. 13.)

ről” beszélnek, a vágytól való megszabadulásról pedig azt mondják, hogy ez vezet a Brahmanhoz. Egy részlet illusztrációként:

„[Ātmā (aki mindenből áll, lásd fentebb)] aszerint születik újra, amiből áll, ami szerint cselekszik, ami szerint viselkedik. A jótevő jóvá születik, a gonosztevő gonosszá. Jó lesz az ember a jótett által, és gonosz a gonosz által. Ezért mondják azt, hogy az ember vágyakból áll. Amire *vágyik*, azt akarja, amit akar, azt teszi, amit tesz, úgy alakul élete.”
(Brh IV. 4. 5.)

Ātmā (Önmagam) a Brahmannal, a kondicionálatlan, nem-kettős princípiummal egy. Minden lényben ātmā nyilvánítja meg önmagát. Ekkor megjelenik ātmā számtalan aspektusa és fokozata, mely a megkülönböztetés tárgya, és eme megkülönböztetések elengedhetetlenek. Sokrétű, mély tanításról van szó, mely doktrínálisan már a legkorábbi upanişadokban, a Bṛhadāraṇyakában és a Chāndogyában is késznek tekinthető. Az upanişadok feltárják ātmā mint a négy tudatállapot (ébredlét–álom–mélyalvás–*turīya*) tanát, jóllehet a Bṛhadāraṇyaka és a Chāndogyá csak elemeiben említi ezeket, teljes kifejtésüket a *Māṇḍūkya-upanişad* adja. Ugyanez a helyzet a *kośák* (ātmā burkai) ötrétű tanával, amit egészében a Taittirīya-upanişadban találunk meg. Ugyan a legkorábbi upanişadok nem fejtik ki részletesen az összes tant, mint például az *ātma-pādák*at és a *kośák* tanát, sőt a felületes olvasónak akár zavaró is lehet, hogy az elméből (*manas*) állót, a megismerésből (*vijnana*) állót mind ātmával azonosítják, nem beszélve a lélegzetről és a táplálékról és még sorolhatnánk – ez csak az egyik oldal. Az upanişadok sodró lendülete gyakran a „mindent-mindennel azonosítok” ensztatikus, lét-mágikus látásmódját helyezi előtérbe, és emiatt a megkülönböztetés szigorú lépései szinte a háttérben maradnak, azonban ott vannak. A *neti-neti* – sem ez, sem az – módszere fundamentálisan ágyazódik e tanításba, annak integráns része. Az a feltételezés, hogy e módszer szintén átvétel lenne a buddhizmusból, elvetendő, már csak azért is, mert olyan alapvető eljárás, hogy szinte nem is tudunk tradíciót mondani, mely nem alkalmazza. Észre kell venni, hogy a megkülönböztetéseket a legnagyobb szigorral kezelik, és a beszédek nagy része éppen ezt taglalja. Ilyen pontosítások történnek a Bṛhadāraṇyaka papi vitájában (Brh III.), valamint a Janaka királlyal folytatott beszélgetésben (Brh IV. 1.). E kettősség megléte és fenntartása – mindent mindennel azonosítok, de mégis elkülönítok – legfeljebb a nyugati felfogástól idegen, a keleti szellem viszont viszonylag magától értetődően kezeli. Ebből persze ott is származhattak félreértések, és a félreértésekből eltévelyedések.

Példa erre, hogy a brāhmaṇák a Buddhát számtalanszor kérdezték arról, hogy hogyan lehet a Brahmát elérni. A Buddha válasza kivétel nélkül Brahmāra vonatkozik, aki a brāhmaṇák hite szerint csupán a teremtő egyik alakja, és nem a végső princípium, noha nyilván sokan mint végsőre tekintettek rá. A pāliban a két név, Brahmā (hímnemű szó) és Brahma(n) (semleges nemű) nem különül el, ebből persze a buddhista szövegértelmezésben némely esetben vita keveredett, mint később látni fogjuk.

Röviden összefoglalva, mit tudtunk meg ātmáról:

- (1) A legfelsőbb ātmā azonos Brahmannel, a Léttel és Nem-Léttel. Nem-kettős. Kondicionálatlan.
- (2) Brahman – így ātmā is – örökkévaló, de az időnkívüliség és a kondicionálatlanság értelmében szabad csak annak nevezni, hiszen a kondicionálatlant definíciókkal korlátozni valójában értelmetlen. (Ugyanez áll a buddhista *nibbānára*.)
- (3) A világ teremtett. Így van kezdete, és más tanításokból tudjuk, hogy vége is van.
- (4) Ātmā megragadhatatlan, ez korlátozza megismerhetőségét. Ātmā megingathatatlan, nem nő és nem csökken.
- (5) Az elemzéshez segítségül hívott, a bevezetőben említett kategóriák szerint:
 - (a) Ātmā van, és minősítik is jelzőkkel, majd utána mindezt el is vetik, mert igazából kondicionálatlan.
 - (b) Ātmā bizonyos fokozaton a megismerés alanya, azaz a tapasztalatok és tudatfolyamatok alanya, ki szubsztanciálisan benne rejlik a létezőkben.
 - (c) Ātmā mint legfőbb nem azonos sem a testtel, sem a tudatfolyamatokkal, sem a jelenségvilág bármely elemével.
- (6) A Brahman a világban lényekként nyilvánítja meg önmagát (ātmā), a Brahman mint ātmā inkarnálódik újra és újra minden lényben.
- (7) Magukból a lényekből a tettek „maradnak meg”, a következő inkarnációt ez határozza meg. A tettek mögött a vágy áll. Ātmāt azonban a tettek és következményei nem érintik.
- (8) Az ātma-vāda végső lényegisége, hogy bármely létformát elszenvedő véges lényként a végső princípiumot (Brahman) kell tudnom legmélyebb önmagamnak (ātmā).

Ahogy Yājñavalkya felkiált:

„Ó, te szószaporító! Azt hiszed talán, hogy lehet az máshol, mint bennünk magunkban. Ha máshol lenne és nem idebent, hát akkor madarak tépnék és kutyák cibálnák!” (Bṛh III. 9. 25.)

A JAINIZMUS ĀTMĀ-TANA

Az upanišadok ātma-vādája mellett érdemes kitérni a jainizmus ātmā-felfogására. A jainák 24. gázlókészítője (*Tīrthaṅkara*), Mahāvīra a Buddha kortársa volt, egyike a buddhista suttákban számtalanszor említett hat *samaṇa* – aszkéta – tanítónak, akiknek tanaival szemben a Buddha kritikákat fogalmazott meg. Mahāvīra, aki a

nikāyákban Nigantha Nātaputta néven szerepel, a buddhista és jaina szövegek alapján személyesen sohasem találkozott a Buddhával, azonban tanítványai sokszor folytattak vitát a *bhikkhukkal* a legkülönbébb témákról. Így jó okunk van feltételezni, hogy a Felébredett az *ātmā*-felfogások elemzésekor a jainák tanára is utal.

A jainák szerint a világ nem-teremtett, nincs kezdete, sem vége, öröktől fogva, örökké létezik. A valóságot (*dravya*) létként (*sat*) definiálják. Minden létező megszámlálhatatlan változáson (*paryaya*) megy keresztül, mindeközben azonban minőségükben (*guṇa*) változatlanok, állandók (*nitya*) maradnak. Ez a két jellemző – folyamatos változás és lényegi változatlanság – minden létező elválaszthatatlan aspektusa.

Ontológiailag a létezők két kategóriába oszthatók: *jīvák* és *ajīvák*. A *jīva* szó élő vagy élőlényt jelent, de nem abban az értelemben fogják fel, hogy a halálban elmúlna, mivel örökkévaló. A *jīva* a jainák számára ekvivalens az *ātmā* és a *cetanā* kifejezésekkel. Az *ajīva* mindaz, ami nem élő, nem érzékelő, többek között az anyag *ajīva*, mely szintén örökkévaló létező. *Jīva* és *ajīva* összekapcsolódása a világ.

Megszámlálhatatlanul sok *jīva* létezik, és a *jīva* fogalmat a jainizmus kiterjeszti a növényeken át egészen az elemekre (tűz, víz, levegő, föld) is, utóbbiakban a *jīva* „alvó” állapotban van. A *jīva* legfőbb jellemzője a tudatosság. A *jīva* önmagában tekintve tökéletes tudás, látás, hatalom és üdv. Azonban a *jīvák* a tetteik (*karma*) következményeképpen a létforgataghoz vannak láncolva, és így a teljes tudás és üdv helyett öröm és szenvedés az osztályrészük.

„Önmagam vagyok a nyomorúság és boldogság teremtője és nem-teremtője, önmagam a barát és ellenség, aszerint, hogy helyesen vagy helytelenül cselekszem” – mondja Mahāvīra az *Uttarādhyaṇa-sūtrában*. (20. 37.)

A jainák felfogása szerint a *karma* finom anyagiság (*karma pudgala*), mely a *jīvához* tapad, beszennyezi azt, és nem engedi a *jīvát*, hogy tisztán önmagában megmaradjon, örök, végtelen tudásban és boldogságban. A szennyezettség mértékét a *karmikus* anyag színeivel (*leśyā*) fejezik ki.

„A *jīvák* kétfélék: vannak, akik még a *sāmsārāhoz* tartoznak, és a [megszabadult] *siddhák* [...]”

Ők [a *siddhák*] a világ tetején tartózkodnak, testüket itt hagyják (lent), és oda mennek, mikor elérik a tökéletességet. A *siddhák*knak – egyenként tekintve őket – van kezdetük, de nincs végük, kollektívan tekintve sem kezdetük, sem végük sincs. Nincs [lát-ható] formájuk, mégis átjárja őket az élet, fejlettek tudásban és hitben, mindenk felett álló boldogságban részesülnek, mely semmihez sem mérhető. Mind a világ egy részében időznek. [...]

Azok a *jīvák*, akik az ortodox álláspontot képviselik, nem követnek el bűnt, és fehér *leśyāba* burkoltak, elérik a *bodhit* a halál pillanatában.” (Uttarādhyaṇa-sūtra 36.)

A cél a *sāmsārától* való megszabadulás. Az ehhez vezető út szigorú szabályok betartása, különös tekintettel a nem-ártásra, valamint az önsanyargató aszkézis, egészen akár a halálra koplalásig. Az aszkézisről a jainák azt tartják, hogy a *karmikus*

tartozásokat kiegyenlíti, és a jīvát megtisztítja. A jaina aszkéta célja, hogy ne halmozzon fel új karmát, mely a létesüléshez köti, ezért különösen ügyel a nem-ártásra, például csak olyan növényt eszik, melynek elfogyasztása nem vonja maga után a növény pusztulását,¹⁰ valamint korlátozza az új karmát létrehozó fizikai cselekedeteket.

Visszatérve az állandóság és állandótlanság dualitására, ezt a két aspektust a jainák mind a jīvához, mind az ajīvához hozzárendelik. Olyan ez, mondják, mint hogy az agyag vagy az arany sokféle formát felvehet (változás), azonban lényegét tekintve mindig ugyanaz marad (állandóság).

Összefoglalva a lényegi elemeket: a jainák számára a világ, a jīva és az anyag örökkévaló. A jīva tiszta tudatosság, hatalom és üdv, önnön igaz valóságában. A jīva forma nélküli, azonban a karmikus anyag hatására formát kénytelen ölteni, tudása és üdve elhomályosul, és a saṃsāra minden megpróbáltatását szenvedti. Megszámlálhatatlanul sok jīva van, még az ásványoknak is van jīvája (a föld elem által). Azok a jīvák, akik a saṃsārát elhagyták, szintén sokan vannak, ebben a jainizmus hasonlít a *sāṃhkyā* sok puruṣa tanára.¹¹ A megszabadulás kulcsa a karma-kimerítés, illetve -kimerítés, aszkézis által.

A bevezetőben segítségül hívott kategóriák szerint:

(1) Ātmā mint nem-kettősség legfeljebb lebegtetve, homályos módon van jelen. A tan sok, különálló ātmáról szól, ezt hangsúlyozza.

(2) Az ātmák a tudatfolyamatok alanyai, méghozzá immanens módon.

MI BIZTOSAN NEM ATTĀ A KORAI BUDDHIZMUS SZERINT? AZ ANATTA-VĀDA A NIKĀYÁKBAN

Az előzőekben körülhatároltuk, hogy mely értelmezési körben felfogott ātmā keresésére indulunk a Suttantában. A következő lépésben az anattā-tant érdemes vizsgálat alá vonni, hogy kiderüljön:

(1) Felvethető-e egyáltalán, hogy a sutták nem tagadják abszolút módon az attāt?¹² Mi sem lett volna egyszerűbb kijelenteni: *Bhikkhuk! Nincs attā!* Ilyen kijelentés a Buddhától nem ismert, de felsorolt bizonyítékok alapján a theravāda álláspont sze-

¹⁰ Azaz a jámbor hortobágyi jaina jóféle szabolcsi almát fogyaszthatna, de a vöröshagymáról le kellene mondanía.

¹¹ Amikor Nyanaponika Thera kiváló írásában (*Anattā and Nibbāna*. <<http://www.bps.lk/olib/wh/wh011-p.html>>) az örökkévalóság-tanokat elemzi, kitér a sok, elkülönülten megszabadult ātmā tanára, mint lehetőségre, melyet egyedül Georg Grimmnek tulajdonít. Valójában itt a jaina tanokat fogalmazza meg egzakt módon.

¹² A buddhista szövegekre áttérve a szövegrészleteket és a szakkifejezéseket a továbbiakban páli nyelven szerepeltetem, hiszen ezen a nyelven őrizték meg a Kánont. A szanszkrit megfelelőket csak a legfontosabb szavaknál adom meg.

rint mégis ez a Tan értelme. Ezeket a felhozott bizonyítékokat meg kell vizsgálni. Amennyiben ezeket nem találjuk megalapozottnak, ez azt jelenti, hogy bár az *atta-vāda* explicit módon nem jelenik meg a Suttantában, ki nem mondva, hallgatólagosan jelen lehet. A fent említett nyílt tagadás hiánya miatt ez a hallgatólagos jelenlét ebben az esetben erőteljesen megalapozott. (2) Ekkor meg kell határozni, hogy az *attā* mely értelmezési körben nem kerül tagadásra. (3) Amennyiben az első pont igazolható, át lehet térni az *attā* állítólagos pozitív megjelenéseinek értékelésére a Páli Kánonban, ahol a vizsgálódást jó eséllyel le lehet szűkíteni a korábban meghatározott értelmezési körre. Túllépik ezek a szöveghelyek a kijelölt *attā* értelmezési határokat, vagy illeszkednek ebbe? Ha túllépik, akkor a fennmaradt doktrína inkohereciája vethető fel, és meg kell vizsgálni, hogy ez valódi inkoherecia, vagy a szövegek behatóbb elemzésével feloldható.

Lehetséges még egy eset: ha igazolni tudjuk, hogy az *attā* abszolút módon tagadásra került a suttákban, ez nem zárja ki, hogy emellett olyan részek is fellelhetők, melyek pozitív kijelentéseket tartalmaznak az *attā*ra vonatkozóan. Amennyiben igen, az inkoherecia-vizsgálat itt is szükséges.

Az inkoherecia lehetőségét alapvetően a lehetséges logikai kimenetek felsorolása miatt vettem fel. Töreksem arra, hogy a doktrínát a koherencia szempontjából közelítsem meg. Jó okunk van feltételezni, hogy az elmúlt 2500 évben bhikkhuk milliói, akik a szöveget együtt, emlékezetből recitálták, nem tették volna fel egész életüket egy olyan tanra, mely alapvető ellentmondásokat tartalmaz, épp ellenkezőleg: azért döntöttek így és maradtak meg döntésük mellett, mert mélységes igazságáról meggyőződtek, méghozzá nem csupán bizalom (*saddha*) alapján, hanem közvetlen látás (*vijja*) útján, mely igazságnak – sokak között – e sorok írója is tanúja.

Vizsgáljuk meg tehát, mi az a hatókör, melyre az *anattā*-doktrína biztosan kiterjed, és mi az, amire nem.

Talán nincs még egy olyan tradíció, mely oly mértékben lenne praxisorientált, mint a buddhizmus eredeti formájában. A nagy tradíciók általában metafizikai, kozmogóniai és kozmológiai tanításokat adnak, melyek részletei eltérő mélységben és súllyal a tradícióban élő ember egész életét áthatják, és a realizáció útjára lépett törekvő praxisának is részét képezik. A Buddha az ilyen típusú tanításokat nélkülözte vagy a lehető legminimálisabb szinten fejtette ki. A Buddha tanítási módszere a helyzetfelismerésen (*dukkha*), az okok feltárásán (*taṇhā*), az okok megszüntetésének módján, egyben a célmegjelölésen (*nibbāna*) és a célhoz vezető út részletes kifejtésén (*ariya nyolcérteű ösvény*) alapul. Mindenfajta metafizikai, ontológiai vagy egyéb spekuláció ebben a tanításban szigorúan ki van zárva, egyetlen olyan elemet sem tűr meg, mely az ösvény végigjárásához nem elengedhetetlen. Abban a világban, mely a *guru* útmutatását kénytelen nélkülözni, kiemelt figyelmet érdemel ez a tanítás, mert a realizációs út részleteiben fedetik fel a suttákban, valamint jóllehet nagy előnyt jelent a tanító, a „jóbarát” kísérete az ösvényen, sehol nem mondják ki a szövegek más tradíciókkal ellentétben, hogy a *guru* útmutatása és kegyelme elengedhetetlen a sikerhez.¹³

A három alapszó: dukkha, anicca, anattā a három sajátosság, mely a jelenségvilág minden elemére jellemző. A dukkhát szenvedésteliségnek fordítják általában, mélységében olyan egzisztenciális megrázkódtatottságot jelöl, mely a létezés minden szintjét és elemét a pokloktól az emberi világon át a legmagasabb, és az emberi lény számára elképzelhetetlen boldogsággal telített isteni világokig áthatja.

