

Dr. Héjjas István

A
KELETI
VALLÁSOK

filozófiája és világképe

Konfucianizmus · taoizmus · Ji King · nyája · vaisésika · számkhja
jóga · védánta · mimámszá · thévaváda · mahájána · vadzsrajána · zen

A kínai, a védikus és a buddhista
bölcseletek üzenete

Dr. Héjjas István

**A KELETI VALLÁSOK
FILOZÓFIÁJA ÉS
VILÁGKÉPE**

A KELETI VALLÁSOK FILOZÓFIÁJA ÉS VILÁGKÉPE

© Dr. Héjjas István, 2007

ISBN 978 963 3755 18 1

ANNO Kiadó, MMVII
Felelős kiadó az ANNO Bt. Vezetője
Készült a Kinizsi Nyomdában
Felelős vezető: Bördös János

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
BEVEZETÉS	8
KÍNAI EREDETŰ BÖLCSELETEK	13
Konfuciánus bölcsélet	17
Taoizmus	22
A Ji King filozófiája	34
VÉDIKUS BÖLCSELETEK	39
Brahmanizmus és hinduizmus	43
Védikus filozófiák (darsanák)	51
Nyája	57
Vaisésika	68
Számkhja	72
Jóga	83
Védánta	93
Mimámszá	103
BUDDHISTA BÖLCSELET	107
A buddhizmus kialakulása	110
A buddhizmus alapelvei	112
A szabadulásról szóló tanítás	126
A buddhizmus irányzatai	138
Théraváda	142
Mahájána	151
Vadzsrájána	162
Zen	169
IRODALOM	173

ELŐSZÓ

Mintegy kettő és fél évezreddel ezelőtt Buddha arról beszélt a tanítványainak, hogy a tanítását ezer év elteltével már senki nem fogja megérteni.

Ezer év ugyanis hosszú idő. Ez alatt az egymást követő nemzedékek újra meg újra megmagyarázzák, átértelmezik, kommentálják, csúrik-csavarják a tanítást, olyannyira, hogy végül annak eredeti üzenete elveszik.

A tapasztalat szerint valóban ez volt a sorsa számos vallási tanításnak, bölcséleti iskolának.

A keleti vallási bölcseszövegek sorsa mégis valamivel szerencsésebb, mivel az eredeti szövegek legnagyobb része nem veszett el, ezek ma is olvashatók, sőt az Oxfordi Egyetem tudósainak köszönhetően ezekről még az 1800-as években számos hiteles angol fordítás is született, ami nagy szerencse az ó-kínai, szanszkrit és páli nyelvben járatlan érdeklődők szempontjából.

E könyv azt igyekszik bemutatni, hogy vajon hogyan értelmezhetők a kínai és indiai eredetű vallási-filozófiai tanításokat valamikor régen, abban az időben, amikor még nem telt el az a bizonyos kritikus ezer esztendő, és az emberek úgy gondolták, hogy csak nagyon ritkán születik a világban igazi nagy tanítómester, ezért szerencsésnek mondhatja magát az, aki olyan korban él, hogy alkalma nyílik találkozni ilyen tanítómesterrel.

A kitűzött cél érdekében törekedtünk minél inkább támaszkodni az eredeti szövegek hiteles fordításaira és mellőzni a modern kommentárokat és szövegértelmezéseket.

A szerző csak remélheti, hogy a célja valamennyire sikerülhetett.

Budapest, 2007. augusztus

BEVEZETÉS

Manapság egyre nagyobb az érdeklődés a keleti vallások, és az ezekben megfogalmazott bölcséleti tanítások iránt. E témakörben számos ezoterikus könyv és publikáció jelenik meg, habár ezek egy részének hitelessége gyakran megkérdőjelezhető.

Az európai civilizációban élő ember ugyanis igyekszik az általa megszokott gondolkodási sémákba beilleszteni ezeket a tanokat, és ez félreértésre és félremagyarázásra ad lehetőséget. A keleti ember gondolkodásmódja ugyanis sok tekintetben eltér az európaiktól.

Így azután egy európai számára olykor az is kérdéses lehet, hogy egyik-másik keleti vallás nevezhető-e egyáltalán vallásnak, és az ezekhez kapcsolódó filozófia nevezhető-e filozófiának.

A filozófia általában két alapvető célra irányul. Egyrészt, hogy szeretné megmagyarázni a világot, másrészt útmutatást szeretne adni, hogy mit tegyünk és hogyan éljünk, hogy az életünknek értelme legyen.

Ezek a célok egyaránt érvényesek a nyugati és keleti filozófiákra, bár a kérdések megközelítési módja jelentős eltéréseket mutat. Ezért bátran állítható, hogy a keleti vallási filozófiák igazi filozófiák.

A jelentős gondolkodási eltérésekre tekintettel érdemes röviden összefoglalni néhány olyan jellegzetességet, amelyek ismerete hasznos lehet az ókori hindu, kínai, és délkelet-ázsiai vallási filozófiák megértéséhez.

Az egyik fontos jellegzetesség, hogy ezekben a bölcelet, tudomány és vallás egységes egészet alkot, ezért a vallást is egyfajta tudománynak tekintik, amely azonban bizonyos értelemben magasabbrendű, mint az a másik fajta „praktikus” tudomány, amit a mindennapi életünkben használunk.

A keleti vallások fontos alapgondolata, hogy az érzékszerveinkkel tapasztalható valóság nem a végső valóság. Az csupán a valóság felszíne, olyan, mint valami díszlet, amely mögött egy más természetű, mélyebb valóság lappang, ámde ezek között a határvonal homályos, elmosódott, nem teljesen definiálható.

Hogy mi a mélyebb valóság lényege, azt szavakban megmagyarázni nem lehet. Bármiféle szöveges magyarázat hasonló akadályba ütközik, mint amikor egy született vak embernek kell megmagyarázni a citromsárga és a narancssárga színek közötti különbséget. A kínai bölcs Lao-Ce szerint az igazi „TAO” szavakban ki nem fejezhető.

Szemben az Európában megszokott vallásokkal, amelyek elvárják a híveiktől, hogy gondolkodás nélkül higgyenek abban, amit a szent iratokban kifejtett isteni kinyilatkoztatás közöl, a keleti vallások kevés és homályos információt közölnek arról, hogy mi a végső valóság. Ehelyett azt a módszert igyekeznek megtanítani, amelynek segítségével – jelentős szellemi erőfeszítések árán – az elszántan és kitartóan törekvő tanítvány erről személyes tapasztalatokat szerezhet.

Európai ember számára ezért meglepő lehet a keleti vallások ideológiai toleranciája. Erre vonatkozóan Prof. Dr. Popper Péter egy előadásában a következő példát mesélte el:

Egy keresztény misszionárius pap találkozik Indiában egy Síva hívő hinduval és hosszas beszélgetés során megtéríti őt a keresztény hitre. A pap ezután úgy gondolja, hogy a hindu eddig Síva hívő volt, mostantól viszont keresztény. A hindu azonban így gondolkodik: „Milyen jó, hogy egy bölcs tanítómesterrel hozott össze a sorsom. Én eddig csupán Síva hívő voltam, most pedig már Síva hívő is és keresztény is vagyok, kitértél előttem a világ, képes vagyok a dolgokat más nézőpontból is szemlélni.”

A keleti gondolkodás szerint a valóság képe eltérő lehet attól függően, hogy azt milyen nézőpontból közelítjük meg, hasonlóan ahhoz,

ahogyan egy hengeres test egyik irányból kereknek, míg egy másik irányból szögletesnek tűnik. Ha pedig azt szeretnénk tudni, hogy milyen a valóságban, körül kell járni, és minden irányból szemügyre venni.

A keleti gondolkodás azt is magától értetődőnek tartja, hogy a valóságot nagy számú megfigyelésre épülő racionális okoskodás útján sem lehet tökéletesen megismerni. Ehhez ugyanis szükség van egyfajta logikai úton ki nem fejezhető intuitív bölcsességre is.

Buddha egyik beszédében például szerepel egy jógi, aki évtizedeken keresztül végzett aszkétikus gyakorlatok eredményeként képes volt visszaemlékezni százezer korábbi életének minden egyes mozzanatára. A jógi ebből az irdatlan információtömegeből le is vonta a maga következtetését a valóság igazi természetére vonatkozóan. A következtetése azonban tévesnek és megalapozatlannak bizonyult.

Mivel a valóság más-más képet nyújt különféle nézőpontokból, ezért a tapasztalható valóság paradox jellegű. Ez a keleti filozófiák felfogása szerint azt jelenti, hogy ha valamit logikai okoskodással be lehet bizonyítani, akkor azt általában ugyanilyen módon meg is lehet cáfolni. A valóság ugyanis kizárólag személyes tapasztalással ismerhető meg, a spekulatív következtetés legfeljebb arra jó, hogy útba igazítson a keresés célszerű irányára tekintetében.

Érdeemes megemlíteni azt is, hogy több keleti bölcséleti irányzatban az időt nem tekintik egyirányú folyamatnak. Európai gondolkodás szerint az idő egy múltbeli kezdőpontból egy jövőbeli végpont felé halad. Így azután a dolgoknak – és a világegyetemnek is – kezdete és vége van. A keleti felfogás inkább arra hajlik, hogy az idő egyfajta kör vagy spirális pályán halad, és emiatt a jelenségek ismétlődnek. Más szóval: az egyszeri teremtés és az egyszeri megsemmisülés helyett a teremtések és pusztulások szüntelen körfolyamata zajlik.

Ha pedig ez így van, az is előfordulhat, hogy okok és következmények időbeli sorrendje felborul. Ez viszont azt jelenti, hogy az okok és okozatok sorozatán keresztül visszafelé haladva nem juthatunk el egy abszolút végső okhoz. A tapasztalható jelenségek ugyanis kölcsönösen okozzák egymást és ezért végső okról beszélni ugyanolyan értelmetlen, mint azt kérdezni, hogy melyik volt előbb, a tyúk, vagy a tojás.

Van ennek a megközelítésnek egy másik következménye is, az, hogy az elpusztuló, megszűnő dolgok bármikor újra megjelenhetnek a tapasztalható világban. Ezért több keleti bölcséleti irányzatban – különféle megfogalmazásokban – felmerül az a gondolat, hogy a dolgoknak két állapota lehetséges. Az egyik a tapasztalható, megnyilvánult, manifeszt állapot, vagyis a LÉT, a másik a meg nem nyilvánult lappangó potencialitás állapota, a NEMLÉT. A dolgok pedig ide-oda billegnek a kétféle állapot között. Erre a hindu védánta bölcsélet azt a példát hozza fel, hogy a fenyőfán tobozok, ezekben fenyőmagok teremnek. Amikor a fenyőmag a földre kerül, elpusztul, ámde mivel magában hordozta a fenyőfa lappangó potencialitását, belőle újból fenyőfa fog manifesztálódni, és az majd újabb fenyő magvakat terem.

India, Kína, és Délkelt-Ázsia hatalmas térség, olyannyira, hogy az eurázsiai kontinens keleti végéről szemlélve Európa csupán közepes méretű félszigetnek tűnhet a hatalmas kontinens nyugati csücskén. E térség területe és lakossága többszöröse az európainak, benne sokféle nép, kultúra, nyelv, hagyomány, vallás található. Egységes keleti bölcselétről ezért ugyanúgy nem lehet beszélni, ahogyan egységes európai filozófiáról sem, hiszen pl. Assisi Szent Ferenc, Kant, Schopenhauer, Hegel és Marx filozófiájából nem lehet semmiféle egységes bölcséleti rendszert integrálni. Téves ezért minden olyan megközelítés, amely valamiféle egységes, integrált keleti bölcséletre hivatkozik.

Másfelől azonban keleten a különféle vallási és bölcséleti irányzatok kölcsönösen tisztelték egymást és nem volt szokás sem a könyvégetés, sem pedig eretnekek üldözése. Ez az oka annak, hogy a tradicionális keleti bölcséleti rendszerekről ma sokkal több hiteles forrás áll rendelkezésre, mint az európai és mediterrán térségben annakidején virágzott pogány, gnosztikus és egyéb irányzatokról.

Szükséges hangsúlyozni, hogy nem célja e könyvnek a különféle keleti vallások mitológiájának, vallási szertartásainak, művészetének, építészetének, ünnepeinek, szokásainak, stb. ismertetése, bár a téma megköveteli, hogy esetenként ilyen vonatkozásokra is utaljunk.

Amivel foglalkozunk, az elsősorban e vallások filozófiai, bölcséleti háttere, az hogy ezen vallási tanítások eredeti szellemiségének néző-

pontjából milyen a valóság, és milyen kellene legyen a viselkedésünk, hogy az életünknek igazán célja és értelme legyen.

A téma hatalmas terjedelme és óriási szakirodalma miatt nem törekedhetünk teljességre, csupán a legfontosabb kínai, védikus és buddhista irányzatok filozófiai alapgondolatait igyekszünk – bármiféle minősítés mellőzésével – röviden áttekinteni. Az egyes témák iránt részletesebben érdeklődő olvasó az irodalomjegyzékben felsorolt művek tanulmányozásával juthat további ismeretekhez.

KÍNAI EREDETŰ BÖLCSELETEK

Bár a Kínai Birodalom hiteles történetét csak az i.e. 775. évi napfogyatkozás óta ismerjük, a hagyomány úgy tartja, hogy alapítója a mitikus Fu-Hszi császár volt, aki valamikor i.e. a XXIX–XXX. szd. körül élt. Őt követték a különböző császári dinasztiák, először a HIA dinasztia, majd i.e. a XVII. századtól a CSOU dinasztia, amelynek császárai még i.e. a I. évezredben is uralkodtak, akkor, amikor az ősi tradicionális morál már hanyatlásnak indult, és amikor a legfontosabb kínai filozófiai rendszerek kialakultak.

A hagyomány szerint a legfelsőbb hatalom az ÉG, amelynek földi képviselője a császár, a „MENNY FIA”, aki nem csak uralkodó, hanem a nép vallási, szellemi vezetője is.

A kínai gondolkodásban kezdettől jelentős szerepet kapott az ősök, valamint különféle istenek és szellemek tisztelete. Amellett úgy gondolták, hogy mindezek felett áll valamiféle legfőbb hatalom vagy rendező elv, amely lehet egy legfelsőbb Isten (Sang Ti), lehet maga az Égbolt (T'ien), vagy lehet egy univerzális örök törvény (Tao).

Az i.e. I. évezred során kialakult tradicionális kínai bölcsesetek jellemzője, hogy ezek mindenben a harmóniát keresték és vélték is felfedezni. Ezek szerint a világban – normális körülmények esetén – harmónia uralkodik, és a dolgok mennek a maguk természetes rendje szerint, ha abba nem akarunk illetéktelenül, valamiféle „minden lében kanál” okvetetlenkedő módjára beleavatkozni.

A dolgok harmonikus egysége, összhangja olyan, mint egy csodálatosan működő zenekar, amelyet láthatatlan karmester vezényel. Ez utóbbi azonban nem valamiféle személy, hanem sokkal inkább az Univerzum természetes rendje, amelyben – ha hagyjuk – minden „magától” a helyére kerül. Egy bölcs császár is akkor uralkodik helyesen, ha nem avatkozik bele a birodalma természetes működésébe.

Az ősi Kínában nem hittek a haladásban. Úgy gondolták, hogy a természeti és társadalmi jelenségek ciklikusan ismétlődnek, és ezért amit sokan haladásnak gondolnak, az csupán a jelenségek időszaki hullámlása. Bár ismertek különféle gépeket és meglepően fejlett tudományos ismereteik voltak, ezeket nem kívánták gyakorlati célokra használni, mert úgy vélték, hogy a praktikus tudományok elterjedése előbb-utóbb a társadalmi rend felborulásához, sőt a társadalom pusztu-

lásához vezet. Inkább olyan világban szerettek volna élni, amely több ezer vagy akár több millió éven keresztül alig változik.

A harmónia, a világ természetes rendjének időtlen időkig való megőrzése volt az, ami igazán fontos. Ennek megfelelően alakultak ki a legfontosabb kínai bölcséleti rendszerek.

Ezek közül a Konfuciánus bölcsélet azzal foglalkozik, hogy hogyan élhetünk harmóniában a társadalommal, a többi emberrel, úgy, hogy ne bolygassuk meg a társadalom rendjét.

A Taoista bölcsélet alapkérdése az, hogy hogyan érhetjük el és őrizhetjük meg a belső békénket, és hogyan élhetünk harmóniában a minket körülölelő és befogadó világgal.

Végül szót ejtünk a Ji King filozófiájáról, amelynek tárgya a világban periodikusan ismétlődő jelenségek szabályszerűségei, és ezek szerepe a mindennapi életünkben.

KONFUCIÁNUS BÖLCSELET

A konfuciánus filozófia, más megnevezéssel konfucianizmus megjelölés Konfuciusz nevéből származik, ami a kínai Kung-fu-ce név latinított változata. Nevében a „fu-ce” utótag jelentése: tanító, illetve mester, ezért a nevének így is fordíthatjuk: „Kung mester”.

Kung-fu-ce Glasenapp szerint i.e. 551–479. között élt, és ha ez az adat helytálló, nagyjából Lao-ce, Buddha, Zarathusztra és Püthagorász kortársa lehetett. Más források azonban az életét egy-két évszázaddal későbbre teszik.

Az elszegényedett nemesi családból származó rendkívül tehetséges Konfuciusznak már fiatal korától komoly küldetésstudata volt. Úgy gondolta, őt az Ég jelölte ki arra, hogy rendbe hozza a szétzüllesztett államrendet, és újra élővé tegye az ősi császárok által létrehozott kultúrát és erkölcsöt.

Konfuciusz, kitartó szorgalmának köszönhetően, tekintélyes tudós lett és jelentős karriert futott be. Volt tartományi kormányzó, sőt birodalmi miniszter is. Irigyei és rosszakarói azonban sokat támadták, ezért 55 éves korában lemondott magas hivataláról, és ezt követően 13 évig az országot járva bölcs tanítómesterként a népet tanította.

Konfuciusznak állítólag 72 tanítványa volt, akik a mester halála után igyekeztek továbbadni és elterjeszteni a tanítását.

Konfuciusz a tanításaiban azt tekintette a legfontosabb feladatnak, hogy a kínai bölcsesség ősi hagyományait hamisítatlan formában továbbítsa az utókornak. Ennek lényegét az öt kanonikus könyv (wu king) fejezi ki. Ezek a következők:

- Ji King, vagyis Változások Könyve, amely állítólag még Fu Hszi császár idejében keletkezett, és az emberi sorsban megfigyelhető változások tendenciáival foglalkozik.
- Si King, vagyis Dalok Könyve, amely Konfuciusz által összeválogatott, főleg erkölcsi tanulságokat és filozófiai gondolatokat tartalmazó ősi énekeket tartalmaz.
- Su King, Írások Könyve, amely olyan iratok gyűjteménye, amely a nagy császárok rendeleteit, nyilatkozatait és az állami élettel kapcsolatos különféle dokumentumokat tartalmazza.
- Csun Ciu, Tavasz és Ősz, amelynek tárgya Konfuciusz szülőföldjének története, az ott történtek bírálata és a levonható tanulságok
- Li Ki, azaz Szertartások Feljegyzései. Ez tartalmazza a kínai társadalom különféle vallási és társadalmi rítusait, a viselkedési szokásokat és illeteni követelményeket.

A konfuciánus filozófia további fontos alapl műveit képezi az ú.n. négy klasszikus könyv (Szi Su):

- Lun Jü, amely Konfuciusz és tanítványai közötti párbeszéd gyűjteménye.
- Ta Hio, Nagy Tanítás, amely rövid és tömör erkölctani értekezés.
- Csung Jung, a Közép Mozdulatlansága, amely arról szól, hogy a bölcs legfontosabb tulajdonsága a belső higgadság és lelki kiegyensúlyozottság és ezt minden körülmények között meg kell őriznie.
- Meng Csi, amely Konfuciusz egyik követőjének, és a konfuciánus tanok továbbfejlesztőjének, Menciusznak tanításait tartalmazza.

A kanonikus és klasszikus konfuciánus írásokat jelentős kommentár irodalom egészíti ki.

A konfuciánus filozófia alapvetően morálfilozófiai rendszer, amely elsősorban a társadalmi együttélés etikai és viselkedési normáit fogalmazza meg.

A konfuciánus etika alapelve az, hogy az ember a természeténél fogva alapvetően jó, hiszen az Univerzum működése harmonikus, ezért az univerzum részét képező ember természete is ilyen. A rossz-sága csupán abból fakad, hogy nem képes belátni a cselekvéseinek következményeit.

Az ember belső harmóniáját ugyanis a benne rejlő zavaró tényezők megbolygathatják. A nevelés célja ezért az, hogy az embert megtanítsa a helyes ismeretekre.

Konfuciusz szerint a világ lényegét elsősorban a múltbeli hagyományok szorgalmas tanulmányozásával lehet megérteni, ezért törekedni kell az elmúlt idők nagyjainak és szentjeinek követésére és meg kell tanulni a történelmet, hogy abból okulni lehessen.

A tanulás tehát nagyon fontos. Ámde nem mindig tudhatjuk, hogy az igazán fontos ismereteket mikor, honnan, és kitől tanulhatjuk meg. Érdemes ezért sok mindent meghallgatni, és kiválogatni belőle a jót, és azt követni.

Konfuciusz szerint a gyermekek szülők iránti tisztelete és szeretete az alapja minden fontos erénynek, mivel a kegyelet és az engedelmesség alapozza meg a társadalom harmóniáját és belső stabilitását.

Konfuciusz szerint az ember öt legfontosabb erénye:

- méltóság,
- nagylelkűség,
- őszinteség,
- szorgalom, és
- jóindulat.

Ezeket az erényeket kell az állampolgároknak megvalósítaniuk, hogy megelégedetten élhessenek együtt egy kiegyensúlyozottan és harmonikusan működő államban.

Konfuciusz nagy jelentőséget tulajdonított a hagyományos társadalmi szertartásoknak, etikettnek, viselkedési normáknak, amelyek lényege – szerinte – a kölcsönös tisztelet, az udvariasság, az önuralom, a műveletlen viselkedés elkerülése, továbbá a hagyományok által kialakított társadalmi érintkezési formák, szokások és szertartások megtartása.

Úgy vélte, hogy az emberek helyes kormányzásához is nélkülözhetetlen a hagyományos szertartások intézménye. Ebben a vonatkozásban a legfontosabb szertartások ötféle kategóriába sorolhatók:

- Áldozati szertartás az isteneknek, az ősöknek, és a segítő szellemeknek.
- Temetési szertartások.
- Katonai szertartások, pl. díszszemlék.
- A vendéglátással és követek fogadásával kapcsolatos szertartások.
- Ünnepi alkalmak, pl. esküvők szertartásai.

Konfuciusz szüntelenül hangsúlyozza az illem fontosságát, mert szerinte:

- a tiszteletadás illem nélkül talpnyalás,
- az óvatosság illem nélkül félénkség,
- a bátorság jó modor nélkül csupán faragatlan gorombaság.

Konfuciusz szerint a lélek belső nyugalma fontosabb, mint a külső gazdagság. Ezért a helyes viselkedés gyakorlati alapszabálya úgy is megfogalmazható, hogy ne tegyünk másokkal olyasmit, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyék meg. Ezért a jóságot jósággal jutalmazza az ember, ha azonban a rosszat is jósággal viszonzzuk, az az erkölcs fellazulásához vezethet.

Konfuciusz szerint csak egy harmonikusan működő stabil államban lehetnek az emberek boldogok, ezért az államérdek kiemelt fontosságú. A társadalmi konvenciók betartásának legfontosabb célja, hogy az állam és a társadalom harmonikus stabilitása ne sérüljön.

Konfuciusz szerint jobb, ha nem törődik a kormányzással az, akinek nem ez a feladata. Akinek viszont feladata, annak megfelelő neveléssel az egész népet kell az erkölcs magas fokára felemelni és így módon az állampolgárokból nemes jellemeket faragni.

A nemes jellem példaképe a bölcs, aki egyesíti magában a tökéletes önfegyelmet az embertársai iránti helyes magatartással.

A nemes uralkodó pedig jóindulatú és igazságos a népről való gondoskodásában, olyan, mint a sarkcsillag, amely mindig a helyén ma-

rad, miközben a csillagok körülötte forognak. A tömegek számára az uralkodók, fejedelmek és állami tisztségviselők magatartása szolgál mintaként.

Konfuciusz mélységesen hitt egy harmonikus világrend létezésében, amelyben az Arany Középút, vagyis a Mozdulatlan Közép (Csung Ho) elve, vagyis az egymással ellentétes tényezők harmonikus kiegyensúlyozása érvényesül. Bár nem vonta kétségbe a túlvilág, az istenek, és a szellemlények létezését, a világ harmóniáját mégsem valamiféle istennek vagy felsőbb hatalomnak tulajdonította, hanem úgy vélte, hogy az magának az Univerzumnak természetes és öröktől létező tulajdonsága.

Ugyanakkor fontosnak tartotta a vallásos hitet is, mert szerinte az ember hit nélkül olyan, mint egy kocsis lovak nélkül.

A későbbi idők folyamán a konfucianizmus, pontosabban a XI. és XII. században kialakult neo-konfucianizmus kezdte az államvallás szerepét betölteni, magába olvasztva bizonyos taoista és buddhista elemeket, azonban ebben a szerepében nem vált Kínában egyeduralkodóvá. Vallásként elterjedt ugyanakkor csaknem egész Kelet-Ázsiában és Japánban, és a mai napig sok helyen találhatók konfucianus templomok és szentélyek.

A konfucianizmus vallásos változata szerint az ember anyagból és lélekből áll. Az anyag finomabb része az életerő, durvább része a fizikai test. A lélek is két összetevőből áll. Közülük a magasabb rendű az értelem, vagyis az intelligencia, amelynek segítségével az ember képes gondolkodni és a valóságot megismerni. A másik, az alacsonyabb rendű, az érzékelés (látás, hallás, stb.) képességét szolgáltatja.

A halál azt jelenti, hogy a magasabbrendű lélek elhagyja a testet és visszatér az Égbe, ahonnan származott. Az alacsonyabb rendű lélek pedig a testtel együtt visszatér a földhöz, amelyből eredt.

Nem tudhatjuk, vajon Konfuciusz helyeselte volna-e azt a lehetőséget, hogy a filozófiai tanításából egykor majd vallás lesz.

TAOIZMUS

A taoizmus kora és eredete ismeretlen. Első írásos ismertetése Lao-ce-től származik, aki ie. a VI. században élt, és feltehetően Konfuciusz idősebb kortársa lehetett. Életéről nem sokat tudunk, eredeti nevét sem ismerjük, hiszen a Lao-ce megnevezés valami ilyesmit jelent: „öreg bölcs”.

A taoizmus írásbeli megfogalmazása hiányos. Ebben az irányzatban az ismeretek személyes átadása jelentette a tanítvány számára az első rendű ismeretforrást, mivel úgy tartották, hogy ami a Taoizmus valódi lényegéről leírható vagy szóban elmondható, az csak a jéghegy csúcsa. Lao-ce megfogalmazása szerint: „A Tao, amely szavakban elmondható, nem az igazi Tao”. (Weöres Sándor fordítása)

A taoizmus jelenleg ismert legfontosabb forrásmunkája Lao-ce „Tao Te King” című műve. A könyvcím valami ilyesmit jelent: Könyv (King) a világ működését meghatározó örök törvényről (Tao) és annak hatóerejéről (Te).

A taoizmus további fontos forrásmunkái Csuang-ce (kb. i.e. IV. szd.) és Lieh-ce (latinosan Liciusz, kb. i.e. III. szd.) írásai.

A hagyomány szerint Lao-ce a kínai császár magas rangú hivatalnok volt, de kegyvesztett lett, ezért a császár száműzte az országból. Lao-ce szomorúan haladt a határ felé, de nem tudott átlépni, mert a határőr felismerte, mint a birodalom híres nagy bölcsét és megállította, majd arra kérte, addig ne menjen tovább, amíg le nem írta minden tudását. A határőr azután vendégül látta a bölcsét, és ellátta mindenel, amire szüksége volt. Így született meg a Tao Te King szövege. Lao-ce azonban fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy amit leírt, nem

ő találta ki, az csupán egy sok ezer éves tanítás összefoglalása, már amennyiben a bölcsesség-tudást szavakban egyáltalán ki lehet fejteni.

A Tao Te King szövege nehezen érthető és értelmezhető, főleg az európai hagyományokon nevelkedett és ennek megfelelő gondolkodási sémákhoz szokott emberek számára, és hasonló nehézséggel találkozhatunk a többi taoista szöveg esetén is.

Az európai esztétikai ízlésnek megfelelő szépirodalmi fordítások – úgy is mondhatnánk: költői átdolgozások – gyakran félrevezetők. A szövegek eredeti értelmezése jobban megközelíthető a verses formát nélkülöző nyers fordítások alapján, különösen, ha a többértelmű szavak különféle lehetséges jelentés változatait kommentárban vagy lábjegyzetben feltüntetik. A taoizmus megértése szempontjából ezért talán az a célszerű módszer, ha először a különféle taoista szövegekben szereplő kulcsfogalmak értelmét próbáljuk körülírni.

Az első és legfontosabb kulcsfogalom maga a TAO, amely szó eredeti jelentése: út, de inkább csak átvitt értelemben. Szorosabb értelemben örökérvényű univerzális természeti törvénynek mondhatnánk.

A taoizmus megfogalmazása szerint az Ég, a Föld és az Ember az egységes Univerzum alkotó részei, ezek egymással szüntelen kölcsönhatásban vannak és a viselkedésüket a mindenre kiterjedő törvény, vagyis a TAO szabályozza. A TAO azonban anélkül hat, hogy ön maga bármiféle aktív működést mutatna.

Így azután a Tao önmagában passzív és közvetlenül nem tapasztalható. Modern hasonlattal: olyan, mint egy láthatatlan elektromágneses tér, amelybe ha belökünk egy elektront, az ott „magától” csavarvonal-szerű pályán fog haladni, mivel ilyen erőterben ez az ő „természetes” útja.

A Tao utat is jelent, mégpedig olyan utat, amiről voltaképpen nem is lehet letérni. Más szóval: a TAO az az ÚT, amelyet az embernek a természeténél fogva intuitív módon követnie kell, ha harmóniában akar lenni a világgal és a természettel.

A Tao egyben a megnyilvánult világ ősoka, amely a TAO útját követte akkor is, amikor a látens potencialitásból, vagyis a nemlétből átlépett a manifeszt, megnyilvánult létezés állapotába.

Lao-ce szerint „mindent a Tao hoz létre és tart fenn, de nem dicsekszik vele”. Bár Lao-ce nem vonja kétségbe Isten létezését, de szerinte a Tao már Isten előtt is létezett.

A Tao egyúttal olyan, mint egy üres edény, amely képes mindent magába foglalni, de azért mégse akarjuk azt különféle dolgokkal tele-tölni. (ld. Tao Te King, 4.1.), hiszen egy edény és egy ház is attól használható, hogy a belsejükben üresség van. Az üresség az, ami biztosítja a nyugalmat, a lélek és a világ harmóniáját.

Ezen a ponton a taoizmus párhuzamot mutat a mahájána buddhista ürességtannal (ld. egy későbbi fejezetben), bár e gondolat a taoizmusban nincs teljes részletességgel kifejtve.

A Tao Te King második szava: Te (kiejtése gyakran: „tö”). Ezt általában erénynek fordítják, de ebben a szövegösszefüggésben inkább hatóerőt jelent. Ez az hatóerő, amely által a Tao működik. A Te nem állandóan hat. Csak olyankor nyilvánul meg, ha a dolgok folyása el akar térni a Tao által kijelölt úttól. Szerepe hasonló, mint a coriolis erőé egy forgó mechanikai rendszerben, amelynek hatása csak olyankor észlelhető, amikor a rendszeren belül valami relatíve megmozdul.

Nemcsak a taoizmusban, de valamennyi tradicionális kínai bölcseletben alapvető kulcsfogalom a Jang és Jin kettőssége.

Jang és Jin eredetileg egy hegy napos és árnyékos oldalát jelentette. Ezek a szerepek azonban folyton változnak. A délelőtti napos oldal délután árnyékos lesz és viszont. Jang és Jin szüntelenül váltogatják egymást.

A tradíció szerint a Jang az erős, férfias, aktív, teremtő, energikus tényezőket, a Jin pedig a passzív, nőies, befogadó princípiumokat szimbolizálja. Ezek a hozzárendelések azonban a nézőponttól függenek. A lényeg az, hogy bármelyik tényező, ha döntően túlsúlyba kerül, máris magában hordja saját ellentétének csíráját.

A Jang-Jin elv szerint hullámhegy után hullámvölgy, hullámvölgy után hullámhegy következik. A bölcs ezért nem bízza el magát a sikerben és nem esik kétségbe a bajban. Tudja, hogy csak az történhet, aminek a Tao törvénye szerint történnie kell.

Ezt illusztrálja a következő régi kínai történet:

Élt egy kis faluban egy nagyon szegény öreg özvegy ember az egyetlen fiával. Volt egy piciny földjük és egyetlen sovány lovak, így meg tudták művelni a földecskéjüket annyira, hogy éppen hogy meg tudjanak élni.

Egy napon a ló megszökött és elkóborolt. A szomszédok szánakozva mondogatták:

– Ó, micsoda balszerencse!

Az öreg ember azonban csak ennyit mondott:

– Várjuk meg a holnapot.

A következő napon az elbitangolt jószág visszatért, és hozott magával még tíz gyönyörű erős vadlovat. A szomszédok most ezt mondták:

– Milyen nagy szerencse!

Az öreg ember azonban most is azt mondta:

– Várjuk meg a holnapot.

Eltelt egy-két nap és az öreg ember fia igyekezett betörni a vadlovakat. Az egyik ló azonban ledobta a hátáról és a fiú eltörte a lábát. A szomszédok nagyon sajnálkoztak és azt mondogatták:

– Milyen borzasztó baleset!

Az öreg azonban csendesesen csak így szólt:

– Várjuk meg a holnapot.