A dukkha elválaszthatatlan a másik két sajátosságtól, az aniccától és az anattától. Előbbi a jelenségvilág elemeinek állandótlanságát jelöli. Minden folyamatos keletkezésben és elmúlásban van, és mivel alapvető jellegzetességük az állandótlanság, az ezekkel történő bármely akaratlagos vagy önkéntelen azonosulás (ez és ez én, önmagam vagyok: téves önazonosítás) dukkhát okoz. A jelenségvilágban semmi sincs, melyet önmagának tekinthetnék, ezt jelenti a harmadik sajátosság, az anattā (nem-én vagy nem-önmagam). Az ember téves megismerésében *sukhának*, kellemesnek, azaz a dukkhával ellentétesnek tekinti azt, ami dukkha, állandónak kívánja azt, ami valójában állandótlán, és azonosul azzal, ami nem-én. E folytonos egzisztenciális megrázkódtatottság folyamatos létesülését a függő keletkezés (*paticca samuppada*) tanítása írja le részletesen, melynek kiindulópontja az *avijja* (szanszkrit: *avidyā*), a nem-tudás, a közvetlen látás vagy eleven szellemi intuíció hiánya, és a tizenkettes láncolat egymáson nyugvó elemeinek végpontja „*az öregedés és halál, bánat, sírányozás, szenvedés, szomorúság és kétségbeesés*”. A láncolat fordulópontja a *taṇhā* (szanszkrit: *trṣṇā*), a vágy vagy létszomj, ahonnan a folyamat a tudat aktív részvételeként köszönhetően tragédiába fordul, emiatt is szerepel a második árja igazságban a dukkha okaként, de egyben ez az a pont, ahol a láncolat alapvetően megszakítható. A harmadik igazság is kimondja: a dukkha megszüntetése a *taṇhā* felszámolásával lehetséges.

A mindennek megvalósításához vezető utat a nyolcérű ösvény foglalja össze. A helyes életkörülmények kialakítását követi az erények gyakorlása, és az így elért szilárd fundamentumra alapozva a tudat és a transzcendentális bölcsesség fejlesztése (*bhāvanā*). A kulcs a transzcendentális bölcsesség, a *paññā*, a bölcsesség szemével (*dhammacakkhu*) látva a *való szerint lát* (*yathābhūtam*) az ember, felszámolja a létesülési mérgeket (*āsavák*) és megszabadul.

Az anattā-tant a Buddha sokféleleképpen mutatta be tanítványainak. Ezek közül

¹³ E ponton röviden mindenképpen ki kell térnem arra az általános véleményre, hogy a theravāda buddhizmus esetében csak beláthatatlanul sok inkarnáció során valósítható meg a cél (míg egy tantrikus ösvényen ez egy élet alatt elérhető). A Buddha által adott doktrína és praxis alapján a cél, a *nibbāna* itt-és-most, még ebben az életben elérhető, ezt a szövegek számtalanszor hangsúlyozzák (csak egy jól ismert példát kiemelve: DN 22. *Mahāsatipatthāna-sutta*). Annak oka, hogy ezt maguk a theravādínok sem mindig így gondolják, abban áll, hogy a theravāda buddhizmus nem felel meg az eredeti buddhizmusnak. A theravāda praxist a kommentárokról alapozva adják át, és ezek a kommentárok sok lényeges helyen a suttákhoz képest diametriálisan ellentétes útmutatásokat adnak. Így a theravāda praxis a Buddha által átadott praxishoz képest jelentősen módosult. Az eredeti tanítás, ha nehézségek árán is, de rekonstruálható, ugyan a sutták sokszor szűkszavúak, de a többi hagyomány szentirataihoz képest mégis megközelíthetők közvetlenül, kommentárok nélkül, mely sok tradíció esetében szinte lehetetlen feladat.

tekintjük át a legalapvetőbbeket. A Buddha rögtön a második beszédében az anattā-tant fejtette ki a korábbi öt aszkéta társának, a következőképpen:

„Bhikkhuk, az anyagi forma nem-önmagam (anattā). Ha az anyagi forma önmagam (attā) volna, akkor ez az anyagi forma nem vezetne szenvedéshez, és rendelkezhetnék az anyagi formával ekképpen: »A formám így legyen, a formám ne úgy legyen.« De mivel az anyagi forma anattā, hát szenvedéshez vezet, és senki sem rendelkezhet a formával ekképpen: »A formám így legyen, a formám ne úgy legyen.«

– Bhikkhuk, az érzés [...] észlelés [...] késztetések [...] tudatosság anattā. [...]

– Bhikkhuk, hogyan vélekedtek: állandó az anyagi forma, állandó az érzés [...] észlelés [...] késztetések [...] tudatosság, vagy állandótlan?

– Állandótlan (anicca), tiszteletreméltó Urunk.

– Mármost, ami állandótlan, az szenvedésteli (dukkha), vagy kellemes?

– Szendvésteli, tiszteletreméltó Urunk.

– Mármost, ami állandótlan, ami szenvedésteli, miután alá van vetve a változásnak, arról helyes-e ekképpen vélekedni: »Ez az enyém, ez én vagyok, ez az én önmagam?« (*etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā?*)

– Nem, tiszteletreméltó Urunk.

– Tehát szerzetesek, bármilyen formáról, érzésről [...] észlelésről [...] késztetésekről [...] tudatosságról legyen is szó, legyen az akár múltbéli, jövőbéli vagy jelenben felmerülő, durva vagy finom, saját magunkban vagy rajtunk kívül lévő, alsóbb rendű vagy magasabb rendű, távoli vagy közeli, helyesen megértve azt, ahogyan létezik (yathābhūtaṃ), ekképpen kell róla vélekedni: »Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én önmagam.«” (SN 22. 59.)¹⁴

A beszéd révén, mely a fenti öt halmazattól való teljes elszakadással és megszabadulással végződik, a (meditatív állapotban időző) bhikkhuk azonnal megszabadultak. Az öt halmazat (*khanda*) tanítása talán a leggyakoribb a Kánonban. Az öt halmazat a (1) *rūpa*, az anyagi forma, mely a négy nagyelem (tűz, víz, levegő, föld) és ezek derivátumai, az ember esetében a fizikai test egyfajta kiterjesztett értelemben; a (2) *vedanā*, a primer érzés (nem érzelem), mely szimplán kellemes, kellemetlen vagy neutrális és minden tudatállapotot kísér; a (3) *saññā*, az észlelés, mely magában foglal egy primer beazonosítást is az emlékek alapján; a (4) *saṅkhāra*, a késztetések, melybe a (látens) késztetéseken kívül beletartozik az akarat, de a gondolatok is; végül a (5) *viññāṇa*, a tudatosság, mely a hatféle kapun (az öt érzék plusz az elme) felépő hatféle tudatosságot jelöli. A khandákkal kapcsolatos téves ön-megragadások részletes leírása a következő lehetőségeket vázolja: a khandákat önmagának tekinti, vagy önmagát a khandák birtokosának, vagy önmagában a khandá(ka)t, vagy önmagát a khandákban.¹⁵ Így születik az úgynevezett *sakkāyadiṭṭhi*, a téves személyiség-felfogás. Az, hogy az önmagát a khandákban felismerő felfogás téves nézet, az immansens attā tagadását implikálja. A fentebbi sutta kapcsán még érdemes megfigyelni,

¹⁴ *Anattalakkhaṇa-sutta*. Martinusz Mária fordítása. Kisebb módosításokkal a magyar kifejezéseken (attā, anattā, rūpa), a koherencia megőrzése érdekében. Forrás: <<http://a-buddha-ujja.hu>> (utoljára megtekintve: 2011. 10. 24.).

¹⁵ Ld. például MN 109. 10.

hogy a khandák vonatkozásában a Buddha milyen gonddal zár ki minden lehetőséget, hosszasan sorolva a lehetséges megnyilvánulásait, legyenek bármely időben felmerülők, durvák vagy finomak, távoliak vagy közeliak stb. Nem bírta a véletlenre, hogy a tanítványai pontosan értsék.

A szövegrészből teljesen világos, hogy a Buddha számára az attā szó: (1) teljes szabadságot és uralmat jelent önmagam, azaz itt a magammal azonosított *tárgy* esetében. Ha mégis lenne ilyen, azt szabadon alakíthatnám; valamint (2) egy teljes és korlátlan ön-birtoklást jelent. Az „*ez az enyém, ez én vagyok, ez az én önmagam*” számtalanszor visszatérő kifejezés is alátámasztja ezt. Ez egyrészt egy belső folyamat lebontásaként is értelmezhető, mint a téves önazonosítás folyamata, valamint ennek három szimultán jellemzőjeként.

Másképpen fogalmazva az attā a birtokviszonyt is maga után vonja, attól elválaszt-hatatlan. Ez egyben azt is jelenti, hogy a téves azonosítás az attával nem történhet önmagában, hanem minden esetben valamilyen *tárgy* is szükségeltetik, melyet önmagamnak és *birtokomnak* tekintek tévesen. *Ez és ez a tárgy az enyém, mint önmagam.* Az attā-nézetek birtoklással való szoros összefüggését explicit módon a Kígyó-hasonlatról szóló beszéd (MN 2.) mutatja be:

„Ha, bhikkhuk, létezik önmagam (attā), létezik-e az is, ami az önmagamhoz tartozik (attaniya)?

– Bizonyára, Urunk.

– És ha valami önmagamhoz tartozik, mondhatjuk-e rá, hogy „én önmagam (attā me)?

– Bizonyára, Urunk.

– De mivel, bhikkhuk, az önmagam, és bármi, ami önmagamhoz tartozik valójában nem található meg, nem teljesen helytelen ebből a nézőpontból az a megállapítás: »Ez, ami az önmagam (attā) és a világ (*loko*). Állandónak, maradandónak, öröknek és változatlannak kell lennem, a halál után örök identitásban kell folytatódnom?«

– Valójában, Urunk, ez egy teljesen helytelen tanítás.” (MN 2.)

Ismét azt látjuk, hogy a Buddha számára az attā, az önmagam paradox módon *soha nem állhat meg önmagában*, mint „*Ding an sich*”, mert mindig ott van a vonatkoztatás, a birtokviszony, és az önmagammal kapcsolatos nézetek itt futnak teljesen vakvágányra. Az upanišadok szerint pedig éppen ez az ātma-vāda esszenciája! Az „*eso me attā*” kapcsán Schmithausen megjegyzi,¹⁶ hogy vajon véletlennek tekinthető-e a megfelelés a Chāndogya-upanišad „*eṣa me ātmā*” kijelentésével? (Ch 3. 14. 3.) Felvetése jogos, de nem bizonyító erejű. Olyan alapfogalmakról van szó, ahol ezek a kérdések más tanoktól függetlenül megkerülhetetlenek. Továbbá az eddig elmondottak alapján is látható, hogy az attā buddhista felfogása messze nem felel meg az upanišadokénak, az attā nem az „*ātmā*”.

Az ötös halmazatra visszatérve, a khandák nem önmagukban jelentenek problémát. A megszabadulást követően a bhikkhu továbbra is „együtt él” a khandákkal,

¹⁶ Lambert Schmithausen: *Ātman und Nirvāna im frühen Buddhismus*. Forrás: <<http://tinyurl.com/SchmidthausenAtmanNirvana-pdf>> (utoljára megtekintve: 2011. 10. 24.).

azonban semmiféle önazonosítást nem végez velük. Ahogy sok sutta kifejti, a problémát a „ragaszkodással átölelt öt halmazatban” (*pañcupādānakkhandhā*) lehet megjelölni, azaz hogy az ember mély ragaszkodást alakít ki a khandák felé. Itt a ragaszkodás már súlyosan beteg fázist jelöl. A ragaszkodás a függő keletkezés 9. eleme, mely a vágy (*tanhā*) függvényében keletkezik. Felkelt a khanda irányában a vágy, melyet a ragaszkodás követ – olyan ez, mintha valamit görcsösen, az izmokat megfeszítve szorongatnánk a markunkban, és akkor sem tudnánk elengedni, ha tudatosan elhatározzuk. Ennek pedig már a ragaszkodást követő láncszem, a *bhava* a fő nehezítő eleme, mely többek között a megszokás kialakult tendenciáit jelenti. A függő keletkezés végtelenül gyorsan ismétlődő folyamat, és minden egyes ismétlődés egy mélyebb szántás, mélyebb berögzülés, melynek a vége a csaknem menthetetlen automatizmus.

A másik gyakori módszer az anattā beláttatására a hatféle tudatosság elemzése. A tanítás szerint a hat érzékszerv (szem, fül, orr, nyelv, test, elme = belső érzékelési alapok) és tárgyaik (külső alapok)¹⁷ találkozása az érintés (*phassa*), mely egy lecsupaszított, primer észlelés mindenféle értelmezés nélkül. A három (belső és külső alap + érintés) együtt: a megfelelő érzékszervi tudatosság, például látási tudatosság. Itt már mélyen a függő keletkezésben vagyunk, mivel az érintés kondicionálja az érzést, utóbbi pedig a vágyat. A Buddha minden egyes résztvevő elemről beláttatja, hogy mivel állandótlanok, ezért nem lehetnek attā, és a tőlük való elszakadás a megszabaduláshoz vezet.¹⁸

Mind a khandákkal, mind a tudatosságokkal kapcsolatos belátások a meditációban mutatják fel igazi erejüket. A nem-meditatív tudat szinte képtelen felfogni a villámgyorsan zajló folyamatokat, márpedig a belátás akkor átütő, ha az ember folyamatában látja az elemek kibontakozását. Emellett látja mindhárom sajátosságot, látja a dukkha kibontakozását, látja, hogy nincs a folyamatban semmiféle állandó, valamint nincs és nem is lehet semmi benne, melyre önmagaként tekinthetne, elsőprő a tapasztalata, hogy egy személytelen folyamatról van szó. Elmondható, hogy fordítva nincs így, azaz a három sajátosság belátása megtörténhet a függő keletkezés kibontakozásának látása nélkül is, azonban aki a függő keletkezést látja, nem tudja nem látni a három sajátosságot.

Így amellett, hogy a khandák, a tudatosságok és a nem részletezett egyéb anattā-igazolások az értelmi belátást ösztökélték, ezek mind a buddhista meditáció tárgyai is egyben. A módszereket a Buddha az „éberség négy alapzatában” (*satipatthāna*) fogta össze.¹⁹ Ez négy gyakorlat-kört jelöl. Az első csoport a testiség felett végzett meditációkat öleli fel, és ebbe a körbe beletartozik a négy nagyelem is (*mahābhūta*

¹⁷ E vonatkozásban az elme tárgyai, a tudattartalmak (*dhammák*) is külsőnek neveztetnek.

¹⁸ Sok helyen megtalálható ez a tanítás. Ld. például MN 148. *Chachakka-sutta*. A hatféle tudatosság és a khandák szoros összefüggéséről ld. MN 28. Az anattā-szöveghivatkozásoknál csak egy suttát adok meg példaként. Az összes hivatkozás felsorolása többszörösen meghaladná e tanulmány terjedelmét, így nem nehéz más helyeket találni a kánonban.

¹⁹ Ld. DN 22. *Mahāsatipatthāna-sutta*

– tűz, levegő, víz, föld), mint tárgy. A második az érzések felett, a harmadik a tudatállapotok felett, a negyedik a *dhammák* felett végzett éberséggyakorlat. Utóbbi tartalmazza az akadályozó tényezőket, a ragaszkodás által átölelt öt halmazatot és a hatféle tudatosságot, valamint az ösvény tényezőit is.

Az anattától maguk az ösvény elemei sem mentesek. A szennyeződésektől ideiglenesen mentes, az isteni világok állapotaival analóg mélymeditációkról, a *jhānák*ról (melyek által az áttörő belátás egyáltalán lehetséges) is be kell látnia a törekvőnek, hogy akarattalosan létrehozottak, összetettek, így állandótlanok, és az anattā inhere ns sajátosságuk. Ugyanígy van ez a formanélküli megvalósításokkal, és az úgynevezett felébredési tényezőkkel is. Maga a Tan, a Dhamma is tapadási tényező lehet, melyet az út végén nem cipel tovább a törekvő, mint az a tutaj-hasonlatból közismert.

Mi marad? A *nibbāna*. Ez az egyetlen olyan elem, mely nem tartozik a jelenségek közé.

Ám mielőtt a *nibbāna*ra vonatkozó szövegeket megvizsgálánk, mindenképpen át kell tekinteni az anattával kapcsolatos általános – látszólag nem egy adott tárgyra vonatkoztatott – tanításokat.

[Ānanda kérdésére válaszol majd a Buddha:]

„– Azt állítottad egy alkalommal, hogy a világ (loko) üres, hogy a világ üres, Uram. Milyen értelemben állítottad azt, hogy a világ üres?

– Olyan értelemben, hogy mentes az attától, vagy bármitől, amit attának tartanak.”
(SN 35. 85. *Suñña-sutta*)

Itt meg is állhatunk. A fenomenális megnyilvánulásról van szó az adott részben, ezt a „világ” szó használata egyértelműen jelzi. Ily módon az adott szövegrész a transzcendens attāt nem zárja ki. Egyébként a szöveg a hatféle tudatosság és kapcsolatai leírásával folytatódik. Hogy az idézett szöveg „világ” kifejezése nem terjed ki abszolút értelemben mindenre, már a buddhisták *lokuttara*, világleletti szava is mutatja. Oetke a *Suñña-sutta* bemutatásakor megjegyzi, hogy úgy tűnik, e *sutta* tagadja, hogy attā *szubsztanciálisan* benne rejlik a világban, azaz az upanišadok *ātmā*tanának egyik aspektusával szemben áll. Azonban – folytatja – mindez nem jelenti a tudatfolyamatok alanyiságának megtagadását.²⁰ A tudatfolyamatok alanyiságának megtagadását nyíltan nem mondja ki a szöveg, azonban nagyon erősen implikálja, sőt, praktikusán e szemlélet a buddhista gyakorló számára kötelező, és aki követi a Buddha útmutatását, a tudatfolyamatok személytelen, a függő keletkezésben leírtaknak megfelelő létesülését látja meg közvetlen módon. Voltaképpen a még meglévő maradék pszeudo-alanyiség észlelése vezet egyre mélyebbre és mélyebbre a függő keletkezés láncolatában, így táru l fel számára, hogy ami végső pontnak tűnt, összetett és más elem függvényében keletkezik. A buddhista belátásmeditációban a helyes kérdé sfeltétel mindig a következő: Rendben, ezt látom, de *mi van előtte?* Attā mint a tudatfolyamatok alanya, a buddhista gyakorló számára az *avijja* jele, ez

²⁰ Oetke: i. m. 105. o.

egészen a szemtanú-tudatosságig így van. A legmagasabb szemtanú-tudatosság és a dhammacakkhu (Bölcsesség szeme) között egyfajta megfelelés sejlik fel. Azonban a buddhista törekvő ezt sem foghatja fel attaként, mivel az attā jelentése, mint láttuk, magába foglalja a birtoklást és megragadást. A Magasztos a Tant maradéktalanul a megvalósításra centrálva fejtette ki. Semmilyen köztes állapotban történő önazonosítás nem elfogadható, csak a biztos túlpárt, a kondicionálatlan. Emellett viszont meg kell jegyezni azt is, hogy ātmā mint a tudatfolyamatok, a megismerés alanya az upanišadokban is egy relatív felfogás, a legmagasabban, a turīyában *nincs szemtanú-tudatosság sem!*²¹

Az általános fogalmakkal kapcsolatban Ṭhānissaro Bhikkhu felhívja a figyelmet két másik szövegrészre.²² Az elsőben (SN 35. 23.) a Buddha a „mindent” a hatféle érzékként és tárgyaiként definiálja, azaz a „minden” határait a jelenségvilág körén belül jelöli ki. Ehhez kapcsolható az a szöveg, mely azt mondja ki: „*Bármely aszkéta vagy brāhmaṇa, aki önmagaként tekint rá sokféle [dologra vagy eszmére], mindegyik az öt halmazatot tekinti [önmagának], vagy bármelyiket ezek közül.*” (SN 22. 47.)²³ A hatféle tudatosság és az öt halmazat között szoros összefüggés van, mint említettem, ugyanarra tekintünk rá különböző aspektusokból.

A második, Ṭhānissaro által idézett suttaban (AN 4. 174.) Sāriputtához intézik a kérdéseket, hogy a hatféle érintkezés (phassa) megszűnésén túl van-e valami, ami (a) létezik, vagy (b) egyáltalán nincs semmi, vagy (c) együtt érvényes az előző kettő, vagy (d) sem ez, sem az? Sāriputta mindegyik feltevést elutasítja, mert a kérdező megkülönböztetést alkalmaz a nem-differenciáltra, azaz a kondicionálatlanon szeretne okoskodni.²⁴

Így az olyan általános fogalmak, mint a „világ”, a „minden”, a fenomenális világra – a létesültek halmazára – vonatkoznak, melynél a téves önazonosítás egy tárggyal mint birtokkal megy végbe. Legyen az bármilyen szubtilis is, az ember tárgyként kezeli, tárgyiasítja.

Az anattāt nem mindenek felett álló, abszolút érvényű álláspontként mutatják be a nikāyák, lehet téves nézet is. Hogy téves attitűdből milyen bonyodalmak következhetnek, a *Sabbāsava-sutta* mutatja be egy tanulatlan személy példáján, aki járatlan

²¹ „Befelé nem ismer, kifelé nem ismer, kétfelé nem ismer, pusztán megismerésből nem áll, sem megismert, sem nem megismert, nem látható, kimondhatatlan, megfoghatatlan, jellemezhetetlen, kigondolhatatlan, jelölhetetlen, az egyetlen ātmā hitén megálló, érzékvilágot feloldó, nyugodt, szent, szétszakíthatatlan – ez a negyedik negyed, ātmā maga, megismerni ezt kell.” (*Māṇḍūkya-upanišad* 7.) A Māṇḍūkya-ban leírt negyedik a végső turīya, más hagyományok a turīyában is fokozatokat állapítanak meg. A kasmíri šaivismusban a Māṇḍūkya-upanišad turīyája a *turyātīta* állapotának feleltethető meg. Ehhez ld. Borkovits Tamás e kötetben megjelent tanulmányát.

²² Ṭhānissaro Bhikkhu: *The Not-self Strategy*. Access to Insight. <<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/notself.html>> (utoljára megtekintve: 2011. 10. 24.).

²³ Idézi Nyanaponika Thera: i. m.

²⁴ Ugyanígy és ugyanazén alapon utasítják el a Felébredett halál utáni létezésével vagy nemlétezésével kapcsolatos keresztkérdéseket.

lévén az ariyák dhammájában, táplálja, felhalmozza magában a vágy, a létesülés és a nemtudás mérgeit.

„Az ilyen ember ostobán ezt fontolgatja: »Léteztem én régebbi korokban, vagy nem léteztem régebbi korokban? Mi voltam régebbi korokban? Hogyan léteztem régebbi korokban? Miből mivé lettem régebbi korokban? Létezni fogok-e jövődő korokban, vagy nem fogok létezni jövődő korokban? Mi leszek jövődő korokban? Hogyan fogok létezni jövődő korokban? Miből mivé leszek jövődő korokban?« És a jelenben is kétségei támadnak saját maga felől: »Létezem-e én, vagy nem létezem? Mi vagyok? Hogyan létezem? Ezek az élőlények honnét jöttek, és hová fognak távozni?«

Miközben az ilyen ember ostobán ezt fontolgatja, a következő hat tévhit valamelyike alakul ki benne:

»Én önmagam létezik.« (atthi me attā) – alakul ki benne szilárd meggyőződésként a tévhit.

Vagy: »Én önmagam nem létezik.«

Vagy: »Önmagam által ismerem meg önmagamat.«

(*attanāva attānaṃ sañjānāmī*)

Vagy: »Önmagam által ismerem meg nem-önmagamat.«

(*attanāva anattānaṃ sañjānāmī*)

Vagy: »Nem-önmagam által ismerem meg önmagamat.«

(*anattanāva attānaṃ sañjānāmī*)

Vagy pedig ez a tévhit alakul ki benne: »Ez az én önmagam, mely beszél és érez és tapasztal itt és ott, a jó és rossz tettek eredménye, de ez az én önmagam állandó, szilárd, örökkévaló, változatlan, mindenkor ugyanaz marad.«

Ezt nevezik, szerzetesek, tévhitiek útvesztőjének, tévhitiek sűrűjének, tévhitiek bozótjának, tévhitiek szemfényvesztésének, tévhitiek zűrzavarának, tévhitiek béklyójának. A tévhitiek béklyójába bonyolódó, tanulatlan, közönséges ember nem szabadul meg a születéstől, öregségtől, haláltól, bánattól, siránkozástól, fájdalomtól, szomorúságtól, kétségbeeséstől, nem szabadul meg a szenvedéstől, mondom nektek.

Am a tanult, nemes lelkű ember, aki ismeri a nemes dolgokat, hallotta a nemes tant, járatos a nemes tanban, [...] felismeri a fontos tanokat, felismeri a fölösleges tanokat. Mivel felismeri a fontos tanokat és felismeri a fölösleges tanokat, a fölösleges tanokkal nem foglalkozik, a fontos tanokkal foglalkozik.” (MN 2.)

Figyeljünk fel arra, hogy egy álláspont megítélésénél mennyire fontosak az előzmények, hogy az adott személy mi alapján, mi által jut egyfajta nézetre! Így válhat az anattā is téves nézetté. Ez a nikāyák összes szövegében, ahol téves nézeteket sorolnak, kritikus pont. Amikor a Buddha brāhmaṇákkal vitatkozik a védák egyedüli igazságáról (MN 95.), ott is azt a kérdést teszi fel, vajon aki ezt állítja, mi alapján teszi, vajon közvetlen látás alapján? A közvetlen látást nélkülöző szellemi álláspont a Magasztos számára a nézetek hálója, a nézetek tüskebokra.

A nikāyákban egyetlen olyan sutta van, ahol a Buddhához mindenféle minősítettég nélkül intézik a kérdést: Van-e attā?

„[Vacchagotta:] – Tiszteletreméltó Gotama, akkor most van attā?

Amikor ez elhangzott, a Magasztos csendben maradt.

– Akkor nincs attā?

A Magasztos másodszorra is csendben maradt.

Ekkor Vacchagotta, a vándoraszkéta felkelt az ülőhelyéről és távozott.

Nem sokkal azután, hogy Vacchagotta, a vándoraszkéta távozott, a Tiszteletreméltó Ānanda ezt kérdezte a Magasztostól:

– Uram, miért nem felelt a Magasztos arra a kérdésre, melyet Vacchagotta, a vándoraszkéta tett fel?

– Ānanda, ha azt válaszoltam volna Vacchagottának, a vándoraszkétának arra a kérdésére, hogy van-e attā, hogy van attā, akkor válaszom megegyezett volna azoknak a papoknak és remetéknek a válaszával, akik az örökkévalóság tanát (*sassatavāda*) hirdetik. Ha pedig azt válaszoltam volna Vacchagottának, a vándoraszkétának arra a kérdésére, hogy nincs-e attā, hogy nincs attā, akkor válaszom megegyezett volna azoknak a papoknak és remetéknek a válaszával, akik a megsemmisülés tanát (*ucchedavāda*) hirdetik. Ha azt válaszoltam volna Vacchagottának, a vándoraszkétának arra a kérdésére, hogy van-e attā, hogy van attā, akkor [a válaszom] vajon megfelel-e annak a felkelt tudásnak, hogy minden jelenség nem önmagam? (*sabbe dhammā anattā*)

– Nem, uram.

– És ha azt válaszoltam volna Vacchagottának, a vándoraszkétának arra a kérdésére, hogy nincs-e attā, hogy nincs attā, nem zavarodott-e volna meg még jobban Vacchagotta, a vándoraszkéta azt gondolva: »Hová lett a valaha létezett attām?«” (SN 44. 10.)²⁵

Az örökkévalóság-tanok leírása a suttákban úgynevezett kvalifikált attā-definíció, erre lejjebb a *Brahmajāla-sutta* kapcsán visszatérek. Thānissaro Bhikkhu a fenti idézettel kapcsolatban a következő fundamentális megállapításokat teszi: „[Az idézet] a legellentmondásosabbak egyike a kánonban. Azoknak, akik úgy tartják, a kérdésben, van-e önmagam vagy nincs önmagam, a Buddha állást foglalt az egyik vagy a másik irányban, meg kell magyarázniuk a Buddha hallgatását, és ezt oly módon teszik, hogy az Ānandához intézett végső kijelentésére koncentrálnak. Azt mondják, ha valaki más, Vacchagottánál spirituális értelemben érettebb személy tette volna fel a kérdést, a Buddha felfedte volna valódi álláspontját.

Ez a magyarázat azonban figyelmen kívül hagyja a Buddha Ānandához intézett első két mondatát: mindegy, ki teszi fel a kérdést, külön-külön a »létezik én« és »nem létezik én« kijelentés azon filozófiai álláspontok egyikébe esik, melyeket a Buddha egész életútja során elkerült. Ami a harmadik mondatot illeti, nem azért tartózkodott attól, hogy ellentmondjon a »felkelt tudásnak, hogy minden jelenség nem-én«, mert úgy gondolta, hogy ez a tudás az egyedül metafizikailag helyes, hanem mert látta, hogy ennek [a tudásnak] megjelenése szabadíthat meg.” Ennek bizonyításához Thānissaro Bhikkhu a következő idézetet veszi:

„[Mogharaja:] – Mely módon kell valakinek rátekinteni a világra, hogy a Halál Királya ne lássa?

[A Buddha:] – Eltávolítva az attával kapcsolatos bármely nézetet, mindig éberem, Mog-

²⁵ Máthé Veronika fordítása. Javítás: én = attā. Forrás: <<http://a-buddha-ujja-wikidot.com>> (utoljára megtekintve: 2011. 10. 24.).

haraja, tekintsd a világot üresként. Ily módon ez [a személy] a halálon kívül és felett áll. Ily módon kell rátekintenie a világra, hogy a Halál Királya ne lássa.” (Snp 5. 15.)²⁶

Vacchagotta eldöntendő metafizikai kérdést tett fel, melyre a Buddha csendben maradt, míg Mogharaja azt kérdezte, hogyan lehet kiszabadulni a halál uralma alól. A másodikra adott válasz szerint a világra az attāval kapcsolatos bármely spekulációt feladva kell rátekinteneni. Thānissaro Bhikkhu azt mondja, mindez arra utal, hogy az anattā tanítása – ahelyett, hogy az attāra vonatkozó szilárd állásfoglalást jelentene – sokkal inkább egy praxeológiai módszernek tekintendő, mely a halál markából történő kiszabadulást, a nibbānát célozza.

Látszólag a halhatatlan elemről, a nibbānáról is kimondják, hogy anattā. Ezt az abszolút anattā bizonyítékaként tüntetik fel sokan:

„Minden összetett dolog (*saṅkhārā*) anicca, [...]
 Minden összetett dolog dukkha, [...]
 Minden dhamma anattā,
 Miután a Megismerésben meglátja ezt,
 nem érinti többé a szenvedés.
 Ez a megtisztulás útja (*maggo visuddhiyā*).” (Dhp 277–279.)

Minden saṅkhāra, azaz a jelenségvilág minden eleme dukkha és állandótlan. A „minden dhamma”, melyről a szöveg azt mondja, hogy anattā – szól az érvelés –, azonban magába foglalja az összes saṅkhārát, valamint a halhatatlan elemet, a nibbānát is. Ebből az következik, hogy természetesen a nibbānáról nem lehet azt állítani, hogy dukkha és anicca, azonban azt, hogy anattā, igen.²⁷ Thānissaro azonban felhívja a figyelmet, hogy észre kell vennünk a *Dhammapada* vers utolsó sorát is: „*Ez a megtisztulás útja*”. Azaz ez a látásmód kötelező érvényű a megtisztulás útját (*maggo visuddhiyā*) járóknak, a nibbānára mint anattāra kell tekinteniük. A Beérkezett és az *Arahatok* azonban nem útonlévők, hanem a legfelsőbb felébredési fokozat, az *Arahatság gyümölcsét (phala)* realizálták. Négy felébredési fokozatot különböztetnek meg. A négy fokozat mindegyikének van egy ösvény-tudatosság fázisa és egy gyümölcs-tudatosság fázisa. Az ösvény és a gyümölcs között az alapvető különbség, hogy ösvény-fokon a törekvő ugyan megpillanthatta a nibbānát, azonban az így elért eredményei, bizonyos bilincsektől való megszabadulás, még nem tökéletesek. Az elért eredmény még nem szilárd, még nem visszafordíthatatlan. Csak a *phala*, a gyümölcs-fokozat az, ahol az eredmény tökéletesen szilárd, és ki lehet jelenteni, hogy a törekvő az adott bilincsektől visszafordíthatatlanul megszabadult. Mind a tíz

²⁶ Thānissaro angol fordítása és a Burmai Tipiṭaka alapján.

²⁷ Pérez-Remón kétségbe vonja, hogy a „minden dhamma anattā” általánosnak tűnő kijelentésinél valóban beleértendő-e a nibbāna a dharmák közé, ugyanis rengeteg példát hoz, ahol a „minden dhamma” egyértelműen a „minden saṅkhāra” szinonímjaként szerepel, továbbá azt írja, hogy összesen két helyet talált, ahol a nibbānát a dharmákhoz sorolják. Ld. Joaquín Pérez-Remón: *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Hague – New York, 1980, Mouton, 211–219. o.

bilincstől pedig kizárólag az Arahatság gyümölcs-tudatossága szabadít meg. Ily módon az idézet nem vonatkozik a Buddha és az Arahatok rátekintésére, csak az úton járókra, de rájuk akkor is, ha valamely magasabb felébredési fokozatot realizáltak. Ha úgy vesszük, hogy a minden dhamma anattā kifejezés a Dhammapadában pontosításként szerepel, ahol megszabják, kire vonatkozik, akkor Ṭhānissaro Bhikkhunak igaza van. Kérdés, hogy a fenti megszorítás a többi előforduláshoz is hozzáértendő-e.²⁸ Az viszont tény, hogy a megszabadulással kapcsolatban a suttákban nem hangzik el a jól ismert formula: ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én önmagam, és a nibbānához sohasem kapcsolják az anattāt. Ez úgy is érthető, a megszabadult minden téves nézettől megszabadult, így ezek veszélye elhárult számára, ezért nem merülhet fel az attával kapcsolatos nézet hibája.