Ismét eltelt egy-két nap. Katonák érkeztek a faluba és újoncokat toboroztak, nem éppen szelíd módszerekkel. Így azután minden fiatal embert besoroztak katonának, kivéve a törött lábú fiút.

A szomszédok akkor azt mondták az öregnek:

– Milyen szerencsések vagytok!

Az öreg ember azonban most is csak ezt válaszolta:

– Várjuk meg a holnapot.

A Jang-Jin elv azt jelenti, hogy az ellentétek kölcsönösen feltételezik egymást. Nem létezhet olyan világ, amelyben csak öröm van szenvedés nélkül, csak meleg van hideg nélkül, csak egészség van betegség nélkül, csak jó és szép van rossz és csúnya nélkül, csak lét van nemlét nélkül, csak forma van üresség nélkül, stb.

A Jang-Jin elvből az is következik, hogy a Tao rendjébe való minden beavatkozás ellentétes hatást vált ki. Ezért, ha közeledünk valamihez, az távolodni fog tőlünk. Ha el akarunk érni valamit, jobban

tesszük, ha az ellenkezőjével kezdjük. Ha össze akarunk nyomni valamit, tágítsuk ki, ha gyengíteni akarunk valamit, erősítsük meg, ha meg akarunk tartani valamit, engedjük el. Ezért, ha az ember sokáig megy kelet felé, nyugaton köt ki, és ha egyre több pénzt halmoz fel, végül szegény lesz.

A hagyomány szerint a jelenlegi univerzum is úgy keletkezett, úgy lépett át a nemlétből a megnyilvánult lét állapotába, hogy megbomlott az egység és létrejött a kettősség. Ezt fejezi ki a Jang és Jin ellentét pár. Az ellentét azonban látszólagos, mivel Jang és Jin továbbra is egységet alkot és kölcsönösen feltételezi egymást.

A Jang és Jin tényezők váltakozása nem teljesen véletlenszerű. A valóság különféle megnyilvánulásainak Jang és Jin aspektusai meghatározott rend szerint követik egymást, és ez ismétlődő mintázatokban nyilvánul meg, úgy, hogy a kozmikus rend az alacsonyabb szintű rendtelenségekből tevődik össze.

A taoizmus fontosnak tartja, hogy az emberi viselkedés a Wu-Wei elvhez igazodjon. A Wu-Wei jelentése: cselekvés nemcselekvés által. Ez olyan magatartás, amikor együtt haladunk a Tao folyamával és kerülünk annak menetébe bármiféle erőszakos beavatkozást.

A Wu-Wei nem azonos a passzivitással, hanem olyan cselekvési mód, amikor sikerül a világban ható erők játékában elcsípni egy egyensúlyszerű pillanatot és minimális beavatkozással lehet a dolgot megfelelő irányba terelni.

A Wu-Wei voltaképpen „szelíd Tao”. Szimbóluma a víz, amely a leglágyabb anyag és alázatosságában a legmélyebb helyre törekszik, mégis képes kivájni és elporlasztani a köveket.

A Wu-Wei az alapelve több keletázsiai harci sportnak, mint amilyen a dzsúdó és az aikidó, amelyekben az ellenfelet annak saját erejével győzik le.

A Wu-Wei szelíd cselekvés a megfelelő pillanatban a legkisebb ellenállás irányában. Erőszakkal cselekedni pedig olyan, mintha a vízen lévő hullámokat deszkával akarnánk elsimítani, mint kőműves a betont.

A taoista tanítás szerint a Te (hatóerő) is a Wu-Wei elve szerint működik és a működése olyan, mint amikor valaki belép az erdőbe a fű rezdülése nélkül, vagy belép a vízbe hullámok keltése nélkül.

A taoista hagyomány szerint az uralkodást is a Wu-Wei elve szerint kellene gyakorolni. Shun császár például nem tett semmit és mégis helyesen uralkodott, mert uralma alatt a nép békében és jólétben élt. A legtöbb zavart, bajt és szenvedést azok okozzák, akik mindenáron igyekeznek a világot megjavítani, tökéletesíteni, átszervezni. Lao-ce szerint a jó hadvezér nem harcias és a jó harcos nem haragos. Csuang-ce szerint az ember nem képes a sáros, zavaros vizet megtisztítani, de ha békén hagyja, magától letisztul.

Lao-ce szerint a helyes uralkodás nem kelt az emberekben nehezen teljesíthető vágyakat, és nem ösztönzi őket arra, hogy egymással versengzenek. (Tao Te King 3.1.–3.3.) Ezért gyakran a legostobábbnak látszó kormányzat biztosítja az alattvalók legnagyobb jólétét. (Tao Te King 58.1.). Ugyanis, minél több dolog tilos, annál szegényebb a nép. Minél több a törvény, annál több a tolvaj. Minél aktívabbak a vezetők, annál nehezebb az embereket irányítani. Minél nagyobb egy uralkodó, a nép annál kevésbé veszi észre, hogy egyáltalán létezik. A bölcs uralkodó ezért alázattal végzi feladatát, hiszen a tenger is azért tudja befogadni a folyók vizét, mert alacsonyabb azoknál.

Lao-ce szerint a régi idők emberei még tisztelték a Taót, és harmóniában éltek minden lét űs-okával. A jövő is azon múlik, képes lesz-e az emberiség visszatérni ehhez természetes állapothoz. Ebből a szempontból sok múlik azok bölcsességén, akik a népet vezetik. Ezért az uralkodónak bíznia kell a népben, mert aki nem bízik másokban, abban mások sem bíznak.

A taoizmus tanítását szavakban továbbadni nem lehet. A dolgok megértése csak közvetlen intuitív belátással lehetséges. Ennek módszere a „Wen-Ta”, amely olyan kérdés-felelet módszer, amelynek segítségével a tanítvány a mester útmutatásai alapján eljuthat az intuitív belátáshoz. A tudás átadásának ez a módja a dolgok negatív megközelítését alkalmazza.

Ha pl. el akarjuk magyarázni, hogyan kell úszni, a feladat szinte megoldhatatlannak tűnhet. De a mester megmutathatja, hogy ő maga hogyan úszik, majd a tanítvány próbálkozásainál időnként rászól, hogy amit csinál az „nem az”. A tanítvány pedig addig próbálkozhat, amíg végre a mester azt mondja: „Na látod, hát ez az!” A negatív megközelítésnél hiányzik a dolgok analízise, elemekre bontása. A dolgokat teljes egészükben kell megragadni, mert lehetnek a részletek önmagukban jók, de az egész mégis csak „nem az”.

Egy ősi kínai történet szerint egy betörő fia megkérte apját, tanítaná meg őt a mesterségre. Az apa elvitte a fiút egy betöréshez, ott bezárta egy szekrénybe, majd fellármázta a házat és elmenekült. A fiú csak minden ötletességét felhasználva tudott kiszabadulni a szorult helyzetből. Amikor hazatért, szemrehányást tett apjának. Az apa csendesen ennyit mondott: „Úgy látom, kezded megtanulni a mesterséget.”

Ha azt kérdezzük, mi az a tudás, amit szavakban nem lehet kifejezni, azt mondhatjuk, hogy ennek csúcspontja az a magasabb rendű bölcsesség-tudás, amely a „Wu” és „Yu” fogalmával kapcsolatos. A Wu azt jelenti: nemlétező, a Yu pedig: létező. Ámde ezek nem azonosak a nincs és a van fogalmával.

Wu és Yu a dolgok két lehetséges állapota. Yu az, ami megnyilvánult és ezért tapasztalható, Wu pedig a nem tapasztalható lappangó potencialitás, az, ami pillanatnyilag a nemlétben tartózkodik. A Jang és Jin ellentétpárok is úgy váltogatják egymást, hogy amikor az egyik megnyilvánult, vagyis Yu, akkor a másik látens, nemlétező, vagyis Wu. Ezek a szerepek azonban rendszeresen megcserélődnek.

A dolog azonban nem ilyen egyszerű. A Jang és Jin ellentétpárok-ból kombinálódott jelenségek ugyanis a Wu és Yu állapotok között ingadoznak, ezért az ilyen jelenségre azt mondhatjuk, hogy Wu is és Yu is egyszerre. A valódi Wu tudás viszont arra vonatkozik, ami a köznapi világban soha nem nyilvánul meg, mégis létezik. Erre a végső abszolútumra azonban a Yu és Wu fogalma nem alkalmazható. Inkább azt mondhatjuk, hogy sem nem Wu, sem nem Yu. Ennek megismerését azonban gátolja az „okosság”, vagyis az analizáló, spekulatív okoskodás.

A tradicionális Taoista bölcsesség szerint csak a valódi Wu tudás birtokában ismerhetjük fel a dolgok végső egységét, azt, hogy a lények a nemlétből jönnek, „mint hang a csendből és fény a térből”.

A WU tudás túlmutat eseményeken, dolgokon, minőségeken. Nincs alakja, nincs ideje, és ezért nem is lehet a köznapi tudomány tárgya. A WU tudás olyasmire vonatkozik, ami fizikai, materiális értelemben nem létezik.

A WU tudás birtokában a bölcs nem tesz különbséget a dolgok között, hanem a teljes oszthatatlan egység csendjében tartózkodik.

A nemlétező tudása nem tévesztendő össze a tudás hiányával, vagyis a pusztá tudatlansággal. A WU tudás szavakban meg nem fogalmazható megvilágosodott bölcsesség, amely a kívül álló számára érthetetlen miszticizmusnak tűnhet.

A WU tudás birtokában a bölcs felismeri, hogy a világon mindenben van valami közös, például van valami az ősemlékben a halálból, és az őshalban az emberből.

A WU tudás ösztönözte a taoista festőket, hogy úgy próbáljanak lefesteni egy erdőt, ahogyan azt maguk a fák látják, és ily módon részt vegyenek a természet érzésében.

A WU tudással együtt jár a teljesség és az alázat érzése, a bölcs a természet részévé válik, és nem érez többé halálfélelmet és nem szenved a magánytól.

A Wu tudás azonban mégsem a saját ÉN-ünk kivetítése a természetre. Éppen ellenkezőleg. A természet közös felsőbb ÉN-jének átélése. A Wu tudás segítségével ezért a bölcs úgy látja az univerzumot, mint ami önmagával azonos.

Lao-ce szerint megismerhetjük a világegyetemet, anélkül, hogy elhagynánk otthonunkat. Az univerzum ugyanis egyetlen nagy egész, amelynek bármelyik pontja lehet középpont, mint ahogy egy gömb felszínén is kinevezhetjük bármelyik pontot a gömbfelszín közepének.

Ha pedig a középpontból kitekintve megértjük a dolgokat, annak sincs értelme, hogy a külső és belső világunkat élesen megkülönböztessük. Csuang-ce szerint a saját személyes Én-ünk is csupán illúzió és akkor kerülhetünk közel az igazsághoz, ha ezt az illúziót megtagadjuk.

Csuang-ce egyszer azt álmodta, hogy pillangóként röpködött a mezei virágok felett. Amikor felébredt, azon töprengett, vajon igaz-e, hogy pillangónak álmodta magát, vagy pedig valójában ő a pillangó, aki most azt álmodja, hogy Csuang-ce.

Lao-ce fontosnak tartotta meghatározni, mi jellemzi az igazi bölcsét. Szerinte ugyanis műveltség, tudás, okosság és bölcsesség különböznek. A túl sok okosság gátolja az (intuitív) bölcsességet. A bölcsesség hiánya pedig ravaszkodáshoz és képmutatáshoz vezet. Az intuitív bölcsesség ezért fontosabb, mint a racionális okosság és tudás.

A bölcsességhez ugyanakkor nyitottság is kell, amit akadályoz a korábbi véleményekhez, előírásokhoz, rítusokhoz való görcsös ragaszkodás. Lao-ce szerint „jellemhiba nélkülivé válik az, aki nem ragaszkodik mereven a nézeteihez, és képes új gondolatokat befogadni.” E vonatkozásban így a taoizmus felfogása ellenkezni látszik a konfuciánus bölcseséggel. Mindezek ellenére a hagyományos kínai gondolkodásmód követhetőnek tartja egyszerre mind a két tanítást.

Lao-ce szerint a bölcs tudja, hogy szenvedés és boldogság kölcsönösen feltételezik egymást. Ezért nem függ nyereségtől és veszteségtől, mert felismeri, hogy a kegy és a megaláztatás egyaránt csapás, hiszen kegy esetén is folyton aggódunk, hogy azt el fogjuk veszíteni.

A bölcs béketűrő és engedékeny, nem hajszol görcsös igyekezettel semmiféle anyagi célt, és a környezetére a pusztta létevel gyakorol hatást.

A bölcs nem tolja előtérbe a saját személyét, azzal úgy bánik, mint idegennel. Elfordul a saját EGO-jától. Mivel nincsenek saját céljai, a céljai maguktól teljesülnek. A bölcs mentes a világi küzdelmekről, önhittségtől, öndicsérettől, és keveset beszél. Mivel nem vár eredményeket, soha nem csalódik.

A bölcs tudja, hogy aki lábujjhegyen áll, nem áll szilárdan. Tudja, hogy a gazdagság és hírnév arroganciához vezet, ami önmagunkra hoz veszélyt. Ezért, ha valaki híressé válik, jobb, ha visszahúzódik az ismeretlenségbe.

A bölcsesség hiánya miatt a legtöbb ember, ahelyett hogy ösztönösen a Tao útján járna, önző célokat követ, ezzel eltávolodik az Univerzum örök rendjétől, és bajt hoz magára.

Az emberek ugyanis a saját nyomorúságukat általában azzal idézik elő, hogy nem képesek megelégedni a sorsukkal, és mindig többre vágyanak.

A bölcs ezzel szemben felismeri, hogy azért vagyunk kitéve fájdalmas csapásoknak, mert van anyagi testünk. Ezzel függ össze, hogy a tárgyiasult anyagi dolgok, vagyis a „pozitív létezők” a haszonért vannak. A közönséges erény ezért Lao-ce szerint általában haszonleső, hiszen jótetteiért jutalmat vár cserébe. Így azután a praktikus tudomány is értelmetlen, ha nem tud választ adni arra, hogy mit tegyünk, és hogyan éljünk.

Csuang Ce szerint a bölcs élete összhangban van a saját eredeti természetével, ezért számígtatás nélkül cselekszik, és aggályoskodás nélkül sétál. Nem bánkódik a kudarcon és nem dicsekszik a sikerrel. Nem bánt másokat, de ezt nem tekinti érdemnek. Jobban szereti a csendet, mint a fecsegést. Nem úgy cselekszik, mint a többség, mégsem tartja magát kivételes egyéniségnek.

Ezért, akit a Tao megvilágosított, homályosnak tartják. Kívülről nézve ugyanis az átlagember okos és intelligens, míg hozzá képest a bölcs lassú észjárásúnak tűnhet. Márpedig, Lieh-Ce szerint, ha valaki másmilyennek mutatkozik, mint a világ, bolondnak tartják. Ha pedig a világ örültként viselkedik, a bolondokat fogják normálisnak tartani.

Ezen azonban nem lehet segíteni, hiszen, Csuang-ce szerint, nem lehet megmagyarázni egy tavi békának az óceánt. De aki eléri az óceánt, már képes átérezni a saját jelentéktelenségét, és ezért lehet beszélni neki a magasabb elvekről.

A taoizmusban gyakran előforduló fogalom még a „Hsziang-Seng”. Ennek jelentése: kölcsönös eredeztetés. Eszerint a tapasztalható jelenségek kölcsönösen előidéznek egymást és nincs mögöttük végső ok. Így pl. az univerzum teremti a tudatot és a tudat hozza létre az univerzumot. Emiatt a tapasztalható jelenségek nem teljesen valóságosak, létük feltételekhez kötött, viszonylagos és múlandó.

A kölcsönös eredeztetés gondolata fejeződik ki szimbolikus formában az öt elemi tényezőről, más néven az öt egymásba átalakuló őselemről szóló tanításban, aminek megnevezése: „Wu-Hszing”.

Az öt őselem: a FA, a TŰZ, a FÖLD, az ÉRC, és a VÍZ. Az őselemek egymásba alakulását a következő hasonlat szimbolizálja: A FA táplálja a Tüzet, a TŰZ-ből hamu lesz és táplálja a Földet, a FÖLD bányáiból származik az Érc (vagyis a fém), az ÉRC vonzza a harmatot, vagyis a Vizet, a VÍZ pedig elteti a Fát, és ezzel a kör bezárul.

Az öt őselemmel számos fogalomkör áll analóg kapcsolatban. Pl. – többek között – mindegyikhez hozzárendelhető egy-egy asztrológiai jelentőségű bolygó, égtáj, és szín is:

- FA: Jupiter, Kelet, zöld
- TŰZ: Mars, Dél, vörös
- FÖLD: Szaturnusz, Centrum, sárga
- ÉRC: Vénusz, Nyugat, fehér
- VÍZ: Merkúr, Észak, fekete

Lao-Ce tanítását a követői továbbfejlesztették. Lieh-ce szerint a teremtés azzal kezdődött, hogy az ősegység differenciálódik. Benne először létrejön az anyag, erő és forma potenciális lehetősége, majd létrejön a Jang-Jin kettőség, és ezzel megjelennek az ellentétek. A Jang-Jin erők hozzák létre az öt őselemet, majd ez az összesen hét tényező hozza létre az Eget és a Földet.

Ez a kilenc azonban továbbra is egységet alkot, és együttesen alkotják az Univerzumot. Ugyanakkor az alkotó tényezők, és ezzel az egész világ szüntelen változásban van, olyannyira, hogy Lieh-ce szerint maga az ember is különféle állatfajok átalakulásából keletkezett. Ugyanakkor, minden ami keletkezik vagy elmúlik, csupán látszat az örökkévalósághoz képest.

Lieh-Ce hátrahagyott írásművében azt állítja, hogy kilenc évig meditálva eljutott odáig, hogy számára megszűnt a különbség ÉN és NEMÉN között, megszűnt a különbség az öt érzék között, és a szelleme szabaddá vált az anyagi testtől. (ld. Lie-Ci, II.3.)

Lieh-Ce felveti a reinkarnáció lehetőségét is. Szerinte, aki felkeresi ősei sírját, és ott kesereg, azt hiszi, az elhalt közelében van, pedig ő már egészen másutt tartózkodik.

Egy viszonylag késői, kb. a X-XI. században keletkezett Kuan-Jin-Ce címet viselő taoista szöveg szerint a világ csak képzelet, élet és halál csupán látszat. Nincs különálló ÉN, mert amit annak gondolunk, az csak a Tao része, illetve megnyilvánulása. Aki ezt felfogja, az felülemelkedhet téren és időn, és nincs kitéve semmiféle megpróbáltatásnak.

A taoizmus kezdetben egyfajta természetfilozófia volt, majd egyre inkább vallási jelleget öltött. Ez a folyamat felerősödött, amikor i.u. az I. évezred közepétől a buddhizmus terjedni kezdett Kínában és kialakult a taoizmus és a buddhizmus között egyfajta kölcsönhatás, aminek eredményeként egyrészt tovább fejlődött a taoizmus, másrészt létrejött a buddhizmus taoizmussal keveredett kínai változata, a csan-buddhizmus.

Közben a népszerű vallásos taoizmus is számos gondolatot vett át a buddhizmusból. A vallásos taoizmusban vannak poklok és mennyországok, ahonnan azonban lehetséges a visszatérés a földi világba.

Az idők folyamán kialakult egyfajta taoista szentháromság is. Ennek tagjai: Jü Huang Sang égisten, T'ai-ki, a megszemélyesített Tao, aki az első ember (P'an Ku) formájában jelent meg a világban, valamint maga Lao-Ce, akit ettől fogva istenként tiszteltek.

Lao-ce valószínűleg nem számított arra, hogy filozófiai tanításából egyszer majd vallás lesz, és őt magát istenként tisztelik a taoista szentélyekben. Így azt sem tudhatjuk, vajon hogyan vélekedne erről.

A JI KING FILOZÓFIÁJA

A Ji King egyike a tradicionális kínai filozófia öt kanonikus könyvének. Szerzője és keletkezésének ideje ismeretlen. Kínában sokan úgy tartják, hogy a szöveg legalább ötezer éves.

Európában ezt az ősi kínai „orákulumot”, a Ji King-et, vagyis a Változások Könyvét jóslási segédeszköznek, jóskönyvnek tekintik, amelyet hasonlóan lehet használni, mint a kártyavetést, vagy más jövődőlési módszert.

Ez azonban csak részben igaz. A hagyományos kínai felfogás szerint a sorsunk nincs előre „megírva”. Csupán tendenciák vannak, amelyekhez vagy alkalmazkodunk, vagy nem, s ezáltal a viselkedésünkkel befolyásolhatjuk a sorsunkat.

A Ji King arra szolgál, hogy felismerjük a pillanatnyi emberi helyzetünket és tanácsot kapjunk, hogy milyen magatartást érdemes követni.

A Ji King szemléletmódja jelentősen összekapcsolódik a tradicionális kínai konfuciánus és taoista szemléletmóddal. Ezek szerint az Ég, a Föld és az Ember a szüntelenül változó, átalakuló, mégis tökéletesen egységes Univerzum alkotó részei, amelyek egymással kölcsönhatásban vannak és működésüket a Tao törvénye határozza meg.

Az embernek két lehetősége van. Az egyik, hogy együtt halad a Tao által meghatározott áramlással, a másik pedig, hogy szembeszegül és összeütközik vele. Ilyen esetben azonban a személyes emberi sors katasztrófába torkollhat és sok szenvedést hozhat.

A Tao úgy működik, hogy benne a Jang és Jin princípiumok örök mérkőzése zajlik. Bár Jang és Jin ellentétesek, az ellentét látszólagos, mivel ezek egységet alkotnak és kölcsönösen feltételezik egymást.

Olyanok, mint a mágnes Északi és Déli pólusa. Ha a mágnest kettétörjük, kapunk két mágnest és mind a kettőnek ismét lesz Északi és Déli pólusa.

Mint említettük, a tradíció szerint a Jang az erős, férfias, aktív, teremtő, energikus tényezőt, a Jin pedig a passzív, nőies, befogadó princípiumokat szimbolizálja, más nézőpontból pedig a Jang jelenti a racionalitást, a Jin az érzelmeket, a Jang a királyt vagy hadvezért, a Jin a bölcs filozófust, stb.

A Jang-Jin elv fontos szimbóluma a T'ai-csí, aminek jelentése: Nagy Alap, más fordításban: Óskezdet. A T'ai-csí szimbólum kör, amely hullámvonallal két részre van osztva. Az egyik rész sötét, a másik világos. Ahol a sötét rész a legszélesebb, van benne egy világos petty, a világos rész legszélesebb helyén pedig egy sötét petty. Ha a T'ai-csí ábrát megforgatjuk, kapjuk a Jang és Jin váltakozását. Amikor bármelyik tényező eléri a maximumot, megjelenik benne az ellentétének csirája. Ezt jelképezi a sötét mezőben a világos, illetve a világos mezőben a sötét petty.

A Jang és Jin pólusok közötti ingadozás olyan, mint a forgó mozgás vetülete. Ha pl. az ember egy zsinórra köt egy labdát és elkezd vele forogni, távolról – bármilyen irányból – úgy látszik, mintha a labda vízszintesen ide-oda mozogna. A Tao is hasonlóan működik. Bárhonnan nézzük, ellentétpárok váltakozó játékanak tűnik.









A Ji King szerint a Jang-Jin elv működési rendje ismétlődő mintázatokban nyilvánul meg, és a magasabb szintű kozmikus rend az alacsonyabb szintű rendetlenségekből tevődik össze.

A mintázatok a különféle ellentét párok Jang és Jin elemeinek egymásba átalakuló kombinációi. Hasonló mintázatok egyszerre több helyen is megjelenhetnek és emiatt a világ jelenségei – kozmikus és humán szinten egyaránt – számos analógiát és szinkronizmust mutathatnak.

A Ji King a mintázatok „alapegységét” három Jang/Jin elemből álló un. trigrammal szemlélteti. Minden trigram (kínaiul: kua) három egymás feletti vonalat tartalmaz. A folyamatos vonal a Jang, a megszakított a Jin tényezőt szimbolizálja. A hagyomány szerint a nyolcféle trigram még a legendás Fu-Hszi császár idejéből származik, aki

ezeket a jeleket egy jóslási célból felhevített teknősbéka páncélon látta meg, és a látványt összefüggésbe hozta a természet változékonyságának megfigyelésével.

A trigramok jelölése, kínai neve, magyar megnevezése és a hozzájuk tartozó égtáj a következő:

	Ch'ien Menny Dél		K'un Föld Észak
	Li Tűz Kelet		K'an Víz Nyugat
	Tui Folyó Délkelet		Ken Hegy Északnyugat
	Sun Szél Délnyugat		Chen Mennydörgés Északkelet

A táblázatban egymás mellett láthatók az ellentétpárok, mint pl. Menny és Föld, Tűz és Víz. Megfigyelhető, hogy ezek trigramjai egymás „komplemente”, vagyis egyik a másikból úgy képezhető, hogy a Jang elemeket Jinre, a Jin elemeket Jangra cseréljük.

Az emberi sors pillanatnyi helyzetét a Ji King egy-egy hexagrammal szemlélteti. Ezeket a hagyomány szerint Fu-Hszi utóda, Sen Nung császár alkotta meg.

Egy hexagram úgy jön létre, hogy két trigramot egymás fölé helyezünk, miáltal hat vonalból álló ábrát kapunk, pl. ilyet:



Ez a hexagram úgy keletkezett, hogy a „MENNY” trigramra ráültettük a „VÍZ” trigramját. E hexagram jelentése: „türelem”.

Mivel a 8 trigram lehetséges párosítása $8 \cdot 8 = 64$ módon lehetséges, ezért a Ji King 64 féle hexagramhoz adja meg annak szimbolikus je-

lentését és iránymutatást ad, hogy a hexagram által jellemzett emberi szituációban milyen változási tendencia várható, és mi a legcélszerűbb magatartás.

Ámde a módszerben azért mégiscsak van bizonyos „jóslási” elem. A megfelelő hexagram kiválasztása ugyanis sorshúzással, pénzfeloldással, vagy más „véletlenszerű” módszerrel történik.

Fontos megjegyezni, hogy a hexagramok sorrendje a Ji Kingben nem véletlenszerű és nem önkényes. A sorrend követi a Jang-Jin elv logikáját. Az egymást követő hexagramok pl. általában vagy egymás komplementensei, vagy úgy képezhetők, hogy az eredeti hexagramot fejtetőre állítjuk, kifejezve ezzel azt, hogy az egymást követő emberi szituációkban a Jang és Jin tényezők gyakran helyet cserélnek, vagy önmaguk ellentétébe fordulnak.

VÉDIKUS BÖLCSELETEK

Szemben a kínai filozófiákkal, amelyeket kezdetben nem tekintettek vallási tanításnak, és csak később vették fel a vallások jellegzetességeit, a védikus bölcsesetek eredetileg is vallási jelegűek voltak. Ezek ugyanis a Védákra, vagyis a hindu vallás szanszkrit nyelvű szakrális szövegeire épülnek, amelyek a hagyomány szerint magasabb szellemi szférából származó kinyilatkoztatást közvetítenek.

A Védák az emberiség eddig ismert legrégebbi szövegei. Koruk bizonytalan. Maga a véda szó, eredeti jelentését tekintve, a látás, meglátás, belátás szavakkal rokonítható. Az elnevezés arra utal, hogy az igazság, amiről a védikus kinyilatkoztatás szól, megfelelő bölcsesség birtokában intellektuális úton is belátható.

Az i.e. II. évezred során északról fokozatosan árja törzsek nyomultak be a mai India területére, és i.e. 1000. körül már a Gangesz körüli alföldeket is meghódították, leigázva az ott élő őslakosságot. A Védákat az árják hozták magukkal, bár a szövegük ősi, mint az árja irodalom.

A Védákat kezdetben mnemonikus formában adták tovább az egymást követő nemzedékek, ami azt jelentette, hogy a szövegeket kívülről megtanulták és arra utódaikat is megtanították. Leírni a Védák szövegét i.e. az I. évezredben kezdték, mivel a bráhmín papok úgy vélték, hogy az emberiség várható szellemi hanyatlása során egyre inkább elvész az emberek képessége hosszú szövegek kívülről történő megtanulására.

A Védák legkorábban lejegyzett alapszövegei szúktákat, brahmanákat és mantrákat tartalmaznak. A szúkta az istenek dicsőítésére szolgáló himnusz. A brahmana verses formájú papi szöveg, amely szavalható, vagy énekelhető. A mantra rövid mágikus mondás, amely a tudatra különleges hatást kifejtő egy, vagy több alaphangból vagy szótagból, a hatás jellegére utaló szuggesztív szavakból, valamint a memorizálást és a koncentrációt elősegítő kiegészítő szövegrészből tevődik össze.

A mantra eredeti jelentése: az elme (manasz) megszabadítása. Magyarra a mantrát a varázsige kifejezéssel szokták fordítani.

A hagyományos védikus rítus során olvasztott vaját öntötték az áldozati tűzbe. A szertartáshoz négy pap kellett. Az egyik a Rig-Véda

himnuszait szavalta, a másik a Száma-Véda áldozati énekeit énekelte, a harmadik a Jadszur-Véda mantráit ismételte, a negyedik pedig felügyelte a szertartás szabályszerű lefolyását. A papi tudást így is nevezték: hármastudás, ami a három Véda ismeretét jelentette. Később lejegyezték egy negyedik Védát is, amelynek neve Atharva-Véda, és amelyet a Mágusok Védájának neveztek.

I.e. a VIII. század körül kezdtek írásban megjeleníteni az első áranjakák, azaz erdei remeték számára szolgáló elmélkedések, valamint az upanisadok. Az upanisad jelentése: mellé ülés, mivel a mester a tanítvány mellé ülve, annak fülébe súgta a tanítást. Ezek tartalma mély filozófiai mondanivalót hordozó titkos tanítás volt. A szútrák, mantrák, brahmanák és upanisadok együtt alkotják a Védák azon részét, amelynek összefoglaló neve sabda, azaz hallott kinyilatkoztatás. A Védákat emellett kiegészíti egy második – elismerten ember alkotta – rész is, amelynek neve szmriti, azaz emlékezet vagy hagyomány, és ez lényegében a kinyilatkoztatás értelmezése.

A szmriti részei a szútrák, kárikák és a Védákhoz kapcsolódó kommentár irodalom. A szútra jelentése: vezérfonal, olyan szöveg, amely tömören és pontosan, gyakran a modern jogszabályokra emlékeztető alapossgal és szabatossgal közli valamely tanítás lényegét. A kárikák ehhez képest oldottabb, és többnyire verses formájú.

A Védák közül a legrégebbi a Rig Véda. A megnevezés feltehetően a rics szóból eredhet, ennek jelentése: mágikus fény. A többi Véda csupán a Rig Véda kiegészítése.

A Száma véda mágikus énekek gyűjteménye. A megnevezés a száman szóból ered, aminek jelentése: dal/dallam.

A Jadszur Véda főleg mágikus varázsigék, mantrák gyűjteménye. A jadszusz szó jelentése: ima, tiszteletadás.

A legkésőbbi az Atharva Véda, amely feltehetően csak i.e. a VI. században alakult ki, és az sincs kizárva, hogy perzsa eredetű. Az atharvan szó egyébként azt a papi rendet jelentette, amelynek feladata volt az áldozati tűz meggyújtása.

BRAHMANIZMUS ÉS HINDUIZMUS

A hindu vallást kétféle megnevezéssel ismerjük. Az egyik a brahmanizmus, a másik a hinduizmus. A kettő bizonyos értelemben egymás szinonimája. Ha mégis különbséget teszünk, brahmanizmuson a hindu vallás régebbi változatát, hinduizmuson pedig annak az utóbbi 1000-1500 év folyamán átalakult „modernebb” változatát szokás érteni.

A brahmanizmus vagy hinduizmus nem egységes vallás, inkább olyan vallások gyűjteménye, amelyek bizonyos alapvető elvekben egyet értenek.

Ilyen alapelvnek tekinthető a reinkarnáció, vagyis az ismétlődő újraszületésekről szóló doktrína, továbbá a karma fogalma. Ez utóbbi azt jelenti, hogy minden cselekvésünknek következménye van, amely akár a jelenlegi, akár a következő életünkben visszahat reánk, vagyis azt kapjuk jutalmul vagy büntetésként, amit másokkal cselekszünk.

A hindu vallás gyakorlatilag nem foglalkozik a bűn fogalmával, hiszen a cselekvéseink jutalmát vagy büntetését a karma törvénye biztosítja, olyannyira, hogy abba még az istenek sem szólhatnak bele. Bűn és erény helyett ezért inkább negatív és pozitív karmikus cselekvésekről szokás beszélni.

Mint tudjuk, az európai ember számára az a parancs, hogy legyünk jók, azzal egészül ki, hogy különben számíthatunk Isten megtorlására. Az indiai ember számára viszont az indokolja a jóságot, hogy a helytelen cselekedeteknek negatív karmikus következményük van, és hogy az ilyen magatartás az emberek megvetését váltja ki, ezért szégyenletes dolog.

Más szóval: Európában a bűn és bűnhődés tudata fékezi az embert, keleten pedig inkább a szégyentől és a karmikus következményektől való félelem.

A reinkarnáció és a karma törvényének elfogadása esetén az egyes ember belátására van bízva, hogy ezeket a szabályokat úgy tekinti-e, hogy az egy vagy több isten műve, vagy úgy, hogy ez egyetemes érvényű természeti és/vagy erkölcsi törvény.

Ugyanakkor szerepel ebben a rendszerben egy fogalom, nevezetesen a Szánátana Dharma, vagyis az Örök Törvény, amely bizonyos értelemben a kínai Tao analógiája lehetne, és amely a világ működésének szabályait öröktől fogva meghatározza.

A hindu vallási gondolkodásmód kialakulásában alapvetően több szakaszt lehet megkülönböztetni. Az első szakasz a védizmus, a következő a brahmanizmus, majd ezt követte a védikus filozófiák kialakulása, amelyek olymértékben átalakították a hindu gondolkodásmódot, hogy a brahmanista vallás megújult változatát szokás – mint említettük – hinduizmusnak nevezni.

A védizmus egyik fontos szimbóluma lehet az egykor Prajága néven ismert város, mai nevén Allahabad. Itt folyik össze India két nagy folyója, a Gangesz és a Brahmaputra. A hindu vallás is két komponensből alakult ki, egyfelől az Indiai őslakók, másfelől i.e 2000. körül a szubkontinens északnyugati hágóján keresztül Indiába bevándorolt árja népek vallásából.

A szanszkrit árja és az ennek megfelelő páli arija szó jelentése: nemes, vendégszerető. Így nevezték magukat az Indiába bevándorolt indogermán törzsek, amelyek eredete feltehetően a görög, latin és germán népekkel rokon.

A Védák tanítása fontos befolyást gyakorolt India társadalmi és szellemi életére. Az árja hódítás eredményeként a bevándorlók privilégiumokra tettek szert az őslakosokkal szemben. Különbnek tekintették magukat az őslakosoknál, és társadalmi elkülönültségük vezetett a kaszttrendszer kialakulásához. Ennek során először a papság, majd a harcos arisztokrata rendek különültek el a társadalom többi részétől, majd később létrejöttek a városi kézműves és kereskedő kasztok, va-

lamint a főleg földműveléssel foglalkozó paraszti kasztok is. A kaszt, eredetileg „caste” a XVI. századbeli portugál tengerészekről származó elnevezés. Hindu megnevezései: varna (szín), dzsáti (születés vagy rokonság), kula (család), gotra (fajta, törzs), pravara (leszármazás).

A sokféle kaszt az alábbi fő csoportokra tagolható:

- *bráhman*, vagy *bráhmin*: papok, tudósok, szellemi foglalkozásúak
- *ksatrija*: katonák, hivatalnokok, állami tisztségviselők
- *vaisja* vagy *vis*: földművelők, iparosok és kereskedők
- *súdra*: szolgák, cselédek
- *párja*, *parajan*, vagy *aszprisja*: kaszton kívüliek, ún. ötödik rend (*panycsáma*).

A társadalmi életet az árja születésű bráhminok, ksatriják és vaisják alkották. Ők voltak a „kétszer születettek”, mivel családjukban védikus oktatást és beavatást kaptak és a férfiak számára az életpályájukon kötelező volt végigjárni a három, illetve bráhminok esetében a négy ún. ásrámát, azaz életszakaszt. A négy ásráma a következő:

1. *Brahmacsárin* fokozat: tanulás és az életre való szellemi felkészülés, ifjúkor.

2. *Grihasztha* fokozat: családalapítás, a hozzátartozókról való gondoskodás, a családi vagyon kezelése, megóvása és gyarapítása, férfikor.

3. *Vánaprasztha* fokozat: lemondás, az anyagi dolgoktól való elfordulás és szellemi elmélyedés, illetve elmélkedés szakasza, amely akkor veszi kezdetét, amikor a legidősebb fiú utód családot alapít és ezzel belép a grihasztha fokozatba.

4. *Szamnjaszin* fokozat: az erdei vándorszerzetesség, illetve aszkétaság életszakasza, vagyis a családtól való végleges elszakadás korszaka, amely azonban csak a bráhminok számára volt kötelező.

Európában sokan úgy gondolják, hogy a kasztrendszer indiai specialitás. Pedig kasztrendszer Európában is létezett, hiszen a középkorban a papok, nemesek, jobbágyok és polgárok szigorú elkülönültségben éltek. Itt azonban a kiváltságosok számára időskorban nem volt

kötelező az anyagi javakról való lemondás és a világi élettől való visszavonulás.

Indiában ugyanakkor a karma törvényének tulajdonították azt, hogy ki milyen kasztba születik, és lehetségesnek tartották a későbbi inkarnációk során a más kasztokba való átkerülést.

A védizmus eredetileg mágikus kultusz volt, amelyben az istenek egyenrangú partnereink, akikre hatni lehet, hiszen kölcsönösen függünk egymástól. Ennek megfelelően a védizmusban az isten-emberek sem ritkák, mint amilyenek Purusa, Jáma és Pradszápati. Itt kell azonban megjegyezni, hogy a Purusa fogalma, amely szó eredeti jelentése: ember, a később kialakult számkhja bölcséletben más értelmet kapott.

Az ősi védikus rendszer 33 istent ismert. Ezek közül a legfontosabbak:

- Varuna, a csillagos eget, a Hold és a tengerek ura. Alakját általában a perzsa Ahura és/vagy a görög-latin Oranosz / Uránusz istennel szokták azonosnak tekinteni,
- Mitra, a Nap és a Béke istene, Varuna testvére, a perzsa eredetű hellén naphéosz Mithrász megfelelője a védikus mitológiában,
- Agni, a tűz istene,
- Indra, a legyőzhetetlen,
- Rudra, a mennydörgés üvöltő istene, akinek későbbi neve: Síva.

Van ezeken kívül istene a beszédnek és szavaknak, mezőknek, mesterségeknak, imáknak, haragnak, szerelemnek, stb.

A védikus néphit szerint az istenek mellett titánok (aszura), démonok (szahamúla) és különféle rendű és rangú szellemek is vannak, akik különféle természeti képződmények, pl. fák, patakok, állatok, hegyek, stb. védelmezői.

A védizmus kulcsszereplője a mágus pap, aki egyenrangú félként tárgyal az istenekkel, valamint a védelmező és ártó szellemekkel. Ebben a korszakban a szertartások főleg kérésekről és engesztelő áldozatokról szóltak, a hálaadó rítus ritka, csaknem ismeretlen volt.

A hindu vallás fejlődésének következő korszaka a brahmanizmus, amelyben az áryák és a dravida őslakosok vallása egységessé válik, a

Védák, legalábbis a három régebbi Veda szövege végleges formát ölt és a kasztrendszer is felveszi azt a módosulatát, amely évezredekön keresztül meghatározta India társadalmi szerkezetét. Ennek kialakulását a vallástörténészek általában i.e. 1000. – 800. közé teszik.

Ebben az időszakban alakul ki számos, főleg prózai, illetve versekkel kevert prózai védikus szöveg, nevezetesen a már említett bráhmanák és áranjakák, és a legfontosabbak, vagyis az upanisadok.

Az ilyen szövegek több nemzedék munkájának eredményei, szerzőjük nem nevezhető meg. Ebben az időben egyébként sem létezett „copy-right”. A szerzők nem kívántak hasznot szerezni művükből, mivel úgy gondolták, nem alkottak semmit, csak tovább adtak és/vagy lejegyezték egy ősi szakrális tudást.

A bráhmanizmus szellemiségének megértése szempontjából az upanisadok közül alighanem a legfontosabbak a Száma-Védához tartozó Cshándógja Upanisad és a Jadzsur-Védához tartozó Brihadáranjaka Upanisad.

Ebben az időszakban a hindu panteon is átalakult. Ennek során a világ leghatalmasabb istenének, Varuna kultuszának helyét átveszi két teremtetőisten, Visvakarman, a világteremtő, és Pradzsápati, a teremtetmények ura. Később megjelenik egy harmadik fontos szereplő is, mégpedig Purusa, a kozmikus istenember, a tökéletes ember archetípusa, amely később, a számkhja filozófiában az ember önvalója, azaz valódi énje szerepét tölti be, aki változatlan marad a létforgatagban és nem érinti születés és halál.

Fontos megjegyezni, hogy a hindu vallás sem a régebbi, sem a mai formájában nem tekinthető monoteizmusnak, hanem az – akárcsak a hellenisztikus görög-római vallás – inkább henoteizmus, amelyben több isten van, és ezek közül hol az egyik, hol a másik a leghatalmasabb.

Ebben az időben jelenik meg a hindu gondolkodásban a 3 guna, vagyis a tapasztalható jelenségeket alkotó 3 minőségi összetevő fogalma is:

- *tamasz* = súlyosság, sötétség, tehetetlenség
- *radzsasz* = mozgékonyosság, szenvedélyesség, energikusság
- *szattva* = könnyűség, világosság, szellemiség

A tamasz a növényvilágban, a radzsasz az állatvilágban dominál. Az emberi létforma célja, hogy a szattva érvényre jusson a másik két elemmel szemben.

A fentebb említett három istenség és a három guna analógiájára alakult ki később, a hinduizmus korszakában az Isten Hármasság, a Trimurti fogalma. A szó jelentése: három arc, vagyis ugyanannak a végső valóságnak három megszemélyesített megnyilvánulási formája:

- Brahman, aki a szellemi, szattvikus tulajdonságokat személyesíti meg. Szimbóluma az ég. Az emberben lévő vetülete az átman, vagyis az ember valódi önvalója. Az utóbbi szó jelentései: élet, lélegzet, ember, és analógiája az életet hordozó energia áramlat, az ú.n. prána.
- Visnu, akinek a reinkarnációi többek között Krisna és Ráma, a tamaszikus, tehetetlenség jellegű tulajdonságok megszemélyesítője. Szimbóluma a föld. Ő az, aki fenntartja a megteremtett világ rendjét, aki megtámasztja az ég boltozatát.
- Siva, akinek régebbi neve Rudra, a pusztító és újrateremtő, az energikus, szenvedélyes radzsaszikus tulajdonságokat reprezentálja. Szimbóluma a levegő. Siva isten a változó világ megszemélyesítője. Sívát Kozmikus Táncosként is szokás ábrázolni, aki a táncával fenntartja a sokrétű jelenségeket és ezzel minden dolgot egyesít, belekényszerítvén mindent a tánc közös ritmusába, amelynek során a világ jelenségei számtalan formában szüntelenül keletkeznek, feloszlanak és egymásba átalakulnak.

Fontos isteni személyiség még Káli, az idő istenasszonya, Siva felesége, aki elvégzi a pusztítás munkáját. Káli és Siva annyira együvé tartoznak, hogy nem számít szentségtörésnek szexuális egyesülésben történő ábrázolásuk sem.

Visnu szerepe a fenntartás, táplálás. A szó kapcsolatba hozható a vaisja kaszt elnevezésével, amely a gazdasági tevékenységekkel foglalkozó társadalmi rendeket jelöli, akiknek feladata a társadalom jólétének biztosítása.

A legfelsőbb istenség a Brahman, amely szó semleges nemű és elsősorban a személytelen kozmikus intelligencia aspektust jelöli, míg a

Brahmá változat hímnemű és a manifeszt személyes főistent jelöli. A szó nem tévesztendő össze a bráhmín, bráhman, és brahmana szavakkal, amely megjelölések a vallás, a papság és a szerzetesek megnevezésére szolgálnak.

Az abszolút isten tehát Brahman, akinek három arculata Brahmá, Visnu és Síva, s ennek megfelelően a hindu teológia szerint Brahman „advaita”, azaz kettősség nélküli, vagyis nincsenek benne ellentétek, akárcsak a kínai Tao-ban.

A brahmanizmus fontos jellemzője a mantrizmus, vagyis a szómágia. Eszerint a szavak teremtik a jelenségeket, hiszen Brahman is úgy hozta létre a világot, hogy kimondta a dolgok nevét, amelyek ezután manifesztálódtak.

A teremtő hang neve sabda, ezt az éter (ákása) közvetíti. A mantrákban jelentős szerepet kaptak a tudatra különleges hatást gyakorló őshangok, az ádimantrák. Ilyenek pl. ÓM, HÚM, SZVAHÁ, stb.

A bráhmínizmusban és hinduizmusban fontos szerepet tölt be a dharma és a karma fogalma. A dharma emberi kötelességet, sorsot, hivatást, küldetést jelent. A hagyomány szerint mindenkinek megvan a maga kijelölt élethivatása és jobb, ha valaki elbukik a maga kötelességének útján, mint hogyha sikert érne el olyan úton, amely nem az ő útja.

Az életcélok (sásztrák) természetesen különbözők lehetnek. Az ember törekedhet anyagi javakra (artha), vágyak kielégítésére (káma), kötelességének teljesítésére (dharma), vagy az anyagi létformából való kiszabadulásra (móksha), és az a kívánatos, ha az újraszületések körforgása során az ember szellemi fejlődése a magasabb célok irányába mutat.

A dharma ellentéte az adharma, vagyis szembeszegülés a lét egyetemes törvényével, és ezért negatív karmikus következményekkel jár.

Fontos tényező a hindu gondolkodásban a természet, az ún. Prakriti fogalma is, amely utóbbi ugyancsak alkalmazkodik a dharma törvényéhez. A számkhja bölcséletben aktív szellemi tényezőt jelent, aki/amely megteremti azokat a jelenségeket, amelyeket az egyéni lélek (purusa) látni szeretne. A Prakriti nemcsak a durva anyagot produ-

kálja, hanem az érzékszervi úton közvetlenül nem tapasztalható jelenségeket is, mint amilyen a tér, az idő és a gondolat, és ezek a látszólag különböző dolgok szerves egységet alkotnak.

A karma, amelynek eredeti jelentése tett, cselekvés, jelenti egyúttal a cselekvések, aktivitások visszaható következményét is, amely nem más, mint a Brahmanból kiáradó prakriti rezgése és három szinten érvényesülhet, ezek:

Szahadzsa karma = univerzális karma, amely a Világegyetem működését szabályozza,

Aisa karma = isteni karma, amely az istenek világában érvényesül, végül

Dzsaiva karma = az élőlények karmája, amely meghatározza a materiális létben élő élőlények sorsát.

A ember szempontjából a karma úgy működik, hogy korlátozza a cselekvési szabadságunkat. Minél szűkebb a mozgásterünk, vagyis a „ketrec”, annál kellemetlenebbül érezzük magunkat. A sorsunk két összetevője pedig a szándék, amely a szabad akaratunktól függ és a lehetőség, amelyet a karma törvénye korlátoz. A megszabadulás pedig azt jelenti, hogy a karma már nem korlátozza többé a szabadságunkat.

Az egyes emberek karmája természetesen nem független a többiekétől, még ha annak is látszik. Olyan, mint amikor egy keresztretjtvényben egy T betű önálló egyéniségnek hiszi magát, pedig csak egyik betűje a függőleges KELET és a vízszintes NYUGAT szónak.

A dharmá és karma törvényei alapján a kínai taoizmushoz hasonlóan a hindu vallásban is érvényesül az a koncepció, amely szerint a makrokozmosz harmóniája az alacsonyabb szintű rendtelenségekből alakul ki.

VÉDIKUS FILOZÓFIÁK (DARSANÁK)

A bráhmanák és upanisadok utalásaiból az a benyomásunk alakul ki, hogy Indiában mindig filozofikus gondolkodású nép élt. Filozófiájukat elsősorban a saját kortársaiknak szánták, de törődtek azzal is, hogy az igazán fontos gondolatokat megőrizték és tovább adják a következő generációknak.

Míg Európában a filozófiai irányzatok konkrét személyekhez kötődnek, addig Indiában ezek megalkotóiról alig tudunk valamit. A hindu bölcsek ugyanis a filozófiai tanításaikat nem személyes érdemnek tekintették, mert úgy érezték, hogy egy öröktől fogva létező magasabb tudást közvetítenek.

A hindu filozófia kibontakozását az is elősegíthette, hogy a kedvező földrajzi és éghajlati adottságok miatt a létért folyó küzdelem nem volt nagyon heves, így nagyobb teret kaphatott az elmélkedő szellemi beállítódás. Sok ember foglalkozhatott rendszeresen olyan kérdésekkel, hogy kik vagyunk, honnan jöttünk, miért vagyunk a világon, merre tartunk.

Bölcselettel nemcsak filozófusok, szerzetesek és erdei remeték foglalkoztak, hanem politikusok, katonák és uralkodók is. A Brihadáranjaka-Upanisad III/1-8. fejezeteiben található pl. egy történet, amely szerint Dzsánaka király, Vidéha tartomány uralkodója összehívta Kuru- és Panycsála-föld papjait és szellemi vetélkedőt rendezett, amelynek során ezer tehenet ígért annak, aki a legbölcsebb válaszokat adja a fölített kérdésekre.

Megaszthénész leírása szerint Nagy Sándor indiai hadjárata idején az indiai városok körül erdei filozófus remeték tanyáztak, akik a sza-

badban aludtak, levelekkel és nyers gyümölcsökkel táplálkoztak és fakéregből készült egyszerű ruhát viseltek. Idejüket főleg bölcséleti vitákkal töltötték. Rendkívül türelmesek, megértők és jóindulatúak voltak. Nem ismerték az ellenségeskedést, habár nézeteik gyökeresen eltérőek voltak és ezeket a vitáik során rendszeresen ütköztették. Királyok és hadvezérek is felkeresték őket és a tanácsukat kérték. Ehhez hasonló információkat találunk számos korabeli kínai utazó beszámolójában is.

India szellemi életének fontos jellegzetessége az európai ember számára szokatlan ideológiai tolerancia. A hinduk úgy tartották, hogy a valóság paradox jellegű és békésen megférnek benne az egymást logikailag kizárni látszó ellentmondások. Ami ugyanis egy bizonyos nézőpontból ellentmondás, az magasabb nézőpontból szemlélve egységben oldódik fel. Így az egymásnak ellentmondó kijelentések ugyanazon végső valóság különböző aspektusokból felfedezhető megnyilvánulásait írják le, s éppen ezzel segítik elő a valóság mélyebb megismerését, ami csak azáltal érhető el, ha minél több irányból közelítve járjuk körül a dolgokat.

A toleranciát elősegítő további fontos tényező volt, hogy a hindu bölcsek elsősorban nem azt tanították, hogy mi az igazság és milyen a valóság, hanem inkább azt a módszert és szellemi utat igyekeztek megmutatni, amelyen keresztül az ember eljuthat a valóság tapasztalásához. Márpedig ha a valóság egy, attól még a hozzá vezető út ezerféle lehet.

Az ősi hindu bölcséleti irányzatok egymással kölcsönhatásban alakultak ki i.e. a VIII-I. század közötti időszakban. E korszakon belül is kiemelten fontosnak tekinthető i.e. a VI-III. század, amikor a buddhizmus megjelenése és tanításának szóbeli, majd írásbeli megfogalmazása komoly hatást gyakorolt valamennyi irányzatra, miközben maga is bőségesen merített a védikus szellemi irányzatokból. Így azután i.e. az I. évezred során írásban rögzített upanisadok és a különböző bölcséleti iskolák kölcsönösen hivatkoznak egymásra.

Az egyes hindu bölcséleti irányzatok között lényeges választóvonal, hogy egyesek elismerik a Védák abszolút csalhatatlanságát és kinyilatkoztatás-jellegét, míg mások kétségbe vonják azt.

A Védák csálhatatlanságára épülő irányzatokat nevezik ortodox védikus bölceleti rendszereknek. Ezek szanszkrit neve: darsana. Hat darsana van: a nyája, a vaisésika, a számkhja, a jóga, a védánta és a mimámszá.

Az indiai eredetű nem ortodox irányzatok között egyetlen igazán fontos létezik, ez a buddhizmus.

Érdemes megemlíteni a buddhizmushoz sok tekintetben hasonló dzsainizmust is, valamint az ősi hindu materialista irányzatot, a Brihaszpati-féle Lokájatika bölceletet, amely szerint semmi más nem létezik, csak az, ami az érzékszerveinkkel felfogható.

A hindu gondolkodás számára azonban a materializmus teljességgel idegen volt és nem tudták elfogadni, hogy értelmes ember ilyesmit komolyan vehet. A hagyomány úgy tartja, hogy Brihaszpati az istenek kedvéért cselekedett, amikor a Védák szavainak kiforgatásával és szándékos félremagyarázásával a hamis tudást tanította a gonosz démonok számára, azzal a céllal, hogy azok az üdvösséget az anyagi élvezetekben keressék, és így kevesebbet tudjanak ártani.

A hallott kinyilatkoztatás (szanszkritul: srúti) tévedhetlenségét és csálhatatlanságát elismerő ortodox védikus bölceletek, az un. darsanák tanításuk igazolására elsősorban az alább felsorolt upanisadok kijelentéseire támaszkodnak.

A.) Az öt korai upanisad:

- A Rig-Védához tartozó Aitaréja-Upanisad
- A Rig-Védához tartozó Kausítaki-Upanisad
- A Száma-Védához tartozó Cshándógja-Upanisad
- A Jadzsur-Védához tartozó Brihadáranjaka-Upanisad
- A Jadzsur-Védához tartozó Taittiríja-Upanisad.

B.) A hat klasszikus upanisad:

- A Jadzsur-Védához tartozó Ísá-Upanisad
- A Jadzsur-Védához tartozó Mahá-Nárájana-Upanisad
- Az Atharva-Védához tartozó Mundaka-Upanisad
- A Jadzsur-Védához tartozó Svetásvatara-Upanisad

- A Jadsur-Védához tartozó Káthaka-Upanisad, más néven Katha-Upanisad
- A Száma-Védához tartozó Kéna-Upanisad, más néven Talavakára-Upanisad.

C.) A három kései upanisad:

- Az Atharva-Védához tartozó Prasna-Upanisad
- Az Atharva-Védához tartozó Mándúkja-Upanisad
- A Jadsur-Védához tartozó Maitrí-Upanisad, más néven Maitrájana-Upanisad.

Több szerző a klasszikus upanisadok közé sorolja és ezzel a kinyilatkoztatás részének tekinti az egyik Védához sem kapcsolható Bhagavad-Gítá szövegét is, amelyet az i.e. I. vagy i.u. I. században jegyeztek le, és amely a Mahábhárata eposz részét képezi.

A Bhagavad-Gítában Krisna Isten fejt ki tanítását Ardzsuna lovag számára a jóga lényegéről, eközben azonban a védikus tanítás csaknem minden fontos kérdését érinti.

A hat ortodox bölcselet (darsana) tanításának megfogalmazása egy-egy szútra formájában történt. Ezek szerzőiről a nevükön kívül alig tudunk valamit. A szútrák szövegének egy része elveszett, így számos kérdés tisztázása csak más művek utalásai alapján lehetséges. A tanítás lényegét egyébként is nehéz lenne csupán a szútrák alapján megismerni, hiszen az csak a tanítás rendkívül tömör, szinte tartalomjegyzékszerű összefoglalása, mintegy emlékeztetőül a tanítómester számára, hogy mi az a tudás, amit át kell adnia a tanítványoknak. Mivel az egyes darsanák hosszú szellemi fejlődési folyamat eredményeként jöttek létre, annak sincs döntő jelentősége, hogy azokat kik és mikor fektették le írásos formában.

Bár az említett hat darsana mindegyike ugyanazon kinyilatkoztatásra hivatkozva vallja ortodoxnak önmagát, és ismeri el ilyenek a másik ötöt is, mégis a bennük kifejtett tanítások számos kérdésben egymásnak ellentmondani látszanak. Ez abból adódik, hogy az upanisadokban található kijelentések többféle módon értelmezhetők. Sőt, minden jel arra mutat, hogy ezek a kijelentések szándékosan úgy

vannak megszerkesztve és a bennük szereplő többértelmű szanszkrit szavak úgy vannak megválasztva, hogy nyilvánvaló legyen a többféle értelmezhetőség.

Hindu felfogás szerint – mint említettük – az egymásnak logikailag ellentmondó kijelentések egyidejűleg igazak lehetnek attól függően, hogy a valóságot milyen irányból közelítjük meg, milyen aspektusból vesszük szemügyre. A darsanák ezért nem ellentmondanak egymásnak, hanem inkább kiegészítik egymást.

Van természetesen néhány alapvető tézis, amelyben mindegyik irányzat egyetért, amelyet mindegyik elfogad és alapvető igazságnak ismer el. Ezek a következők:

A) Az a tanítás, amely szerint az ember végső szellemi lényegisége örökkévaló és elpusztíthatatlan, más szóval: hogy mindannyiunkban létezik egy magasabb rendű én (átman, purusa), amely túléli a fizikai test halálát és újraszületések sorozatán keresztül ismételtén visszakerül a teremtett anyagi világba.

B) Az a tanítás, amely szerint a teremtett anyagi világban mindenfajta létezés (bhava) szenvedéssel jár. Tökéletes világban azonban szenvedés nem létezhetne, hiszen például a fájdalom mindig valami tökéletlenség, vagy rendellenesség következménye. Ezt fejezi ki a szenvedésre használt szanszkrit szó: dukkha. A kha szótó eredetileg a kocsikerék agyát jelentette. Ha ez pontosan középpontban van, a kerék egyenletesen forog és a szekér nem dőcög. Ez az állapot az ún. szukha, vagyis kiegyensúlyozottság, harmónia, boldogság, üdvözültség. Ha azonban a kha nem a centrumban van, létrejön a dukkha vagyis a kiegyensúlyozatlanság, a rendellenes járás, dőcögés, surlódás és az ezzel járó szenvedés.

C) Az a tanítás, amely szerint a teremtett létben (bhava) tapasztalható szenvedés nem valamiféle isteni büntetés eredménye, annak oka önmagunkban van. Ezt az ok-okozati mechanizmust fejezi ki a karma törvénye. Mint tudjuk, a karma jelentése: tett, tevékenység, cselekvés. Azokról a tetteinkről van szó, amelyek következménye visszahat ránk és arra késztet bennünket, hogy újraszületések sorozatán keresztül újra meg újra visszakerüljünk a létforgatagba, amelynek a neve: szamszára.

D) Az a tanítás, amely szerint létezik egy magasabb rendű, anyagtalan, megtisztult létforma, az ú.n. szat, amely mentes a szenvedésektől, minthogy a fájdalom csak az anyagi testet érintheti. Ezért a szellem megszabadulhat a szenvedéstől, ha elkülönül a testtől és az egész teremtett materiális világtól.

E) Az a tanítás, amely szerint a karmikus cselekvések és ezen keresztül a szenvedés végső oka a saját tudatlanságunk. Ennek megfelelően a szenvedésből kivezető út a tudáson keresztül vezet. A megszabadító magasabb tudás (dnyána) segítségével felszámolható a tudatlanság, pontosabban a hamis tudás (avidjá), vagyis a dolgok természetének félreismerése. Ugyanezen az úton szüntethetők meg az ezzel együtt járó karmikus hatású tudati szennyeződések, mint pl. a mohóság, gyűlölet, stb. A dnyána segítségével korrigálható a rendellenesség és kiegyensúlyozatlanság, és a duhkhat felváltja a szukha, a harmónia, az üdvözülés és a tökéletes szellemi szabadság állapota.

A darsanák szerint tehát a szenvedéssel járó létforgatagból a tudáson keresztül vezet a kivezető ösvény. Ezen magasabb rendű tudás birtokában lehetünk képesek megismerni a dolgok felszíne mögött az igazi valóságot, s felismervén, hogy az érzékszervi úton tapasztalható jelenségek csak látszólagosak, elérni a szabadulást. Az ortodox védikus darsanák legalapvetőbb célja éppen az, hogy eljuttassák a tan követőjét, vagyis a tanítványt a megszabadító magasabb tudáshoz.

Ezt a magasabb tudást azonban a szútrák elolvasásával és elméleti megértésével megszerezni éppen úgy nem lehet, ahogyan nem lehet könyvből megtanulni hegedülni, úszni, repülőgépet vezetni, vagy vakbelet operálni. A magasabb tudás megszerzése a tanítvány részéről önfeláldozó lemondást, erkölcsi megtisztulást és sok-sok gyakorlást igényel egy beavatott tanítómester irányítása mellett. A cél az, hogy a tanítvány a saját személyes tapasztalásával élje át a magasabb tudás birtoklását.

NYÁJA

A védikus nyája bölcsélet legfontosabb forrásműve a Nyája-Szútra. Szerzője Gótama, aki feltehetően i.e. a VI, vagy V. században élehetett. Életéről semmit nem tudunk.

A nyája és a hozzá hasonló gondolatokat megfogalmazó vaisésika bölcsélet alapvetően skolasztikus jellegű. Azzal foglalkoznak, hogy mit és hogyan lehet megtudni a világról, vagyis egyrészt a tapasztalható külső világról, másrészt a saját a belső világunkról.

A nyája szó jelentése: logika. Amit azonban a nyája bölcsélet tanít, túlmutat a pusztá logikán. A tanítás célja a karmikus kötelekek hálójából való kiszabadulás.

Gótama így határozza meg a nyája tanulmányozásának célját: „nihsréjasza”, vagyis az, aminél nincsen jobb. Ez más szóval az üdvözülést és megszabadulást jelenti, a félelem megszüntetését és a vágy-nélküliséget, aminek érdekében le kell mondani mindenről, még a karmikus jutalomról is.

Sőt, Gótama szerint az üdvözülés érdekében végül még az üdvözülés iránti vágyat is fel kell számolni, mert minden vágy újabb köteleket, bilincseket létesít és ezáltal akadály a megszabadulásnak.

Ez utóbbi a tudás segítségével érhető el. A tudás itt a nyája tizenhat fő tételének, illetve témájának: az ú.n. 16 padárthának a tudását jelenti.

Hangsúlyozni kell, hogy a hindu bölcséleti rendszerekben tudáson nem pusztán a racionális, elméleti tudást kell érteni, hanem az intuitív bölcsességgel felfogott, átélt és tökéletesen magunkévá tett tudásról van szó. A különbség annyi, mintha valaki csak elméletileg tudna zongorázni, vagy pedig gyakorlatilag is tud.

Az elméleti ember csupán annyit tud, hogy a kottán feltüntetett hangjegyekhez melyik billentyű tartozik. A gyakorlati tudás birtoká-

ban viszont a művész képes úgy eljátszani egy zeneművet, hogy magával ragadja a hallgatóságot.

A Nyája-Szútra öt könyvből áll, és elméleti megtanulása, ami nem azonos a valódi tudás megszerzésével, Mádhava szerint tíz napot igényel. Ennek megfelelően mindegyik könyv két részből áll.

Az első könyv Gótama egész bölcséleti rendszerének a körvonalát adja meg, a további négy könyv pedig a részletek kifejtésére szolgál. Ezek közül a II. és a III. könyv a tudás forrásaival, a IV. könyv a megismerés tárgyaival, az utolsó V. könyv pedig az érvelés és vitatkozás kategóriáival foglalkozik.

A nyája csak keveset mond arról a tudásról, amelyet az üdvözüléshez meg kell szerezni. Ehelyett inkább a tudás megszerzésének módját kívánja megmutatni.

A nyája kategóriák megnevezése: padártha. Ennek szó szerinti értelme: „a szó jelentése” (pada-artha), gyakorlatilag pedig olyasmiket jelent, mint: kategória, témakör, tárgy, tétel.

A pada-artha kifejezés mögött mélyebb filozófiai elgondolás húzódik meg. Az nevezetesen, hogy nem létezhet gondolat szó nélkül. A tudás tárgya is csak úgy létezhet, ha megnevezzük.

A nyája bölcsélet az alapkategóriákat három fő csoportba osztja. Ezen belül van 2 ún. alapkategória, továbbá a logikai megismerés 7 kategóriája, valamint a vitatkozó érvelés 7 kategóriája.

A két alapkategória jelenti egyrészt a helyes megismerés módszereit, másrészt az ily módon megismerhető dolgokat.

Az **első alapkategória** a helyes megismerés módja, az a kérdés, hogy hogyan és milyen forrásból szerezhetünk megbízható tudást. Ez valamennyi hindu bölcséleti irányzatban alapvető fontosságú.

Aprólékos gondossággal elemezték, hogy milyen módon juthatunk ismeretek birtokába, mennyire megbízhatók az ismeretek, milyen lehetőségekkel és korlátokkal rendelkezünk a tudás megszerzésére és hitelességének igazolására.

A nyája szerint a helyes megismerésnek, vagyis az ismeretek megszerzésének négy alapvető forrása a következő:

- személyes tapasztalás.
- logikai következtetés.
- analógiára épülő következtetés.
- hang (sabda), ami itt a védikus kinyilatkoztatást jelenti.

Lévén a nyája ortodox védikus irányzat, azt lehetne várni, hogy a kinyilatkoztatást illeti az első hely. Gótama mégis az utolsó helyre sorolta. Emögött az a mély meggyőződés húzódhat meg, hogy amit a védikus kinyilatkoztatás állít, azonos azzal, amit tapasztalás és következtetés útján is megtudhatunk.

Ami a *személyes tapasztalást* illeti, Gótama szerint ezzel nagyon óvatosnak kell lennünk, mert akár a külvilágot figyeljük, akár a belső megismerési folyamatokat, mindkét esetben ki lehetünk téve félrevezető érzécsalódásoknak.

Közismert például, hogy ha váratlan esemény, például baleset történik, a tanuk általában annyiféleképpen emlékeznek a történetekre, ahányan vannak. Mindezek ellenére Gótama szerint a tapasztalatok realitása nem tagadható és azokat mindaddig el lehet fogadni, amíg nem kerülnek egymással ellentmondásba.

A nyája bölcsélet szerint maga az érzékszervi észlelés az érzékszerv és az érzékelt objektum kontaktusából ered. Emellett azonban kontaktus jön létre az érzékszerv és az elme (manasz), továbbá az elme és a lélek (átman) között is. Észlelési élmény létrejöhet valóságos észlelés nélkül is, és lehetséges észlelés annak tudomásul vétele nélkül. Utóbbira példa, ha valaki annyira belemerül a zene élvezetébe, hogy nem veszi észre maga körül a tárgyakat.

Gótama szerint az észlelés és annak felfogása között idő telik el, mivel egyszerre csak egyetlen észlelést vagyunk képesek felfogni. Ha például túvel átdöfünk egy sok lapból álló kézirat köteget és úgy lát-szik, hogy mindez egyetlen pillanat alatt játszódott le, azért mégis biztosak lehetünk abban, hogy az egyes lapok átszúrása egymás után következett be.

Gótama arra is felhívja a figyelmet, hogy az észlelés nem választható el a hozzá kapcsolódó következtetési mozzanattól. Ha például

egy tárgynak csak egy részletét látjuk, akkor is felismerjük az egész tárgyat, mert azt képzeletben kiegészítjük a hiányzó részletekkel. Ez az önkéntelen következtetési mozzanat azonban hibák és téves észlelések forrásául szolgálhat.

A második megismerési mód a *következtetés*. Gótama szerint ez olyan szellemi tevékenység, amelyet észlelés előz meg. A következtetés három féle lehet, és ezt a Nyája-Szútra példákkal szemlélteti.