A *Mūlapariyāya-suttában*, a Létesülés gyökeréről szóló beszédben mintha az anattā-tan kiterjesztésre kerülne a nibbānára, méghozzá a Buddha nibbāna-megismerésének vonatkozásában is:

„A nibbānát közvetlen tudással ismeri meg, mint nibbānát.
 Miután közvetlen tudással megismerte a nibbānát mint nibbānát,
 nem fogja fel (*maññati*) a nibbānát [mint önmagát];
 nem fogja fel a nibbānában [magát];
 nem fogja fel a nibbānától [elkülönítve, vagy származtatva magát];
 nem fogja fel úgy, hogy »a nibbāna az enyém«; nem élvezi a nibbānát.
 Mi a magyarázata? Állítom, mert a Tathāgata végig tökéletesen megértette azt.”
 (MN 1.)²⁹

Mint ahogy Bodhi Bhikkhu a sutta fordításához írott előszavában kifejti, a *maññanā* ige – bár a „man” gyökből ered – nem egyszerű gondolkozást jelöl, mint a vitakka, hanem egy torzított gondolkozásmódot, melyben az adott személy a gondolkozás tárgyát saját magához való különféle viszonylatokban ragadja meg. Pressing Lajos ezt a szót adta vissza a felfogni igével, mely a magyar nyelvben szerencsésen magába foglalja a képzettársításokat is (valamiként, valamilyen *módon* fog fel). A sutta nem azt állítja, hogy a nibbāna anattā, sem ez a szó, sem az attā a részletben nem is szerepel.³⁰ Azt mondja ki, hogy a Tathāgata a nibbānát nem fogja fel egy romlott megragadásal önmagaként vagy önmagához képest különböző viszonylatokban, ha úgy tetszik, nem próbálja tárgyiasítani, és mentális táplálékként elfogyasztani (élni). Az ilyen típusú torz felfogásokat a Tathāgata természetesen elkerüli. A Buddha és az Arahatok nemcsak a nibbānát, hanem a suttában példaként adott másik 23 objektumot se ragadják meg, nem díszítik fel (*papañca*), a Dhamma tutaját is letették, ehhez sem ragaszkodnak. Minden nézettől megszabadultak, és – mint nézet – végső soron ettől az anattā sem lehet kivétel. A dhammákat, a nibbānát is közvetlen látással ismerik

²⁸ MN 35, SN 22. 90, SN 44. 10, AN 3. 13. és KN-ben is több helyen.

²⁹ Pressing Lajos fordítása. Bodhi Bhikkhu: *A létesülés gyökere. A Mūlapariyāya-sutta szövege és kommentárjai*. Budapest, 1996, Orient Press Kiadó.

³⁰ A szögletes zárójelekben szereplő kiegészítések a fordító értelmező betoldásai.

meg, nem felfogással. A nibbānát, a kondicionálatlant nem lehet semmilyen módon sem megragadni. De ezt az upanişadok sem állítják. E helyütt érdemes felidézni, mit mond Yājñavalkya a Bṛhadāraṇyaka-upanişadban ātmāról:

„Ātmā azonban sem ez, sem az. *Megragadhatatlan, mert meg nem ragadják*, mulandótlan, mert el nem múlik, tiszta, mert hozzá semmi sem tapad. *Nem kötődik*, meg nem inog, kár sosem éri.”

A létesülés gyökeréről szóló beszédben azonban felsejlik egy olyan struktúra, mely feltűnően hasonlít a Bṛhadāraṇyaka-upanişad egy részére, és ennek kapcsán felvethető, hogy a buddhista szöveg nem éppen az upanişadi tanításra reflektál? A sutta felépítése a következő: a Buddha sorra veszi a tanulatlan világi, az előrehaladott tanítvány, az Arahat, valamint a Tathāgata megismerési folyamatát a világ legkülönbélebb tárgyainak vonatkozásában. E tárgyak közül az utolsó, a nibbāna, világfeletti. Ezt megelőzően a négy nagyelem és a buddhista kozmológia különféle létfokozatai soroltatnak fel. A megismerés módjára vonatkozóan ugyanaz a formula tér vissza, mely mintha tagadása lenne az upanişadban a belső vezetőről szóló tanításnak. A szöveg felépítését fentebb már láttuk a Tathāgata esetében, most nézzük meg a szöveg elejét, hogyan ismer meg a tanulatlan világi, és tegyük mellé az upanişad vonatkozó passzusát:

<i>sutta</i>	<i>upanişad</i>
(1) észleli a földet, mint földet.	
(2) Észlelven a földet, mint földet, felfogja a földet [mint önmagát];	(1) Ami a <i>földben</i> lakozik,
(3) „ <i>földben</i> ” – fogja fel [magát];	(2) <i>de más, mint a föld</i> ,
(4) „ <i>földtől</i> ” [elkülönítve, vagy származtatva] fogja fel [magát];	(3) amiről nem tud a föld,
(5) „ <i>a föld az enyém</i> ” – fogja fel;	(4) ami a <i>földet testként</i> felölti,
(6) élvezzi a földet.	(5) ami a földet belülről vezérli,
Mi az oka mindennek? Állítom, az, hogy nem értette meg tökéletesen.	az Ātmā, a halhatatlan belső vezető.

Mindenekelőtt észre kell vennünk, hogy az upanişad kinyilatkoztat, a sutta viszont a tanulatlan világi megismerési folyamatát írja le, ez alapvető különbség. A felsorolt elemek közül három mutat megfelelést. A „*földben*” és a „*földtől*” esetében a megfelelés teljes, a „*a föld az enyém*” és a „*földet testként felölti*” viszonylatában részleges értelmi megfelelés tárható fel. Utóbbi esetben a buddhista szöveg nem hozhatja az upanişadi fordulatot (testként felölti), hiszen erről még téves megismerési tapasztalata sem lehet a tanulatlan világinak, csak feltételezései, hogy valami ilyen történhet. Ugyanez mondható el a föld belülről vezérléséről, hasonló okból, valamint amiatt, hogy ennek tagadása a Buddha tanítási módszerének része. Hozzá kell tennem, hogy a Bṛhadāraṇyaka-upanişad két változatban maradt fent, melyek közül csak az egyik

tartalmazza a „*más, mint X*” mindegyik elem esetében visszatérő frázisát.³¹ A két szöveg közötti analógia itt nem ér véget. Ha megnézzük a két szentszöveg által felsorolt elemeket a következő eredményt kapjuk:

Az upanişad 21 elemet sorol fel, a sutta 24-et. Mindkettő felsorolja a négy nagy-elemet, és mindkettő említi a lényeket. Az *ākāśa* a végtelen tér alapjának megfelleltethető. Eddig a közvetlen egyezések. Az upanişad az érzékszerveket sorolja, a sajátos látásmódja alapján: szem, fül, elme, bőr. A sutta a látottat, hallottat, elgondoltat és érzékeltet említi. Itt analóg megfeleltetés lehetséges a kettő között, bár az utolsó hagy némi kételyt. Ha mindezeket elfogadjuk, akkor 10 elemet kapunk, mely az összesnek kevesebb, mint fele. Amellett, hogy a két szöveg a saját látásmódjának megfelelő elemeket sorolja fel, így teljes átfedés eleve nem várható, az upanişad olyan, a buddhisták számára is nagy jelentőséggel bíró elemeket is említi, mint a Nap, a Hold vagy a lélegzet, ezeket a suttában nem találjuk. Összességében véve azonban nem a felsorolt elemek pontos megfelelése az érdekes, hanem a két szöveg nagyon hasonló mintázata, melyet fentebb tárgyaltam.

A kapott eredmények megítélésem szerint nem perdöntő bizonyítékok, nem lehet igazolni, hogy a sutta az upanişadra reflektál sajátos módon, az upanişadi szóhasználatot a saját bevett kifejezéseivel helyettesítve, de a megfelelések ahhoz túl erősek, hogy ezt az esetet ki lehessen zárni. Az viszont ismételtlen megállapítható, hogy a sutta az attā immanens jelenlétének tagadását implikálja. Azért nem határozott tagadás ez, mert általánosságban egy magas rátekintésből igaznak bizonyuló kijelentés méreggé válhat annak számára, aki ezt téves megragadással, „felfogással” közelíti meg. Azonban a Suñña-suttában a világ üressége az attā viszonylatában általánosságban került kimondásra, így immanenciájának tagadása teljesen világos.

Az anattával kapcsolatos vizsgálódások lezárása előtt még egy fontos suttára ki kell térni, melyet szintén az abszolút anattā tézisének bizonyítására szoktak felhasználni. Az előző suttához, a Létesülés gyökeréhez hasonlóan ez is kiemelt helyet kapott a Kánonban: az előző a Majjhima-nikāya gyűjtemény első szövege, a most vizsgálandó Brahmajāla-sutta pedig a Dīgha-nikāya első suttája. Mindkét beszéd fontossága vitán felül áll, ősiségüket sem kérdőjelezték meg. A Brahmajāla-sutta, a Nézetek mindent felölelő hálója esetében bizonyítékok vannak arra, hogy a szöveg valóban a Buddha idejében keletkezett. A sutta 62 téves nézetet, konceptuális tételt tárgyal részletesen, kifejtve ezeket, és ha lehetséges, kitérve a nézetek keletkezésének körülményeire is. Bennünket két részlet érdekel, az egyik a múltra vonatkozó spekulációk közül az úgynevezett örökkévalóság-tanok (*sassatavāda*). Ebben a Buddha azokról beszél, akik azt állítják különböző okok folytán, hogy:

„Az attā és a világ (loko) örökkévaló, terméketlen (*vañjha*) [rendíthetetlen], mint a hegy-csúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. S bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak

³¹ E két verzió a Kanva és a Madhyandina. Utóbbi tartalmazza csak a „*más, mint a föld [...] vtz [...]*” sorokat. Śankara csak a Kanva-verzióhoz írt kommentárt.

[a létesülés körforgásában], elmúlnak és újrалétesülnek, mégis örökkön örökké léteznek (*atthiveva sassatisamam*) [az attā és a világ].”

Egy kvalifikált attā-definíciót látunk. Az „attā van” és az „attā van és X” (örök vagy halandó stb.) kijelentések nem felcserélhetők egymással, a második tagadása nem jelenti az első tagadását. Ráadásul az attā itt a világgal összekapcsolva jelenik meg. Az „önmagam és a világ örökkévaló” tétele így összekapcsolva az upanişadi tanítások fényében értelmezhetetlen. Az upanişadok szerint a világ teremtett. Általában az örökkévalóság-tanok rövid leírása ez, „attā és a világ örökkévaló”, folytatás nélkül. Úgy tűnik, a szövegrész különböző korabeli tanítók tanaira vonatkozik. A nem-teremtettség és a terméketlen szó a Kánonban Pakudha Kaccāyana hét test (*kaya*) tanával³² kapcsolatban fordul elő, ugyanígy a hegycsúcs és az oszlop szimbóluma. A terméketlenség arra vonatkozik, hogy ez a hét test nem ható, és nem is hat rájuk semmi. Ez a tan sajátosan összekapcsolva egy másik tanító, Makkhali Gosāla³³ tanításával jelenik meg egy suttaban, mely szerint a bölcs és a bolond elképzelhetetlenül hosszú ideig vándorol a samsārában anélkül, hogy sorsára, megszabadulására befolyással lehetne, majd egyszer, az idők végén, akár bölcs, akár bolond, megszabadul. Ily módon a nézetek képviselői beazonosíthatóak. Ezen túlmenően a nem-teremtettség, örökkévalóság egy korábbi idézetből már ismerős lehet, ez a definíció a jainizmus sajátja is. A jainák szerint a jīva, az ajīva és a világ örökkévaló, a világ hangsúlyozottan nem teremtett.³⁴ A nem-teremtettségben a jainizmus a *sāmkhyával* közös, így ez a mondat *sāmkhyára* is vonatkoztatható. A terméketlen szó a kommentár szerint (a hivatkozott suttatól eltérően) azt jelöli, hogy az attā és a világ nem hoz létre semmiféle újat, mely ne lett volna meg eredetileg. Ez azt az álláspontot erősíti, hogy a kijelentést a jainák felfogására is lehet érteni, hiszen szerintük a sok változás mellett a jīvák és az anyag is változatlanok maradnak minőségükben (*guṇa*).

A fenti nézet négyféle okból állhat elő. Fentebb már felhívtam a figyelmet arra, hogy egy álláspont, nézet kialakulásának az oka döntő fontossággal bír. Az első három meditációs tapasztalattal kapcsolatos, mindegyik esetben az ezt valló személy különböző számú előző létesülését idézte fel, és ebből vonta le a fenti következtetést. A negyedik eset egyszerű racionális érvelés eredménye. Az első három eset az érdekes, itt a téves nézet a korábbi létesülésekre való visszaemlékezés folytán alakul ki. Az adott személy azt a következtetést vonja le, hogy az individuális én átvándorol, és változatlan marad. Ez így szigorúan véve még az upanişad-tanítások keretein belül is téves nézet. A következtetés eleve egy *in tempore* sorozaton alapul (a születések

³² E különös tanban hét örök princípiumról van szó: a négy nagyelemről, a boldogságról, a dukkháról és a jīváról. Ld. DN 2. 26.

³³ Az ajīvikák korabeli vezetője.

³⁴ A sutta kommentárja a jaina tanokhoz a részleges örökkévalóság nézeteit rendeli hozzá; ezek olyan nézetek, ahol a lények egy csoportja örökkévaló, a többiek pedig nem. Ez a teista felfogásokra hasonlít, az egyik példa pont ilyen esetről szól. Hogy mégis ide teszik, a jainák a jelenségeket leíró, egyszerre állandóságról és állandótlanságról szóló doktrínájának köszönhető, pedig ez nem igazán kapcsolódik ehhez a részhez.

sorozata), azaz a megtévedt ember az időbeliségből következtet egy örökkévalóságra. Ez önmagában is ellentmondás. Ezen kívül csak a saját (re)generációs törzsére emlékszik vissza, más törzsekre nem. E szerint, még abban az esetben is, ha ezt a részletet nem buddhista, hanem mondjuk valamilyen vedāntin szövegben találtuk volna, és ez nem téves meditációs eredményként mutatná be a következtetést, hanem például egyszerűen fokozatként, akkor, ha azt szeretnénk beazonosítani, hogy melyik átmáról van szó, arra a következtetésre kellene jussunk, hogy ez nem a legfelsőbb átmā, mivel a többi létesülési törzsről ennek a gyakorlónak nincs tudomása. E szinten, ha úgy tetszik, maximum a jīvatmát látná. Mindezek miatt e szöveghely nem lehet az upanišadok legfőbb átmájának tagadása. Viszont az átvándorló individuális énség örökkévalóságának tagadása plasztikusan megjelenik a suttaban.

A másik, számunkra releváns rész a suttaból a jövőre vonatkozó spekulációk címet viseli. Ezeket a Buddha három csoportba osztja, mindegyiknek több alelete van. A három csoport az (1) észlelő halhatatlanság (avagy a halál tudatos túlélése), (2) a nem-észlelő halhatatlanság, (3) a sem észlelő, sem nem-észlelő halhatatlanság tanai. A különbség az, hogy az ezeken a kérdéseken spekuláló milyen észlelő-megismerő képességet tulajdonít az attának a halál után. Példaként az első:

„Vannak, bhikkhuk, aszkéták és brāhmaṇák, akik az észlelő halhatatlanság tanát tették magukévá, és akik tizenhatféle alapon azt hirdetik, hogy az én a halál után észlelő módon él tovább. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó aszkéták és brāhmaṇák a nézeteiket?

Azt állítják: »Az attā a halál után változhatatlan, észlelő és:

- | | | | |
|----|--|----|---|
| A. | 1. anyagi
2. nem-anyagi
3. egyszerre anyagi és nem-anyagi
4. sem anyagi, sem nem-anyagi | C. | 1. egységes megismerésű
2. sokféle megismerésű
3. korlátolt megismerésű
4. határtalan megismerésű |
| B. | 1. véges
2. végtelen
3. véges is, meg végtelen is
4. sem nem véges, sem nem végtelen | D. | 1. kizárólag boldog
2. kizárólag szenvedő
3. boldog is, meg szenvedő is
4. sem nem boldog, sem nem szenvedő.«. |

A másik két csoportban az utolsó nyolc elem nem jelenik meg, mert értelmezhetetlen. A szöveg az A, B, C, D alcsoportokban szereplő elemeket nem kombinálja egymással.³⁵ Ha ezt mind a három változatban (észlelő, nem-észlelő, sem-észlelő-sem-nem-észlelő halhatatlanság) mégis megtennék, úgy tűnik, bármelyik vallás halál utáni sorsra vonatkozó (opcionális) tanításai kihozhatók lennének az elemekből. Ezt egyébként megtehetnénk természetesen kombinálás nélkül is, az állításokat egyenként ráillesztve a nézetekre, és így a háló ugyanúgy lefedné a tanokat. Ennek ellenére két probléma adódik. Az egyik – és ez a súlyosabb –, hogy a transzcendens átmā kondicionálatlan volta nem engedi magát kategorizálni, a nibbānához hasonlóan. A

³⁵ Ezért beszél a sutta csak 16 nézetről az első csoportban.

másik a nézetek előidézőjeként közelebből ugyan meg nem jelölt ok, de amely feltehetőleg egyszerű spekulációt takar az esetek többségében. Ezek a nézetek nagyon hasonlítanak a fentebb már tárgyalt tanulatlan világi spekulációihoz: „Leszek? Nem leszek?” stb. Ily módon, mivel nem közvetlen látás által felkelt tudásról van szó, menthetlenül a nézetek hálójába gabalyítják az embert. Ugyan ebből a suttaból nem derül ki pontosan, hogy milyen kiváltó okok állhatnak a nézetek kialakulása mögött, de a Majjhima *Pañcattaya-suttá*ja (MN 102.) megvilágítja ezeket arról az oldalról, ha nem racionális érvelés, hanem meditációs tapasztalat alapján alakultak ki. Felsorolja az A–C csoport nézeteit, majd hozzáteszi: „Azon kevesek közül, akik mindezt meghaladják, néhányan a tudatosság-kasinára alapozzák [nézeteiket], mely mérhetetlen és rendíthetetlen.” Ezek a kevesek félreértelmezik meditációs tapasztalataikat (jelen esetben a végtelen tudatosság formanélküli állapotát), nélkülözik a dhamma-szemet, a közvetlen látást. Ennek oka valószínűsíthetően az, hogy a realizáció félresiklott. Az idézetünkben ez nem szerepel, azonban kiderül a legmagasabb rendű megvalósítás alapján kialakuló nézet leírásánál (ugyanaz a sutta), mely esetben „az attā sem észlelő, sem nem-észlelő és ép [marad] a halál után”.