Az első fajta következtetésnél egy jelenleg megfigyelt jelenségből egy múltbeli jelenségre, vagy egy következményből az azt előidéző okra következtetünk. Ha pl. látjuk, hogy a folyó árad, következtetünk arra, hogy korábban eső volt.

A második fajta következtetésnél a jelenből a jövőre, vagy az okból a következményre következtetünk. Gótama azt a példát hozza fel, hogy ha a hangyák cipelik a tojásaikat és halljuk a pávakakast rikoltozni, tudhatjuk, hogy esőre számíthatunk.

A harmadik fajta következtetésnél az egymással együtt létező dolgok egyik tagjának ismeretében következtetünk a másik, illetve a többi tagra. Az együttlétezés alapján pl. egy süket ember is következtethet a hangra, ha látja, hogy valaki veri a dobot.

Gótama hangsúlyozza, hogy minden következtetésnek vannak korlátai. Ezért egy következtetés korrektsége (logikai helyessége) és igazsága (valósággal való egyezése) nem jár mindig együtt. A következtetés igazsága a logikai korrektségen kívül egyéb feltételektől is függhet. Előfordulhat, hogy a folyó más ok miatt árad, vagy hogy a pávakakas más ok miatt rikoltozik.

A logikailag korrekt következtetés akkor lesz igaz, ha a következtetésben szereplő tényezők között szoros kapcsolat, ú.n. „áthatás” áll fenn. Ebben az esetben a dolog és a dolog jele összetartozik és a jelből következtetni lehet a dologra.

Gótama azt a példát említi, hogy a tűz jele a füst, mert ahol füst van, ott tűz is van, ahol azonban tűz van, ott nem szükségszerű, hogy füst is legyen. A füstből lehet a tűzre következtetni, a tűzből azonban nem lehet a füstre következtetni.

Az „áthatás” mindig két tényezőt tartalmaz. Az egyik a jel, ami át van hatva. A jelen példában ez a füst. A másik a jel viselője, ami a jelet áthatja. A jelen példában ez a tűz.

A következtetés igazsága attól is függ, hogy a jel és a jel viselője közötti kapcsolat abszolút, vagy kondicionált. Ha például a tűzből akarnánk következtetni a füstre, akkor ez a kapcsolat kondicionált és nem abszolút. Az ilyen következtetés igazságának feltétele az, hogy az égő fa nyirkos legyen, mivel a száraz fából rakott tűz nem okoz füstöt.

Ha ismerünk egy igazoltan helytálló „áthatást”, helyes és igaz következtetést tehetünk. Ha például látjuk, hogy egy hegy füstöl, tudhatjuk, hogy a hegyben tűz van, vagyis hogy a hegy vulkán.

De biztosak lehetünk-e abban, hogy a tűz és a füst közötti kapcsolat igazi abszolút „áthatás”? Legfeljebb azt állíthatjuk, hogy az eddigi megfigyelések szerint még nem tapasztaltunk füstöt tűz nélkül. Ez azonban csak annyit jelent, hogy ahol füst van, ott tűz is szokott lenni. Azonban, hogy ez kivétel nélkül minden esetben mindig így volt és a jövőben is így lesz, nem bizonyítható, de nem is cáfolható.

A megismerési módok között külön kategóriát képvisel az *analógiára épülő következtetés*, amely a dolgok hasonlóságára épül. Erre a Nyája-Szútrában az a példa található, hogy ha tudjuk, hogy a gavaja nevű indiai állat nagyon hasonlít a tehénre és látunk egy állatot, amelyről meg tudjuk állapítani, hogy nem tehén, de mégis nagyon hasonlít rá, tudhatjuk, hogy gavajával van dolgunk.

Hangsúlyozni kell azonban az ilyen típusú következtetés korlátait is. Az analóg jelenségek, bármennyire is hasonlítanak egymásra, mégsem azonosak, és nem lehet pontosan megmondani, milyen mértékű hasonlóság szükséges ahhoz, hogy az analógiás következtetés ne csak logikailag korrekt, de igaz is legyen.

A helyes megismerés negyedik, egyben utolsó, de nem kevésbé fontos forrása a *védikus kinyilatkoztatás*, amely tökéletesen megbízható és ezért megérdemli, hogy higgyünk neki. A védikus kinyilatkoztatás ugyanis isteni eredetű, öröktől létezik és csalhatatlan. A Védák emberi szerzői, az ősi bölcsök (risik) pedig a Védákat nem alkották, hanem felfogták és továbbadták.

Felmerülhet természetesen a kérdés, hogy ha a Védákat évezredek-ken keresztül élőszóval adták tovább az egymást követő generációk, nem léphettek-e fel torzulások, félreértések, amelyek miatt az eredetileg csalhatatlan kinyilatkoztatás autentikus jellege kétségbe vonható.

Gótama ennek ellenére állítja a Védák csalhatatlanságát, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy ha valaki olyan tapasztaláshoz, vagy következtetéshez jut, ami a védikus kinyilatkoztatással ellenkezik, érdemes megvizsgálnia, nem csúszott-e hiba a tapasztalásába, vagy a következtetésébe. A kinyilatkoztatás tehát nem helyettesíti a személyes tapasztalást és következtetést (vagyis a saját szellemi erőfeszítést), hanem elősegíti azt azzal, hogy visszajelzést és útmutatást ad a tanítványnak.

A helyes megismerés mellett a **második alapkategória** a helyes megismerés tárgyait, témáit, objektumait rendszerezi, mindazokat a dolgokat, jelenségeket, képződményeket, amelyeket a tudás segítségével meg lehet ismerni. Más szóval ide sorolandó mindaz az ismeret, ami a felsorolt négyféle megismerési móddal megismerhető.

Mivel a védikus bölcsélet célja az, hogy a létforgatagban hánykolódó embert a tudás segítségével elvezesse a megszabaduláshoz, ezért ez a kategória elsősorban azokra a megismerhető dolgokra vonatkozik, amelyek ezzel a célkitűzéssel valamilyen módon összefüggenek.

Ebből a szempontból – Gótama szerint – a megismerhető dolgokat két fő csoportba lehet sorolni, aszerint, hogy azok „ok” vagy „következmény” jellegűek-e.

Az ok típusú megismerhetőségek közül az első az „ÁTMAN”. E szó eredeti jelentése: ember. Itt azonban szellemet vagy lelket jelent, vagyis azt, ami az emberből a fizikai test pusztulása után megmarad. Az átman térben és időben kezdet és vég nélküli, örökkévaló, határtalan. Az átman hordozza és viseli a karmikus cselekvések eredményeit. Az átman az, aki a tudást birtokolja.

Az ok típusú megismerhetőségek közül második a „BUDDHI”. Ennek jelentése: értelem, megértés, intellektus. Az átman, amikor ismereteket szerez, csak azt szemlélheti, ami benne van a tudatban. Ahhoz, hogy a tudatban lévő jelenséget az átman észlelje, kell valami,

ami azt megvilágítja. Ez a fény a buddhi, az értelem világossága, maga a megértés. A buddhi az átman produktuma és nem örök, mivel ki van téve megszűnésnek és újrakeletkezésnek.

Az ok típusú megismerhetőségek közül a harmadik a „MANASZ”. Jelentése: ész, elme, amely kapuórként gondoskodik arról, hogy egyszerre csak egyetlen képzet merüljön fel a tudatban, vagyis hogy az érzéki észlelések tömege ne áraszhassa el egyszerre a tudatot. A háttartalan és végtelen átmanal szemben a manasz végtelenül kicsi, pontosabban parányi, atomi méretű. Az átman a tudó, a manasz pedig eszköz a tudás megszerzéséhez. A manasz nemcsak az érzékelő, hanem a cselekvő szerveket is működteti. Így az átman a manasz segítségével cselekszik. A manasz fontos funkciója a figyelem, amely mindig megelőzi a tudást. A manasz teszi lehetővé a figyelem egyetlen dologra történő irányítását és összpontosítását, ami nélkül semmilyen tudás nem volna megszerezhető.

A manasz feladata az is, hogy az érzést észleléssé, és az utóbbit képzetté formálja. A manasz tehát az érzésekből képzeteket konstruál. Amit az átman szemlél, az a manasz produktuma. A manasz pedig az átman eszköze. Az átmanal összekapcsolódott örökkévaló manasz is részt vesz a karmikus következmények hordozásában.

Az ok típusú megismerhetőségek közül a negyedik az „ÁRTHA”. Ez a megjelölés azokra a tényezőkre vonatkozik, amelyek a világot, mégpedig elsősorban a külvilágot és a saját testünket alkotják. Az árták az ötféle őselemből képződött érzékelési tárgyakat és érzékminőségeket foglalják magukban. Az öt őselem a következő:

- Föld: szilárd halmazállapotú, tömör, tehetetlen anyag, tömeg. Érzékelési minősége a szag.
- Víz: folyékony, változó alakú, formaalkotó tényező. Érzékelési minősége az íz.
- Tűz: fény, láthatóság, hő, sugárzás, energia. Érzékelési minősége a szín és forma.
- Szél: levegő, mozgás, gőz és gázneműség. Érzékelési minősége a tapintás.

- Éter: vákuum, mező, láthatatlan erőterek hordozója, szubtilis közeg. Érzékelési minősége a hang. A Védák szerint a levegő csak az önmagukban értelmetlen hangrezgéseket továbbítja, az átadott ismeretek értelmét az éter közvetíti.

Az ok típusú megismerhetőségek közül az ötödik az „INDRIJA” Ennek jelentése szerv, illetve képesség. Ide tartoznak az érzékszerveink, amelyek segítségével észlelni tudjuk a szagokat, ízeket, a fényt és a formát, az érintést és a hangot. Másrészt ide tartoznak azok a szerveink is, amelyek segítségével mozogni, tenni, cselekedni tudunk. Az indriják és az átman különbözőségével a Nyája-Szútra harmadik könyve foglalkozik. A tanulatlan világi ember ugyanis hajlamos arra, hogy önmagát a saját szerveivel és képességeivel összetévessze, illetve azonosítsa. Gótama szerint az indriják csak kiszolgálják az átmant, de nem azonosak vele.

Az ok típusú megismerhetőségek közül a hatodik a „SARÍRA”, vagyis az ember anyagi, fizikai teste, amely a cselekvések és érzetek színhelye. A test is olyan dolog, amelyről azt hihetjük, hogy azonos önmagunkkal. Saríra és átman azonban különbözőek. Ha azonosak volnának, úgy az átman a testtel együtt elpusztulna és ezzel mentesülne a karmikus következményektől. Ez pedig azt jelentené, hogy a világban következmény nélküli okok létezhetnének, ami Gótama szerint logikai képtelenség.

A hatféle ok típusú megismerhetőség mellett van hatféle következmény típusú megismerhetőség is. Ezek a következők:

Az *első* a hiba, tévedés, amely mögött olyan rongált tudatállapot keresendő, amelynek hatására félreismerjük és félreértelmezzük a valóságot és emiatt tévedéseket, hibákat követünk el és a tévedéseinkhez görcsösen ragaszkodunk.

A *második* következmény-tényező az a fajta cselekvő aktivitás, amelyről a tévedéseink miatt azt hisszük, hogy kivezethet bennünket a szenvedések világából.

A *harmadik* következmény-tényező a cselekvő aktivitás eredménye. Ez pedig az ismételt újbóli megszületés, amely a jelenlegi életből való távozás után következik, vagyis bennragadás az újraszületések

körforgásában. Ez azért szükségszerű, mert nélküle nem működhetne a karma törvénye.

A *negyedik* következményt a karmikus tettek gyümölcse és az ezzel járó öröm és fájdalom tudomásul vétele és átélése jelenti. Gótama ezt így illusztrálja: Ahogy a fa is képes gyümölcsöt érlelni, akkor is, ha már jó ideje nem öntözik, a korábbi élet is létrehozta a karmikus következményeit, akkor is, ha már elmúlt.

Az *ötödik* következmény a materiális létben elkerülhetetlen fájdalom és szenvedés, amely főleg lelki természetű. Fő jellemzője az aggodalom, amely akkor is fellép, ha örömben van részünk, mert mindig attól félünk, hogy ami jó, az elmúlik és utána rosszabb következik. Az öröm így magában hordozza a fájdalmat is, és ezért mindkét érzés végső soron szenvedés természetű.

A *hatodik* következmény a fentiek felismerése nyomán, kitartó szellemi erőfeszítés eredményeként jöhet létre. Ez pedig a tökéletes és végleges megszabadulás a fájdalomtól és örömtől, és ezzel a szenvedés minden tényezőjétől. Mivel pedig a szenvedés a valóság téves értelmezéséből vezethető le, a megszabadulás a hamis tudat felszámolását jelenti. Ennek következménye olyan megtisztult, üdvözült, felszabadult, felülemelkedett tudatállapot, amely nem áll többé az öröm és fájdalom befolyása és az újraszületés kényszere alatt.

A Nyája-Szútra ezután sorra veszi a **logikai megismerés hét tényezőjét**. Ezek a következők:

- A kételkedés, ami főleg abból ered, hogy a világban egymásnak ellentmondani látszó jelenségek tapasztalhatók. Ennek fő oka, hogy a teremtett világ alapvetően paradox jellegű, és ezért belső ellentmondásokat hordoz. Emiatt attól függően látjuk ilyennek, vagy amolyannak a világot, hogy milyen nézőpontból közelítjük azt meg. Így például egy távolban álldogáló embert oszlopnak nézhetünk, vagy viszont. A kételkedési hajlam oda vezethet, hogy a valóságot tükröző tapasztalást és kinyilatkoztatást is fenntartással fogadjuk.
- Célkitűzés, szándék, indíték, hajtóerő, ami arra inspirálhat, hogy a végére járjunk a dolgoknak és megismerjük a valóságot.

- Példa, hasonló eset, példázat, aminek a mintájára, analógiájára következtetéseket vonhatunk le.
- Alaptézis, elfogadott igazság, bebizonyított tétel, elv, tan, doktrína, alaptétel, axióma, vagyis olyan kijelentés, amelyet premisszaként fogadunk el egy logikai következtetés megalapozásához. Azt, hogy mi fogadható el premisszaként, óvatosan kell kezelni, mert a hibás premisszából formálisan helyes, de a valóságnak nem megfelelő következtetésre juthatunk.
- Logikai művelet, szillogizmus. Az e címszó alatt szereplő logikai műveletek azonosak az arisztotelészi görög logikában, és a modern Boole-algebrában alkalmazott logikai műveletekkel. A nyája logikája szerint formális logikai műveletekkel átfogalmazhatjuk ugyan más kifejezési formába az ismereteinket, valóban új tudáshoz azonban csak úgy juthatunk, ha a következtetések sorozatában van olyan **A**-ból következik **B** típusú művelet, amelynek igazsága pusztán formális logikai műveletekkel nem igazolható. Ilyenkor az **A**-ból következik **B** kijelentés megalapozottsága a már említett áthatás. Ez azt jelenti, hogy **B** áthatja, átítatja **A**-t, vagyis ha **A** valahol megjelenik, úgy az csak a **B** által átítatott formában lehetséges. Így azután **A**-ból mindig következik **B**, de **B**-ből nem feltétlenül következik **A**. Kérdés azonban, hogy az áthatás mennyire megalapozott. Ezt csak nagyszámú tapasztalat döntheti el, ámde a teljes, száz százaléig bizonyos megalapozás nem érhető el. Ez arra is rávilágít, hogy nem elegendő valamit elméletileg tudni, hanem szükség van minél nagyobb számú személyes tapasztalásra is.
- A logikai műveletet általában belső vívódás követi. Ez a tudatban lejátszódó meggyőződési művelet, amelynek során az ember először megpróbálja cáfolni a kapott következtetést, kétségbe vonja és vizsgálat alá veszi az áthatás alkalmasságát, de végül belátja, hogy minden ellentétes értelmű következtetés helytelen, mert ellentmondáshoz vezet. Például valaki látja a füstöt a hegy felett, de nem látja a tüzet. Azután kisebb-nagyobb vívó-

dás után belátja, hogy ha a hegyben nem lenne tűz, nem lehetne felette füst sem.

- Végezetül kialakul a végkövetkeztetés, a végső meggyőződés, a kétség megszüntetése, az a felismerés, hogy a következtetés eredményét nem lehet megcáfolni. Ez a feltétel nélküli meggyőződés elérése, amikor az ember úgy látja, hogy minden lehetséges ellenérv megalapozatlan, tehát a kialakított álláspont helyes és elfogadható.

A hinduknál a hittérítés és az ideológiai propaganda csaknem ismeretlen volt. Nem törekedtek arra, hogy álláspontjuk helyességéről minél több embert meggyőzzenek. Úgy tartották, egy álláspont megalapozottsága nem függ attól, hogy hányan hisznek benne.

Ennek ellenére előfordultak éles bölcséleti viták, amelyek során a szemben álló felek nem teljesen tisztességes érvelési módszerekre is hajlamosak voltak.

Gótama ezért fontosnak tartotta a tanítványait felkészíteni ilyesfajta vitahelyzetekre is, rámutatván, hogy melyek a tisztességes vitatkozás szabályai és melyek azok a nem teljesen „fair play” módszerek, amelyekre az ellenfelek részéről esetleg számítani lehet. Ennek során a vitatkozás hétféle fokozatát mutatta be a tisztességes módszertől elindulva az egyre tisztességtelenebb fokozatok felé haladva.

Az általa ismert vitatkozási, érvelési, retorikai módszerek ennek megfelelően az érvek higgadt ütköztetésétől kezdve a logikátlan akadékoskodáson, és a téves álláspontokhoz való görcsös ragaszkodáson keresztül egészen a csűrés-csavarásig és szándékos csúsztatásokig terjed. Ezekre a kategóriákra nem térünk ki, mert a tanítás lényege szempontjából kicsi a jelentőségük.

VAISÉSICA

A vaisésika bölcselet feltételezi a nyája előzetes ismeretét. A Vaisésika-Szútra szerzője, Kanáda feltehetően Gótama kortársa volt. A két irányzat szemléletmódja és módszertana nagyon hasonló, olyannyira, hogy a nyája és a vaisésika i.u. az I. évezred első felében fokozatosan összeolvadt és közös bölcseleti iskolaként működött tovább.

A jelenleg ismert szútra szövege tíz könyvből áll, amelyek együttesen 370 versszakot tartalmaznak. Mivel azonban ez csak i.u. a VI-VIII. század körül lett leírva, nem biztos, hogy megegyezik az eredeti változattal. Egy további bizonytalan korú szöveg a Vaisésika-Sásztra.

A vaisésika megkülönböztető jellegzetessége a nyája rendszerhez képest az, hogy a logikai szemléletű megközelítési mód helyett inkább ismeretelméleti beállítottságú. Elsősorban nem azzal foglalkozik, hogy milyen módon szerezhethetünk tudást, inkább azzal, hogy a tudás, amit megszerezhetünk, mire vonatkozik.

Kanáda szerint minden, amit megismerhetünk, besorolható a vaisésika hat fő kategóriájának valamelyikébe. Ezek a következők:

1. szubsztancia
2. minőség
3. mozgás, működés (karma)
4. általános, fajta-jelleg
5. specifikus, egyedi jelleg
6. összetartozás.

A gyakorlatban a vaisésika rendszerben két további kategóriát is használtak, ez pedig a

- nemlét,

valamint ennek ellentéte, vagyis:

- ami nem tud nem létezni, azaz nemlét nélküli.

A vaisésika egy másik irányzatában viszont a két további kategória a következő:

- potencia, lehetőség, erő, hatalom
- hasonlóság, analógia.

Kanáda szerint a kategóriákról megszerezhető ismeretek forrása elsősorban a tapasztalás és a következtetés. Kanáda emellett elismeri a védikus kinyilatkoztatás csalhatatlanságát is, bár azt nem tekinti önálló ismeretforrás kategóriának, mivel csak azt a tudást lehet kinyilatkoztatni, amely már megelőzően is létezett.

A Vaisésika-Sásztra X/2:9 szerint „Ki lett nyilvánítva, hogy a Veda csalhatatlan, mert Ő nyilatkoztatta ki.” Az „Ő” itt Ísvarát, a teremtő Istent jelenti.

Kanáda kétségbe vonja az analógiás következtetés, mint önálló ismeretszerzési kategória létjogosultságát is, mivel szerinte az csupán a logikai következtetés egyik változata.

Kanáda bölcséleti rendszerének további jellegzetessége az atom (anu) fogalma, amely bár a nyájában is említésre kerül (Nyája-Szútra IV/2:4-25), ott ez a kérdés nincs részletesen kifejtve.

Kanáda szerint léteznie kell egy legkisebb dolognak, amely kizárja minden további vizsgálat lehetőségét. Szerinte az atom önmagában örök, az atomokból összetevődő képződmények azonban nem örökkévalóak. Kanáda szerint van szimpla atom és dupla atom, ezek azonban önmagukban nem láthatók, illetve tapasztalhatók. Az észlelhetőség feltétele legalább három dupla atom összekapcsolódása. Az éter (ákása) az atom belsejében is jelen van, mert annyira finom és szubtilis, hogy jelenlétével nem foglalja el más dolgok helyét.

Az atom (anu) kérdésében a nyája és a vaisésika álláspontja ellentétes a többi hindu irányzat felfogásával, amelyek szerint feloszthatjuk ugyan a dolgokat atomokra, ámde előbb-utóbb kiderül, hogy azok még tovább oszthatók.

Más megközelítésben viszont előnyös lehet, ha a tanítvány úgy fogja fel a dolgokat, hogy az anyagi világban az atom a végső valóság, a szellemi világban pedig az egyéni lélek (átman), amely utóbbi cselekvő is és szenvedő is egyszerre, mert ez olyan alapállás, amelyről el lehet indulni a magasabb tudás megszerzéséhez vezető úton.

És most lássuk a vaisésika fő kategóriáit részletesebben:

Az első kategória a szubsztancia. Ennek bevezetését az indokolja, hogy a vaisésika szerint az érzékszervi úton tapasztalt világ a valóságnak csupán a felszíne. A tapasztalt dolgok mögött kilencféle östényező, szubsztancia (dravja) húzódik meg. Ezeket azonban közvetlenül nem tapasztaljuk. Amiket tapasztalunk, azok a szubsztanciákból összetevődő jelenségek, ámde ezek létezése átmeneti, ideiglenes, mivel a szubsztanciák előbb-utóbb különválnak, és más konfigurációkban kombinálódva újabb jelenségeket hoznak létre.

A vaisésika szerint kilenc alapvető szubsztancia létezik: az öt őselem, vagyis a FÖLD, a VÍZ, a TŰZ, a SZÉL, és az ÉTER, továbbá az IDŐ, a TÉR, az ELME (manasz), és a LÉLEK (átman).

A második fő kategória a minőség. A szubsztanciák ugyanis minőségekkel (guna) rendelkeznek. Nem létezik szubsztancia minőség nélkül, és nem létezik minőség szubsztancia nélkül. A világban tapasztalt képződmények minőségi jellemzői az azokat alkotó szubsztanciák minőségeiből kombinálódnak. Ezáltal éppen a minőségek teszik tapasztalhatóvá a szubsztanciákat, és az azokból létrejövő képződményeket.

A vaisésika szerint a fő minőségi tulajdonságok a következők: szag, íz, forma és szín, érinthetőség, hang, mennyiség, kiterjedés, egyediség (függetlenség), összekapcsolódás, prioritás, utánkövetkezés, öröm, szenvedésjelleg, kívánatosság, undorítótság, aktivitásra serkentés, erkölcsösség, erkölcstelenség, bonyolultság, nehézkesség, folyékonyosság, fantázia-jellegűség, láthatatlanság (meg nem nyilvánultság).

Mint látható, a minőségek túlnyomórészt kifejezetten a lélek (átman) szempontjából értelmezhető, ami nem meglepő, hiszen olyan tanításról van szó, amelynek célja az emberi lélek (átman) kiszabadítása a létforgatagból.

A vaisésika további kategóriái felölelik mindazon képződményeket, amelyek Kanáda szerint a szubsztanciákból összetevődhetnek.

Ezen belül érdemes külön megemlíteni az utolsó, 6. sorszámú „összetartozás” fogalmát. Ezt ugyanis a szútra nem a megszokott köznap értelemben használja. Itt olyan szoros kapcsolatról van szó, amelynek alapján bizonyos dolgok kölcsönösen feltételezik egymás

létezését. Ilyen kapcsolat áll fenn például a következő fogalom párok között: rész és egész, ok és okozat, szubsztancia és minőség, lét és nemlét, apa és fiú, szó és gondolat, jó és rossz stb.

További magyarázatot érdemel a „nemlét”, mint kiegészítő kategória. Ez sem köznapi értelemben értendő. Itt a „nemlét” nem más, mint a nem manifesztálódott potencialitás, illetve valaminek a hiánya, vagy távolléte. Ez a kategória rávilágít a hindu gondolkodásmódnak arra a jellegzetességére, hogy a nemlét nem más, mint a dolgok egy lehetséges állapota.

SZÁMKHJA

A fogalmakat kategóriákba csoportosító, rendszerező védikus irányzatok legmagasabb szintjét a számkhja bölcsélet képviseli. A számkhja szó olyasfajta jelentésekkel rendelkezik, mint számolás, összeszámlálás, számbavétel.

Ha sorra vesszük a számkhja bölcséletben szereplő kategóriák különféle osztályait, alosztályait, csoportjait, több mint 250 tétellel találkozhatunk. Ennek ellenére a számkhja mégsem annyira áttekinthetetlen, ahogyan ebből a számból következne.

A számkhja alapműve a Számkhja-Szútra, szerzője Kapila, aki feltehetően i.e. a VII-VI. század körül élt. A szútra eredeti szövege elveszett. A jelenleg ismert változat i.u. a XIII-XIV. század körüli időből származik, így nem tekinthető teljesen autentikusnak.

Ismeretes még az i.u. IV. vagy VI. századból származó 69 versszakos Számkhja-Káriká, amelynek szerzője Ísvara-Krisna, kommentátora Gaudapáda (kb. i.u. VII. szd.).

Létezik még egy további, ismeretlen korú szöveg, amelynek címe: Tattva-Szamásza. Nem zárható ki, hogy éppen ez az eredeti Számkhja-Szútra.

Egy további forrásmű címe: Sasti-Tantra, azaz 60 tétel. Keletkezési ideje i.e I. és i.u II. szd. között lehet. Valószínű szerzője Panycsasikha, Vársaganja, vagy Mádhava.

A hagyomány szerint a számkhja tanítása kizárólag az írott szöveg alapján nem ismerhető meg teljes mélységében, ehhez személyes tanítómester szükséges. Fontos ezért a tanítványi láncolat, amely Kapilával kezdődik, aki a tanítást tovább adta Ásurinak, majd ez később eljutott Panycsasikhához, majd Ísvarakrisnához, aki azután a tanítás lényegét ismét összefoglalta a Számkhja-Káriká szövegében.

A számkhja rendszerben előforduló számos kategória ellenére itt nincs sokféle önálló szubsztancia, csak kettő. A számkhja dualista bölcsélet. Eltérően azonban az Európában megszokott dualista filozófiáktól, nem anyag és szellem, illetve test és lélek dualizmusáról van szó. A számkhja dualizmusában mind a két alaptényező, vagyis a dualizmus mindkét tagja szellemi természetű.

Az egyik tényező, a purusa, passzív, változatlan, szemlélődő szellem, vagyis az egyéni lélek, amely hasonló szerepet tölt be a számkhjában, mint a nyája és a vaisésika rendszerben az átman, azzal az eltéréssel, hogy a purusa sohasem cselekszik.

A másik tényező a prakriti, az aktív, cselekvő, a világ dolgaiba belemerülő, teremtő szellemiség, amely létrehozza azokat a jelenségeket, amelyeket a purusa tapasztal.

Purusa sok van, prakriti egy. Az utóbbi alapvető tulajdonsága az egység, legalábbis őseredeti állapotában. A prakriti azáltal hozza létre a purusa által látni kívánt jelenségek sokrétűségét, hogy részekre tagolja és ezzel megsokszorozza önmagát.

Minden élőlényhez külön purusa tartozik, ez az ő belső lényege, önvalója. A purusa kezdet és vég nélküli, nem teremtett és nem elpusztítható, rendkívül finom és minőség nélküli. A purusa nem természeti erő. Mentess minden cselekvő aktivitástól, ezért szeplőtelen, vagyis jó és rossz tettek nem tapadnak hozzá és a karmikus következmények sincsenek reá hatással.

A purusa abszolút szabad individuális szellemiség, aki azonban soha nem cselekszik. Csak szemlélni tud, ámde e tekintetben a lehetőségei korlátlanok. Mindent észlelhet, amire ráirányítja a figyelmét. Bárhová elérhet, bárhol jelen lehet, bármekkorára kiterjedhet.

Ámde minden, amit a purusa tapasztalhat, csupán a prakriti produktuma, színjátéka. Ebbe a csalóka színjátékba a purusa annyira belemerül és belefeledkezik, hogy együtt szenved és együtt örül a történésekkel, és a karmikus következményeket is olyannyira átéli, mintha azok tényleg vele történnének meg. Olyan ez, mint amikor valaki a televíziót nézi és szidja a rossz műsort, mégsem képes azt kikapcsolni és elfordulni a látványtól.

Amit a purusa szemlél és valaha szemlélhet, az mind a prakriti színjátéka. A prakriti hozza létre a külvilág jelenségeit, a testünket, értelmünket, gondolatainkat, személyiségünket, emlékeinket.

A prakriti a minden lehetőséget magában hordozó teremtő potencialitás, amely eredetileg öntudatlan, és csak akkor ébred öntudatra, ha a purusa nézi és látja.

A prakriti ekkor önmaga kibontakoztatásával egyszerre teremt meg a szubjektív és objektív világot, vagyis az érzékszerveket, az érzékelhető objektumokat és az érzékelési folyamatot is.

A prakriti a teremtő aktivitást azért fejt ki, mert azt a purusa látni kívánja. A Számkhja-Káriká 59-62. szerint a prakriti önzetlenül játszik a purusának, mint táncosnő a színpadon, és abbahagyja a táncot, ha az már nem figyel oda. Egyetlen purusa sincs odaláncolva és arra kötelezve, hogy a prakriti játékát figyelje. A prakriti azonban mégis örök-ké játszik, mert mindig akad purusa, aki figyel.

A purusa pedig folyton figyel, és ennek során szeretne látni egy stabil, kiszámítható világot, amelybe kapaszkodni lehet, mert nincs tisztában önmaga korlátlan szabadságával és ezért azt sem tudja, hogy nincs szüksége semmiféle kapaszkodóra. A prakriti pedig a purusa kedvéért olyan világot varázsol, amely a kiszámíthatóság benyomását kelti, olyat, amelyben minden oknak következménye van, és amelyben ezért érvényesül a karma törvénye, vagyis a szenvedések forrása és előfeltétele.

A purusa nem rab, ámde nem is szabad mindaddig, amíg a prakriti előadásába belefeledkezvén azt valóságnak hiszi és azzal önmagát azonosítja. Így azután a purusa az újraszületések forgatagában voltaképpen nem is vándorol, mert a prakriti az, aki a különböző purusák számára produkálja az újraszületések körforgásának élményét, eljátszva számukra az örömet és a szenvedést, a karmikus következményeket, a korlátozottságot és végül a megszabadulást.

A megszabadulás a számkhja szerint is a hamis tudás (avidjá) fel-számolása útján lehetséges. Amíg hiszünk a saját fizikai természetünkben és az anyagi világ realitásában, addig a hamis tudás rabjai maradunk és szenvedünk, mert a prakriti színjátéka olyannyira következetes, hogy a karmikus következményeket is élethűen előadja.

Ha azonban felismerjük, hogy a prakriti az, aki helyettünk cselekszik, aki öl és megöletik, aki örül és szenved, vagyis ha a purusa megkülönbözteti magát attól, ami nem őnmaga, akkor a varázslat (májá) szertefoszlik és bekövetkezik a megszabadulás.

A megszabadulás útja tehát az, hogy a purusa, mint önvaló elhatárolja magát attól, ami nem ő. A kulcsmondat így hangzik: „Az nem Te vagy!” Ismerd föl, hogy a külvilág nem te vagy, hogy a vagyonod, a házad, a ruhád nem te vagy, hogy a kezed, lábad, tested nem te vagy, hogy az érzéseid, a gondolataid, az indulataid, a vágyaid, az emlékeid mind-mind nem te vagy!

Ez az a pont, ahol a számkhja tanítása homlokegyenest ellenkezni látszik a védánta bölcseséggel, amelynek lényegét a gyakran idézett „Tat tvam aszi” mondás fejezi ki, vagyis hogy „Az Te vagy!” Az el-
lentmondás azonban csak a nézőpontok különbözőségéből fakad.

A védánta terminológiájában ugyanis a purusa megfelelője az átman, a prakritié pedig brahman, és a cél ezek végső lényegi egységének felismerése. A védánta szerint a purusa sokfélesége is látszólagos. Samkara megfogalmazása szerint: „Egyetlen Nap sugároz, de az a világóceán minden hullámán külön visszatükröződik.”

A Tattva-Szamásza kerettörténettel kezdődik. Eszerint egy bráhmín, aki átélte a háromféle szenvedést, menedéért folyamodott Risi Kapilához, a nagy tanítómesterhez, kifejezve kívánságát, hogy a tanítványa szeretne lenni, és ezeket a kérdéseket tette fel a mesternek: „Nagyiszteletű Uram, mi az, ami itt a földön a legnagyobb? Mi az igazság? Mit tegyek, hogy megmeneküljek?”

A háromféle, azaz „háromrétű” szenvedés, amiről a tanítvány jelölt beszélt, a következő:

Van belső eredetű, azaz önmagunkból eredő szenvedés, van külső eredetű, azaz más lényektől eredő szenvedés, és van isteni eredetű, vagyis a természet barátságtalan működéséből fakadó szenvedés, amelynek oka lehet pl. árvíz, földrengés, stb.

Ezek ellen azonban a szokásos orvosságok csak átmeneti, tüneti kezelést jelentenek. Az igazi megoldást a tudás jelenti, amely képessé

tesz megkülönböztetni azt, ami manifeszt, megnyilvánult, azt, ami látens, meg nem nyilvánult, és végül azt, aki mindezt tapasztalja.

Más szóval: meg kell tudni különböztetni a prakriti megnyilvánulásait és az ezeket tapasztaló purusát. Az ehhez szükséges megszabadító bölcsességtudás megszerzéséhez viszont az szükséges, hogy világosan megértsük a számkhya valamennyi kategóriájának valódi értelmét.

Kapila tanítása szerint ezek a kategóriák két fő csoportba sorolhatók. Az egyik csoportba tartozik a 25 féle teremtő princípium, „olynság”, un. „tattva”, a másikba pedig az ezek hatására kibontakozó sokféle teremtett jelenség, un. „bhava”.

A prakriti úgy hozza létre először a teremtő princípiumokat, majd a teremtettségeket, hogy részekre bontja az eredeti egységet és lépésről-lépésre megsokszorozza önmagát, miáltal fokozatosan létrejön először a kettősség, majd hármasság, négyesség, stb.

A teremtő princípiumok (tattvák) kibontakozása úgy történik, hogy a prakriti eredeti egységes (avjakta) állapotából, az energiával telített őskáoszból, először létrejön az intellektus, vagyis az univerzális értelem világossága (buddhi). Ezzel megjelenik a kettősség: aki lát és ami látható, mivel a tudó és a tudás egymást kölcsönösen feltételezik. Ez a kettősség maga a természet, amely nem létezhet úgy, hogy ne lenne benne tudat, de úgy sem, hogy csak tudatból áll. Ez az a lépés, ahol a prakriti öntudatra ébred és intelligenssé válik. Ez az értelem azonban még nem individualizálódott, hanem kozmikus szintű potencialitás formájában valósul meg.

A következő léppel megszületik a hármasság. Létrejön a szubjektivitás, vagyis az un. én-képző (ahamkára). Most már három tényező van jelen: a tudó, a tudott és maga a tudás. A purusa ugyanis a buddhiban, ha az nem teljesen tiszta, egy harmadik dolog tükröződését is szemléli, és azzal tévesen önmagát azonosítja. Ezáltal jön létre az „önhittség”, az a hit, hogy „én hallok, én látok, én élvezek, én szenvedek, én vagyok az úr, én vagyok valaki”, továbbá az a téves hit, hogy a vágyak, érzések, kétségek, félelmek, észleletek és hasonlók „énreám vonatkoznak”. Valójában ezek kizárólag a prakritire vonatkoznak.

Ez az a pont, ahol a purusa önmagát összetéveszti a prakritivel. Innen indul el a tudatlanság (avidjá) egyre fokozódó spirálja.

Az ahamkára (ÉN-csináló) egyrészt kozmikus hatalom, másrészt az individuális gondolkodás működési mechanizmusa. Az ahamkára az, ami különbséget tesz én és nem-én, szubjektum és objektum között és ezzel megtestesíti az egoitást. Bár az ahamkára csupán az ego-t produkálja, ezzel azonban létrejön a non-ego fogalma is, és a világ kettéosztódik szubjektívra és objektívra, én-re és más-ra.

Az ezt követő lépésekben megjelenik az öt un. „csak az”-ság (tanmátra), az érzetek és érzékelések kozmikus szintű potencialitása, vagyis a hallhatóság, a tapinthatóság, a láthatóság, valamint az ízek és illatok tiszta lényegisége.

A hang, vagyis a hallhatóság tiszta lényegisége pl. azt jelenti, ami minden hangban közös, vagyis a hangok eszenciáját. Ha minden hangból elvonnánk azt, ami őket egymástól megkülönbözteti, akkor, ami maradna, az volna a hang esszenciája, a hang létezésének és észlelésének potenciális lehetősége, mert nem létezhet hang annak érzékelési lehetősége nélkül.

A fentiek alkotják a prakriti nyolc megjelenési formáját. Ezt követi a prakritiből kibontakozó 16 féle „módosulat” (vikára), vagyis az öt érzékelési képesség (az érzékszervek potencialitása), az ötféle cselekvési képesség (a cselekvő szervek és képességek potencialitása), valamint az elme (manasz), amely a képességek irányítója, az észlelések értelmezője, és a tudattartalmak konstruálója, továbbá az öt őselem (mahábhúta), vagyis a FÖLD, a VÍZ, a TŰZ, a SZÉL, és az ÉTER, amelyek a tapasztalható világ alkotóelemei.

A számkhja kategóriáiban 25 teremtő princípium (tattva) szerepel, mert a fenti 24-et még kiegészíti az egyéni lélek (purusa), amely azonban logikailag nehezen illeszthető bele ebbe sorba.

Az „olyanságok” (tattvák) mellett a számkhja kategóriái közé tartozik még a teremtettségek (bhavák) további huszonegy fő csoportja. Ugyanis, bár a létezés potenciális feltételeit a tattvák határozzák meg, az individuális létezés ténylegesen tapasztalható megjelenése csak a bhava kategóriák alapján érthető meg. Ez utóbbiak között található egy nagyon fontos tétel, mégpedig a három „gunáról” szóló tanítás.

A három guna, azaz minőségi összetevő, szál, fonal, amiből az egész valóság szövődik, akövetkező:

- *szattva* = világosság, tisztaság, szellemiség, könnyedség,
- *radzsasz* = energia, mozgás, szenvedély,
- *tamasz* = anyag, súlyosság, sötétség, tehetetlenség.

Ezek olymódon alkotják a természetet, mint összefolyó patakok a folyót. A világban a harmónia feltétele a három guna optimális egyensúlya. Ha ez felborul, megszűnik a boldogság (szukha) és azt kiegyensúlyozatlanság, szenvedés (duhkha) váltja fel.

A teremtettségek magyarázatai között találjuk a fejlődésről és visszafejlődésről szóló számkhja felfogást is.

A fejlődés fogalma itt elsősorban nem a szellemi megvilágosodás és megszabadulás felé való haladást jelenti, hanem azt a fejlődést, amelynek során a prakriti az őseredeti egység állapotából kiindulva differenciálódik. A fejlődés a számkhjában inkább negatív, mint pozitív fogalom.

A hinduk – ellentétben az európai gondolkodókkal – nem hittek az állandó pozitív irányú fejlődésben. Számukra a világ változása fejlődés és hanyatlás ciklikus váltakozását jelentette, amelynek során világok keletkeznek, elpusztulnak és újrakeletkeznek. A fejlődés ezért eltávolodás az egység őállapotától, amelynek során a sok purusa bele bonyolódik a szenvedésteli létforgatagba. A visszafejlődés ezzel szemben a jelenségek világának feloldódását jelenti, tendenciát az eredeti egységes őállapothoz való visszatérésre.

Mint említettük, a számkhja tanítása szerint a purusa, bár eredeti természeténél fogva abszolút szabad, a tudatlansága miatt belefeledkezik a prakriti aktivitásának a szemlélésébe, érzelmileg átéli, élvezi és elszenved mindazt, amit a prakriti produkál, sőt azt hiszi, hogy ő maga az, aki valóságos fizikai testben tartózkodván cselekszik, örül és szenved.

A teremtés oka ezért a purusa és a prakriti ideiglenes egyesülése, vagyis a purusa belefeledkezése a prakritibe. Ha a purusa elfordul a prakrititől, szertefoszlik a varázslat és a purusa megszabadul. A megszabadulás főleg az illúziótól való megszabadulást jelenti, ami eddig

megakadályozta a purusát abban a felismerésben, hogy mindig is szabad volt és tulajdonképpen nincs is mitől megszabadulni.

Érdeemes megemlíteni, hogy a purusa kedvéért a prakriti elvileg bármit – akár isteneket is – teremthet, olyannyira, hogy a teremtett-ségek között tételesen is fel van sorolva 13 féle tipikus teremtett istenség.

Ugyancsak a teremtettségek között szerepel a hamis tudás, vagyis a valóság félreismerésének 62 változata, és szerepel a létforgataghoz hozzá láncoló kötelékek ismertetése is, amelyek közül talán a legfel-tűnőbb a vallási-ideológiai dogmákhoz, előítéletekhez, szokásokhoz és szertartásokhoz való görcsös ragaszkodás, az a téves hiedelem, hogy ezek segítségével el lehet érni a megszabadulást és az üdvözülést.

Csak kevés feljegyzés maradt fenn arról, hogy Kapila tanítványai milyen gyakorlati lépéseken keresztül törekedtek a megszabadulás felé. Feltételezhető, hogy a számkhja gyakorlata legalább a következő fázisokat tartalmazta:

- A számkhja kategóriák, ezen belül is különösen a teremtő prin-cípiumok (tattvák) megtanulása, bemagolása.
- A kategóriák racionális ésszel történő megértése, amennyire lehetséges.
- Elmélkedések, amelyek során intuitív felismerések születnek és egyre nyilvánvalóbbá válik az egyes fogalmak valódi jelentése.
- Olyan gyakorlatok, amelyek során a tanítás személyes tapasztala-són alapuló mély meggyőződéssé válik.

Tudjuk, hogy a történelmi Buddha is legalább két éven keresztül számkhja tanítvány volt és egyes módszereket a buddhizmus átvett a számkhjától. Ezért az ősi buddhista irodalomban, így a Páli Kánon írásaiban és a Viszuddhimaggában is található a számkhja praxisra vonatkozó adatok. Eszerint a számkhja tanítványok életmódja hasonló volt a korai buddhista szerzetesekéhez. Mezítláb vándoroltak Indiá-ban, a délelőttöt főleg koldulással, a délutánt bölcseleti vitákkal és meditációval töltötték. Vagyonuk nem lehetett. Élelmiszert csak any-nyit koldulhattak, ami az aznapi egyszeri étkezéshez szükséges volt.

A kezdő tanítvány legfontosabb meditációs gyakorlata a tudat lecsendesítése volt: az abban lévő örvénylések, filmszerűen pergő emlékek, fantáziák, gondolatok, vágyak kiküszöbölése.

A következő szakaszban a tanítvány az egyes teremtő princípiumokat (tattvákat) tette kontempláció tárgyává, mégpedig hátulról visszafelé, az őselemekkel kezdve. Ezen belül is az első elmélkedési téma a legdurvább őselem, a föld-elem volt. Ezzel kapcsolatban kapta a tanítvány az első beavatási fokozatot, amelynek során megtudta, hogy mindaz, amit a föld-elemről eddig tudott és amit erről a beavatatlan világi emberek tudni vélnek, téves és megalapozatlan. A föld ugyanis nem az, aminek látszik.

Ez utóbbi felismerést segítette elő a föld-kaszina gyakorlat. A föld-kaszina korong alakú meditációs tárgy, amelyet a tanítvány szigorú előírások alapján maga készített agyagból. A föld-elemet szimbolizáló agyagkorongot középen átlukasztották, és az erdőben, csendes helyen, fágra akasztották. A tanítvány dolga az volt, hogy szemlélje a föld-korongot, amely állandó változásban volt, hiszen az minden szél-fuvallatra megmozdult, ráadásul a változó fényviszonyok miatt mindig más képet mutatott, nyilvánvalóvá téve annak állandótlan jellegét.

A gyakorlat során a tanítványnak magától kellett felismernie az egységes ősz-prakriti (avjakta), valamint az evolúció során kibomlott teremtettség (vjakta) közötti különbséget. A gyakorlás hónapokon keresztül tarthatott, miközben a tanítvány a mestertől semmiféle útmutatást, vagy felvilágosítást nem kapott. Nem az volt a cél, hogy valaki elmagyarázza neki a dolgokat, hanem hogy magától jusson el az összefüggések felismeréséig.

A gyakorlatok későbbi fázisát képezte az őselemekből összetett képződmények feletti elmélkedés, amelynek fontos lépése lehetett a temetői kontempláció. Az ősi Indiában nem úgy temettek, mint Európában. Tulajdonképpen a holttesteket nem is temették el, csak kivitték a temetőbe és hagyták feloszlan. A számkha tanítványok ezek megfigyelésével tízféle ún. „aszubha” kontemplációt, vagyis a test undorító volta feletti szemlélődést végeztek. Ezek a holttest feloszlásának különféle szakaszaira vonatkoztak.

A gyakorlat célja nem az undor felkeltése, hanem inkább az undor leküzdése volt, a higgadt uralom megszerzése az undor felett. Ennek során a tanítvány tudatosította, hogy nem azonos a saját testével, vagyis hogy „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem azonos a saját lényegiséggel.”

Ez volt az a pont, ahonnan kezdve a tanítvány megkezdte saját önvalójának elhatárolását a jelenségek világtól, vagyis a purusa elkülönítését a prakrititől. Ennek során nemcsak a külvilágtól és a durva anyagi testtől kellett elhatárolódnia, hanem a finomabb tudattartalmaktól is, hiszen a tudatban lévő különféle jelenségek, vágyak, indulatok, emlékek, érzelmek a karma működési mechanizmusa miatt folyamatosan újraképződnek.

A tanítványnak arra is törekednie kellett, hogy az életvitele során ne hozzon létre újabb karmikus indíttatásokat. Ez a feladat csaknem lehetetlen, hiszen a prakriti által teremtett anyagi jelenségek világában a pusztaság létezés is folyton újabb karmikus tényezőket hoz létre.

A tanítvány ezért arra törekedett, hogy legalább a negatív karmikus hatású rossz cselekedeteket kiküszöbölje. Ha már mindenképpen cselekednie kell, akkor pozitív karmikus hatású, mások javát szolgáló tetteket hajtson végre, ezekért azonban ne várjon ellenszolgáltatást, sőt a karmikus jutalomról is tudatosan mondjon le, hiszen a pozitív karmikus hatások is erősítik a prakritihoz való kötődést.

Ez egyúttal a számkhja morális beállítódását is meghatározza. Bár a számkhja az egyéni megszabadulás útja, a megszabadulás érdekében kiemelt fontosságot kap az az erkölcsi követelmény, amely szerint tilos más élőlényeknek ártani, azokat elpusztítani, nekik szenvedést okozni.

A számkhja tanítása szerint a megszabaduláshoz vezető út végén a tanítvány a megszabadító magasabb tudás birtokába jut. Ez azt jelenti, hogy felismeri önmaga különböző voltát. A purusa nem téveszti össze többé magát sem a fizikai testtel, sem az elme (manasz) által konstruált tudati képződményekkel, sem az én-képző ahamkárával, sem az intellektussal (buddhival). Ezzel felszámolja a hamis tudást és rájön arra, hogy az érzékelhető világot mi magunk teremtjük az érzéki benyomásokból az elme segítségével és mi vagyunk azok, akikben a

prakriti kifejlődése lezajlik, és ezért a jelenségvilág lebontását is önmagunkon belül kell végrehajtani.

A hamis tudás felszámolásával létrejön az igazi tudás, és a purusa felismeri saját tévedését, azt, hogy az érzetektől kreált dolgokkal magát összetévesztette. Rájön arra, hogy ha a szellemi szemünket becsukjuk, a prakriti nem játszik többé és a világ megszűnik létezni.

Amikor a purusa felszabadul a prakriti igézete alól, eléri a felül-emelkedett és megvilágosodott tökéletes szellemi szabadság (mókša) állapotát. Fölismeri, hogy mindig szabad volt, de ennek nem volt tudatában. A megvilágosodott purusa egy ideig tovább viseli az anyagi testet, mint elnyútt ruhát, a világ dolgai és szenvedései azonban többé nem érintik. A durva fizikai test (szthúla-saríra) halálával a karmikus következményeket hordozó finomtest (linga-saríra) feloldódik a prakritiben. A purusa egyedül marad és ráismer önmagára.

JÓGA

A jóga bölcelet legfontosabb forrásmunkája a Jóga-Szútra. Szerzője Patanydzsali, aki feltehetően i.e. a IV. században élt, de az életéről nem sokat tudunk. A szútra jelenleg ismert szövege kb. i.u. az I. századból származik, ezért nem biztos, hogy megegyezik az eredeti változattal. A jóga-bölcelet további fontos forrásmunkája az i.e. I. vagy i.u. I. században leírt Bhagavad-Gítá, valamint a Jóga-Szútra Vjásza-féle kommentárja.

A jóga célja a számkhja bölceletben kidolgozott elmélet gyakorlati megvalósítása. A Bhagavad-Gítá V/4 vers szerint nemcsak a tanult emberek, de még a gyermekek is képesek különbséget tenni a számkhja és a jóga között, akárcsak az elméleti szaktudás és a tényleges munka között.

A jóga ősi neve a hindu hagyományban purátana, amelyet Krisna tanított Vivaszvatnak, ez Manunak, utóbbi Iksvákunak és tőle tanulták a királyi bölcsek és adták tovább a tradíció útján.

A Jóga-Szútra a jóga tanítását négy könyvben, összesen 195 versszakba sűrítve foglalja össze.

A jóga szó a judzs igéből ered. Ennek jelentései: igába fog, hozzáerősít, összekapcsol, elkészít, működésbe hoz, végrehajt, teljesít, rögzít, odafordul, ráirányít, koncentrálni, birtokba vesz. A jóga szó néhány jelentése: leigázás, befogás, összetétel, elrendezés, erőfeszítés, összeillesztés, szorgalom, figyelem, fegyelem, szellemi elmélyedés.

A Jóga-Szútra I/2 verse így hangzik: „Jógas-csitta-vritti-niródhah”, vagyis: a jóga a tudat tevékenységének és szétszórtságának a megfékezése, a tudat aktivitásának elcsendesítése, felszámolása. Más szóval: a jóga a fegyelmezetlenül csapongó tudat megfegyelmezése.

A jóga szó tehát elsősorban igát, leigázást jelent. Van azonban a szónak egy másik jelentése is, nevezetesen: egyesítés, egyesülés, unió,

és ez félreértésekre ad lehetőséget. Számos modern értelmezés szerint a jóga célja valamiféle egyesülés, pl. az egyéni lélek és az Isten, vagy „világlélek” egyesítése. Nem valószínű azonban, hogy Patanydzsali helyeselné ezt az értelmezést. Ezt több körülmény is alátámasztja.

Az egyik az, hogy a számkhja és a jóga rendszerben az egyesítés, összekapcsolás fogalmát a „szamjóga” szóval, míg ennek ellenkezőjét, vagyis az elkülönítés, szétválasztás fogalmát a „vijóga” szóval jelölik. Egy másik fontos körülmény, hogy a Patanydzsali féle tradicionális jóga célja a számkhjában megfogalmazott célkitűzés gyakorlati megvalósítása. Ez pedig nem az egyesülés, hanem a szétválasztás, az egyéni lélek, a „purusa” elkülönítése, elhatárolása a tapasztalható jelenségeket előidéző univerzális hatalomtól, vagyis a „prakriti”-től.

Az európai irodalomban előforduló „egyesítés” típusú interpretáció egyik oka talán a védántával függ össze, amely irányzat a számkhja rendszer dualizmusával szemben monisztikus beállítottságú és az „Átman” és „Brahman” egységét tanítja. Az egyesítés, mint célkitűzés azonban a védánta bölcséletben sem szerepel, hiszen éppen azt kell felismerni, hogy Átman és Brahman öröktől fogva azonosak, mindig is egyikek voltak és ezért értelmetlen ezek egyesítésére törekedni.

Az európai orientalisztikai szakirodalomban találkozhatunk olyan véleménnyel is, amely szerint a jóga és a számkhja egymásnak elmentmondó bölcséleti irányzat, mivel a jóga istenhívő, míg a számkhja ateista, sőt materialista jellegű.

Ami a materializmus vádját illeti, ennek megalapozatlansága könnyen belátható. Valamennyi ortodox védikus bölcsélet a világ végső lényegét szellemi természetűnek tekinti, ezért az Európában meghonosított nem éppen szerencsés terminológia szerint mindegyik, tehát a számkhja is „szubjektív idealista” beállítottságú. A számkhja tanítványok praxisát ismerve egyébként is nehezen volna hihető, hogy mint materialisták a világi örömeiktől elfordulva, önmegtagadó aszkézissel törekedjenek a szellemi megvilágosodás és üdvözülés elérésére.

Ami a teizmus-ateizmus kérdését illeti, kétségtelen, hogy az európai bölcséleti rendszerek esetében ez alapvető választóvonalat, mondhatni ideológiai lövészárkot jelent. Indiában azonban másfajta gondolkodásmód érvényesült. Itt valamennyi irányzat elismerte, hogy a vég-

só valóság szellemi természetű, az azonban másodrendű kérdésnek számított, hogy ez a végső szellemi lényegiség személyes teremtő Isten, személytelen kozmikus intelligencia, vagy valamilyen más formában nyilvánul-e meg.

Ami a jóga hangsúlyozottan teista jellegét illeti, ebben a vonatkozásban leginkább a Jóga-Szútra I/23-24. versekre szokás hivatkozni, ahol Patanydzsali a megszabaduláshoz vezető egyik lehetséges útként említi az Isten (Ísvara) iránti odaadást (pranidhána). Ísvara azonban nem világteremtő Isten, hanem „Ádi-purusa”, első és legmagasabb rendű purusa, akit nem érinthet karmikus következmény.

Ísvara különbözik a többi egyéni lélektől (purusától), mert képes arra, hogy azokat hozzásegítse a szabaduláshoz. Ísvara ezért önmaga is végrehajtja a prakritivel való egyesülést és az attól való különválást, ám ezt nem tudatlanságból teszi, hanem a többi lény iránti szeretetből és könyörületességből, hogy segítse őket a megszabadulásban. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a többi lény mellőzhető a szellemi erőfeszítést, hiszen a szenvedés nem Ísvara büntetése, hanem karmikus következmény és a saját karmájával mindenkinek magának kell megbirkóznia.

Mint említettük, a Jóga-Szútra I/2. verse szerint a jóga lényege az ún. „csitta-vritti” megfékezése, elcsendesítése. A csitta-vritti nem más, mint tudati aktivitás. E kifejezésben a csitta a tudatot jelenti, vagyis a számkhya bölcséletben definiált elme (manasz), Én-képző (ahamkára) és intellektus (buddhi) együttesét.

A csitta szó a csit szótöből képződik, amely utóbbi jelentése: észlelni, figyelni, törődni, megérteni, megragadni, tudni, megtudni.

A csitta tehát tudat a szó legáltalánosabb értelmében, magában foglalva a gondolkodás, képzelődés, emlékezés és értelem pszichikai képességeit.

A Jóga-Szútra szerint a tudat (csitta) fegyelmezettségi szintje ötféle lehet, nevezetesen: tompa, csapongó, izgatott, koncentrált (ékágra), és lefogott (niruddha).

A vritti szó olyasmit jelent, mint működés, előfordulás, jelleg, állapot, tevékenység, funkció, hangulat, képződmény.

A csitta-vritti tehát egyszerre jelent tudattartalmat és tudati tevékenységet. A hindu gondolkodásmód szerint ezek nem különbözőek, hiszen statikus dolgok nem létezhetnek. Minden folytonosan mozog, működik. A tudattartalom a tudat aktív működése által létrehozott jelenség. Kacsvinszky a csitta-vritti fogalmát így írja körül: „az elmében zajló alakulások”.

A Jóga-Szútra szerint ötféle tudati aktivitás/állapot (csitta-vritti) ismeretes, ezek: a helyes megismerés, a téves megismerés, a képzelődés, az álom, és az emlékezés.

Hangsúlyozni kell, hogy az aktivitásokat (vrittiket) nem a tudat (csitta) tapasztalja, hanem a passzív, nem cselekvő egyéni lélek (purusa), mivel maga a tudat is csupán a prakriti terméke, amelynek hullámozásába beletekintve a purusa önmaga különféle tükröződéseit tapasztalja. Ahhoz azonban, hogy a tükörben megpillanthassa a valódi önmagát, a hullámoknak el kell csitulnia. Ezért kell a vrittiket megfékezni, felszámolni.

A vrittik megszüntetésének, a tudatműködések megfékezésének módszere a kitartó gyakorlás, valamint a vágyak, indulatok és szenvedélyek kiküszöbölése, uralása. E két tényező egymást feltételezi. A vágyaktól való mentességet rendszeres gyakorlással lehet megszilárdítani, miközben ez maga is a gyakorlás egyik feltétele.

A vágyaktól való mentesség megvalósítása azt jelenti, hogy az ember nem a vágyainak a rabszolgája. Más szóval: mivel a test pusztulásra van ítélve, a purusa pedig, akit a testhez csupán a karma köt, elpusztíthatatlan, el kell érni, hogy a purusa ne a szolgája, hanem az ura legyen a testnek.

A vágnélküliség nemcsak a külső dolgok iránti vágyak felszámolását jelenti. A belső, szellemi természetű célok iránti vágyat is meg kell szüntetni, olyannyira, hogy a teljes megszabadulás érdekében végül magát a megszabadulás iránti vágyat is ki kell küszöbölni.

A tudat elcsendesítése nyomán jöhet létre a szellemi elmélyedés, az ún. szamádhí, amely a belső éber figyelem elfordítása a külvilágtól.

A szamádhinak két szintje van. Az egyik a „szampradnyáta-szamádhí”, amelyben megismerhetjük a felszín mögötti valóságot.

A másik az „aszampradnyáta-szamádhi”, vagyis a megismerésen túli elmélyedés.

Az utóbbi akkor következhet be, ha a szampradnyáta-szamádhi szintű egy pontú (ékágra) koncentráció során a meditációs tárgy megfigyelése spontán megszűnik, a megismerési folyamat felfüggesztődik, és mindenféle tudati aktivitás (vritti) kiküszöbölődik.

Ezt az állapotot szándékosan előidézni nem lehet, az csak a tudatos akarás teljes kikapcsolásával érhető el. Hasonló ez ahhoz, hogy elaludni is csak akkor tudunk, ha megszűnik az elalvásra törekvő tudatos igyekezetünk.

Mindezek ellenére az aszampradnyáta-szamádhi állapot rövid pillanatokra bárkinél előfordulhat, mégpedig a tudatállapotok közötti ugrásszerű átmenetek esetén. A jóga szerint a négy alapvető tudatállapot, amelyek közötti állapotváltozásokor az aszampradnyáta-szamádhi egy-egy pillanatra magától létrejöhethet, a következő: ébrenlét, álommal kísért alvás, álom nélküli mélyalvás, vagy kóma, valamint a durva fizikai test halálát követő tudatállapot.

Patanydzsali az aszampradnyáta-szamádhirra törekvő jógik három típusát említi attól függően, hogy a törekvés lágy, közepes, vagy erőteljes jellegű-e. E módzatok közelebbi mibenlétéről azonban a Jóga-Szútra nem közöl további adatokat, ezért feltételezhető, hogy az erre vonatkozó tanítást személyes szóbeli közlés útján adták tovább.

Az aszampradnyáta-szamádhi elérésének további módja az Isten (itt: Ísvara) iránti önfeláldozó odaadás (pranidhána). Ez azt a törekvést jelenti, hogy igyekszünk átélni az Ísvara tudatállapotát, és azzal azonosulni. Ísvara lényegét pedig a szent AUM (általában ÓM-nak ejtett) szótag fejezi ki.

Patandzsali szerint bármiféle meditációt csak tiszta tudatállapotban szabad gyakorolni, amikor a különböző akadályok, tudati zavarok és tisztátalanságok nem zavarják a meditációt.

Patanydzsali a zavaró tényezők kiküszöbölésére a buddhisták által is gyakorolt brahmavihára gyakorlatokat javasolja. A brahmavihára jelentése: isteni állapot, isteni ösvény, vagy út. Szó szerint fordítva: „az istenek lakóhelye”. A brahmavihára gyakorlat az alább következő négy tudatállapot megvalósítására irányul:

1) MAITRÍ

Jelentése: szeretet. A maitrí olyan önzetlen szeretetet és jóindulatot jelent, amely nem akar a másik lénytől semmit, nem akarja őt birtokba venni, átnevelni, megjavítani, a saját képére átformálni, akarata ellenére mindenáron megsegíteni, megmenteni, megváltani abból az alapálásból, hogy „én jobban tudom, hogy mi a jó neked és azt rád is kényszerítem”. A maitrí azt jelenti, hogy a másikat elfogadjuk olyannak, amilyen, a hibáival együtt.

A maitrí gyakorlását önmagunkon kell kezdeni. Ez azt jelenti, hogy elképzeljük magunkat, mint külső személyt, akit kívülről szemlélünk, tudatosítjuk a jó és rossz tulajdonságait és megpróbáljuk elfogadni és megszeretni. Ha ez nehézségbe ütközik, először egy régebbi, gyermekkori önmagunkkal próbálkozhatunk, fokozatosan közelítve a jelen felé. A gyakorlat nem könnyű. Sok ember ilyenkor döbben rá, hogy mennyire utálja saját magát és hogy ezt az ellenszenvet vetíti ki a külső világra, ellenségként beállítva a többi lényt.

Az önmagunkra irányított maitrí gyakorlat a brahmavihára első, egyben kulcsfontosságú lépése, amelynek eredményes megvalósítása előtt a továbblépés lehetetlen. Ha hetekig, vagy hónapokig tartó gyakorlás után sikerül elfogadnunk önmagunkat, át lehet térni a következő lépésre.

Második lépésben a maitrí tárgya egy hozzánk közel álló, szeretett és tisztelt személy. Olyan személyt kell választani, aki iránt az érzéki vágy lehetősége nem merülhet föl, mert ellenkező esetben a maitrí egyik alapvető kritériuma, az önzetlenség, nem teljesül. Arra is ügyelni kell, hogy ne olyan személyt válasszunk, aki már nem él. A tapasztalat szerint halott személyre irányuló maitrí-meditáció esetén zavaró tudattartalmak merülhetnek fel, amelyek kizökkentik az embert az elmélyedésből.

Harmadik lépésben a maitrí tárgya közömbös személy, a negyedikben pedig olyan személy, aki ellenszenves. Figyelemre méltó tapasztalat, hogy az ellenségeinken végzett maitrí-gyakorlat esetén gyakran az ellenséges viszony megszűnik. Beiktatható egy ötödik lépés is, amelynek során a maitrí érzését fokozatosan kiterjesztjük az univerzumban létező összes élőlényre.

2) KARUNÁ

Jelentése: együtt érző részvét. Itt nem érzelmős sajnálkozásról van szó. A karuná mások szenvedésének őszinte átélése, amellyel együtt jár a készség, hogy megértsük a szenvedő személy helyzetét és készek legyünk neki segíteni. Fontos, hogy csak olyan segítségről lehet szó, amire a szenvedő személy igényt tart! Az is fontos, hogy a segítségért cserébe ne merülhessen fel ellenszolgáltatás lehetősége, vagy elvárása. Arról a sikerélményről is le kell mondani, hogy »milyen jó ember vagyok én, milyen segítőkész vagyok«.

Hangsúlyozni kell, hogy ez meditációs gyakorlat, és nem a fizikai valóságban végrehajtott segítségről van szó, hanem az ehhez tartozó tudatállapot megjelenítéséről és átéléséről. Az eredményes karuná meditáció feltétele azonban, hogy a mindennapi életben is bennünk legyen a mások iránti együttérzés és segítőkészség. A karuná gyakorlatot célszerű az előzőhöz hasonlóan négy vagy öt fázisban végezni, első lépésként olyan rokonszenves lényt választva, akinek szenvedése heves és nyilvánvaló.

3) MUDITÁ

Jelentése: együtt örülés. Az a tudati beállítódás, amely mellett őszintén örülni tudunk mások sikerének. A muditá fő célja az irigység, mint tudati szennyeződés kiküszöbölése. A muditá az, amikor őszintén örülni tudunk annak, hogy egy sportversenyt az ellenfelünk nyert meg, mert ő volt a jobb, vagy annak, hogy egy tehetséges kollégánk fizetés-emelést kapott. A muditá nagyon nehezen megvalósítható tudatállapot, különösen a mai versenyszellemű világban. Az előzőekhez hasonlóan ez a gyakorlat is négy, vagy öt fázisban végezhető.

4) UPÉKSÁ

Jelentése: felülemelkedettség. Részint a saját földi sorsunk és szenvedésünk iránti rendíthetetlen közömbösségről van szó, részint a más lényekkel kapcsolatos semleges, érdek és részrehajlás nélküli attitűdről. Az upéksá gyakorlatok teszik képessé a jógit arra, hogy felszámolja a saját halálfélelmét és el tudjon viselni bármiféle megpróbáltatást.

A brahmavihára gyakorlatok célja nem önző. A jógik meg vannak győződve arról, hogy az ennek során kifejlesztett tudatállapotok szét-sugárzódnak a többi purusa felé és segítenek abban, hogy kevesebb szenvedés legyen a világban.

Mint említettük, a jóga végső célja a purusa (lélek, önvaló) megszabadítása a jelenségeket megteremtő prakrititől való elkülönülés útján. Ennek érdekében fel kell számolni a prakritihez láncoló tudati tényezőket, a következő tudati szennyeződések:

- hamis tudás, a valóság félreismerése és félremagyarázása,
- szubjektivitás, én-érzet, az ego uralma a purusa (lélek) felett,
- vágy, szenvedély, sóvárgás, mohóság,
- ellenszenv, gyűlölet,
- kötődés, ragaszkodás a teremtett jelenségek világához.

Ha sikerülne valamennyi tudati szennyeződés felszámolása, elérnénk a megszabadulást. Ámde a feladat nagyon nehéz. Ezért ezt a jóga nyolc fokozaton keresztül kívánja megvalósítani. A nyolc fokozat nem csupán azt jelenti, hogy ezeket egymás után rendre meg kell valósítani, hanem azt is, hogy valamennyi fokozatot párhuzamosan és rendszeresen gyakorolni kell. A gyakorlás az első két fokozattal veszi kezdetét, majd ehhez adódnak hozzá az újabb fokozatok, míg végül mind a nyolcat párhuzamosan gyakoroljuk. A nyolc fokozat a következő:

1. erkölcsi tilalmak (jama)
2. erkölcsi kötelességek (nijama)
3. sajátos testhelyzetek (ászana)
4. légzésszabályozás (pránájáma)
5. a tudat visszavonása a külvilágról (pratjáhára)
6. koncentráció, szellemi összpontosítás (dháraná)
7. szellemi elmélyedés, meditáció (dhjána)
8. a szellemi elmélyedés olyan szintje, amelyben az észlelés alanyának és tárgyának egysége tapasztalható (szamádhi)

Az egyes fokozatok részletes magyarázatát mellőzzük, csak az első tételt fejtjük ki részletesebben, mert ez adja meg a jógabölcsélet morális alapállását, az un. öt parancsolatot.