Altípusai: „[Ez az attā] anyagi vagy formanélküli, vagy mindkettő, vagy egyik sem.” A Buddha hozzáteszi:

„Ha bármely aszkéta vagy brāhmaṇa az ebbe az alapba történő belépést úgy jellemzi, mely a saṅkhārák mértéke által történik meg a látott, hallott, észlelt és gondolt vonatkozásában, akkor ezt az ebbe az alapba történő belépés katasztrófájának kell nyilvánítani. Ezt nem úgy kell megvalósítani, mint egy saṅkhārákkal járó, hanem mint egy, a saṅkhārák maradékával járó megvalósítást. Ez feltételekhez kötött és durva, azonban létezik a saṅkhārák megszűnése.”

A szóbanforgó megvalósítást a 'sem észlelés, sem nem-észlelés' állapotának hívják (*neva saññā nāsaññāyatana*) a Buddha által adott „meditációs térképen”. Ez a negyedik formanélküli megvalósítás (*samapatti*), egyben az utolsó. Erről az állapotról, mint a neve is mutatja, nem lehet megállapítani, hogy van-e benne észlelés vagy sem, mert úgy tűnik, hogy nincs, de a saṅkhārák maradványukban mégis ott vannak. E fölött már csak a formanélküli állapotoktól szigorúan elkülönített „érzés és észlelés megszűnése”, valamint a nibbāna van. Azért kell elkülöníteni, mert e kettő „nem-állapot”. A szövegből kiderül, hogy a legmagasabb formanélküli megvalósításból származó téves nézet úgy alakul ki, hogy a realizáció félresiklott, méghozzá „katasztrófálisan”, ahogy a sutta mondja. Szintén nincs közvetlen látás által felkelt tudás, csak a tapasztalat utólagos, a közvetlen látáshoz nem mérhető, így alacsonyrendű elemzése, és a nézetek hálójába ismét foglyul ejti ezt a „jó aszkétát vagy brāhmaṇát”. A sutta utal arra, hogy az állapot tökéletes megvalósítása sem elég, mert van feljebb, a saṅkhārák megszűnése.

Az elemzésből az derül ki, hogy kvalifikált definíciókról, valamint a birtokviszonytól elválaszthatatlan attā ideájáról van szó, minden egyes esetben. A formanélküli állapotok, legyenek bár a legtartósabbak és a legnagyobb nyugalommal teltek, nem

mentesek az összetettségtől, a saṃsāra részei. Más sutta leírják az ide létesülők elképzelhetetlenül hosszú életét, melyet még a világkorszakok vége sem befolyásol, ahol a végpontokat óriási kataklizmák kísérik. Valamikor, sok száz vagy ezer világkorszakkal később az adott életet generáló *kamma* kimerül, és újabb, alacsonyabb születés következik, és nyilvánvalóvá válik az öregedés és halál, a bánat, a siránkozás, a szenvedés, a szomorúság és kétségbeesés.

Az elemzés eredményét összefoglalva:

- (1) A Buddha számára az attā egy teljes és korlátlan szabadságot és uralmat jelentene, azonban ilyen attā a jelenségvilágban nem található.
- (2) Az attával kapcsolatos téves nézetek alapvetően a khandákra, azaz a jelenségvilág bármely elemére vonatkoztatva merülhetnek fel, és ehhez elválaszthatatlanul hozzátartozik a birtok, a birtoklás, a megragadás. Kivételes esetben a nibbānával kapcsolatban is, mint téves megragadás és tárgyiasítás.
- (3) Az abszolút anattā nem kerül kimondásra, így nem történik meg az „Attā létezik” kijelentés tagadása.
- (4) Attā mint a világban bennerejlő immanens princípium tagadásra kerül.
- (5) A tudatfolyamatok mögötti alanyiség tagadását a Buddha nem mondja ki, de a tanítás nagyon erőteljesen implikálja. Az ilyenfajta alanyiség igenlése a buddhista praxis szempontjából kifejezetten káros, függetlenül attól, hogy ez az állítás igaz-e vagy sem.

ATTĀ MINT POZITÍVUM A NIKĀYÁKBAN

A következőkben azokat a szöveghelyeket tekintem át, melyekkel többen azt kívánják bizonyítani, amellyel a Buddha nem képviselte az abszolút anattā-tanát, olyan kijelentéseket tett, melyek az attānak különösen magas, sőt a legmagasabb dignitást adták. A kérdést a legkimerítőbben Pérez-Remón tárgyalja, majdnem négyszáz oldalon.³⁶ Folyamatosan küzd azon értelmezés ellen, mely az attā szót mindig, mindenhol konvencionális értelemben, mint visszaható névmást szeretné látni. Bevezeti a „*moral self*” illetve „*existential self*” fogalmát, melyet az attā azon megjelenéseivel azonosít, ahol az attā akcióban van. Például serkenti vagy beszennyezi vagy fejleszti vagy legyőzi magát, erényei és bűnei vannak, akit/amit meg lehet menteni, de szét is lehet szakítani, le lehet rombolni, és hosszan így tovább. A „*moral self*” alatt egy morális ágenst lát, mely a realizáció alanya-serkentője, véghezvivője és végül mint legmagasabb, végső kedvezményezettje. Magyarul Pérez-Remón a kis én keresésé-

³⁶ Pérez-Remón: i. m.

re indul, ezt is fel szeretné lelteni a szövegekben, csak ravasz módon átnevezi.³⁷ A „moral selffel” szemben áll a „*metaphysical self*”, mely a legfelsőbb átmát takarja. A szerző nem akarja figyelembe venni, hogy a Buddha anatta-vádája minden fenomenálisra kiterjed. Bármilyen változásnak van kitéve, ami nőhet vagy csökkenhet, épülhet vagy sérülhet, kifejezetten nem-önmagam. Könyve „moral selfre” vonatkozó része számunkra nagyrészt használhatatlan, bár egy világos eredménye azért van: cáfolja, hogy a korai buddhizmus magáénak tudta volna a későbbi, leginkább a *Visuddhimaggából* ismert nézetet, mely az emberre kizárólag a khandák halmazaként akar tekinteni. Ahogy Oetke írja,³⁸ Pérez-Remón „moral selfje” egyszerűen az emberi személyiség, a cselekvő lény, mint pszichikus és mentális tulajdonságok, morális meghatározottságok hordozója, és ez a személy, a *puggala* kifejezetten nem teoretizált módon jelenik meg a korai buddhizmusban, egyszerűen magától értetődőnek veszik létezését. Fontos hozzátenni, hogy nem-teoretizált megjelenése egyben az átmāba mint princípiumba való „nem-bekötöttségét” is jelenti, és e kapcsolat hiányában az ātma-vāda teljessége még a *puggala* relatív valóságának elfogadása mellett sem bizonyítható. A *Bhāra-suttā*ban (SN 22. 22.) elhangzik az a tanítás, hogy a teher a khandák, a teher felvétele a létszomj, a teher lerakása a szomjtól való megszabadulás, a *puggala*, a személy pedig a teherhordó. A *puggaláról* a szöveg megjegyzi, hogy ő pedig az a tiszteletreméltó, akit így és így neveznek, ebből és ebből a klánból származik. Egy másik sutta (SN 22. 106.) azt a kérdést vizsgálja, ki az a személy, aki birtokolja a teljes megértést? A válasz: az Arahant, a tiszteletreméltó, akit így és így neveznek, ebből és ebből a klánból származik. Mindebből megérthetők azok a rejtélyesnek tűnő kifejezések is, hogyan érti a Buddha, hogy valaki személyesen eléri a nibbānát.³⁹ A személyt itt teljesen konvencionális értelemben fogták fel.⁴⁰ Azonban véleményem szerint a legerősebb bizonyítékok a személyiség viszonylagos értéke mellett a praxeológiai utasításokban fellelhető részletek, melyeket a fenti szerzők nem említenek.⁴¹ A *Brahma-vihārā*k, a sugárzó kontemplációk standard leírásában benne foglaltatik, hogy a felkeltett tiszta érzést nemcsak a négy égtáj, majd a mindenség felé kell határtalan módon sugározni, hanem ugyanígy önmagunk felé is.⁴² Az érzésvilág rendezésének, megtisztításának elsőrendű és végtelenül hatékony esz-

³⁷ Ld. uo. 49–113. o. és elszórtan. A hibák ellenére a könyv érdekes, ajánlható olvasmány.

³⁸ Oetke: i. m. 113. o.

³⁹ Sok helyütt, például MN 11. 17. E sutta azért különösen jó példa, mert mielőtt kimondja, hogy személyesen megvalósítja a nibbānát, éppen azt jelenti ki, hogy (a személy) nem ragaszkodik többé semmiféle attā-tanhoz.

⁴⁰ Ugyanez a helyzet az újralétesülések láncolatának felismerésénél is („ott ez volt a nevem, ehhez a nemzetséghez, ebbe a kasztba tartoztam” például MN 36.), emiatt ezeket a szövegeket e tanulmányban nem vizsgálom.

⁴¹ A metódusoknál nem merül fel problémaként, hogy sok esetben nem ismertek a bizonyítékként hozott idézet elhangzásának körülményei, melyek által egy kifejezés más kontextusban esetleg teljesen más értelmet nyer.

⁴² Ld. például MN 55. 6.

közei a Brahma-vihárák, és ezek közül is nagyon látványos eredményekkel jár már az első is, a *mettā*, azaz az akaratlagos szeretet. A gyakorlat elhagyhatatlan része a felkeltett érzés önmagam felé fordítása. Még markánsabban jelzésértékű a devák, az istenségek magas kvalitásainak felidézése, melyeket a bhikkhu a felidézést követően saját magára vonatkoztat, valamint önállóan a bhikkhu saját erényeinek felidézése.⁴³ Ezek bizony nagyon hatékony tudat-tisztító gyakorlatok, melyek figyelembe veszik, hogy az ember egészséges önképének rendezése nélkül magasabb realizáció elképzelhetetlen, de legalábbis mérhetetlen – és szükségtelen – nehezítést jelent. Ez a személy ugyanakkor nagyon is viszonylagos értékkel rendelkezik, alá van vetve a változásnak, és a cél az, hogy a benne előállt változások a megszabadulást segítsék és ne akadályozzák. Viszont a tudat még a legmagasabb szinten – sem-észlelés, sem nem-észlelés állapota – is összetett, és mint láttuk, az ezen a szinten történő önazonosítás is végtelen veszélyforrás. Mindezek miatt csak azokat a szöveghelyeket vizsgálom, ahol valóban felmerülhet a kétség, hogy a legfőbb attā ideája jelenik meg.

Kezdjük egy általános megállapítással. Coomaraswamy azt írja a következő szövegben: „*Ami »nem-Én«, az nem az én Énem*” (*yadanattā taṃ [...] na meso attā*); a már jól ismert formula is azt fejezi ki, hogy el kell fordulni attól, ami nem a legmagasabb attā. A teljes hivatkozott szövegrész:

„Az anyagi forma állandótlan. Ami állandótlan, az dukkha. Ami dukkha, az anattā. Ami anattā, az »nem az enyém, az nem én vagyok, az nem az én önmagam« – így kell tekinteni rá – »ahogy valóban van« – helyes bölcsességgel. Az érzés állandótlan [...]» (SN 22. 15.)⁴⁴

Pérez-Remón hozzáfűzi, hogy ezekben a szövegekben az anattā nem melléknév, hanem főnév. Ahol például azt mondják ki, hogy a *rūpaṃ anattā* – a rūpa nem az éntelenség jellegével felruházott, hanem nem-Önmagam. Azaz – szól az érvelés –, az adott fogalom egy realitással, az attával áll szemben. Csakhogy a Buddha semmit nem mond ezekben a szövegekben arról, hogy mi lenne a legmagasabb attā. Mint máshol láttuk, amikor rákérdeznek, hallgatásba burkolózik. Azonban mindaz, amit feljebb a nem-önmagam mint tanítási stratégiáról mondtam, megerősíti ezeket az érveléseket, de ezek nem pozitív kijelentések. Az a fajta okfejtés, hogy tagadni csak azt lehetséges, ami létezik, logikailag nem állja meg a helyét, bár tény, hogy a hinduizmusban és más tradíciókban is felhasználták ezt istenérvként. Coomaraswamy egy Dhammapada-idézetet is hoz állításának alátámasztására: „*Az Énben semmi sincs az énből.*”⁴⁵ Meggyőzőnek tűnik, azonban ha a teljes verset megnézzük, más derül ki:

„Vannak fiaim, van vagyonom – aggódik [értük] a bolond. Bizony *maga sem önmagáé*, honnan a fiúk, s honnan a vagon?”
 (Dhp 62)

„*puttā matthi dhanammatthi, iti bālo vihaññati. attā hi attano natthi, kuto puttā kuto dhanam*”

⁴³ Ld. például AN 11. 12.

⁴⁴ Bodhi Bhikkhu angol fordításából. További helyek: SN 22. 46, SN 22. 76. stb.

⁴⁵ Coomaraswamy: i. m. 199. jegyzet.

Itt nem olyan metafizikai kijelentéssel van dolgunk, mely önmagában megáll, önmagában idézhető. Ez a rész egy *asmi-mānától*, azaz én-vagyok-mániától sújtott embert tesz nevetségessé, akit a bűrvágy legyűrt. Az attā magas jelentése itt teljesen kizárható.

AZ ATTĀ KERESÉSE

Coomaraswamy felidéz egy történetet a Buddha tanítói útjának kezdetéről. Ebben a suttaban harminc fiatalember elmegy szórakozni az erdőbe, magukkal viszik a feleségeiket. Mivel egyiknek nincs, felbérel kísézőnek egy prostituáltat, aki viszont meglopja őket. A keresésére indulnak, és találkoznak a Buddhával, akitől megkérdezik, nem látott-e egy nőt errefelé. A Buddha visszakérdez:

– Mit gondoltok, fiatal emberek, mi ér többet számotokra, ez után a nő után kutatni vagy az „Én” (attānam) nyomába szegődni?

– Valóban, uram, jobb lenne nekünk az „Én”-t keresni.

(Vin I. 23. / *Mahāvagga* I. 14.)⁴⁶

„taṃ kiṃ maññatha vo, kumārā, katamaṃ nu kho tumhākaṃ varaṃ – yaṃ vā tumhe itthiṃ gaveseyyātha, yaṃ vā attānaṃ gaveseyyāthā”ti?

„etadeva, bhante, amhākaṃ varaṃ yaṃ mayāṃ attānaṃ gaveseyyāma”ti.

Coomaraswamy felhívja a figyelmet, hogy az attā egyes számban áll, míg a keresni (*gavesati*) ige többes számban, azaz a bevett fordítás, „jobb lenne, ha önmagunkat keresnénk”, nem állja meg a helyét. Mindez azt jelezné, hogy többen keresik egy és ugyanazt, méghozzá az attāt – itt nem lehet más jelentés az egyetlen abszolútumon kívül. A többesszám accusativ *attāno* lenne, azonban a páli nyelv a birtokos viszony tárgyát akkor sem teszi többes számba, ha az alany többes számban van. Az attānak nyelvtanilag léteznek ugyan többes számú alakjai, de a páli nem használja azokat, az *attāno* alak a Kánonban egyetlen egyszer sem fordul elő. Emiatt Coomaraswamy érvelése veszít erejéből, de továbbra is fennáll olyan értelmezési lehetőség, hogy valóban többen keresik egy és ugyanazt, sőt ez a valószínűbb, ezzel ellenkező magyarázatot csak nagyon nehézkesen lehet kreálni. Ha ez nem célmegjelölés, akkor hogyan kell érteni önmagam keresését? Mit keresek önmagamon, mint emberi személyen vagy mint a khandák halmazán? Pérez-Remón megjegyzi, hogy bár a szöveghelyet sokan idézik, elfelejtik hozzátenni, hogy mikor a fiatal emberek egyetértenek abban, hogy jobb nekik az attāt keresni, a Buddha így válaszol: „Akkor fiatal emberek, üljetelek le, a Dhammát (!) fogom tanítani nektek.” A Dhamma befogadása a legjobb módja, hogy nekifogjak Önmagam keresésének. A harminc ifjú a beszéd alatt elérte az első felébredési fokozatot, a folyamba-lépettséget, ezt az alábbi, a Kánonban visszatérő formula fejezi ki: „A bölcsesség szemével látták: mindennek, ami keletkezik, meg is kell szűnnie.”

⁴⁶ Coomaraswamy fordítása. Uo. 73. o.

Fentiek miatt e bizonyíték az inkább pozitívan megítélendők közé sorolható. Pérez-Remón két másik részt is idéz, mely ugyanúgy az attā kereséséről szól. Paṭācārā apáca elvesztette legközelebbi rokonait, őt buzdítja a Magasztos:

„Akkor a Mester azt mondta nekem:
Lányom, ne légy lesújtva, nyugodj meg,
Önmagad keresd (*attānam te gavesassu*), ne búsulj ok nélkül,
Nincs menedék a gyermekekben, rokonokban, ismerősökben,
Az, ki a halál markában van, nem talál menedéket a rokonokban.”