Az ötféle erkölcsi tilalom a következő:

1. *Ahimszá* = nem ártás. Nemcsak a jógának, de valamennyi védikus irányzatnak és a buddhizmusnak is legalapvetőbb erkölcsi követelménye, hogy ne pusztítsunk el más lényeket és ne okozunk nekik szenvedést.
2. *Szatja* = a hazugság kerülése, vagyis őszinteség és igazmondás. A jógi általában nem sokat beszél, és ha mégis szól, ügyel arra, nehogy valótlanságot mondjon, különösen, ha ezzel ártana valakinek.
3. *Asztéja* = a lopás kerülése, mások javainak el nem tulajdonítása. Ez a tilalom azt fejezi ki, hogy soha, semmilyen körülmények között ne vegyük el azt, amit nem önként adtak oda.
4. *Brahmacsarja* = a paráználkodás kerülése, vagyis erkölcsi tisztaság. Az olyan szexuális magatartás tilalma, amellyel más lényeknek szenvedést okozhatunk.
5. *Aparigraha* = a vagyonhoz, tulajdonhoz való ragaszkodás tilalma. Az egyéni tulajdonhoz való görcsös ragaszkodás hátráltatja a szellemi fejlődést és akadályozza a megszabadulás elérésének. Hangsúlyozni kell, hogy nem maga a gazdagság az akadály, hanem a gazdagsághoz való kötődés, vonzódás, ragaszkodás.

A Jóga-Szútra említést tesz különleges képességekről is, amelyeket azonban óvatosan érdemes kezelni. Erre utal egy ősi hindu legenda, amely szerint egy barlanglakó remete előtt megjelent egy istenség és megkérdezte, milyen eredményeket ért el húsz évi önsanyargató aszkézis eredményeként. A remete nem akarván szégyenben maradni, azt felelte: „Minden valósággá válik, amire rá gondolok!” „Úgy legyen!” válaszolta az istenség és eltűnt.

A remete nagy szerencsének tartván az ajándékba kapott képességet, kényelmes bútorokat, terített asztalt, finom ételeket képzelt maga elé és ezek ott is teremttek. Ezután jóllakottan leheveredett és a menyendeztet nézegetve eszébe jutott, mi lenne, ha az leszakadna. A következő pillanatban a barlang összeomlott és halálra sújtotta az aszkétát. A tanulság: ne akarjon valaki mindenható lenni, ha arra sem képes, hogy megfegyelmezze a saját gondolatait.

Patanydzsali szerint aszkézissel és a jóga magasabb fokozatainak gyakorlásával különleges képességek is kifejleszthetők, pontosabban: az emberben potenciálisan meglévő képességek megnyilvánulása előtt álló akadályok eltávolíthatók. Ilyen képességek például a múlt és a jövő ismerete, a nem emberi lények beszédének megértése, előző életek ismerete, más lények tudatának megismerése, emberfeletti erő birtoklása, rejtett és távoli dolgok megismerése, a világegyetem megismerése, a test működésének megismerése, az éhség és szomjúság megszüntetése, az élettelen tárgyak feletti uralom képessége, stb.

Patanydzsali azonban óva inti a tanítványait, hogy ilyen képességekre törekedjenek, vagy ilyen képességek spontán kialakulása esetén öröm, büszkeség, kötődés és ragaszkodás alakuljon ki bennük, mert ez a végső cél elérésének az akadályává válik. A cél ugyanis nem az, hogy uralkodjunk a prakriti által létrehozott jelenségvilágon, hanem hogy attól megszabaduljunk.

VÉDÁNTA

A Védánta, vagyis a „Véda vége” (véda-anta), annak végső mondanivalója sok kommentátor szerint a valóban védikus bölcelet csúcspontját jelenti. A vonatkozó szútra címe: Védánta-Szútra, más néven Brahma-Szútra. Szerzője Bádarájana. Hogy mikor élt, bizonytalan, legvalószínűbbnek az i.e. V. század látszik. A szútra szövege elveszett. Az első két kommentár szerzője Bódhájana és Upavarsa, de ezek szövege is elveszett. Fennmaradt viszont Samkara (más írásmóddal: Sankara) és Rámánudzsa későbbi kommentárja, és ezek alapján többé-kevésbé rekonstruálni lehet a védánta filozófia lényegét.

A védánta monisztikus bölcelet, legalábbis Samkara értelmezésében, amely kettősség nélküli (advaita) védántáról szól. A védánta másik megnevezése: Uttara-Mimámszá, vagyis a mimámszá legfelsőbb szintje. A mimámszá jelentése: vizsgálat, szellemi törekvés, amely a valóság megismerését célozza. Ezt fejezi ki az 555 aforizma terjedelmű Védánta-Szútra első verse is, amelynek értelem szerinti fordítása: „Felmerül a kívánság brahmant megismerni.” A végső valóság, amelyet meg kell ismerni, maga brahman.

Ha a védánta lényegét a számkhja kifejezéseivel akarjuk megfogalmazni, ezt a következő két kijelentésben lehetne összefoglalni:

1. Nincs sok purusa (egyéni lélek), csak egy, azonban az soknak mutatkozik.
2. Purusa és prakriti (lélek és teremtőerő) nem különböznek, ezek csupán ugyanazon végső szellemiség két megnyilvánulása.

A védánta azonban más terminológiát használ. Nem beszél sem purusáról, sem prakritiről. A két kulcsfogalom: átman és brahman. Az átman a purusa szinonimája, az egyéni lélek, amelyet így is neveznek: dzsívátman. Az átmannak van kozmikus szintű, univerzális megjelenése is. Ez a paramátman, amely azonos brahmannel.

A brahman szó semleges nemű és nem azonos a személyes teremtő istennel, akinek neve a hímnemű Brahmá. A valóság végső lényege a védánta szerint az, hogy dzsívátman és paramátman illetve átman és brahman egy és ugyanaz, ámde ezek a hamis tudat (avidjá) miatt különbözőnek látszanak.

A védánta mondanivalójának lényegét Max Müller után így is megfogalmazhatjuk:

„Brahman a valóság, a világ csak látszat, a lélek maga brahman, semmi más.”

A védánta lényegének példabeszédszerű kifejtését találjuk a Cshándógja-Upanisad VI. fejezetében, ahol egy Svétakétu nevű ifjúnak magyarázza el atyja, Uddálaka Áruni a tanítást, amelynek refrénszerűen visszatérő mondata így hangzik:

„Tat tvam aszi Svétakétu” vagyis: „Az te vagy, [fiam] Svétakétu.”

Más szóval: Te, mint átman ismerd föl, hogy azonos vagy brahmannal és ezen keresztül mindennel és mindenkivel.

Áruni oktatása szerint kezdetben csak a Létező volt, mégpedig a kettősség nélküli Egy, aki azt gondolta: „Legyek több, szaporodjam!” Ezzel megkezdődött a teremtés. A létrejött világ azonban nem valódi. A felszíni jelenségek mögött továbbra is ott van a végső egység. A világ hamisságát igazolja annak megsemmisíthetősége is. Az ideiglenes, átmeneti, feltételektől függő létezés nem igazi létezés.

Áruni egyik példabeszéde szerint, ha a méhek mézet készítenek, egyetlen csepp méz sem mondhatja magáról, hogy „én ennek, vagy amannak a virágnak a nektárja vagyok”. Egy másik példabeszéd szerint a víz a folyókon és tengereken keresztül körforgást végez. A tengerben azonban egyetlen csepp sem állíthatja, hogy „én ennek, vagy annak a folyónak a vize vagyok”.

Áruni a tanítás során így szólt fiához: „Hozz egy fügét a fáról, Svétakétu!” „Tessék, itt van” mondta a fiú. „Törd fel!” szólt az apa, „Mit látsz?” A fiú válasza: „Sok magot.” „Morzsold szét az egyiket és nézd meg, hogy most mit látsz!” szólt az újabb atyai utasítás. „Semmit” volt a válasz. „Ez a semmi a lényeg, amiből a nagy fa keletkezett, ez a valóság, a lélek, a világ lényege és ez te vagy, fiam Svétakétu” fejeződött be a lecke.

Egy másik alkalommal Áruni arra utasította a fiút, tegyen egy darab sót egy tál vízbe. Másnap reggel pedig így szólt: „Hozd vissza azt a darab sót!” „Nem találom” volt a fiú válasza. „Most ízleld meg a vizet a felszínen, középen és az edény alján! Milyen?” kérdezte az apa. „Mindenütt sós” válaszolta a fiú. „Ez az a sósság, amely mindenben benne van és mindennek a lényegét képezi” mondta Áruni „és ez te vagy, Svétakétu”.

A Brihadáranjaka-Upanisad II. fejezetében található hasonlatok szerint a világ és a sokféle lény úgy származik brahmanból, mint a kipattanó szikrák a tűzből, vagy mint a pókháló a pók által kibocsátott szálból, vagy mint a haj az ember fejéből, így a végső lényegük azonos.

A védánta bölcsélet szerint a sokrétű és színes jelenségekből álló világ teremtés útján jött (és jön) létre. A Rig-Véda X/129:2 verse szerint „Az az Egy önmagát teremtette és semmi más nem létezik azóta sem.”

Mínthogy „az az Egy” két szinten jelenik meg, egyszer, mint brahman és egyszer, mint átman, a teremtés is kétszintű. Brahmanhoz tartozik a külső világ teremtése, amelynek jellemzője a forma, a fény és a láthatóság. Átmanhoz tartozik a belső világ teremtése, amely létrehozza a külső világot szemlélni képes tudatosságot. A belső világ jellegzetessége nem a fény, inkább a hang.

A két világ egymás tükörképe, így a teremtés külső aspektusa bizonyos szempontból analógiája a prakti tevékenységének, a belső aspektus pedig a purusa passzív elvárásainak.

Bár a teremtésnek van külső és belső, fény- és hang-típusú megnyilvánulása, a védikus tanítás szerint mégis minden teremtés alapvetően hangok által történik.

Brahman, amikor teremt, kimondja a dolgok valódi nevét és ezzel létrehozza azokat a rezgéseket, amelyek nyomán a név formává válik és valóságosan létezni kezd, vagyis „az Ige testet ölt”.

Dr. Haug szerint a brahman szó eredeti jelentése: ima, fohász. A brih szótó jelentése: növekszik, gyarapszik, erőre kap. Szinonimája a vrih szótó, amely azt is jelenti: elárad, szétterjed. Roth professzor szerint brahman azt az akaratertőt jelenti, amely az egyetlen személytelen

Istenből kiárad és szertesugárzik. Deussen szerint brahman az az ima, amely az akaratot a saját ÉN fölé emeli. Brahman Brihaszpatit, a Beszéd Urát is jelenti. A brahman jelenti ugyanakkor magát a kiejtett szót is. Brahman az az ősök, amelyből hang formájában kirobban, kipattan, kiárad az abszolút teremtő erő, amely a világot létrehozta. Brahman így maga a Teremtő Ige.

A teremtő hang az őshang differenciálódása útján jön létre. A hang egységes ősi formája, amely potenciálisan magában hordoz minden lehetséges hangot, maga a csend. A megsokszorozódás első szakaszában a hang szubtilis formája, potencialitása jön létre. Ez a számkhya szerinti tanmátra („csak az”) szintnek feleltethető meg.

A következő, második fokozat a dolgokat létrehozó név, amely kimondja, megfogalmazza az ideát, amely ezáltal formává válik. Ez az a hang, amely megnevezi a dolgok génuszát, archetípusát, őslényegét. Amikor ez a hang azt mondja: tehén, nem konkrét, individuális tehenet nevez meg, hanem azt, ami minden tehenben közös. Ezzel létrejön a tehén fogalma, és ezen keresztül teremődnek meg és öltönek formát az egyes konkrét tehenek.

Az ezt követő harmadik differenciálódási fokozat során a hangból konkrét jelentésű szavak, fogalmak képződnek. Ezek hordozzák a kinyilatkoztatást. Ez utóbbi maga a Véda, amely brahman egyik megnyilvánulási formája, és ezért csálthatatlan tudás-forrás.

A teremtett világ azonban nem valóságos, habár a hamis tudás (avidjá) hatása alatt annak látszik. Brahman teremtő hatalma (sakti) illúzió-teremtő, varázsló hatalom (májá). Olyan, mint a bűvész hatalma a közönség felett.

A teremtés úgy is felfogható, mint brahman megfeledezése önmagáról. Ehhez azonban szüksége van közönségre is. Ezt biztosítja az átman elkülönülése brahmantól, vagyis az átman megfeledezése önmagáról. E két tényező együttes fellépését és kapcsolódását biztosítja a hamis tudás (avidjá), amely kozmikus és individuális szinten egyaránt jelen van és a lényegét tekintve nem más, mint az illúzió valóságként történő elfogadása. Amíg az avidjá állapot tart, addig a személytelen brahman (semleges alak) átalakul személyes teremtő Istenné, akinek a neve Brahmá (hímnemű alak).

A hamis tudás általános megszűnésekor Brahmá visszaalakul brahmanná. Ez azt a ki nem mondott állítást is magában foglalja, hogy teljes megszabadulás kizárólag abban az esetben lehetséges, ha valamennyi átman (dzsívátman) megszabadul. Egyéni, elkülönült üdvözülés valójában nem is létezik.

Bár a teremtett világ jelenség jellegű, az mégis valóság annak számára, aki a hamis tudat hatása alatt áll, mint ahogyan a bennünket fenyegető álombéli tigris is valóság mindaddig, amíg fel nem ébredünk.

A realitás benyomását keltő teremtett világ ugyanis rendelkezik a hihetőség alapvető kellékeivel, van szerkezete, felépítése, működése, és eléggé konzekvens, ezért bizonyos korlátok között többé-kevésbé kiszámítható. Ez azt jelenti, hogy a teremtett világban ok-okozati összefüggések érvényesülnek, amelyek legfontosabb megnyilvánulása a karma törvénye, ami az individuális lélek (dzsívátman) számára az újraszületések körforgását hozza létre.

A létkörforgást a hamis tudat hatása alatt a lélek (átman) vándorlásnak érzi, amelynek során a durva fizikai test (szthúla-saríra) pusztulása után a lélek a szubtilis testet (szúksma-saríra) járműként (ásraja) használva halad újabb születés felé. Karmikus következményként az ember akár az istenek világába is felemelkedhet, ám csak korlátozott időtartamra, hiszen a világekorszak (kalpa) végén Brahmá visszaalakul brahmanná és feloszlatta a teremtett világot.

Max Müller szerint a védikus írások egyik lehetséges értelmezése az, hogy a hamis tudat is karmikus következmény, hiszen az a helyes tudás (vidjá) által megszüntethető. Létezése tehát feltételekhez kötött, átmeneti, kondicionált.

A jógához hasonlóan a védánta szerint is az ember a létforratagban négyféle tudatállapotban lehet. Ezek a következők:

1. Éber állapot, amikor az egyéni lélek (átman) az elme (manasz) és az érzékszervek közvetítésével ismeri meg a jelenségeket.
2. Álomállapot, amikor az érzékszervek passzívok, az átman pedig a manasz segítségével vándorol a testben és emlékekből álmokat alkot.

3. Köztes tudatállapot, amely főleg az álom nélküli mély alvásra jellemző. Ilyenkor az átman elkülönül az elmétől és az érzékszervektől és a szív környéki energia központban (anáhatacsakra) azonosul brahmannel.
4. A negyedik tudatállapot (turiya) az átman test nélküli állapota, amely a halál után, vagy a tudatállapotok egymásba történő átváltásának pillanatában áll fenn.

A Cshándógja-Upanisad V. fejezete szerint a halált követően az átman és a szubtilis test eltávozik a durva fizikai testből és folytatja vándorlását. Ekkor ötféle lehetőség áll előtte:

1. A magasabb tudást nélkülöző világi ember esetén, ha a karmikus adósság nem túl súlyos, az átman és a szubtilis test a halál alkalmával a fizikai test valamennyi nyílásán és pórusán keresztül szinte kifolyik és visszakerül a földi létforgatagba.

Ez a leggyakoribb eset. Ha azonban a tudati összeszedettség és az elért tudás magasabb fokú, az átman és a szubtilis test a fejtetőn keresztül lép ki és nem a földi létsíkon halad tovább. Ennek változatai:

2. A céltudatosan gonosz emberek a poklok világába jutnak. Ide sem könnyű eljutni, ehhez jelentős bűnöket kell megvalósítani.

3. Ha valaki pozitív irányban fejt ki magas szellemi teljesítményt, és ezzel koncentrált tudatot hoz létre és érdemdús karmát valósít meg, az ősök útját járja. Az ilyen ember a halál küszöbét teljes tudatossággal lépi át és mennyei létszférába kerül, ahonnan érdemei kimerülése után visszatér a létforgatagba. Samkara szerint ez az a minimum, ami egy bráhmín paptól elvárható.

4. A „dévájána”, vagyis »isten út« azoknak jut osztályrészül, akik legalább a tudás alacsonyabb szintjét elérték, karmájuk erősen pozitív és magas szintű tudati koncentrálttságot valósítanak meg. Az ilyen személyek az istenek világába emelkednek és ott maradnak a teremtsi ciklus, vagyis a világkorszak (kalpa) végéig.

5. Dzsívanmukti, vagyis végleges megszabadulás, kilépés a karmikus körforgásból és belépés az öröklétbe. Ez annak útja, aki a védánta tanítását követve már életében megszabadul, elnyeri a tökéletes magasabb tudást, felismeri önmaga valódi azonosságát és a karmáját teljesen felszámolja.

A fentebbi fejtegetések alapja a Samkara féle kommentár. Mint tudjuk, a Védánta-Szútra eredeti szövege elveszett, így annak csak egyes részleteit ismerjük a különféle kommentárok hivatkozásaiból.

A Samkara féle értelmezés mellett létezik egy másik interpretáció is, amelyet Rámánudzsa kommentárja tartalmaz. A Samkara féle monisztikus, kettősség nélküli (advaita) kommentár elsősorban a beavatott bölcsek és papok számára készült, Rámánudzsa kommentárja viszont inkább a szélesebb közönséghez szól. Rámánudzsa értelmezési módja nem monisztikus, ezért is nevezik visista-advaita (visistádvaita), azaz fenntartással kettősség nélküli rendszernek.

Rámánudzsa szerint, bár brahman és átman lényege azonos, ezek mégis különbözőek. Brahman a legfelsőbb valóság, amely mindenható, mindentudó, telve van könyörülettel és szeretettel. Az egyéni lélek, bár a brahman része, egyszersmind önálló realitás.

Rámánudzsa szerint a brahmannak vannak tulajdonságai, amit Samkara tagad. Ugyanis ha azt mondjuk, hogy a brahman szép, akkor ezzel egyben azt is állítanánk, hogy ami nem szép, az nem brahman. Márpedig Samkara szerint minden, ami létezik, vagy valaha létezhet, az mind brahman.

Rámánudzsa szerint brahman nem minőség nélküli, hanem intelligens, hatalmas, könyörületes, stb. Samkara felfogásában viszont ezek nem tulajdonságok, hiszen a brahman maga az intelligencia, hatalom, könyörületesség, stb.

Rámánudzsa a brahman és az átman közötti különbséget főleg abban látja, hogy az átman a brahman részének tekinti. Szerinte a brahman magában foglalja az átman, fordítva azonban ez nem igaz. Brahman szerinte birtokolja az egész világot és az egyéni lelkeket is és úgy működik, mint ezek belső irányítója. Ezért a dzsívátmanok individuális értelemben is folytonosan léteznek, létük során azonban a teremtés különböző fázisain mennek keresztül.

Max Müller szerint Rámánudzsa ezzel az interpretációval visszaadta a tömegeknek a személyes lelket, ami egyedül az övék és a személyes Istent, akihez imádkozni lehet. Így nem kell többé olyan zavarba ejtő kijelentéseket elfogadniuk, hogy „én nem vagyok”, „én nem én vagyok”, „én azonos vagyok brahmannal” és így tovább.

Bár minden jel arra mutat, hogy sem Samkara, sem Rámánudzsa interpretációja nincs ellentmondásban a Védánta-Szútra szövegével, mégis fel kell ismerni, hogy Rámánudzsa kommentárja elsősorban a bölcséleti kérdésekben tájékozatlan tömegek számára készült.

Ezért a továbbiakban elsősorban Samkara kommentárját tekintjük irányadónak.

A létforgatagból való végleges megszabadulás a védánta szerint is a tudás segítségével lehetséges. A tudásnak két szintje van. Az egyik az apara-vidjá, vagyis alacsonyabb tudás, ami megtanulható. Ide tartozik a köznapi tudományos ismereteken kívül a valóság mélyebb, rejtett összefüggéseinek ismerete is. A másik a magasabb rendű, felsőbb tudás, amelynek a neve para-vidjá. Ez nem más, mint a végső valóságot kifejező „tat tvam aszi” felismerése és személyes megtapasztalása. Ez az a tudásszint, amelynél nyilvánvalóvá válik a szubjektív és objektív végső azonossága és az, hogy az ember kezdettől magában hordozza a brahman természetét, az isteni szellemiséget, sőt végső lényegét tekintve azzal azonos.

A magasabb tudás megszerzéséhez szét kell oszlatni a hamis tudást. Ehhez fel kell ismerni a világ egységes jellegét és azt, hogy az anyagi világ valóságosságáról szóló illúziók elfogadása mögött vágyak és szenvedélyek állnak, amelyeket ugyancsak fel kell számolni.

A Katha-Upanisad II. fejezete szerint a jó és a kellemes két különböző dolog. A bölcs az előbbit, az ostoba az utóbbit választja. A bölcs fölismeri, hogy ha el akarjuk kerülni a halált, a születést kell elkerülni. Az újabb születés elkerülése viszont csak a magasabb tudás és bölcsesség birtokában lehetséges. A tudás és bölcsesség tárgya pedig a végső egység, vagyis maga brahman.

A Taittiríja-Upanisad III/1 így fogalmaz: „Azt, amiből a lények születnek, ami által élnek, amibe a haláluk után visszatérnek, azt próbáld megismerni, mert az brahman.” Brahman azonban nem ismerhető meg úgy, hogy ez, vagy az brahman. Brahman csak negatív fogalmakkal írható körül, vagyis hogy „nem ez és nem az”, hiszen bármely jelenszerű tulajdonságot állítani a brahmanról ugyanolyan hiba, mint kéknak írni le a színtelen és láthatatlan kozmikus étert.

A magasabb tudáshoz vezető úton először át kell menni az alacsonyabb tudás fokozatain. A védántában ezért különleges fontosságot nyer annak tisztázása, hogy milyen forrásból és milyen módon lehet megbízható ismeretekhez jutni. A tudás legfontosabb forrása a védánta szerint a csalhatatlan védikus kinyilatkoztatás, ezt egészíti ki a személyes tapasztalás és a logikai következtetés.

A magasabb bölcsességtudás segítségével lehet eljutni az ok-okozati kapcsolatok helyes megértéséhez is. E kérdésben a védánta tanítása eltér a számkhja és a jóga rendszertől. Utóbbiak szerint minden létező dolog korábbi dolgok átalakulásaként jön létre a prakriti kibontakozásának fázisai szerint. Ezért ezt a tanítást parináma-vádának, vagyis átalakulás-tannak is nevezik, amit mai szóhasználattal evolúció-elméletként lehetne meghatározni.

A védánta oksági elmélete ezzel szemben vivarta-váda, vagyis illúzió-elmélet, amely szerint a dolgoknak nincs tényleges, önálló létük, és ezért a tapasztalható világ alapvetően illúziókból áll. A védánta így az európai felfogással ellentétben inkább a szubjektívet tekinti reálisnak és az objektívet valótlanak.

A számkhja, a jóga és a védánta is egyetért azonban az ú.n. „kárja-karana-abhéda” elvvel, amely azt mondja ki, hogy ok és okozat nem különbözik egymástól, ezek ugyanannak a dolognak a megnyilvánulásai. Ezen elv szerint az okozat benne rejlik az okban, ahogyan a gőz is benne rejlik a vízben, ám ahhoz, hogy manifesztálódjon, a vizet fel kell melegíteni.

A példában a gőz anyagi oka a víz, mint potencialitás, míg a melegítés a kiváltó ok, amely a potencialitást felszabadítja. Végző lényegüket tekintve azonban a kétféle ok és a belőlük származó okozat nem különbözik.

Ezért a brahman és a belőle kiáradó jelenségvilág is azonos. Ebben a jelenségvilágban a hamis tudás miatt az ok (brahman) nem tapasztalható a maga valódi természetében. Csak az okozatokat látjuk, amelyek hol manifesztálódnak, hol pedig visszatérnek meg nem nyilvánult, lappangó állapotukba. Ezt tapasztaljuk úgy, hogy a dolgok belépnek a létbe (megszületnek), majd pedig kilépnek onnan a nemléthez (elpusztulnak).

Samkara szerint a hamis tudat állapotában lévő világi szemlélő számára a világ mindezek ellenére gyakorlatilag valóság. Ha például az ember a sötétben rálép egy kötélrészre, azt hiheti róla, hogy kígyó. Ha ettől megijed, a szívéhez kap és meghal, akkor az ő számára az tényleg kígyó volt.

A brahman és a világ viszonya a kötélen és a kígyó viszonyához hasonló. A brahman a világ materiális oka, a hamis tudás pedig a kiváltó ok, amely azonos azzal, ami miatt a kötelet kígyónak hitte valaki.

A hamis tudás voltaképpen kreatív nemtudás, vagyis teremtő hatalom (sakti). Ez az a kreativitás, amelytől az egyéni én és a külvilág valóságosnak és egymástól különbözőnek látszik, és amely miatt a világban megjelennek a nevek és formák (náma-rúpa), és az ember önmagát különféle hozzá tartozó dolgokkal, például a testével, gondolataival, érzéseivel azonosítja.

A védánta célja a végső megszabadulás. Aki ezt az utat végigjárja, életében elérheti a tökéletes megszabadulást (džsivanmukti), felismerve azonosságát brahmannel. A megszabadulás (mókša, vagy mukti) csak a magasabb tudás (para-vidjá) segítségével lehetséges. Ez utóbbi megszerzésének előfeltétele az erkölcsi megtisztulás, a tudati szennyeződések kiküszöbölése, a vágyak és szenvedélyek felszámolása. Aki eléri a felsőbb tudást, felülemelkedik minden megkülönböztetésen, még a jó és rossz ellentétén is és így felette áll a morálnak is (lásd pl. Mundaka-Upanisad II/2:8).

A teljes megvilágosodás és megszabadulás állapotában eltűnik a hamis tudás és az átman azzá válik, aki mindig is volt: tökéletesen szabad szellemi lényé, aki azonos brahmannel.

Aki életében megszabadult, azon az anyagi test finom rétegei már csak törött bilincsként lógnak, és a halandó, durva fizikai test pusztulása során felszámolódnak. Végül a szubtilis test megszűnésével az átman kiszabadul a létforgatagból.

MIMÁMSZÁ

A mimámszá, más néven karma-mimámszá forrásműve a Mimámszá-Szútra, szerzője Dzsaiminí, aki valószínűleg i.e. a III. században fogalmazta meg, vagy írta le a szövegét.

A mimámszá szó jelentése: vizsgálat, megvitatás. Így nevezték azt az eljárást, amelynek során kétértelműnek látszó szövegeket kritikai-lag elemeztek és igyekeztek megállapítani, hogy egy bizonyos értelmezés nem ellenkezik-e az eredeti szöveg szellemével. Az eredeti szöveg, amiről szó van, maga a Véda, vagyis a kinyilatkoztatás.

A Véda azonban a megszabaduláshoz vezető tudás mindkét fokozatát tartalmazza. Az alacsonyabb tudás, az „apara-vidjá” a Védák „karmakánda” részében található. Ez főleg papi himnuszokból, brahmanákból áll. A magasabb tudás, a „para-vidjá” a Védák „dnyánakánda” részében van lefektetve. Ez utóbbin főleg az upanisadokat szokás érteni.

A mimámszá tárgya az alacsonyabb tudás, a vedántáé a magasabb tudás. Így a mimámszá és a védánta is mimámszá alapon áll, ugyanazon tudás két fokozatát képezik. Ezt az is alátámasztja, hogy a két szútra szerzői, Bádarájana és Dzsaiminí kölcsönösen hivatkoznak egymásra.

A jelző nélküli mimámszát gyakran így is nevezik: púrva-mimámszá, vagyis első, azaz korábbi mimámszá, míg a védánta másik elnevezése: uttara-mimámszá, azaz felsőbb mimámszá.

A hagyomány szerint a védánta tanulmányozása előtt a mimámszát kell tanulmányozni. A mimámszá megértéséhez azonban célszerű ismerni a védánta fogalmait.

Hangsúlyozni kell, hogy a hindu bölcséletben a hétköznapi boldoguláshoz szükséges technikai és mesterségbeli tudást, beleértve a természettudományos ismereteket is, nem sorolták a dnyána, illetve vidjá

szavakkal megjelölhető bölcsesség-tudáshoz. Ilyen értelemben az apara-vidjá is magasabb szintű tudást jelent az anyagi világban hasznosítható praktikus tudományokhoz képest.

Amint említettük, a Védánta-Szútra első mondata ez: „Felmerül a kívánság brahmant megismerni.” Ezzel szemben a Mimámszá-Szútra így kezdődik: „Felmerül a kívánság a dharmát megismerni.” A dharma kötelességet jelent, mégpedig szakrális kötelességet. Azt a kötelességet, amelyet mint cselekvést el kell végezni ahhoz, hogy birtokába jussunk az apara-vidjának és idővel képesek legyünk a védánta által tanított szellemi útra lépni. Mivel a mimámszá főleg a kötelező cselekvésekkel foglalkozik, gyakran karma-mimámszának is nevezik.

Az alacsonyabb szintű tudás tehát nem arról szól, hogy hogyan ismerhetjük meg a brahmant, hanem hogy hogyan kell őt imádni a jelenségszerű állapotában, mint teremtő Istent. Ez az imádat (upászaná) mindazokra kötelező, akik még nem érték el a magasabb tudást. Ez teszi lehetővé a lassú, de biztos haladást a magasabb tudás fokozatos eléréséhez.

Hangsúlyozni kell, hogy a tudás mindkét szintje a kinyilatkoztatásra épül. Aki azonban eljutott a magasabb tudásig, annak számára Samkara szerint az egész Védá immár haszontalan és felesleges.

A tudás két szintjéhez brahman két megnyilvánulási formája tartozik. Max Müller egyenesen két brahmanról beszél. Az egyik a minőségekkel felruházott brahman, aki kreatív, aktív és teremtő hatalommal (sakti) rendelkezik. Az alacsonyabb tudás szintjén, vagyis még a hamis tudás részleges hatása alatt álló ember számára ez az az Isten, aki őt teremtette. A magasabb tudás aspektusából tapasztalható minőség nélküli brahman ezzel szemben változatlan és nem írható le semmiféle jellemző tulajdonsággal, hiszen létező is és nemlétező is egyszerre.

Mivel az alacsonyabb tudás (apara-vidjá) is tudás, a mimámszában is fontos kérdésnek számított, hogyan lehet megbízható módon tudáshoz jutni. Dzsaiminí szerint a tudás nyolcféle forrása létezik:

1. Autentikus forrásból származó közlés, vagyis a csálhatatlan védikus kinyilatkoztatás.
2. Saját tapasztalás, amelyen itt főleg az érzékszervi észleléseket kell érteni.
3. Egy szoros kapcsolat közvetlenül nem tapasztalt elemének kikövetkeztetése a kapcsolat tapasztalható eleme alapján (pl.: „füst van, tehát tűz is van”).
4. Összehasonlítás, viszonyítás, hasonlóság, analógia alapján történő ismeretszerzés.
5. Tradíció, hagyomány. Olyan ismeretforrás, amely nem kinyilatkoztatás, de a bölcsék ősidők óta igaznak tartják és ezért mi is elfogadjuk.
6. Előfeltevés. Ilyenkor nem magát az ismeret tárgyát képező dolgot észleljük, hanem azt, amiből az kifejlődik. Például ha a földműves gabonát vet, joggal feltételezhetjük, hogy az majd ki fog kelni.
7. Együtt járás, valószínűség. Ha például sűrű felhőket látunk az égen, valószínű, hogy eső lesz.
8. Nemlét. Olyan ismeretszerzés, amely valaminek a hiányára, vagy távollétére épül. Ilyen például a következő: „Ha Dévadatta nincs bent a házban, akkor bizonyosan odakint van.”

A karmikus kötelességek vonatkozásában ezek közül elsősorban a védikus kinyilatkoztatás (sabda) tekinthető irányadónak, a többi hét tudásforrás Dzsaimini szerint másodrendű fontosságú. Ezért a bráhmin fiataloknak a Védák kijelölt részeit kívülről meg kellett tanulniuk. Ez úgy történt, hogy minden nap újabb és újabb verseket tanítottak meg számukra, a szövegek valódi értelmét azonban csak akkor árulták el nekik, amikor azt már kívülről tudták.

A védikus szövegek ismételtetését abban az esetben is kedvező hatásúnak tartották, ha annak értelmét az ember nem ismeri. Ezt a gyakorlatot még azt követően is folytatták, amikor az írásbeliség általánossá vált, hiszen maga az Írás mondja: „Védó-dhjetavjah” vagyis: „A Védát meg kell tanulni”.

A mimámszá fő témája a karmikus, szakrális kötelességek, vagyis az isteneknek szóló áldozatok módszertani előírásai. A bráhmín papok számára minden naphoz tartozott valamilyen áldozati tevékenység, úgyhogy az áldozatok rendjét naptár helyett is használták. Egyes több részből álló szertartások hosszú ideig, akár évekig eltartottak.

A szertartások az alacsonyabb tudás (apara-vidjá) megvalósítását szolgálták. A bráhmín papoktól elvárt kötelesség magában foglalta azt is, hogy újra meg újra ki kellett mondani a brahmanból kiáramlott istenségek neveit, és ezzel ismételten meg kellett őket teremteni. Úgy tartották, hogy ellenkező esetben ezek az istenségek elveszíthetik a létalapjukat és ezzel az általuk teremtett világ is kihullhat a teremtettségből. A teremtett világ ugyanis az által létezik, hogy a tudat azt meg-„világ”-ítja.

A világban azonban végső soron egyetlen tudat van és ez teremti az isteneket is. A bráhmín pap, amikor mantrákat ismételve újra teremti az isteneket, brahman nevében jár el, hiszen kicsiben megismétli a világ szavak által történő teremtését, amelyben maga brahman a teremtő Ige.

A Mahábhárata XII/8534. verse így fogalmazza ezt meg: „Ő, aki önmaga által létezik, bocsátotta ki az Igét, amely örök, kezdet és vég nélküli, az Isteni Szót, amelyből kifejlődött a világ.”

A különböző védikus irányzatok között vita folyt arról, hogy a végrehajtott rítusok mágikus hatása minek tulajdonítható. Dzsaiminí szerint ilyenkor nem történik isteni beavatkozás, hanem az eredmény közvetlenül a végrehajtott cselekvések következménye. Bádarájana szerint viszont ilyen esetekben közvetlenül Brahmá cselekszik.

Az elmondottak alapján vitatható lehet, hogy a mimámszát szabad-e egyáltalán filozófiának, vagy bölcseletnek nevezni, hiszen nem a világ megmagyarázását tűzi ki céljául. Ráadásul amit a mimámszá által javasolt rítusokban végeznek, az racionális ésszel értelmetlen. A bölcsélet mibenlétéről azonban eltérő a kelet és a nyugat felfogása. Európai értelemben a mimámszá nem bölcsélet, indiai értelmezésben viszont a hat alapvető védikus bölcséleti rendszer egyike.

BUDDHISTA BÖLCSELET

A buddhizmusról részletesebb adatok állnak rendelkezésre, mint a védikus filozófiákról. A történelmi Buddha életrajzából is sok minden ismeretes. Tudjuk, hogy valamikor i.e. 564 és 557 között született az északkelet-indiai Kapilavasztu melletti Lumbini Ligetben. Apja, Szuddhódana a sákja nemzetség királya volt.

Az ifjú trónörökös herceg neve: Sziddhártha Gautama. Sziddhártha herceg 29 éves korában elhagyta a családját, lemondott a hatalomról és gazdagságról és a vándor szerzetesi életet választotta.

Ezt a döntést hosszas meditáció és egy különös élmény előzte meg, amely egyes források szerint meditációs látomás, más források szerint valóságban megtörtént esemény volt. Az élmény során Sziddhártha herceg egy csaknem magatehetetlen öregemberrel, egy súlyos beteggel, majd egy halottat vivő menettel találkozott, és ezek tudatosították benne az öregség, a betegség és a halál elkerülhetetlenségét és ezen keresztül a földi élet szenvedés-természetét. Ezt követően egy vándor szerzetes jött vele szemben, aki elmondta, azért választotta az otthontalanságot, hogy megkeresse a szenvedésekből kivezető ösvényt, vagyis a megváltáshoz vezető utat.

Miután távozott otthonából, Sziddhártha Gautama számkhja, majd jóga tanulmányokat folytatott. Végül egy három hétig tartó jóga-szamádhi gyakorlat után, amelynek során egy hétig folyamatosan shamádhi (mély meditáció) állapotban volt, ételt vett magához és megállapította, hogy a túlzásba vitt önkínzó aszkézis nem megfelelő út a megváltáshoz. Csalódott szerzetes társai elfordultak tőle.

Sziddhártha ekkor Uruvelába ment, és egy évvel később egy fügefá, az ún. Bódhi fa alatti meditáció során elérte a tökéletes megvilágosodást. Ettől kezdve nevezték Buddhának. A következő évben Buddha Váránasziba (a mai Benáreszbe) ment, felkereste volt jóga-szerzetes társait, és öt főnyi hallgatóság előtt megtartotta a nevezetes Benáreszi Beszédet, megforgatva ezzel a Tan (Dharma) kerekét (Dharmacsakra). Buddhát ettől kezdve gyakran nevezték Sákjamuninak, ami azt jelenti: a sákja nemzetség bölcse.

A BUDDHIZMUS KIALAKULÁSA

A hagyomány úgy tartja, hogy a nevezetes Benáreszi Beszéd után Buddha tanítását egyre többen követték, és rövidesen megalakult az első szerzetesi közösség is, a „szangha”. Ennek tagjai kezdetben vándor aszkétaként éltek. Később Magadhában Bimbiszára király kolostort építtetett számukra. Ezután több helyen létesültek kolostorok.

Buddha bejárta egész Indiát, mindenhol tanításokat adott és rendszeresen meglátogatta a kolostorokat. Földi élete végén 80, vagy 84 éves korában, i.e. 480-477 körül halt meg egy Kuszínára vagy Kiszínára nevű helység közelében.

Buddha távozása után a követői több zsinatot tartottak, amelyek fő témája a tanítás szöveggyűjteményeinek kanonizálása volt.

Az első zsinatot közvetlenül Buddha halála után hívták össze. Színhelye Rádzsagraha volt. Itt azonban nem sikerült a munkát befejezni és végső megegyezésre jutni.

A második zsinatot Vaisáliban (páliul: Vészáli) hívták össze körülbelül száz évvel később. Itt sem sikerült megegyezni, sőt az egyház kettévált hínájána és mahájána irányzatokra.

A harmadik zsinatot i.e. 250 körül Asóka király szervezte Pátaliputrában. Itt öntötték végső formába a Páli Kánont, amelynek szövegét szóban adták tovább, és csak i.u. az I. században fektették írásba. Ez a szöveggyűjtemény a szanszkriothoz közel álló páli nyelven készült, mivel Buddha ezen a nyelven fogalmazta meg előadásait. A Páli Kánont később több nyelvre, így szanszkritra is lefordították.

A harmadik zsinatot további három követte, i.u. 70 körül Dzsalamdharában, 1871-ben Mandalayban, végül 1954-56-ban

Rangoonban. Ezeket a zsinatokat azonban az öregek tanításához szigorúan ragaszkodó, hínájána szellemű ortodox théraváda irányzat nem ismerte el, azok túlzottan „liberális” mahájána beállítottsága miatt.

Az 1871-es Burmai Zsinat egyébként arról nevezetes, hogy a Páli Kánon szövegét $9 \times 9 \times 9 = 729$ darab fehér márványlapra vésték fel.

Mivel a buddhista tan, azaz a Dharma eredeti megfogalmazása a Páli Kánonban olvasható, ennek autentikus jellegét általában valamennyi buddhista irányzat elismeri. A Páli Kánon szanszkrit neve: Tripitaka, eredeti páli nyelven: Tipitaka. Ezek jelentése: Három Kosár, azaz három szöveggyűjtemény, nevezetesen:

I.) Vinaja-Pitaka, vagyis a (szerzetesi) Fegyelem Kosara

II. Szutta-Pitaka (szanszkritul Szútra Pitaka), azaz a Tanítóbeszéd-ek Kosara

III.) Abhidhamma-Pitaka (szanszkritul Abhidharma Pitaka), a Magasabb Tanítás, más szóval a Buddhista Bölcsélet Kosara.

A buddhista tanítás megfogalmazása szempontjából a Szutta-Pitaka a legfontosabb. Ez Buddha beszédeinek öt gyűjteményét tartalmazza a tanítványok visszaemlékezése alapján, ezek:

- Dígha-Nikája, vagyis Hosszú Gyűjtemény, amely 34 darab hosszú szuttából áll,
- Maddzshima-Nikája, azaz Középső Gyűjtemény, amely 152 darab rövid szuttát tartalmaz,
- Khuddaka-Nikája, vagyis Rövid Gyűjtemény, 15 darab szuttával,
- Anguttara-Nikája, Utánsoroltak Gyűjteménye, 2363 darab rövid szuttával,
- Szamjutta-Nikája, Összefüggések Gyűjteménye, 2889 darab rövid szuttával.

A Páli Kánonban lefektetett tanítás legteljesebb ismertetése az i.u. IV-V. század környékén élt Bhadantácsarija Buddhaghósa művében található, amelynek címe: Viszuddhimagga, azaz a Megtisztulás Ösvénye, amely a mai napig a Théraváda irányzat alapművének számít.

A BUDDHIZMUS ALAPELVEI

A buddhista bölcelet és a védikus darsanák célkitűzése azonos: megszabadulás az újraszületések forgatagából. Ennek ellenére a buddhisták és a védántát hirdető bráhmin papok között a történelem során számos vita és konfliktus adódott és a nézeteltérések ezer év elteltével sem csillapodtak. A nézetkülönbségeknek több oka volt. Szerepet játszott, hogy Buddha, bár nemesi (ksatrija) családból származott, tanítómesterként lépett fel, holott ez a papi (bráhmin) kaszt privilégiuma volt. Ráadásul Buddha a szerzetesi közösségbe történő felvételnél nem vette figyelembe a jelölt származását és ezzel gyakorlatilag elutasította a kasztrendszer.

Buddha kétségbe vonta a védikus kinyilatkoztatás tévedhetetlenségét is, és azt tanította, hogy minden tanítás helyességéről személyesen kell meggyőződni, és nem tanácsos elfogadni pusztán a tekintély kedvéért egyetlen tanítást sem, akkor sem, ha az egy szent könyvből vagy egy tökéletesen megvilágosodott buddhától származik.

Bölceleti szempontból ezeknél is fontosabbak Buddha ürességre (szanszkrit: súnjátá, páli: szúnjátá) és én-nélküliségre (szanszkrit: anátmá, páli: anattá) vonatkozó tanításai. Ezek jelentették ugyanis az első számú ütközőpontot a buddhizmus és a védánta hívei közötti filozófiai vitákban.

A buddhista ürességtan szerint a valóságot alkotó elemi tényezők (dharmák) az ürességből bukkannak fel és kölcsönösen okozzák egymás megjelenését. Ez azt jelenti, hogy mivel egyik dharma okozza a másikat, ez pedig tovább a harmadikat, a stabilnak látszó jelenségek

mögött mindig valamilyen önmagába visszatérő, zárt körfolyamat húzódik meg.

A valóság természetesen bonyolultabb, mivel minden oknak több következménye és minden következménynek több oka van. Más szóval: minden dharma előidézésében több dharma együttes hatása érvényesül és minden dharma több soron következő dharma létrehozásában is szerephez jut. Úgy is mondhatjuk, hogy a teremtett világban a jelenségek kölcsönösen okozzák egymást, és nem létezik mögöttük semmiféle végső ok, pl. egy teremtő Isten.

A tapasztalható jelenségek eszerint lényegileg üresek, mivel az ürességből hívják elő egymást. Ez az üresség (súnjátá) azonban nem azonos a semmivel. Inkább a mindennel lehetne azonos, mivel benne rejlik minden létezés potenciális lehetősége és hatalmas teremtő erővel rendelkezik, hiszen minden létező ebből származik.

Még azt a kijelentést is meg lehet kockáztatni, hogy a buddhista súnjátá fogalom a végső lényegét tekintve a védikus brahmanhoz vagy a számkhja szerinti prakritihez hasonlítható.

A bráhmín papokkal való vita másik jelentős ütközőpontja a buddhizmus Én-nélküliség (anátman) tanítása volt, mivel a védikus bölcseltekben kulcsfontosságú szerepet játszik az örök, halhatatlan és változatlan lélek, önvaló, felsőbbrendű Én (átman, illetve purusa), amit ki kell szabadítani a létforgatagból. Buddha ezzel szemben azt tanította, hogy nincs bennünk semmiféle maradandó személyiség. Amit én-nek, személyiségnek tekintünk, változékony és mulandó összetett képződmény, amelynek komponensei a tudatban jelenlévő különféle szennyeződések.

Buddha szerint a megszabadulás érdekében az ÉN-t nem megerősíteni, „önmegvalósítani” kell, hanem eltávolítani az útból, mivel az énként koncipiált személyiség a szellemi fejlődés akadálya.

A bráhmínok a felsőbbrendű Én tagadását azzal utasították el, hogy enélkül nem érvényesülhetne a karma törvénye sem, hiszen a cselekedetek gyümölcsei nem tudnának kire visszahatni. Buddha szerint azonban az Én-telenség mégsem áll ellentmondásban a karma törvényével.

A karma ugyanis nem úgy működik, hogy cselekvéseinkkel megindítunk a külvilágban valamiféle visszaható folyamatot, hanem inkább úgy, hogy a karmikus cselekvések a tudat állapotát változtatják meg.

A tudatban zajló dharma hullám viszi magával a karmikus tényezőket, ahogyan a víz hulláma is magával viszi mindazokat az alaktorzulásokat, amelyek a korábbi akadályokkal való ütközések során benne kialakultak, annak ellenére, hogy a későbbi vízhullámot alkotó részecskék között már egyetlen atom sem azonos azokkal, amelyek a torzulás kialakulásakor alkották a hullámot.

Meg kell azonban említeni, hogy a személyiség feloldására és megszüntetésére irányuló törekvés a védikus irányzatokban is fontos szerephez jutott.

Amit köznapi értelemben én-nek, személyiségnek nevezünk, azt a számkhja, a jóga és a védánta szerint is fel kell áldozni és meg kell szüntetni. Ez ugyanis nem azonos az átmannel, illetve a purusával, ez utóbbiak tapasztalására a világi ember nem is képes.

A buddhizmus tanításának alapelvei képezik a buddhista Dharmát. E szó jelentése: tan, törvény, erkölcs, rend, igazság. Amikor a Dharma szót ebben az értelemben használjuk, nagy kezdőbetűvel írjuk azért, hogy ne tévesszük össze a kisbetűs dharmával, amely a lételem, illetve elemi esemény-komponens megjelölése a buddhizmusban.

Sákjamuni Buddha a Dharma első megfogalmazását a már említett Benáreszi Beszédben fejtette ki. Buddha legfontosabb tanításait az alábbiakban részletezzük.

I.) A **Négy Nemes Igazság** (páli: Csattári Arija Szaccsáni) a Buddhizmus kiinduló pontja és legfontosabb alapgondolata.

Az *Első Nemes Igazság* a szenvedés (szanszkrit: dukkha, páli: dukkha) igazsága, amely szerint a teremtett világban való bármiféle létezés szenvedéssel jár.

Még ha királynak vagy milliomosnak is születik valaki, és gazdagon, fiatalon és egészségesen élvezi az életet, akkor is előbb-utóbb tapasztalni kényszerül a lét szenvedés jellegét.

Szenvedés már a megszületés is, amely akkora fájdalommal, félelemmel, szorongással és megrázkódtatással jár, hogy hónapokig vagy évekig tarthat, amíg ezt a traumát az újszülött kiheveri. Szenvedés az öregség, a betegség, a haldoklás és a meghalás. Szenvedést érzünk, ha a vágyaink nem teljesülnek. Szenvedünk, ha nem tudunk szabadulni kellemetlen eseményektől, ha össze vagyunk zárva visszatartó személyekkel vagy dolgokkal, és akkor is, ha elválni kényszerülünk számunkra kedves dolgoktól és személyektől.

Buddha szerint a szenvedésnek három szintje van. Az első szinten attól szenvedünk, hogy fájdalmat érzünk, fázunk, éhezünk, vagy rosszul fog el. A második szint a lelki szenvedések szintje, amelynél a vágyaink és illúzióink ütköznek össze a valósággal. A harmadik szinten filozófiai-bölcseleti értelemben éljük át a szenvedés valóságát, amikor belátjuk, hogy a szenvedés a világban mindig mindenütt szükségszerűen és elkerülhetetlenül jelen van.

A *Második Nemes Igazság* a szenvedés eredetének igazsága. Eszerint a szenvedéseink fő oka a sóvárgó mohó vágyakozás, amelynek tárgya lehet az örök élet, az élvezet, a hatalom, a birtoklás, vagy bármi egyéb. Ez azt jelenti, hogy a szenvedés oka önmagunkban van, hiszen a szenvedéshez vezető karmánkat a vágyainkkal hozzuk létre.

A karma jelentése: cselekvés, tett. Azokról a cselekvéseinkről van szó, amelyek következményeként szenvedést kényszerülünk átélni. Az ember a szenvedéshez vezető cselekvéseinek túlnyomó részét általában nem szándékos gonoszságból és rosszindulatból, hanem inkább tudatlanságból követi el. Emiatt az ember, bár jót akar, a dolgok mégsem úgy történnek, ahogyan szeretné.

A vágyaink és szenvedélyeink kapcsolatban állnak a tudatlansággal, pontosabban a hamis tudattal (szanszkrit: avidjá, páli: aviddzsá), amely miatt összetévesztjük az illúziót a valósággal. Vágy és hamis tudat kölcsönösen erősíti egymást és fenntartja a szenvedés ismétlődő állapotát.

A *Harmadik Nemes Igazság* a szenvedés megszüntetésének igazsága. Eszerint a szenvedést akkor lehet megszüntetni, ha sikerül felszámolni a vágyainkat és szenvedélyeinket. Ehhez fel kell számolni a hamis tudatot, és a vágyainkhoz való kötődést.

A *Negyedik Nemes Igazság* a szenvedés megszüntetéséhez vezető út igazsága. Ez megadja a receptet a vágyak felszámolására és ezzel a szenvedés kiküszöbölésére. Ez pedig a Nemes Nyolcrétű Ösvény, más szóval: Nyolcas út.

II.) A **Nemes Nyolcrétű Ösvény** Buddha útmutatása arra vonatkozóan, hogyan lehet végigjárni a megszabaduláshoz vezető utat.

A Nemes Nyolcrétű Ösvény nyolc tevékenység, illetve magatartási forma gyakorlásából áll. Bár ezek egymásra épülnek, mégsem olyanok, mint egy nyolc osztályos iskola, amelyben ha az ötödik osztályt sikeresen elvégeztük, beiratkozhatunk a hatodikba. A Nemes Nyolcrétű Ösvény egyes elemeinek fokozatos felvétele során minden egyes elemet párhuzamosan kell gyakorolni, egyre tökéletesítve azokat.

A Nemes Nyolcrétű Ösvény (szanszkritul: árjástánga-márga, páliul: arija-atthangika-magga) elemei a következők:

A Nemes Nyolcas Ösvény *első tagja* a helyes megértés, szemlélet illetve felfogás (szamjag dristi). Ez az a fajta megértés, amelynek birtokában képesek vagyunk úgy látni a dolgokat, ahogyan a valóságban vannak. A megértés azonban az Út kezdetén nem tökéletes, ámde a Tan bizonyos fokú megértése már szükséges ahhoz, hogy valaki elkezdjen járni az Úton.

A helyes megértés, szemlélet megvalósítása két szinten lehetséges.

Világi, köznapi szinten a helyes szemlélet a karmikus szükségszerűség megértését jelenti, azt, hogy minden cselekvésünknek következménye lesz és ezért a karmikusan negatív cselekvéseket kerülni érdemes. Buddha egyik beszédében az ilyen cselekvéseket tíz tételben sorolta fel. Ezek közül az első három testi cselekvésekre vonatkozik: ölés, lopás, erkölcstelen életmód. A következő négy tétel a szavak útján elkövethető rosszaságokat sorolja fel: hazugság, viszálykeltés, durva beszéd és haszontalan fecsegés. Az utolsó három kerülendő pedig tudati tevékenységekre vonatkozik: mohóság, rosszindulat és hibás nézetekhez való ragaszkodás.

Magasabb szinten a helyes szemlélet a karmikus szükségszerűség általános érvényességének és a Négy Nemes Igazságnak tökéletes megértését jelenti.

A Nemes Nyolcas Ösvény *második tagja* a helyes gondolkodás, elhatározás és szándék (szamjak szamkalpa). A helyes elhatározás azt a szándékot fejezi ki, hogy a helyes megértés birtokában végig akarjuk járni az utat. A helyes szándék egyúttal utat mutat a helyes cselekvések felé. Buddha szerint a helyes gondolkodást az jellemzi, hogy az mentes a vágytól, fősვნénységtől, irigységtől, rosszindulattól, kegyetlenségtől és hamis tévtanoktól és képes megérteni a karmikus szükségszerűséget.

Buddha szerint a helyes szándék háromféle lehet. Szándék az önfeláldozó lemondásra, a jóindulatra és mások ártalmának elkerülésére. Ezek ellentétei a helytelen szándékok, amelyek indíttatása a mohó vágyakozás, a rosszindulat és az ártani akarás.

A Nemes Nyolcas Ösvény *harmadik eleme* a helyes beszéd (szamjak vács). Ez azt jelenti, hogy nem hazudunk, nem terjesztünk olyan híreszteléseket, amivel másoknak árthatunk, nem beszélünk haragosan, indulatosan, másokat sértegetve, szidalmazva, vagy kigúnyolva és nem fecsegünk feleslegesen, hosszasan, semmitmondóan, csak azért, hogy hallhassuk a saját hangunkat.

A Nemes Nyolcas Ösvény *negyedik eleme* a Helyes Cselekvés (szamjak karmánta).

A helyes cselekvés azt jelenti, hogy nem ölünk meg más lényeket és nem okozunk nekik szándékosan fájdalmat, szenvedést.

A helyes cselekvés azt is jelenti, hogy nem veszünk el másoktól semmit, amit nem önként és kényszer nélkül adnak oda, vagyis nem szerezzük meg mások tulajdonát csalással, megtévesztéssel, zsarolással, fenyegetéssel, erőszakkal, vagy más tisztességtelen módon.

A helyes cselekvés még azt is jelenti, hogy tartózkodunk az olyan szexuális magatartástól, ami másoknak fájdalmat és szenvedést okozhat, vagyis nem folytatunk szerelmi kapcsolatot olyan személlyel, aki mással házasságban él, szülői felügyelet vagy gyámság alatt áll, kiszolgáltatott helyzetben van, és olyannal sem, akivel a kapcsolatot a hagyomány tiltja, például vérszerinti rokonnal vagy szüzességi fogadalmat tett szerzetessel.

A Nemes Nyolcas Ösvény *ötödik eleme* a helyes életmód (szamjak ádzsiva). Ez azt jelenti, hogy olyan foglalkozást, megélhetési módot

választunk, ami nem okoz más lényeknek kárt, fájdalmat, szenvedést. A tilalmak elsősorban a következő tevékenységekre vonatkoznak: fegyverek gyártása és árusítása, kereskedés élőlényekkel, pl. rabszolgákkal, prostituáltakkal vagy állatokkal, állatok megölése és húruk árusítása, mérgek, kábító és részegítő anyagok előállítása és azokkal való kereskedés, továbbá jövedelem szerzés csalás, mások félre vezetése és becsapása, továbbá uzsora és jövendő mondás útján.

A Nemes Nyolcas Ösvény *hatodik eleme* a helyes erőfeszítés, igyekezet, gyakorlás (szamjag vjájama). Ez négy dolgot jelent. Azt, hogy elkerüljük a tudatban még fel nem merült egészségtelen tudattartalmak felmerülését az érzések uralása által. Azt, hogy a felmerült egészségtelen tudattartalmakat kiküszöböljük. Azt, hogy szándékosan előidézünk, felkeltjük a tudatban még fel nem merült egészséges tudattartalmakat. Végül azt, hogy a felmerült egészséges tudattartalmakat fenntartjuk, és azokat továbbfejlesztjük.

A kerülendő, nem üdvös tudattartalmak, vagyis a tudat összeszedettségét gátló Öt Akadály (nivarana) a következő: érzéki és érzékelési vágy, rosszindulat, lustaság és szellemi tunyaság, nyughatatlanság, valamint kételkedés a karmikus szükségszerűségben.

A Nemes Nyolcas Ösvény *hetedik eleme* a helyes éberség és összpontosítás (szamjak szmriti). Ennek elérésére Buddha az Éberség Megalapozását (páliul: szatipatthána) javasolja amelynek négy módszere a következő: szemlélődés a test állapota felett, az érzések szemlélése, a tudat szemlélése és állapotának tudatosítása, végül a tudattartalmak szemlélése.

A Nemes Nyolcas Ösvény *nyolcadik eleme* a helyes elmélyedés és meditáció (szamjak szamádhí). Ez nem más, mint a tudat tökéletesen éber, uralt, egy pontú állapota.

III.) A **Függő Keletkezés** (szanszkrit: pratitja szamutpáda, páli: paticca szamuppáda) alighanem Buddha legnehezebben érthető tanítása. Buddha ezért különféle tematikai módszerek szerint felépített beszédeiben ezt számos alkalommal újra meg újra elmagyarázta, különféle hasonlatokkal szemléltetve.

A Fügő Keletkezésről szóló tanítás szerint a létforagatagba való bezártságunk és ezáltal a szenvedéseink oka egy önmagát gerjesztő keletkezési folyamat következménye, amelynek elemei egymástól fügő módon jönnek létre és a keletkezések láncolata gyűrű-szerűen záródó hurkot alkot, amelyben az egyes elemek – közvetlen vagy közvetett módon – önmaguk ismételt megjelenését okozzák. Ezt a láncot kell széttörni, ha ki akarunk szabadulni a létforagatagból.

A Fügő Keletkezés elemeinek neve: nidána. E szó jelentése: ok, indíték, kötelék, fügőség, láncszem.

A tizenkét láncszem (nidána) a következő:

Az *első láncszem* a hamis tudás (szanszkrit: avidjá, páli: aviddzsá), más szóval tudatlanság, hamis tudat, a valóság félre ismerése, megalapozatlan illúziókban való tévelygés. A hamis tudás már megvolt, mielőtt megszülettünk volna bármilyen teremtett létformában és ebből indult ki az egész láncolat. Ugyanakkor a többi láncszem visszahat a hamis tudásra, erősíti azt és ezáltal az egész láncolat egyre inkább felpörög, és még jobban belesüppedünk a létforagatagba, ezen belül a durva materiális létbe.

A *második láncszemet* a tudati indíttatások, az akaratlan belső impulzusok (sz: szamszkára, p: szankhára) képezik, amelyek eredete a hamis tudásban gyökerezik. Ide tartozik minden gondolat, szó és tett, amelyek hatása lehet karmikusan pozitív vagy negatív.

A *harmadik láncszem* a kettősség tudat, megkülönböztető tudat, illetve Én-tudatosság (sz: vidnyána, p: vinnyána), más szóval az a fajta tudatosság, amely megkülönbözteti az objektívet és a szubjektívet, az Ént és a Mást, vagyis azt, amit önmagunknak vélünk, attól, amiről úgy hisszük, hogy nem önmagunk. Ez a láncszem analógiába állítható a tradicionális védikus számkhja és jóga bölcseletekben szereplő ahamkára fogalmával, aminek jelentése: Én-csináló, az a tényező, amely létrehozza az Én-képzetet.

A *negyedik láncszem* a lélek és test kettőssége (náma-rúpa). A náma-rúpa jelentése: Név és Forma, mivel először a dolgok megnevezése jön létre és csak azután a manifeszt, materiális formában is megnyilvánult létezés. A lelkiesség (náma) összetevői az érzés, az érzékelés,

a szándék, a tapasztalás, és a figyelem. A testiség (rúpa) összetevői pedig a négy őselem és az ezekről függő testi képződmények.

Az *ötödik láncszem* a hatrétű érzékelési alap (sz: sadájatana, p: szalájatana), vagyis az ötféle érzékelési képesség és az elme. Az elme (manasz) nem azonos az értelemmel (buddhi) vagy az öntudattal (vidnyána). Ez az a mentális szervünk, amely megszervezi az ötféle érzékelési képesség működését és az észleletekből tudattartalmakat konstruál. A manasz működésének következménye pl. az, hogy egy kettétépett fényképről is felismerjük a személyt, akit ábrázol. A manasz működése miatt soha nem a tényleges valóságot tapasztaljuk, hanem az általa konstruált tudattartalmakat, és ezeket számos korábbi nézet, előítélet, vélekedés, prekoncepció befolyásolja. Más szóval: minden dologban azt látjuk meg, amit látni akarunk és vakok vagyunk mindennel szemben, amit nem akarunk látni.

A *hatodik láncszem* a benyomások szerzése, vagyis az érzékelés, pontosabban az érzékelési képességek érintkezése az érzékelhető külvilággal (sz: szparsa, p: phassza).

A *hetedik láncszem* az érzések minősítése (sz, p: védaná), amelyek az érzékek és a külvilág érintkezése nyomán lépnek fel. Az érzéseket aszerint értékeljük, hogy azok kellemesek, kellemetlenek vagy közömbösek.

A *nyolcadik láncszemet* a mohó, sóvárgó vágyakozás (sz: trisná, p: tanhá) alkotja, amely a kellemes érzések erősítését és a kellemetlen érzések megszüntetését célozza és irányulhat érzéki örömökre, gazdagságra, hatalomra, az örök életre, vagy bármire, amiről úgy véljük, hogy ezt a célt elősegíti.

A *kilencedik láncszem* a kötődés (sz, p: upádána), ami azt jelenti, hogy görcsösen ragaszkodunk, tapadunk a vágyaink tárgyaihoz.

A *tizedik láncszem* a létesülés (sz, p: bhava), vagyis a bekerülés és ott ragadás a teremtett világban, a szüntelenül változó, átalakuló létforratban (sz, p: szamszára).

A *tizenegyedik láncszem* a születés, pontosabban az ismétlődő újbóli megszületés (dzsáti), vagyis a személyiséget alkotó összetevők létesülése a fogamzástól a megszületésig.

Végül a *tizenkettedik láncszem* az öregség, a pusztulás és halál (dzsará-maranam), mint a tapasztalható szenvedések legfontosabb közvetlen tényezői és a karmikus következmények gyümölcsei.

Mivel minden élet múlt is, jelen is, jövő is attól függően, honnan nézzük, mindenkor jelen van kölcsönös függésben egyidejűleg az összes láncszem, ezen belül a karma létrehozása és a karma gyümölcsözése is. Ha ki akarunk szabadulni a létforogatóból, a Fügő Keletkezés láncát szét kell törni. Bármelyik elem felszámolása azt jelentené, hogy a többi elem is lassan elenyészik, lecseng. Buddha szerint reális szabadulási lehetőség főleg az első és a nyolcadik láncszem esetén van, ezek: a hamis tudat, és a sóvárgó vágyakozás.

A Fügő Keletkezési láncban szereplő oksági kapcsolatok jobb megértéséhez érdemes megemlíteni a Védánta bölcsellettől való párhuzamokat is. A Védánta szerint minden következménynek (okozatnak) legalább két oka van. Az egyik az anyagi ok, a másik a kiváltó ok.

Az anyagi ok rejtett potencialitásként magában hordozza a következményt és ezért az meg is fog valósulni.

Az anyagi ok a következmény eredeti, valódi oka. A kiváltó ok szerepe az, hogy felszabadítja a rejtett potencialitást, elhárítja, eltávolítja az útból azokat az akadályokat, amelyek meggátolják, hogy a következmény manifeszt formában megnyilvánuljon.

Az anyagi ok törvényszerűen hozza létre a következményt, a lehetséges kiváltó okok valamelyikének megjelenése viszont esetleges.

Az anyagi ok az, ami meghatározza, mi az, aminek be kell következnie, ámde a kiváltó okoktól függ, hogy az okozat mikor, milyen módon, milyen körülmények között valósul meg.

Ha ezt az értelmezést a Fügő Keletkezésről szóló tanításra vonatkoztatjuk, azt vehetjük észre, hogy a Fügő Keletkezés elemei közötti oksági kapcsolatokban mindig az anyagi ok szerepel. Az ember azonban hajlamos arra, hogy összetéve a két féle okot és a hamis tudat hatása alatt úgy vélje, hogy a következmény valódi oka a kiváltó ok.

Vegyük példaként a létesülés, a megszületés és a halál közötti oksági kapcsolatot. Azt tapasztalhatjuk, hogy ha valaki meghal, a hozzátartozók és barátok általában keresni kezdik ennek okát. Pl. úgy vélik, hogy az elhunyt azért jutott erre a sorsra, mert véletlen baleset érte,

vagy, mert egészségtelenül táplálkozott, vagy, mert a betegségét félre ismerték és hibás orvosi kezelést kapott, stb. Ezzel elhítetik önmagukkal, hogy a halál véletlenszerű és ha az ember vigyáz magára, egészségesen él, megússza a baleseteket és mindig idejében fordul megfelelő szakorvoshoz, akkor a halál elkerülhető.

A valóság ezzel szemben az, hogy a baleset, az egészségtelen életmód, vagy az orvosi műhiba csupán kiváltó ok, amely elhárítja az akadályokat a valódi ok érvényesülésének útjából. A valódi ok ugyanis a létesülés és megszületés az anyagi létformában, mivel ez magában hordja a halál törvényszerű bekövetkezésének potencialitását. Ez a potencialitás előbb-utóbb abszolút bizonyossággal utat tör magának, de hogy mikor és hogyan, az az esetlegesnek tűnő kiváltó okok valamelyikétől függ. Azt sem lehet azonban állítani, hogy a kiváltó okok teljesen véletlenszerűek, hiszen megjelenésükben a karmikus előzmények lényeges szerepet játszhatnak.

Ha tehát a Független Keletkezés láncolatában visszafelé haladunk, felfedezhetjük, hogy a Védánta terminológiája szerint voltaképpen az anyagi okok láncolatáról van szó. Ez a láncolat körbezárul, mivel az utolsó tag visszahat az elsőre oly módon, hogy a halál okainak téves értelmezése tovább erősíti a láncolat első elemét, a hamis tudatot, ami nem más, mint a valóság félreismerése.

IV.) Buddha **Én-telenség** (sz: anátman, p: anattá) tanítása abból a kérdésből indul ki, hogy: „ki vagyok én?” Már a Védikus tanítás is megkérdőjelezte a világ realitását, az észlelés és megismerés megbízhatóságát, sőt azt is, hogy azonosak vagyunk azzal, akinek hisszük magunkat. Nem vitatták azonban, hogy az észlelés alanya létezik, hogy van valamiféle felsőbb Én (purusa vagy átman), aki, bár a hamis tudat hatására összetéveszti ugyan önmagát különféle tudati képződményekkel, ámde a létezése nem vitatható.