A szöveg azt implikálja, hogy az egyetlen menedék önmagamban van. Paṭācārā így folytatja:

„Hallván a Bölcs (*muni*) nagy szavát, megszereztem az első gyümölcsöt,⁴⁷
Nem sokkal később a világról lemondván, megvalósítottam az Arahatságot.”⁴⁸

Hasonló Ubbirī bhikkhuni története, ki szintén mély szomorúságba esett a lánya, Jīvā halála miatt:

„»Édes Jīvām«, ezt mondván, gyászolsz az erdőben,
Keresd Önmagad (*attānam adhigaccha*), Ubbirī,
Nyolcvannégyezret, mindnek neve Jīvā,
temettek el e temetőben, közülük melyikért zokogsz?
Kihúzta a dárdát, mely nehezen látható, s a szívben volt,
Kíúzte belőlem a lányom miatt érzett bánatot, mely legyűrt,
És ma, a dárda kihúzva, vágytalan vagyok, elértem a tökéletes nibbānát.”⁴⁹

A Therák és Therik vallomásai a Kánon legszebb, leginkább szívenütő részeihez tartoznak. Mint említettem, a jīva élőlényt jelent, ők a nyolcvannégyezer, kiknek egyike Jīvā, Ubbirī lánya. Pérez-Remón nem emeli ki, de az itt használt ige, az *adhigacchati* jelentése nem csupán keres, hanem megszerez, megért, megvalósít. A megvalósítás értelmében a szó a nibbānával kapcsolatban fordul elő Kánonban. A felhívást úgy is érthetjük: „Realizáld az attāt, realizáld önmagad!” Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy két különböző szó áll a 'keres' jelentésben, és a *gavesati* igének nincs ilyen másodlagos jelentése, valamint a két vers ugyanazt a helyzetet írja le, azaz nem megvalósításról, hanem mindenképpen keresésről van szó. Hasonló okból nem fordítható a második versben a Buddha Ubbirīhez intézett felszólítása úgy, hogy „térj magadhoz”, „vegyél erőt magadon”, továbbá ez az első idézetünk, a harminc fiatal esetében teljesen értelmezhetetlen is lenne.

A két részlet a Therik vallomásából az első idézettel összhangban áll, megerősíti azt. Hozzá kell tenni, hogy az önmagam keresésére való felhívás a legtöbb nagy tradícióban elhangzik, és a legmagasabb keresésére vonatkozik.

⁴⁷ *Sotāpatti*, folyamba-lépés, az első felébredési fokozat.

⁴⁸ KN VII. Apd 2. 233. o. Therīpadāna 2. 10.

⁴⁹ KN II. 411, Thi 3. 5. 51.

ATTĀ MINT MENEDÉK

A Paṭācārā Therīnek szóló tanításban már burkoltan megjelent, hogy nincs a világon menedék, keresd az attāt (mint egyetlen menedéket). A *Mahāparinibbāna-suttā*ban (DN 16.), mely a Buddha életének utolsó hónapjait beszéli el, több alkalommal is előfordul, hogy az attā a menedékekkel kerül fogalmi kapcsolatba, ezáltal a Dhammával is. A Tathāgata kinyilvánítja, hogy hamarosan távozik a világból:

„Életem betelt, vége közelít,
Távozom, elhagyva benneteket.
Menedéket készítettem önmagamnak (*kataṃ me saraṇaṃ attano*).”

Az utolsó sor Walshe fordításában: „Önmagamot tettem menedékemmé (*Having made myself my refuge*).” Fordítása egyértelműen szebb, de számunkra a grammatikai pontosság az elsősleges, ebből a szempontból Pérez-Remón egzaktabbnak tűnik. Az attano datívban áll, azaz a menedék „önmagam részére”, önmagamnak készült el. Ez nagy különbség Walshe fordításához képest, mely úgy is érthető, hogy az attāt (mint végső princípiumot) tettem meg menedékemmé. Pérez-Remón pontos, de maga ellen beszél. Az abszolút princípium értelmében vett attānak semmi szüksége menedékre, ő maga lehetne menedék. Ha önmagamnak készítettem menedéket, az azt jelenti, hogy minden külső elemtől függetlenül, például áldozatokra és szertartásokra, istenekre és emberekre nem támaszkodva, a saját erőfeszítemsem révén értem el a biztonságot, a biztos túlpartot. Ez így attā-bizonyítéknak nem fogadható el. Ugyanez vonatkozik e kifejezés másik előfordulására: „önmagának készítsen menedéket” (*kareyya saraṇattano*).⁵⁰

A *Mahāparinibbāna-suttā*ból (DN 16.) általában nem is a fenti idézetet szokták kiemelni, hanem az alábbi részt, melynek kardinális jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni. A Magasztos itt nyilvánítja ki Ānandának, hogy semmit sem rejtett el, azaz nincs ezoterikus tanítás, valamint hogy nem jelöl ki utódot. Ezt követően az alábbi emlékezetes szavakat mondja:

„Ezért, Ānanda, időzzetek úgy, mint aki önmagát tudja szigetként (*attadīpā viharattha*),⁵¹ mint aki önmagát tudja menedékként (*attasaraṇā*), mint akinek nincs más menedéke, mint aki a Dhammát tudja szigetként (*dhammadīpā*), mint aki a Dhammát tudja menedékként (*dhammasaraṇā*), mint akinek nincs más menedéke.”

Pérez-Remón hosszabban fejtegeti, az *attadīpāt* miért így kell fordítani, valamint miért nem fogadható el a *dīpa* lámpásként fordítása (Coomaraswamy utóbbi mellett érvel). Kitér arra, hogy az *attasaraṇā* szokásos fordítása (például Walshe), „legyetek önmagatok menedéke”, azért nem helyes, mert ekkor a *dhammasaraṇāt* a szövegszerkezet miatt „legyetek a Dhamma menedékeként” kellene fordítani, melynek

⁵⁰ SN 22. 95.

⁵¹ Pérez-Remón fordítása szerint: „those who have the self as island”. Azonban a magyar nyelv megérőszakolásának is vannak határai.

nincs sok értelme. Hozzáteszi: „Nehezen felfogható, hogy aki az abszolút anattā híve, és az attától megtagad bármiféle objektív realitást, azt tanácsolná a tanítványainak, hogy abban alapozzák meg magukat, mely tanítása szerint teljesen valótlan.”⁵²

A sutta úgy folytatódik, hogy a Buddha meg is magyarázza, hogyan tudja valaki önmagát menedékként. Itt a négy satipatthāna tanítását sorolja fel, azaz azt a praxist, mely az anattā belátását célozza a jelenségvilág elemeinek vonatkozásában. Mindezzel az attāt igenlők értelmezésének nem mond ellent, ez csupán a neti-neti, „sem ez – sem az” módszerének kiterjesztése a jelenségvilág összes elemére, hogy valóban csak a kondicionálatlan maradjon, semmiféle téves azonosítás ne jöhessen létre. A szövegrész súlyánál fogva számtalan változatban megtalálható a kánonban. Úgy tűnik, itt bizony valódi bizonyítékot mutat fel Pérez-Remón. De ha tovább olvassuk a sutta, feltámadhat a kétely, találhatunk más okot is, miért fogalmazott így a Buddha. A Magasztos halála közeleg, rendelkezik arról, hogy a bhikkhuk ne foglalkozzanak a temetési szertartással a meditáció helyett, majd a világiak intézik ezt. Ānanda megérte, közel a vég, elvonul, megtörtén a zokog. A Buddha magához hívhatja, és emlékezteti a tanításra, a született, keletkezett és összetett elmúlásra van ítélve. Majd ezeket a szavakat mondja:

„Lehetséges, Ānanda, hogy valamelyikőtök ezt gondolja: »Tanítóját veszítette a tanítás, nincs többé mesterünk.« Azonban nem szabad így gondolkodnotok, Ānanda. A Tan és a szerzetesi fegyelem, amelyre oktattalak és tanítottalak, az legyen mesteretek eltávozott után, Ānanda.” (DN 16.)⁵³

A Buddha a Mester távozásától megrettent bhikkhukba próbál önbizalmat önteni ahhoz, hogy ne hagyják el magukat, hanem törekedjenek szakadatlanul, míg nem érik el a célt! Ezért fontos, hogy ha a Mester eltávozott már, ne adják fel, erősítsék meg magukat, bízzanak magukban és a Dhammában, bízzanak a célban és a cél elérhetőségében. Valóban lehet úgy érteni a szöveget, hogy az attā mint princípium legyen a menedék. Az *attadīpa* előfordulásainál⁵⁴ valahogy mégis úgy van, hogy a bhikkhu először (1) önmagát tudja menedékként, majd (2) erőfeszítést tesz, törekszik, végül (3) beérkezik. Ha ez általánosan igaz, az *attadīpa* nem jelent beérkezettséget, hanem csak önmegalapozást, önbizalmat, és a cél ettől elkülönül. A magas értelmezés csak akkor lehetséges, hogyha önmaga szigete, menedéke nemcsak kiindulópont, illetve egy általános praxeológiai hozzáállás, hanem a célra is vonatkozatható, így van értelme. A Buddha mondata – Önmagamnak készítettem menedéket – ezt nem erősíti meg, inkább saját erőfeszítésre utal. Több szöveg ellentétet képez aközött, ha önmagam tudom szigetként, illetve ha a khandákat tudom önmagamnak (például SN 22. 43.), de itt sem jelenik meg kimondottan a sziget végcélként értelmezése.

⁵² Pérez-Remón: i. m. 21. o.

⁵³ Vekerdi József fordítása.

⁵⁴ Attadīpa: KN VII. Apd 2, 215. o. Készíts szigetet önmagadnak: Dhp 236, Dhp 238.

Fentebb adós maradtam azzal a magyarázattal, vajon mi egyebet jelenthet önmaga keresése, ha nem a legmagasabb keresését? Az *attadīpāt* kiindulópontként megjelölő szövegek logikájából le lehetne vezetni, hogy önmaga keresése a haszontalan támaszokkal való foglalatosságok feladását jelenti, egyik oldalról a nő hajkurászásának feladásával, másik oldalról a folyamatos önsajnálát elvetésével a törekvő magában keresi támaszát, magában alapozza meg magát (menedék), nem támaszkodik másra, így törekszik, és végül eléri a célt. Azonban ez nagyon nyakatekert magyarázat lenne. A Buddha nem azt mondja, hogy önmagadban keress támaszt, hanem: keresd önmagad.

Az „önmagam mint menedék” szövegrészek magukban állva kétséges bizonyítékok, azonban túl jól illeszkednek az önmagam-keresés témaköréhez, mely egy magas értelmezéshez alapot biztosít.

ÖNMAGAM ÖNMAGAM URA

Coomaraswamy további igazolásokat hoz az attā mint menedék kapcsán. Ezek mind a Dhammapadában találhatóak. Ez az ősi szöveg az attā-keresők egyik kincsestára. Nézzük meg az elsőt:

„Önmaga önmaga menedéke (védelme/Ura), ki lehetne más a menedék? Önmagát jól szelídítve elnyeri a nehezen hozzáférhető menedéket (védelmet/Urat).”
(Dhp 160.)

„attā hi attano nātho, ko hi nātho paro siyā.
attanā hi sudantena, nātham labhati dulla-
labham”

A *nātho* szó jelenthet menedéket, urat, védő(istensége)t. Coomaraswamy az Úr jelentést preferálja. Ha megnézzük a fenti részletet, kiderül, hogy ez valószínűtlen. „Önmaga önmaga ura” – az első sor a buddhista gondolkozásmódba még belefér. Azonban hogy önmagát szelídítve elnyerje az Urat, annak ellenére furcsa, hogy előbb önmagával azonosította. Az Úr kifejezés *Īsvara*hoz kapcsolódik, akinek korábbi alakja a Páli Kánonban valószínűleg *Īsānaként* jelent meg. *Īsāna* egyike a *Tāvātimsa devaloka* 33 istenének, valószínűsíthető, hogy *Rudrával*, azaz *Śívával* azonos. A *nātho* menedék jelentése esélyesebbnek tűnik számomra. Figyeljük meg, hogy a szöveg önmagammat és a menedéket azonosítja, melyet elnyer az, aki helyesen szelídíti magát, már ha az első és utolsó sor menedéke ugyanarra vonatkozik. Ez a kétség az előbbieken alapján felmerül, de itt úgy tűnik, ez az értelmezés a helyes, az első lépés célmegjelölése a törekvésen keresztül végül elvezet a célba, mind a két menedék Önmagamra vonatkozik.

Coomaraswamy másik helyre is utal, mely a következő:

Coomaraswamy⁵⁵

„Önmaga önmaga menedé-
ke, Önmaga önmaga irá-
nya. Ezért fékezze meg ön-
magát, mint kereskedő a
pompás paripát.”

„Az Én az én ura és végcél-
ja.”

Dhammapada 380.

„attā hi attano nātho,
attā hi attano gati. tasmā
saṃyamamattānaṃ, assaṃ
bhadrāṃva vāṇijo”

Coomaraswamy, összhangban saját terminológiájával, végül is pontosan foglalja össze a lényegét. A *gati* valóban cél, irány, például ott fordul elő, ahol a *Bodhisatta* két lehetséges életpályájáról van szó, azaz vagy viládkirály, *Cakkavatti* lesz, vagy Buddha. Ez illik Coomaraswamy logikájába, a saját irányom és célom Önmagam, és eléréséhez meg kell fékezni magam. A Dhammapada-vers másik értelmezése az lehet, hogy önmagam az egyetlen támaszom, magam tudom kijelölni a helyes irányt, mely az aszkézis útja. A Dhammapada másik verse megvilágíthatja más oldalról, mit is jelenthet az „önmaga önmaga irány”:

„Az elme (mano) minden állapotot (dhamma) megelőz,
Az elme a vezér, elméből készültek (ők).
Ha tiszta elmével beszélsz vagy cselekszel,
Boldogság követ, mint árnyék, mely el nem hagy.” (Dhp 2.)

Az irányt az ember önmagának szabja meg, mely felfelé és lefelé is vezethet, rajta áll, hogyan dönt. Világosabb okot azonban a magas értelmezés ad, hogy *miért* is kell megfékezni magam, hiszen a vers második felét az első fele indokolja: azért, hogy elérjem Önmagamat egyetlen biztos menedékként, célként.

Azt látjuk, hogy a menedék-bizonyítékok értékelése attól függ, mennyiben kiterjeszhető az összes szövegre, hogy a menedék nemcsak a megvalósítás kiindulópontja, de a célra is vonatkozatható. Összességében az „attā hi attano nātho” szövegrészek inkább erősítik az attā mint menedék magas értelmezését.

ATTA-SZERETET

Az *attakāma*, melynek jelentése önmaga-szeretete, önszeretet, a legfurcsább mind közül, amit eddig láttunk. Semmi különös nem lenne benne, ha elítélendőként mutatnák be a sutták, de jópár részt találunk, ahol az *attakāma* pozitív jelentést vesz fel. A *kāma* szó érzéki vágyat jelöl, melynél nagyobb ellensége a bhikkhunak kevés van. A másik, e körbe tartozó kifejezés ugyanígy különös: az *attā* és a *piya*, azaz a „kedves” szó van kapcsolatban egymással. Coomaraswamy azt írja: „Ebben a mondásban: »Aki elérte, annak számára semmi sem kedvesebb, mint Önmaga«, felismerhetjük az upanişadok tanítását, csak Önmagad igazán kedves neked [...]” Még hosszan sorolja a hasonló tanításokat különböző tradíciókban. Való igaz, hogy a hivatkozott

⁵⁵ Coomaraswamy: i. m. 199. jegyzet.

sutta mintha a Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad parafrázisa lenne, „nem a férj kedvéért kedves a férj, hanem ātmā kedvéért kedves a férj”, de ez egy sajátos buddhista tanításként jelenik meg, méghozzá morális szinten.

Ebben a suttaban Pasenadi király elmeséli legkedvesebb feleségével, Mallikával folytatott beszélgetését a Buddhának. A király megkérdezte feleségét, van-e bárki, ki kedvesebb számára, mint önmaga? Mallikā így felelt: „Nagy király, nincs számomra kedvesebb, mint önmagam (*attanā piyataro*)”. Ezt követően visszakérdezett, és a király ugyanígy felelt. A Buddha verssel válaszol a királynak:

„Bejárva minden irányt gondolatban,
nem talál semmit sehol, mi kedvesebb, mint önmaga.
Ekképp, mindenki önmagát tartja a legkedvesebbnek;
ezért ki szereti magát (*attakāma*), ne bántson másokat.” (SN 3. 8. *Mallikā-sutta*)⁵⁶

Egyszerű morális tanítást látunk, ne tedd azt másokkal, amit magadnak nem kívánsz. Pasenadiról, Kosala királyáról tudni kell, hogy gyakran megosztotta elmélkedéseit a Buddhával, melyek jellemzően a magas morál körében forogtak. A *Kosala-saṃyuttā*ban sok ilyen beszélgetés található. A király felvetései enyhén szólva nem azonos színvonalúak, ami valószínűleg azért van, mert idővel a Buddhától kapott tanítás átforgatta, emelte látásmódját. Mindig olyan tanítást kap, ami aktuális szellemi kvalitásainak megfelelő.⁵⁷ Így például SN 3. 12-ben Pasenadi négy másik királlyal mulat, és összevitatkoznak azon, melyik a legfőbb az érzéki élvezetek között. Pasenadi azt javasolja, forduljanak a kérdéssel a Buddhához. Láthatjuk, hogy a kérdésfelvetés nem túl magas színvonalú. A Buddha meg sem kísérli meggyőzni őket az érzéki élvezetek kötelékeinek veszélyeiről, hanem kifejti, az adott ember személyiségétől függ, melyik élvezetet tartja a legfőbbnek. Vehetjük-e úgy, hogy a Buddha azt javasolja a királyoknak, abban az érzéki élvezetben fürödjének, amely nekik a legkedvesebb, sőt minél többet, minél gyakrabban? Hasonlóképpen, a Mallikā-suttában az *attakāma*, az „önmagam szeretete” egy erkölcsi tanítás keretei között jelenik meg: ha már nem vagy képes többre, legalább ne bánt másokat.

Ennél érdekesebb részlet, mely szintén a Saṃyuttában található, ahol a Buddha közvetlenül a felébredést követően felteszi magának a kérdést: „A *dukkhā*ban időzik az, ki a *tiszteletet* és *nagyrabecsülést* nélkülözi. Ki az az *aszikéta* és *brāhmaṇa* és *tiszteletreméltó guru* (*garu*), *akinek közelében* (*upanissāya*) *időzhetnék?*” Erény, *samādhi*, bölcsesség, megszabadulás, a megszabadulás tudása és látása vonatkozásában nem talál olyan személyt a devák és emberek között, akihez mint guruhoz fordulhatna. A szöveg végét többen idézik, de csak az *attakāma* kapcsán, erre mindjárt kitérek. Előtte érdemes megvizsgálni az idézet két szavát. A páli *garu* szó megfelel a szanszkrit *gurunak*, az *upanissāya* azt jelenti: közel, közelben, valamin nyugodni, függeni, az upaniṣad szóval rokon, itt, mint látjuk, a jelentése is ugyanaz, a guru közelében lenni.

⁵⁶ SN I. 75. (PTS) Megismétlődik: Ud 5. 1 (PTS: Ud 47.)

⁵⁷ SN 3. 9-ben a Buddha Pasenadi király tömeges állatáldozatát ítéli el.

Mivel nem talál magához mérhetőt, ki felette állhatna, a Magasztos úgy dönt, a Dhammához, a tanhoz fordul, a Dhammánál időzik. Ekkor megjelenik Brahmā Sahampati, egyike a Brahmā-isteneknek, és dicséri a Buddha döntését, mondván, a korábbi és eljövendő Buddhák is így tesznek, majd kijelenti:

Pérez-Remón fordítása	Bodhi Bhikkhu fordítása	SN 6. 2
Ezért az igaz Dhammát tisztelje az önmaga-szerelmese (<i>attakāmena</i>), aki nagyságra vágyik, felidézvén a Buddhák Tanítását.	Ezért aki saját maga javát kívánja, szellemi nagyságra vágyik, mélyen tisztelje az igaz Dhammát, felidézvén a Buddhák Tanítását.	„tasmā hi attakāmena, mahattamabhikaṅkhatā. saddhammo garukātabbo, saraṃ buddhāna sāsanan”ti.

Megállapítható, hogy van némi különbség a fordítások között. Az eredeti szövegben az *attakāmena* kifejezés áll, melyet Pérez-Remón a „lover of the selfel” ad vissza, ami annyit tesz: önmaga szerelmese. Némelyek szerint az *attakāmena* recitálási hiba, és valójában *atthakāmena*, mely azt jelenti, jót kívánva. Ha recitálási hiba lenne, akkor inkább éppen fordítva történt volna, és az *attakāmena* változhatott volna *atthakāmenává*, tekintettel arra, hogy sokkal jobban illeszkedik ahhoz, amit a bhikkhuk tanultak. Bodhi Bhikkhu – mintha nem tudta volna eldönteni, melyiket használja – mindkettőt beépítette fordításába. Pérez-Remón utal egy másik sutára, ahol a Buddha mindezt felidézi, és hozzáteszi, hogy mivel számára megfelelt, e Dhammát tisztelve időzött. (AN II. 24. o.)

Van még néhány szöveg, melyet Pérez-Remón az *atta*-szeretethez kapcsol, de valójában nincs relevanciájuk.⁵⁸ Ez utóbbi viszont elgondolkoztató. A fordításban a nagyság a páli *mahattā* szó helyett áll, melynek egyik jelentése nagyság, de jelölhetné akár a *mahātmā* is, a legfőbb princípium értelmében. Gyanús a túl sok véletlen két egymást követő sorban, főképp, hogy előtte megjelenik a guru mellé telepedés igénye, s az *attakāma* szó megfelelőjét és ekvivalenseit az *upaniṣadok* is használják.⁵⁹

BRAHMÁVÁ-VÁLT

Térjünk át ahhoz a témakörhöz, ahol igazán meggyőző bizonyítékokat remélhetnénk, és vizsgáljuk meg a realizáció céljával, a nibbánával kapcsolatos szövegeket. Váramozásaimhoz képest itt kevesebb a feladat, pedig az ilyen beszédek lennének igazán meggyőző bizonyítékok. Először a Buddha egyik jelzőjét, a *brahmabhūtāt* vesszük szemügyre. Coomaraswamy is hivatkozik arra, hogy a Buddha *epitheton ornansai* között feltűnik a Brahmáná-vált kifejezés. Egy szöveghely:

⁵⁸ Ld. Pérez-Remón: i. m. 35–36. o.

⁵⁹ *ātmakāma*: Bṛh IV. 6. 4; *ātmakriḍa*, *ātmarati*: *Muṇḍaka-upaniṣad* III. 1. 4.

„Egy Buddha vagyok. [...] Azok közül, akik ritkán tűnnek fel a világban, brāhmaṇa vagyok, egy Tökéletesen Felébredett, a legfőbb gyógyító, Brahmává-vált (*brahmabhūto*), páratlan, Māra seregének megsemmisítője.” (MN 92.)

Pérez-Remón megjegyzi, hogy a brahmabhūta kifejezés nem szerepel az upanišadokban, először a *Bhagavad-gītā*-ban tűnik fel. A szótár szerint a brahmabhūto legkiválóbbat jelent, ekkor a *brahma* melléknév és a *bhūto* – lény – összetétele. A legfőbb szentség a nyelvekben gyakran megjelenik mint melléknév, mely a legkiválóbbra utal, például a magyarban az isteni szó. A másik magyarázat lenne a Brahma mint kondicionálatlan Brahman (és nem Brahmā, az istenség), és a bhūto mint a *bhavati* ige passzív participiuma. Pérez-Remón elismeri, hogy ez utóbbi esetben az összetétel irreguláris lenne, mert helyesen *brahmibhūto* vagy *brahmībhūto* lenne. Ezt követően megpróbálja több szöveghellyel bebizonyítani, hogy mégis csak a Brahmává-vált fordítás a helyes. A brahmabhūto a teljesen-tökéletesen Felébredett egyik jelzője a sok közül, mely ebbe a sorba illeszkedik: *cakkhubhūto*, *ñāṇabhūto*, *dhammabhūto*, *brahmabhūto*. Ő az, akinek lényge a közvetlen látás, a Tudás, a Dhamma, maga Brahmá (vagy Brahma?). Legrelevánsabbnak azok a helyek tűnnek, ahol a kifejezés az attával és a nibbānával összekapcsolva jelenik meg. Például:

„Ő itt és most szenvedélytelen, ellobbant (*nibbuto*), nyugodt, üdvöt tapasztalva, Brahmává-váltan önmagával időzik (*brahmabhūtena attanā viharati*).” (MN 51.)

A „*brahmabhūtena attanā viharati*”-t, Bodhi Bhikkhu az „önmaga szentté vált” kifejezéssel adja vissza. Akár itt is lehetséges fogalmi áttétel, a legszentebb fogalom, Brahma átvitele a Felébredettre, mindenesetre furcsa, hogy a Buddha, aki Brahmāt, a teremtőt úgy mutatja be, mint aki teljesen tévesen hiszi, hogy ő teremtette a világot és valóban örökkön-örökké létezik, azonosítaná magát vele. Fel lehetne vetni, hogy a brahmabhūtena a *brahmappatto* (Brahmát-elért) kifejezésnek felel meg, mely a Brahma-vihārák tökéletes kifejlesztését jelenti (AN 4. 190.). Utóbbi a tudat háttérmentes megszabadulásának (*appamāṇā cetovimutti*) is hívják (MN 43. 31.), és a szó ennek tökéletes megvalósíttóságára utalna, mely a Buddha jelzője lehet. Azonban a brahmabhūtena előfordulásainál a kifejtés egyáltalán nem említi a Brahma-vihārákat, hanem a fokozatos képzés standard leírását találjuk, mely a végső realizációhoz vezet. Ez kívül esik a Brahma-vihārák hatáskörén, melyek által csak a deva-világok érhetők el. Ha a Brahma mint princípium értelmezésnél maradunk, akkor nem lehet világosan eldönteni, hogy itt Brahmáról, a teremtő istenségről lenne szó, vagy Brahmanról, mint abszolút princípiumról, ugyanis mindkettő Brahma a páliban. Utóbbi nem jelenik meg a Suttantában, nem fogalmaznak meg vele kapcsolatban semmilyen kijelentést. Ez lenne az egyedüli kifejezés, ahol feltűnik. Ha valóban Brahmanról lenne szó, vajon a Brahman mint kondicionálatlan doktrínája miért nem jelenik meg a különböző megítélt tanok között a nikāyákban?

NIBBĀNA

„Hol víz, föld, tűz és szél nem lel alapra,
 Ott nem ragyognak csillagok, nap nem világít,
 Nem csillan a hold, sötétség nem található.
 És ha a bölcs, a bölcsesség okán brāhmaṇa, önmaga által megismeri (*attanāvedi*),
 Megszabadul a formától és formátlantól, élvezettől és fájdalomtól.” (Udāna 1. 10.)⁶⁰

Ez a vers a nibbāna egyik leghíresebb negatív meghatározása. Pérez-Remón említi, hogy nyelvezete kísértetiesen hasonlít az upanişadokéra. Az égítetek fényének hiányával együtt jár a sötétség hiánya. Ez a paradox megfogalmazás nagyon jellemző az upanişadokra. Ám a paradoxonon túl – mondja Pérez-Remón – szorosabb a kapcsolat. A sutta mintha a több upanişadban is előforduló vers parafrázisa lenne:

„Nap, Hold, csillagvilág ott sose fénylik, nem ragyog ott villám és földi tűz.
 Magában tündököl mindenek fölött, minden létezőben ő tükröződik.”⁶¹

A magam részéről nem gondolom, hogy érdekes egyezésem túlmenően szorosabb viszony állna fenn a két vers között. A sokkal lényegibb egyezéseket felmutató, a belső vezetőre vonatkozó upanişad-tanítás látszólagos buddhista parafrázisát sem találok elég meggyőzőnek ahhoz, hogy valódi bizonyítékként lehessen feltüntetni. A vallástudomány egyik, számomra érthetetlen megnyilvánulása, hogy csaknem mindenütt és minden esetben a konkrét átvétel vagy az idegen tanra való reflexió kapcsolódási pontjait keresi. Ez sok esetben hasznos és jogos, mindenre kiterjesztése viszont problémás. Sokszor, mint a mostani példában is, a kapcsolódási pont egyszerűen az emberi, – és még inkább – az emberfeletti tapasztalás. A nem-leírható mégis leírhatóságának eszköztára igen szűk, és semmi különös nincs abban, ha a bölcsök ugyanazokat a szavakat találják meg. Ennek a jelenségnek a legnyilvánvalóbb példáit az egymástól időben és térben távol eső szentszövegek adják, felmutatva a hagyományok transzcendens egységét.

Pérez-Remón számára az upanişad-kapcsolat csupán érdekesség, az igazán fontos az *attanā vedi*, hogy a bölcs az attā által jut megismerésre, azaz értelmezésében a megismerés hangsúlyosan az alanyhoz kapcsolódik. Számomra úgy tűnik, itt ugyanarról a visszatérő témáról van szó, hogy senki más nem képes végrehajtani az ember helyett a művet, nem segíthetnek az áldozatok, a szertartások sem, az ember saját maga törekvése által képes megismerésre jutni és elérni a célt.

A nibbāna negatív jellegű jellemzéseinél a Buddha sokszor arról beszél, hogy mi az, ami megszűnik, és a dukkhan és a nemtudáson kívül bizony az *asmi-māna*, azaz én-vagyokság mániája is megsemmisül. Ezt félreértelmezve azzal vádolták, hogy megsemmisülési tant hirdet. Nyanaponika Thera írja,⁶² a Buddha a nibbāna negatív

⁶⁰ Pérez-Remón fordítása alapján.

⁶¹ Ld. *Kaṭha-upanişad* V. 15. *Muṇḍaka-upanişad* II. 2. 10. *Śvetāśvatara-upanişad* VI. 14.

⁶² Nyanaponika Thera: i. m.

és pozitív megfogalmazásaival demonstrálja, hogy nem vádolható sem az örökkévalóság-tanok, sem a megsemmisülés-tanok képviselőjével, hiszen az elsővel a cél negatív, a másodikkal a cél pozitív leírása állítható szembe. A Magasztos minden ilyen vádat határozottan visszautasít, a nibbāna nem teljes megsemmisülés, hanem a létmérgek (*āsava*) hiánya. Van egy másik, sokat idézett sutta az Udānāban, melyet attā-bizonyítékként szokás bemutatni:

„Bhikkhuk, van nem-született, nem-létesült, nem-készített, nem-képződött; mert ha nem lenne, bhikkhuk, ami nem-született, nem-létesült, nem-készített, nem-képződött, akkor a születettből, létesültből, készítettből, képződöttből, nem lehetne itt felismerni kiutat. És pontosan ezért van, bhikkhuk, mert van nem-született, nem-létesült, nem-készített, nem-képződött; hogy a születettből, létesültből, készítettből, képződöttből, a kiút felismerhető.” (Udāna 8. 3.)⁶³

A nem-született, nem-összetett és az összes többi jelző bizony princípium-jelleget utal. Azonban a szövegnek folytatódnia kellene ahhoz, hogy a nibbāna princípium lehessen, alapelv legyen. Abszolútum, mert kondicionálatlan, semmi nem korlátozza, de a sutta semmi olyat nem mond, hogy a Lét és Nem-lét benne találná okát. Semmit sem tudunk meg arról, hogy a nibbānának a világgal lenne bármiféle, ok-sági vagy egyéb kapcsolata azon kívül, hogy a világból kivezető világfeletti ösvény a nibbānához vezet. A Tathāgata, a páratlan gyógyító egyik átadott gyógyszere az ember gondolati feldíszítéseinek, metafizikai spekulációinak – legyenek azok bármilyen kifinomultak – elvágása, felszámolása, megszüntetése. A halál markában, de emellett a realizációs lehetőségek szempontjából kitüntetett emberi létforma birto-kában nem engedhető meg a gondolati spekulációkkal töltött egyhelyben toporgás luxusa, az idő fogy, és elmúltával a létesülés kereke továbbfordul, cselekedni kell!

AZ ATTĀ NIBBĀNÁJA

A következő suttaban a Buddha az elmúlás felett érzett szomorúság és kétségbeesés elhagyására tanít. A beszédet e szavakkal fejezi be:

„Az ariyák tanítványa kihúzta a szomorúság mérges dárdáját, mellyel az átdöfött tanulatlan világi kínozza önnön magát (*attānaṃyeva paritāpeti*). Az ariyák tanítványa a szomorúságtól, bánattól szabadon, a dárdától megkönnyebbülten önmagát tökéletesen ellobbantja (*attānaṃyeva parinibbāpeti*).” (AN II. 320. o. / AN 5. 48.)⁶⁴

Peréz-Remón a sutta-t mint attā-bizonyítékot mutatja fel. Ez úgy lehetséges, hogy az utolsó szavakat így adja vissza: „(he) makes his own self come into nibbāna”; azaz: „önmagát juttatja a nibbānába”. Mivel *parinibbāpeti* kauzatív alak, lehetséges

⁶³ Nyitrai Gábor fordítása. Forrás: <<http://a-buddha-ujja.wikidot.com>> (utoljára megtekintve: 2011. 10. 24.).

⁶⁴ Peréz-Remón fordítása alapján, korrigálva.

ez a fordítás, a kettős értelmezés lehetősége fennáll. Azonban ha más szöveghelyeket nézünk, ennek érvénye csökken. Egy suttaban a Magasztos úgy határozza meg a támogatásra érdemesek körét, hogy „mindazon aszkéták és brāhmaṇák, akik közül mindegyikük uralja önmagát, lecsillapítja önmagát és a tökéletes ellobbanásba juttatja önmagát [...]”. (AN 5. 41.) Mindez arra mutat, hogy az attā konvencionális értelemben áll e helyen. További kérdés lehet, hogy ha az attā a legmagasabb, miért kellene eljuttatni a nibbānába; a „kis-önmagam” átmentése nemcsak a buddhizmus, hanem más hagyományok logikájába sem fér bele. Konvencionális értelemben azonban a puggala „személyesen” megvalósíthatja a nibbānát. Más szövegrészek is előfordulnak e tárgyban. Pérez-Remón azt mondja, a *parinibbānaṃ attano* kifejezés kétféleképpen is érthető, egyrészt úgy, hogy az attā nibbānájáról van szó, mint az attā végső megvalósításáról, mely a nibbāna, másrészt úgy is, hogy az attā ellobbantását, kialakását jelöli a kifejezés. Hozzáteszi: „Ha az attā az, ami kiálszik, ebben az esetben az attā az asmi-manikus önmagát jelenti, melyet meg kell semmisíteni a megszabaduláshoz. Amennyiben az attā olyan pozitív megvalósítás, mint a »nibbāna végső tökéletessége« alanyaként áll, akkor az attā a 'valódi önmaga' értelemben áll.”⁶⁵ Ez az érvelés számomra csűrés-csavarásnak tűnik. Annak bizonyítására, hogy mindenképpen van olyan szöveghely, ahol egyértelműen az attā nibbānájáról beszélnek, egy olyan szöveget idéz (AN 7. 67. / AN VII. 7. 3.), mely a négy *jhāna* megvalósítását az attā békéjéhez, megkönnyebbüléséhez, nibbānába történő belépéséhez hasonlítja. Valami miatt elfelejti, hogy a Buddha a nibbāna szót nemcsak a legmagasabbra használja, hanem beszél például az érzéki élvezetek nibbānájáról is, és e sorba kapcsolható a jhānák nibbānája, mely ezekben az esetekben a dukkhától való ideiglenes megszabadulást jelenti, mely átmeneti és téves önazonosításhoz vezethet. Az érzéki élvezeteknél egyértelmű öntévesztésről van szó, a jhānák esetében a szennyeződésektől való ideiglenes megszabadulás egy relatív nibbānát biztosít. Ha valaki ragaszkodik a jhānákhoz, akkor ezekben az állapotokba integrálódik, és a halál után az adott jhānának megfelelő létsíkon, egy isteni világban létesül újra, ahol hosszú ideig élvezi a jhāna üdvét. Legyen bármilyen elképzelhetetlenül hosszú is az élethossz az isteni világban, a kammakimerülés után ismét alsóbb világban létesül újra, ahol a szenvedésteliséggel ismételten kikerülhetetlenül szembesül. Így hiába jó példa ez a sutta arra, hogy az attā a nibbāna mint pozitív megvalósítás kedvezményezettje, ez a nibbāna nem a Nibbāna. Nagy valószínűséggel ugyanez áll az alábbi versre, melyet a Buddha a samādhiban időző Mahamoggalánát megpillantva mondott:

„A test tudatosságát jól megalapozván,
Az érzékek hat körét megfékezve
A bhikkhu, ki megfelelően összeszedett (*samāhito*),
Megismeri önmaga nibbānáját (*nibbānamattano*).” (Ud 3. 5.)

⁶⁵ Pérez-Remón: i. m. 126–127. o.

Van olyan eset, ahol a samādhi a legfelsőbb megvalósításra vonatkozik, az *animitta cetosamādhi*, mely annyit tesz, a tudat jel-nélküli samādhija. Ez a samādhi jel-nélküli, mert nélkülözi a tárgyat. Összesen két jel-nélküli megvalósítás lehetséges, az érzés és észlelés megszűnése, és a nibbāna. Azonban a samādhi definíció szerint a négy jhāna, és az esetek többségében erre értendő. Idézetünkben a kiindulópont az első satipaṭṭhāna, a test tudatossága, emiatt ez utóbbi értelmezés a valószínűbb. Még ha az első értelmezést fogadjuk is el, ott marad a kétség, hogy önmaga nibbānáját mint Önmaga megvalósítását kell-e értenünk, vagy mint önmaga ellobbantását és teljes kialvását? Ugyanez a kétség végigkíséri a Pérez-Remón által hozott összes ilyen idézetet, akár a *nibbānamattano*, akár a *nibbutatto* vagy *abhinibbutatto* előfordulásait vizsgálja.⁶⁶

Végül egy utolsó kifejezést is felhoz bizonyítékként, az *attaparinibbānāt*. „Egy hármas felsorolás utolsó tagjaként szerepel: *attadama*, *attasama*, *attaparinibbāna*, mely azt jelenti, önmaga (feletti) uralom, önmaga egykedvűsége, önmaga legfőbb lenyugvása (békéje).” (KN V. I. 200.) Ez a részlet nagyon hasonlít a fentebb említetthez. Mivel az első kettő pozitív fogalom, így a harmadiknak is ilyen értelemben kell állnia, szól az érvelés. Csakhogy a buddhizmus szempontjából teljesen pozitív az önmagam uralása, majd ezen keresztül semlegesítése, végül (a megszűnés értelmében vett) ellobbantása sorozat, így nem tartom az előbbit meggyőző érvenek. Akárhogy is legyen, egy furcsaság valóban kételyt kelthet bennünk, hogy ezekben az esetekben valóban nem az attā kihunyásáról van szó. Már idéztem ezt a részletet:

„Ő itt és most szenvedélytelen, ellobbant (nibbuto), nyugodt, üdvöt tapasztalva, Brahmává-váltan önmagával időzik (brahmabhūtena attanā viharati).” (MN 51.)

Mindez tizennyolcszor fordul elő a kánonban, teljesen elszórtan.⁶⁷ Hogyan lehetséges, hogy miután ellobbant (nibbuto), Brahmává-váltan önmagával időzik? Mi az az önmagam, mellyel az ellobbanás után időzhetek, ha egyszer már az attā ellobbant, és nincsen többé?

VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

Az elemzésből egyértelműnek tűnik, hogy az abszolút anattā felfogása, mely szerint az anatta-vāda a transzcendenst is beleértve mindenre kiterjed, nem volt a korai buddhista doktrína része, ez későbbi fejlődés eredménye. A legáltalánosabb anattā kijelentések, melyek a „világra”, „mindenre” vonatkoznak, az anattā-tan határait a jelenségvilágon belül jelölik ki. A szövegek a nibbānára nem mondják, hogy anattā.

⁶⁶ Például Ud 3. 6. Több idézethez ld. Pérez-Remón: i. m. 129–130. o.

⁶⁷ DN 33, MN 51, MN 60, MN 94, AN 4. 198, KN Cūḷaniddeśa 1. 2. 2. Az elszórt előfordulás azért bír jelentőséggel, mert bhikkhuk külön recitáló csoportjai őrizték meg és hagyományozták át az egyes gyűjteményeket, egészen addig, amíg Krisztus születése előtt néhány évtizeddel frásba foglalták a Kánont.

Az egyetlen jó bizonyíték a „*minden dhamma anattā*” kijelentés lenne, ha érvényességét a Dhammapada-idézet nem korlátozná. Még e korlátozástól eltekintve is, a „minden dhamma” kifejezés kétértelmű használata gyengíti ezt az érvet. Nagy hiányosság az abszolút anattā-hívók eszköztárában, hogy nincsen olyan szöveghely, ahol az attā ömagában állva, bármilyen kapcsolat nélkül megtagadásra kerülne: *nincs attā*. Tekintettel arra, hogy ez lett volna a legegyszerűbb módja az attával kapcsolatos összes spekuláció elvágásának, e kijelentés hiánya erős bizonyíték a transzcendens attā buddhizmusban való – nem kimondott – jelenléte mellett. Az abszolút anattā híveinek emellett más területen is visszavonulót kell fújniuk, mivel bizonyítottan tekinthető a puggala, a személyiség mint értékek hordozójának relatív dignitása a szövegekben, és a személy értékeire a korai buddhizmus metódusokat is épített (Brahma-vihārák, felidézések). Ily módon a khandák tanának abszolutizálása sem tartható. A híres szekér-hasonlatra (SN 5. 10.) nem tértem ki, ez azt mondja ki, hogy a „lény” a khandák jelenlétének konvencionális megnevezése, hasonlóan ahhoz, hogy összeszerelt alkatrészeket szekérnek hívunk. Ezzel kapcsolatban annyit röviden meg kell említeni, hogy egyetlen helyen lelhető fel a Kánonban, és ott sem a Buddha szájából hangzik el, hanem Vajīra Therī tanítása – könnyen lehet, hogy későbbi betoldás.

A nibbāna megismerése vonatkozásában a látszólagos anattā-jelenlét már a Buddha sajátos attā-értelmezésének területére vezet át. Az upanišadok az ātmāt mint egyszerre transzcendens és immanens princípiumot fogták fel, mely bizonyos fokozaton a tudatfolyamatok alanya. Ātmā itt önmagában megálló princípium. A Buddha ezzel szemben az attāról világosan kijelenti, hogy elválaszthatatlan a birtokviszonytól. Túlnyomórészt a jelenségvilág tárgyai vonatkozásában vizsgálja, és mindig szükséges egy tárgy, melyről kijelenthetném, hogy „ez az enyém, ez az én önmagam”. Még a nibbāna esetében is csak téves megragadásként, téves felfogásként képzelhető el, hiszen a nibbānával való birtokviszony a nibbāna kondicionátlanlanságánál fogva teljesen kizárt, továbbá a nibbāna tárgyiasítása képtelenség. Ez világosan mutatja, hogy az upanišadok és a Buddha ātmā-felfogása jelentősen eltér egymástól, ily módon, még ha az abszolút anattā híveinek igaza is lenne, a Buddha eleve nem azt az attāt tagadná, melyet a vedānta állít.

Attā immanenciájának vonatkozásában, ha máshol nem vagy nem elég meggyőzően, a Suñña-suttában nyilvánvalóvá válik, hogy a Buddha elveti ezt a nézetet. A tudatfolyamatok, tudatállapotok alanyiságát a Páli Kánon szövegei nem tagadják egyértelműen, de ezt a hatféle tudatosság tana nagyon erősen implikálja.

Az attā mint pozitív valóság jelenlétére felhozott bizonyítékok túlnyomórészt kétségesek, másként is lehet értelmezni ezeket. Ha minden bizonyítékot pozitívan értékelünk, akkor a következő sorozat bontakozik ki: feladatom Önmagam mint princípium keresése, hiszen csak Önmagam jelenti az egyetlen és végső biztonságot, a szigetet, a legfőbb menedéket, Önmagamnak kell lennie irányomnak és céloknak, ennek rendelek alá mindent. Csak Önmagam kedves nekem, Önmagam szerelmese vagyok. Emiatt feláldozok mindent, ami nem-Önmagam, anattā, azaz minden ragaszkodáso-

mat a jelenségvilág iránt, a testem és egyéniségem iránt, ezen túlmenően egészen a legszubtilisebb tudatállapotok összetevőinek vonatkozásában is. Végül elérem a nibbānát, mely azonos a legfőbb menedékkal, ez Önmagam végső megvalósítása, a Felébredett Brahmáná-vált. Ez az értelmezés támogatást kap a többi szellemi tradíciótól annyiban, hogy a kifejezésekre – önmagam keresése, az egyetlen biztos támasz, a princípium szerelmese – rengeteg példát lehet hozni más hagyományokból.

Sajnos a logikai láncolat többször megtörik. Az önmagam kereséséről szóló részek még viszonylag a legszilárdabb bizonyítékok. Az attā mint menedék, mint sziget már erőteljesen kettős képet mutat azáltal, hogy sok szöveg kimondja, a Felébredett önmagának készített menedéket, és ez a felhívás a törekvők számára is. Itt bizony a magas értelmezés kizárható. Azok a Dhammapada-versek, ahol a nātho áll a menedék értelmében, mégis azt implikálják, hogy a menedék vonatkozatható Önmagamra mint célra. Mindent összevetve, az „attā mint menedék”-szövegrészek a legjobb jóindulattal is csak kétségesnek nevezhetők. Az „attā mint legkedvesebb”-idézetek bizonyító ereje nagyon gyenge. Ezzel szemben az „attā szerelmeséről” szóló sutták elgondolkoztatóak, párhuzamba állíthatóak upanişad-részletekkel, azonban csupán néhány helyen szerepelnek az egész Kánonban. A nibbānával kapcsolatos attā-bizonyítékok nagyobbrészt kétségesek. A sutták nem mondják ki, hogy a nibbāna az attāhoz mint célhoz érkezést jelenti, az attā nibbānája inkább jelenti az attával kapcsolatos nézetek ellobbanását, mint az attā végső megvalósítását. Ez utóbbit csak az utolsó idézet implikálja erősebben.

A bizonyítékok esetében előny, hogy szétszórva találhatóak a Kánonban, azaz több csoport, részben egymástól függetlenül, hagyományozta át e szövegeket. További előny, hogy a felsorolt bizonyítékok nagy számban fordulnak elő olyan ősi szövegekben, mint a Dhammapada, az Udāna és a Suttanipāta. Az ilyen idézeteknek a teljes *corpus* nagyságához viszonyított kis száma viszont kisebbsíti jelentőségüket. Még ha a Pérez-Remón által hozott bizonyítékok összessége – hozzávetőleg egy-kétszáz szöveg hely, ismétlődésekkel – elfogadható lenne, mely távolról sincs így, ezek a részletek még így is szinte elvesznének a Kánonban. Az a fajta érvelés, hogy a Kánonból szabályosan kiirtották az idők folyamán ezeket a részleteket, és emiatt lelhetők fel kis számban, nem elfogadható. A nikāyákban feltárható ellentmondások azt bizonyítják, hogy később ugyan iktattak be újabb szövegeket, azonban a meglévő szövegeket változatlanul hagyták a Kánonban. Egy és ugyanazon gyűjteményben is lelhetők fel ellentmondások, például a Majjhima-nikāyában, így az sem lehet, hogy a más gyűjteményből elhagyandó részeket esetleg nem ismerték volna, mert csak ezt az egy gyűjteményt recitálták az adott közösségben. Azt még fel lehetne vetni, hogy mivel két, bizonyítékként felhozott részlet, a fiatalemberekkel történő találkozás, valamint közvetlen a felébredést követő guru-keresés a Buddha tanítói pályafutásának kezdetével kapcsolatos, esetleg a Buddha tanítói módszerét a későbbiekben korrigálta, és az attával kapcsolatos kijelentéseket korlátozta, de egy ilyen érvelés is nagyon gyenge lábakon áll.

Az attā mint pozitív, kimondott célfogalom jelenléte a Páli Kánonban nem igazol-

ható, ennek implicit jelenléte azonban bizonyíthatóan tekinthető, de ezt hangsúlyosan az upanišadok *transzcendens* ātmā-felfogására kell vonatkoztatni. Mindezt az explicit jelenlét bizonyítására felsorolt bizonyítékok, jóllehet nem állnak meg önmagukban, pozitív módon támogatják. A nibbāna megragadása mint gondolati művelet természetesen téves, de felvethető a kérdés, hogy ha mindent ellobbantok, ami anattā, mi az, ami marad? Csak nem az attā? Itt most visszaautalnék a fenti idézetre: „*Brahmává-váltan önmagával időzik.*” Ellenvetésként felhozható, hogy az ātma-vāda viszont egy komplex tanítás ātmā sokrétű megjelenésével, az ātma-pādákkal, a koásokkal együtt, és e vertikálitás a nikāyák szövegeiben elutasításra kerül. Szigorúan véve e rátekintésből kimondható, hogy a korai buddhizmus tagadja az ātma-vādát, a tan *teljességének* értelmében. Ez a kijelentés mindenképpen csak korlátozott igazság marad, hiszen a vedānta az ātma-vāda fokozatok nélküli megközelítését is erőteljesen igenli mind a doktrína, mind a praxis tekintetében, olyannyira, hogy ez a közvetlen megközelítés képezi az ātma-vāda esszenciáját.

A doktrinális kérdések mellett figyelembe kell vennünk a praxeológiai konzekvenciákat. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a tradicionális tanításokat, ha áttételekkel is, de kivétel nélkül mindig a megvalósítás érdekében fejtették ki, a tan a megvalósítást szolgálta. Az ātma-vāda *par excellence* ilyen tan, melyet a vedānta kontemplatív metódusokban felhasznált. A leghatározottabban állítható, hogy ilyen gyakorlati alkalmazást a korai buddhizmus messze elkerült, ez fel sem merülhetett.

A másik oldalról viszont mélységes igazság, hogy a buddhista anatta-vāda kifejezetten nem metafizikai doktrína, nem egy mindenre kiterjedő kinyilatkoztatás, hanem tanítási illetve megvalósítási stratégia, mely azt célozza, hogy ne jöhessen létre bármely köztes állapottal történő akaratlagos vagy önkéntelen önazonosítás, így a műveletek ne rekedjenek meg, és ne történjen betagozódás egy adott létsíkra, e síkot a céllal összetévesztve. Az önazonosítás egyébként a buddhista úton is nehezen elkerülhető, hiszen bizonyos eredmények megszilárdítása szinte automatikusan maga után von bizonyos szintű azonosítást, mely itt veszélyként van feltüntetve, és valójában az is.⁶⁸ Ezeket a veszélyeket elkerülve, a spekulációkat kiiktatva kell a helyes ösvényt követnie a buddhista törekvőnek, hogy elérkezzen oda, melyről a Tathāgata azt mondja:

„Ez béke, ez fenséges, minden késztetés elnyugvása, az újrálétesülés minden alapjának elhagyása, a szomj kioltása, szenttelenség, megszűnés, nibbāna.”⁶⁹

⁶⁸ Például azt mondják az első jhānánál, hogy a bhikkhu „ezzel az elszakadásból született üdvvel és boldogsággal megtölti és átitatja, áthatja és átjárja az egész testét, úgyhogy nincs a testének egyetlen porcikája sem, amit át ne járna ez az elszakadásból született üdv és boldogság”. (MN 119.) Ez a művelet a jhāna megszilárdítását szolgálja, és a szöveg akaratlagos beavatkozást implikál (megtölti, áthatja), mely nehezen kivitelezhető úgy, hogy valamilyen fokú önazonosítás ne jöjjön létre. Szerencsés esetben a folyamat magától végbemegy, ha az összeszedettség nagyon erős.

⁶⁹ AN 3. 32.

A szerző köszönetet mond Buji Ferencnek és Laki Zoltánnak a tanulmány elkészítéséhez nyújtott segítségükért.

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

AN	Aṅguttara-nikāya
Apd 2	Therīapadāna
Bṛh	Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad
Ch	Chāndogya-upaniṣad
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha-nikāya
Kau	Kauṣītāki-upaniṣad
KN	Khuddaka-nikāya
MN	Majjhima-nikāya
SN	Saṃyutta-nikāya
Snp	Suttanipāta
Thi	Therīgāthā
Ud	Udāna
Vin	Vināya

A sutták esetében a Wisdom Books számozását adtam meg, kivételt képez a Vināya és a Khuddaka-nikāya, ahol a Pali Text Society megjelölés szerepel.