Buddha ezzel szemben azt tanította, hogy önmagunk létezése is csupán előfeltevés, amely nem igazolható. Sőt, a megszabadító magasabb tudás lényege éppen az, hogy megszabadulunk az Én-személyiség illúziójától.

Buddha szerint a teremtett világ (amit mi magunk teremtünk magunk köré tudatunk aktivitása által) a nemlétből (mint potencialitásból) a létbe felbukkanó és oda visszasüllyedő lételemekek (dharmák) sorozata. Ha egy dharma felbukkan, kiváltja egy következő dharma felbukkanását, miközben önmaga megszűnik, elenyészik, visszasüllyed a nemlét állapotába.

Olyan ez, mint a víz felszínén haladó hullám, amely bár továbbmozogni látszik, mégis a hullámot alkotó vírzecskék körmozgást végezve a helyükön maradnak. Így a folyóban a hullámok a vízfolyással szemben is haladhatnak. Ilyen dharmák (páli: dhammák) sorozatából tevődik össze a testünk és lelkünk, és az én-központú személyiség, amelyet tudatlanságunkban változatlanak és maradandónak hiszünk.

Ha azt kérdezzük, honnan bukkannak elő a dharmák, a válasz: az ürességből, (sz: súnjátá, p: szunnyatá). Ez az üresség azonban, lényegét tekintve, maga a szellemiség, amely eredeti szennyezetlen formájában átlátszó, tiszta tudat. Ha az ebben lappangó lehetőségek megnyilvánulnak, megindul a teremtés. Ekkor a tudatban helyi örvénylések alakulnak ki, ezek önálló személyiségnek hiszik magukat, és belemerülnek a létforgatagba.

Mivel azonban a jelenségek az ürességből hívják elő egymást és csak egymással kölcsönös függőségben létezhetnek, ezért nincs abszolút, feltételektől független, önálló létük, maguk is üresség természetűek. Így azután a személyiség csupán rendellenes helyi örvénylés az egyébként csodálatosan tiszta, nyugodt és áttetsző tudatban.

Mint említettük, a Buddhizmus „Én-nélküliség” tanítása sok vitára adott okot a buddhisták és a bráhmin papok között. Ezek leírása több kanonikus iratban megtalálható. A Rádzsagahai Beszédben pl. Buddha így fogalmaz: „Téves a felfogás, hogy az Én a halál után elpusztul, mert akkor nem lenne, ami a karmikus következményeket hordozza. Ámde téves az a felfogás is, hogy az Én a halál után tovább él, mert akkor változatlanak kellene maradnia”.

Buddhista tanítás szerint az ember – teste és személyisége egyaránt – összetett képződmény. Márpedig, ami összetevődik, vagyis keletkezik, előbb-utóbb szét is hullik. Az összetett dolgok csak szüntelen

átalakulás állapotában létezhetnek. Emiatt a létük feltételektől függ és nem abszolút.

A kérdés további megvilágítására Buddha egy másik beszédében a következő hasonlat szerepel:

Ha este meggyújtunk egy gyertyát és az még reggel is ég, állíthatjuk-e, hogy a reggeli gyertyaláng azonos az estivel? Füg-e a válasz attól, hogy a lángot éjszaka elfújta a huzat és azt valaki ismét meggyújtotta? Más lesz-e ettől a reggeli gyertyaláng?

Hasonlóan: Azonos-e az ember reggel azzal, aki este lefeküdt? És azzal, aki tíz éves korában volt? És azzal, aki csecsemő korában volt?

A válasz a kérdésekre az, hogy ezek a dolgok bizonyos szempontból azonosak, bizonyos szempontból nem azonosak. Ezért, Buddha szerint, van újraszületés, de nincs lélekvándorlás. Az utóbbi akkor létezhetne, ha létezne változásnak ki nem tett lélek. Van ugyanakkor újraszületés, mert a jelenlegi cselekedetek határozzák meg a születendő lény létfeltételeit.

Buddha egy további előadása szerint lényünk Név és Alak (Náma és Rúpa) kombinációja. A Név és Alak a szellemiség és testiség együttesét jelenti. A szellemiség megnevezi azokat a dolgokat, amelyek a testiségben formát öltenek.

Ami a Név és Alak viszonyát illeti, ez a béna és vak viszonyához hasonló. A béna lát, de nem cselekszik, a vak cselekszik, de nem lát. Ha a vak a vállára veszi a bénát és a béna szavakkal irányítja a vakot, bárhová eljuthatnak.

A náma-rúpa szüntelenül változik, átalakul, ezért nem abszolút létező entitás, hanem viszonylagos jelenség. Olyan, mint az a pont, ahol a kocsikerék a tovább gördülése során pillanatnyilag éppen a földet érinti. Így a lény élete csupán gondolatnyi pillanat. Minden pillanatban elpusztulunk és újra keletkezünk. Az élet egyúttal halál is.

A személyiség tehát, amely az önszeretet, a vágy és a karmikus következmények hordozója és a szenvedések forrása, összetett képződmény. Alkotó részei pedig Buddha szerint a halmazatok, pontosabban az Öt Halmazat (sz: skandha, p: khandha):

Az *Első Halmazat* a testiség csoport, amelynek részei a négy őselem és az ezektől függő huszonnégyféle testiség, vagyis az öt érzék

és ezek tárgyai, a nőiesség és férfiasság, az életerő (prána), az értelem testi bázisa (agy), a testi és verbális kommunikáció képessége, a tér és a térbeli korlátozottság, a testi fürgeség, hajlékonyság, tanulékonyág, növekedés, folytonosság, hanyatlás, a változékonyság képessége, továbbá a táplálék, amely testté válik.

A *Második Halmazat* az érzés csoport, amely hat féle aszerint, hogy az öt érzék és a manasz (elme) közül melyikhez kapcsolódik, minősége pedig lehet kellemes, kellemetlen, vagy semleges.

A *Harmadik Halmazat* az észlelés csoport, vagyis a hat féle észlelés az öt érzék és az elme (manasz) segítségével.

A *Negyedik Halmazat* a mentális képződmények, karmikus hordalékok és tudati indíttatások csoportja, amely összesen ötvenkettő tényezőtől áll és olyasféle összetevőket tartalmaz, mint pl. benyomás, szándék, koncentráció, figyelem, fogalom, gondolat, elhatározás, érdeklődés, érdek, hit, hűség, éberség, szégyen, irigység, öröm, részvét, bölcsesség, kétség, féltékenység, stb.

Az *Ötödik Halmazat* az öntudat csoport, amely egyrészt hatféle, mint az öt érzékhez és az elméhez kapcsolódó tudatosság, más szempontból pedig háromféle és lehet karmikusan egészséges, egészségtelen, vagy semleges tudatosság.

Buddha szerint az Öt Halmazat egymástól kölcsönösen függve állandóan újra keletkezik és nem alkot stabil személyiséget.

A SZABADULÁSRÓL SZÓLÓ TANÍTÁS

Buddha szerint az újraszületések szakadatlan körforgása szenvedéssel jár. A szenvedések kiküszöbölése csak úgy lehetséges, ha kiszabadulunk a létkörforgásból és elérjük a nirvána (páli: nibbána) állapotát.

Buddha célkitűzése a létforgatagból való kiszabadulásra nem volt új, az évezredek óta kulcsszerepet kapott a hindu védikus tanításban. Buddha nem új célt tűzött ki, hanem a cél elérésének módszerét kívánta tökéletesíteni.

A Védák is azt tanítják, hogy minden teremtett létforma (bhava) szenvedés természetű, de az ember szellemi lényegisége, „önvalója” (átman illetve purusa) elpusztíthatatlan. Ez túléli a fizikai halált és újraszületések sorozatán keresztül, lépésről lépésre képes felhalmozni a megszabadító bölcsességet és leépíteni a karmikus adósságot, hogy végül elérje a megszabadulást (móksha) és a teremtett világok létforgatagából (szamszára) átlépjen a nem teremtett, szenvedés mentes, magasabb rendű tiszta szellemi létállapotba, aminek szanszkrit neve: szat.

Ezen tanítás gyakori köznapi értelmezése úgy szólt, hogy az ember halálakor a lélek a testből kilép és új testbe költözik. A védikus tanítás ezen „naiv” értelmezését azonban a Védák szövege, valamint az azokhoz tartozó upanisadok, szútrák és más bölcséleti magyarázatok nem támasztják alá. A Védák szelleme sokkal inkább a tiszta idealizmus felé hajlik, amely szerint a materiális világ nem teljesen valóságos, az csak a hamis tudat (avidjá) hatására látszik olyannak, így azután „objektíve” nem is létezik az a fizikai test, amiből ki lehetne lépni.

Megvilágosodását megelőzően Buddha alaposan tanulmányozta a védikus tanításokat és azt hirdette, hogy a megszabadulásra irányuló törekvés helyes és követendő. Buddha szerint azonban nem létezik semmiféle változatlan és örökkévaló „önvaló”, mivel az a valami, amivel önmagunkat azonosítjuk, maga is tudattartalom és a szüntelen változás és átalakulás állapotában van.

Az Én-illúziótól való megszabadulás feltétele valamennyi tudati szennyeződés teljes kiküszöbölése, felégetése, ellobbantása. A nirvána (páli: nibbána) szó éppen ezt jelenti: ellobbanás. Ezen szó Európai nyelvekre való szó szerinti lefordítása számos téves értelmezésre adott lehetőséget. Egy időben pl. a buddhizmust a nihilizmussal azonosították, amelynek célja a fizikai és szellemi megsemmisülés. Ezt az interpretációt látszott támogatni a kanonizált buddhista szövegekben található némely paradox kijelentés.

Amikor például egy tanítvány azt kérdezte, hogy Buddha a nirvánába való végleges távozása után még létezik-e, azt a zavarba ejtő választ kapta, hogy megalapozatlan az állítás, hogy Buddha továbbra is létezik, megalapozatlan az is, hogy nem létezik, megalapozatlan az is, hogy létezik és nem létezik egyszerre, és megalapozatlan az is, hogy sem létezik, sem pedig nem létezik.

A nirvánára ugyanis nem lehet értelmezni azt a köznapi fogalmat, hogy létezés, mivel ez térhez és időhöz kötött fogalom. A nirvánában azonban nincs értelme olyan fogalmaknak, mint tér és idő. A nirvána nem valamiféle hely, ahol lenni lehet, hanem inkább tudatállapot, a tökéletes szellemi szabadság és szenvedésmentesség tudatállapota.

Van olyan buddhista bölcséleti értelmezés, amely szerint szamszára és nirvána voltaképpen azonosak és úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a fényképészetben a negatív film és a pozitív másolat. Ami az egyikén fehér, a másikon fekete, és viszont. Hasonló a helyzet a szamszára és a nirvána esetében is. Ami egyik nézőpontból valóság, az a másiktól illúzió, és viszont. A nirvána elérése annak felismerését és tapasztalását jelenti, hogy amit valóságnak hittünk, nem létezik, amiről pedig úgy látszott, hogy nem létezik, az maga az abszolút valóság.

Mindezek ellenére a létforgatagban hánykolódó ember tökéletesen valóságosnak, „objektívnek” éli meg a tudat aktivitása által teremtett világot és úgy érzi, hogy tényleg vándorol a létforgatagban és ennek során különféle létsíkokon, különféle létállapotokban találja magát.

A Buddhista tanítás szerint a teremtett létállapotban, vagyis a szamszarában három alapvető létszint tapasztalása lehetséges: a durva anyagi, a finom anyagi és a nem anyagi létszinteké.

A durva anyagi létezési szint az érzéki vágyak világait jelenti. Az ebben előforduló számtalan létforma hat fő csoportba sorolható, ezek: az istenek világa, a titánok vagy félistenek világa, az emberi létforma, az állatok világa, a nyughatatlan bolyongó szellemlények (préták) világa, valamint a poklok világa.

A finom anyagi létszint a durva anyagtól mentes tiszta formák és ideák világa.

A nem anyagi létszintekről és ezek tapasztalásáról később esik szó.

Buddha tanítása szerint mindegyik létszint, még ha az kellemesnek és vonzónak is látszik, a létforgataghoz tartozik, és a lények a karmikus érdemeiktől vagy adósságuktól, valamint a vágyaiktól függően kerülhetnek egyik vagy másik létállapotba. Egyetlen létállapotban sem lehet azonban korlátlan ideig tartózkodni, mivel az oda vezető érdemek és karmikus adósságok előbb-utóbb kimerülnek. Ha ki akarunk szabadulni a létforgatagból, annak valamennyi létállapotától meg kell szabadulni.

A buddhizmus tanítása szerint a megszabadulás fontos feltétele az alapvető erkölcsi szabályok betartása, valamint a tudat megtisztítása bizonyos meditációk útján.

Az erkölcsi szabályok gyakorlásának több célja van. Ezek közé tartozik a karmikus adósság csökkentése és fokozatos felszámolása, továbbá a tudat megtisztítása az illúzióktól, vágyaktól, szenvedélyektől és indulatoktól a tiszta éber és koncentrált tudatállapot elérése érdekében. Ez a cél azonban nem önző. A buddhizmus azt tanítja, hogy a világ állapotán elsősorban „belülről” javíthatunk, oly módon, hogy önmagunk tudatát tökéletesítjük és nem másoktól kérjük számon az erkölcsös magatartást.

A buddhista tanítás erkölcsi elveinek betartása azt jelenti, hogy lehetőleg nem okozunk semmiféle szenvedést. A létforogtagban tapasztalható szenvedést ugyanis mi magunk hozzuk létre. Így azután minél kevesebb szenvedést okozunk, annál kevesebb szenvedés lesz a világban és annál kevesebb szenvedés jut reánk is. A túl sok szenvedés pedig indulatokat és szenvedélyeket válthat ki, és ezáltal akadályozza a szellemi fejlődést és eltávolít a végső céltől, a megszabadulástól.

Buddha a Tan világi követőinek öt erkölcsi alapszabály betartását ajánlotta, az elkötelezett szerzetesek számára pedig további öt szabályt írt elő. Az általános öt erkölcsi szabály (panycsa síla) a következő:

Az első szabály a nem ártás (ahimszá) elve, amely azt mondja ki, hogy tilos más élőlényeket megölni, elpusztítani, bántalmazni, nekik szándékosan fájdalmat, szenvedést okozni.

A második szabály az igazmondás (szatja) elve, amely szerint nem szabad hazudni, rágalmozni, szándékosan valótlant állítani.

A harmadik szabály az el nem tulajdonítás (asztéja) elve, amely azt mondja ki, hogy nem szabad sem lopni, sem rabolni, sem zsarolással, csellel, fondorlattal, vagy más módon elvenni másoktól azt, amit nem kívánnak önként, saját szándékukból és szabad akaratukból odaadni.

A negyedik szabály a szexuális tisztaság (brahmacsarja) elve, amely szerint tilos az olyan szexuális magatartás, amellyel más lényeknek ártunk, azoknak fájdalmat, szenvedést, szomorúságot okozunk.

Az ötödik szabály a józanság (szurámatta) elve, amely megtiltja a kábító, bódító és részegítő italok és ételek fogyasztását.

Az általános erkölcsi szabályok mellett Buddha az elkötelezetten törekvő szerzetesek számára további öt szabály betartását javasolta. Ezek célja a tökéletes önfegyelem és a tiszta éber tudatosság elősegítése a lemondás gyakorlásán keresztül. Ezen szabályok a következők:

- tápláló ételek és italok délutáni fogyasztásának tilalma,
- zenélés és táncolás tilalma,
- díszítések, kozmetikumok és illatszerek használatának tilalma,
- kényelmes ülő és fekvőhelyek használatának tilalma,
- pénz és arany elfogadásának tilalma.

Ezen utóbbi szabályok mai szemmel nagyon szigorúnak tűnhetnek, annak ellenére, hogy az európai keresztény szerzetesrendekben is voltak hasonló, sőt szigorúbb szabályok. Az idők folyamán azonban, főleg a mahájána rendekben a szabályok sok tekintetben enyhültek.

Az erkölcsi szabályok betartása mellett Buddha fontosnak tartotta a tudat megtisztítását. Buddha szerint a tudat pozitív átalakítása az erkölcsi követelmények maradéktalan követésén és az azokkal való tudati összhang megteremtésén túlmenően azt jelenti, hogy megvalósítjuk a fegyelmezett, koncentrált, éber tudatállapotot és kifejlesztjük azt a megérett bölcsességet, amely képessé tesz megkülönböztetni a valóságot az illúzióktól.

Buddha több előadásában különféle csoportosításokban tételesen felsorolta azokat a mentális tényezőket, amelyek elősegítik a tudat pozitív átalakítását, a szellemei fejlődést és a végső cél, vagyis a megvilágosodás és megszabadulás elérését.

A legfontosabb ilyen tényezők – a teljesség igénye nélkül – a következők:

- *Hit.* A hegymászó is akkor képes kitartani a célig, ha hisz abban, hogy a cél, vagyis a hegycsúcs, elérhető. A megszabadulásra törekvő is ki kell alakítsa a rendíthetetlen hitet, hogy a megszabadulás elérhető, hiszen volt már, akinek sikerült. A hit azonban nem azonos a dogmatikus hittételekhez való merev ragaszkodással, mert az akadály a szellemi fejlődésnek.
- *Tanulás,* szellemi erőfeszítés, a valóság megismerésére irányuló törekvés a Tan (Dharma) tanulmányozása útján.
- *Hősiesség,* kitartó, fáradhatatlan, lelkes törekvés, hogy a tudatból kiküszöböljük a visszahúzó tényezőket, létrehozzuk és megerősítjük az előbbre vivő tényezőket.
- *Éberség,* tökéletes éber tudatosság, felébredés a szétszórt, álomszerű tudatállapotból, amelyben a köznapi ember általában van. Az éberség neve páliul szati, szanszkritul szmríti. Ezek egyaránt jelentik az éberséget és az emlékezetet. A buddhizmus tanítása szerint a tökéletes éberség azonos a tökéletes emlékezettel.

- *Koncentráció*, a figyelem összpontosítása egyetlen dologra, a tudat összeszedettsége, egy pontúsága.
- *Meditáció*, szellemi elmélyedés, a tudat uralása a tudatban lezajló áramlások elcsendesítése útján.
- *Rendíthetetlen Nyugalom*, amely lehetővé teszi, hogy soha ne vesszünk el higgadtságunkat és belső egyensúlyunkat.
- *Felülemelkedett Egykedvűség*, rendíthetetlen közömbösség a saját földi sorsunk és szenvedéseink iránt és jóindulatú, érdek nélküli, segítőkész, de mégis semleges attitűd más lények iránt.
- *Bölcsesség*, amely a Négy Nemes Igazság tökéletes megértését jelenti, nem csupán a tárgyi tudás, hanem a mélyebb belátás és a gyakorlat szintjén is.

A pozitív tényezők kifejllesztését segíti elő a *négy brahmavihára meditáció* is, amelyet a buddhizmus a tradicionális jóga módszerekből vett át, és amelyet a jógáról szóló fejezetben ismertettünk.

Buddha szerint a tudatban nemcsak a szellemi fejlődést elősegítő tényezők vannak jelen, hanem az akadályozó tényezők is, sőt az esetek többségében ezek vannak túlsúlyban és csak nagyon jelentős szellemi erőfeszítéssel lehet elérni, hogy a tudatban az előre vivő tényezők domináljanak.

Buddha több beszédében szerepel pl. az *Öt Akadály*, valamint az a *Tíz Bilincs*, amely az embert a létforogathoz köti és amelyek a megszabadulás akadályai.

A szellemi fejlődés **Öt Akadály**a (nivarana) a következő:

Az *első akadály* az érzéki vágy. Ez nem csupán az érzéki élvezetek iránti vágyat jelenti, hanem általában azt a vágyat, hogy a fizikai érzékszerveink segítségével állandóan érzékeljünk valamit. A legtöbb ember úgy érzi, hogy a fájdalom is jobb, mintha nem érzékelnénk semmit és éppen akkor tudunk leginkább pánikba esni, ha nem érezzük valamelyik testrészünket. Az érzéki vágy kiküszöbölése nemcsak az élvezet-vágy felszámolását jelenti, hanem azt is, hogy nem ragaszkodunk, nem kötődünk a szüntelen érzékeléshez. Ez a törekvés nem-

csak a buddhizmusra jellemző. A tradicionális jóga nyolc fokozatából az ötödik, az un. pratjáhára nem más, mint annak gyakorlása, hogy az érzéseinket visszavonjuk a külvilággal való kapcsolatból.

A *második akadály* a rosszindulat. Ez a vágy negatív változata, amikor ahelyett, hogy valami kellemeset kívánnánk önmagunknak, inkább valami rosszat kívánunk másoknak. A rosszindulat forrása lehet irigység, féltékenység, előítélet, vagy korábban elszenvedett sérelem, de az is előfordulhat, hogy a saját belső kiegyensúlyozatlanságunkat vetítjük ki mások felé ilyen formában.

A *harmadik akadály* a tunyaság és lustaság. Az ember általában szereti a kényelmet és nehezen szánja rá magát bármiféle erőfeszítésre, különösen, ha szellemi erőfeszítésről van szó. Márpedig a szellemi úton csak jelentős erőfeszítések árán lehet lépésről lépésre előre haladni, ezért nagyon fontos a lustaságra való hajlam kiküszöbölése.

A *negyedik akadály* a nyughatatlanság. Ez bizonyos értelemben a lustaság ellentéte. Az a fajta hajlam, hogy az ember folyton tenni akar valamit, akkor is, ha jobb lenne csendben várakoznia. A modern ember tipikus jellemzője a szüntelen valamit akarás, amellyel a külvilágot igyekszik átalakítani, ahelyett, hogy a saját belső tökéletesítésén munkálkodna.

Az *ötödik akadály* a kétely. Az a fajta szkepticizmus, amellyel kétségbe vonjuk a karmikus szükségszerűség érvényesülését és nem tudunk hinni abban, hogy a végső cél, a megszabadulás elérhető.

Ha a szellemi úton haladva sikerül bizonyos mértékig kifejleszteni az előre vivő tényezőket és meggyengíteni az akadályokat, fel fogjuk ismerni, hogy mi az a **Tíz Bilincs**, ami még mindig fogva tart minket a létforgatagban:

Az első bilincset az *ÉN-személyiségre vonatkozó elméletekhez való kötődés* jelenti. Ennek lényege abban áll, hogy különféle spekulatív elméleteket gondolunk ki az ÉN-személyiség mibenlétére vonatkozóan, vagy ilyenekben hiszünk.

A második bilincs a *szkepticizmus*. Ez nem más, mint szüntelen kétkedés abban, hogy a karma törvénye tényleg érvényesül-e és hogy egyáltalán lehetséges-e a megszabadulás.

A harmadik bilincs a *szabályokhoz, előírásokhoz és rituálékhoz való kötődés*, az a téves hiedelem, amely szerint ha betartunk bizonyos szabályokat és szorgalmasan gyakoroljuk a vallásunkat, ezen az úton meg lehet szabadulni.

A negyedik bilincs a *vágy*. Itt alapvetően az érzéki élvezetek iránti vágyról, a puszta érzékelés vágyáról, valamint a materiális létformában való létezés iránti vágyról van szó

Az ötödik bilincs a *rosszindulat, ellenszenv és gyűlölet*, amelynek visszahúzó következményéről már szó esett.

A hatodik bilincs az a *vágy, hogy a finom anyagi létsíkon létezzünk tovább*. A finom anyagi létsík pedig a tiszta formák és ideák világa.

A hetedik bilincs valamelyik *nem anyagi létsíkon való létezés vágya*. A négy nem anyagi létsík a következő: a végtelen tiszta tér, a végtelen tiszta tudat, a semmi, valamint a sem észlelés sem nem észlelés világa.

A nyolcadik bilincs az *önhittség*, más szóval szubjektivitás. Ennek első változata az, ha másokhoz képest magasabb rendűnek hisszük magunkat. A második változata az, ha másokhoz képest alacsonyabb rendűnek hisszük magunkat. A harmadik változat pedig az, ha egyenlőnek, egyenrangúnak hisszük magunkat másokkal. Az önhittség mindhárom változata mögött az a ki nem mondott hit (önhit, vagy Én-hit) áll, hogy az emberek Én-je ténylegesen létezik és ezért lehetséges ezeket összehasonlítani.

A kilencedik bilincs a *nyughatatlanság*, a mindenáron való valamit akarás.

Végül a tizedik bilincs a *tudatlanság* utolsó maradványa, amelynek hatása alatt még mindig létezőnek tekintjük azt, ami nem létezik.

Buddha egy másik előadásában rámutatott a különféle spekulatív nézetek, doktrínák, ideológiák, izmusok megalapozatlanságára és visszahúzó szerepére. Az egyik példabeszédében például egy vakon született ember így beszél: „Nem hiszek a látható jelenségekben. Nem léteznek színek, világosság és sötétség. Amit látni véltek, tévedés. A színeket nem lehet kitapintani, mert nincs testük és ezért nem is lehetnek valóságosak!”

A vakon született racionális okoskodása tapasztalati alapokon nyugszik. Következtetése, bár logikus, mégis helytelen, mert ellenkezik a valósággal.

A racionális okoskodás célja ugyanis általában nem a valóság megismerése, hanem az, hogy hihetővé és elfogadhatóvá tegyünk önmagunk és/vagy mások számára azt a véleményünket, amelyet már az okoskodás megkezdése előtt kialakítottunk, és amelyben hinni akarunk.

Az ember tudata telítve van véleményekkel, előfeltevésekkel, előítéletekkel. Ezeket saját én-je részeként kezeli, ragaszkodik hozzájuk és védelmezi azokat. Az ember a saját tapasztalataiból is főleg azokra emlékezik, amelyek a nézeteit erősítik és alátámasztják, és igyekszik minél gyorsabban elfelejteni minden olyasmit, ami a felfogásával ellenkezik és azt megingathatja, hiszen veszélybe kerülhetne féltve őrzött önképének sértetlensége, integritása.

Ez azt is jelenti, hogy az embereket leginkább olyasmiről lehet meggyőzni, amiről egyébként is meg vannak győződve, és főleg olyasmit lehet elhítenni velük, amiben hinni szeretnének.

Ez az oka annak is, hogy Sákjamuni Buddha a hagyomány szerint a tökéletes megvilágosodás elérését követően hét nap és hét éjjel elmélkedett azon, vajon érdemes-e nyilvánosságra hozni a tanítást. Végül ezt azon kevesek kedvéért tette meg, akiknek már csak „kevés por fedi a szemét”. A kérdés ugyanis elsősorban nem az, hogy az embereknek milyen nézeteik vannak, inkább az, hogy melyek azok a belső indítékok, amelyek alapján kialakítják a nézeteiket.

Ezzel kapcsolatban a Brahmadszála-Szutta ismerteti Buddha előadását a nézetek mindent felölelő hálójáról. Ebben az énről, a világról és a kettő viszonyáról kialakított nézetek hatvankét féle típusának elemzése található.

Sákjamuni Buddha kimutatta, hogy bármely lehetséges spekulatív nézet besorolható a felsorolt típusok valamelyikébe, és kimutatta azt is, hogy mind a 62-féle felfogás megalapozatlan.

A 62-féle nézet között nemcsak azok találhatók meg, amelyek a hétköznapi tapasztalás alapján, logikai okoskodással jönnek létre, hanem olyanok is, amelyeket mély meditatív tapasztalások, sőt nem

emberi világokból származó emlékek tudatosítása alapoz meg. Buddha rámutatott arra, hogy még az ilyen tapasztalások alapján is ki lehet alakítani téves és megalapozatlan nézeteket.

Buddha szerint az emberi létforma a legalkalmasabb arra, hogy a megvilágosodás felé törekedjünk. Az alacsonyabb létszférákban ehhez túl sok a szenvedés és túl kemény az életben maradásért folytatott küzdelem, a magasabb létsíkokon pedig túl kényelmes az élet és túlságosan kevés a szenvedés ahhoz, hogy komoly motivációt, megfelelő hajtóerőt adjon a szellemi törekvéshez. A magasabb létszférák lakói egyébként is csak addig élvezik ezt a kellemesnek tűnő állapotot, ameddig a pozitív karmájuk ki nem merül és azután visszazuhannak egy alacsonyabb létezési formába. Ezért, ha már az a szerencse ért bennünket, hogy emberként születünk meg, ne mulasszuk el a lehetőséget a szellemi tökéletesedés gyakorlására.

Buddha tanítása szerint a megszabadulásra törekvő nemes tanítvány négyféle lehet attól függően, hogy meddig jutott el a már említett **Tíz Béklyó**, más szóval **Béklyó** felszámolásában:

I. A »folyamba lépett« (páliul: szótápanna) az, aki az első három béklyót (személyiségelmélet, szkepticizmus, szertartásokhoz kötődés) meglazította. Az ilyen ember legfeljebb hétszer tér még vissza a durva anyagi létsíkra, mert már elindult a túlsó part felé, »belépett a folyamba«.

II. Az »egyszer visszatérő« az, aki a negyedik és ötödik béklyót (érzéki vágyak és rosszindulat) is meglazította.

III. A »vissza nem térő« az a tanítvány, aki az első öt béklyót teljesen felszámolta. Ő a szellemi fejlődését magasabb létsíkon fogja befejezni és az anyagi létformába nem tér vissza.

IV. Az életében megszabadult, megvilágosodott szent (arahat) az, aki a további öt béklyót (finom anyagi és nem anyagi létsík iránti vágy, önhittség, nyugtalanság, és a tudatlanság utolsó maradványa) is felszámolta. Ő a halála után közvetlenül a nirvánába lép.

A szent (arahat) azonban nem azonos a buddhával. Bár a szent a tíz béklyó feltörésével ki tud lépni a létforgatagból, a tökéletes tudást azonban csak a buddhák birtokolják. Buddha viszont ritkán jelenik

meg a világban, hogy a tudást hirdesse. Rendszeresen megjelennek azonban úgynevezett paccséka-buddhák, akiknek a száma nem ismeretes. Ezek eljutnak a tökéletes mindentudás szintjéig, ámde úgy ítélik meg, hogy az őket körülvevő lények (emberek) nem alkalmasak a magasabb tanítás befogadására, így a Dharma kihirdetése nélkül távoznak a létforogatóból.

A hagyomány szerint maga Sákjamuni Buddha is egy hétig (más források szerint hétszer hét napig) elmélkedett, hogy érdemes-e a tanítást nyilvánosságra hoznia.

Vannak olyan buddha-jelöltek, illetve leendő buddhák, akik eltökélték, hogy addig nem távoznak a teremtett világból, amíg a Tan kihirdetésével a többi lényt is hozzá nem segítik a szabaduláshoz. Ezek neve bódhiszattva.

Természetesen a bódhiszattva is végigjárja a szent útját, ám az első kilenc béklyó feltörése után a tizediket csak annyira lazítja meg, hogy a teremtett létben még éppen benne maradjon, és így lehetősége legyen végigjárni az utat a buddhaságig.

A megvilágosodás felé való törekvés során jelentős meditatív gyakorlásra van szükség. A buddhizmusban többféle meditációs módszer ismeretes. Buddha tanítványai elsősorban két meditációt gyakoroltak, ezek tárgya:

- a puszta éberség (szatipatthána) és
- a koncentrációval párosult belátó megértés (szamathavipasszaná-bháváná).

A puszta éberség gyakorlásának módszere a Mahá-Szatipatthána-Szutta szövegében olvasható. Ez olyan meditációs gyakorlat rendszer, amelynek célja az éber tudat elérése és olyan tudatállapot fenntartása, amelynél szüntelenül tudatában vagyunk a tudatunk állapotának.

A szatipatthána négy tényezője a következő:

- I. A test állapota feletti szemlélődés.
- II. A tudatban felmerülő érzések szemlélése.
- III. A tudat állapotának tudatosítása.
- IV. A tudattartalmakban feltáruló szellemi igazságok szemlélése.

E tényezőket itt nem részletezzük, mivel az egy teljes önálló könyv terjedelmét tenné ki, helyette a magyar nyelven is hozzáférhető bőbeszédű szakirodalomra utalunk.

A másik klasszikus buddhista meditációs módszer a szamatha-vipasszaná-bháváná, amely azonban maga is az éberségre épül.

A szamatha jelentése: koncentrálttság, szenvtelenség, vágy nélkülség, rendíthetlenség, nyugalom, összeszedettség, figyelem.

A vipasszaná ezt jelenti: belátás, megértés, felismerés, evidencia-élmény, a valóság intuitív megragadása.

A bháváná jelenti magát a meditációt, de jelenti egyben a meditáció tárgyát is.

A szamatha-vipasszaná-bháváná két ponton támadja a függő keletkezés láncolatát. A szamatha főleg a vágy, míg a vipasszaná főleg a hamis tudat felszámolására irányul.

A belátó megértés mindig a tudatban felmerülő képződményekre és ezek összetevőire vonatkozik. Csak azt vehetjük ugyanis szemügyre és ismerhetjük meg, ami bent van a tudatban.

Buddha az előadásában azt is hangsúlyozta, hogy a belátó megértés gyakorlása során felmerülhetnek olyan sikerélmények, amelyek önteltséget kiváltva visszahúzó tökéletlenségnek bizonyulhatnak, ilyenek például:

- tudati világosság,
- tudás,
- elragadtatott boldogság,
- rendíthetetlen nyugalom,
- örömmézés,
- hit és eltökéltség,
- energia,
- éberség és önbizalom,
- felülemelkedett egykedvűség,
- a belátó megértéshez való ragaszkodás.

Az ezekhez való kötődés ezért kerülendő.

A BUDDHIZMUS IRÁNYZATAI

Buddha tanítványainak közössége (szangha) kezdetben vándor szerzetesekből állott. Miután Bimbiszára király nekik ajándékozta a Bambusz Ligetet és felépíttetett nekik egy kolostort, az esős évszakot itt töltötték el.

Buddha távozása után a Tan Indiában fokozatosan elterjedt. Amikor i.e. 323-ban meghalt Nagy Sándor (III. Alexandrosz) makedón uralkodó, birodalma, amelynek India északnyugati megszállt területe is részét képezte, széthullott.

Ezt követően, i.e. 300 körül I. Csandragupta uralkodó alatt India egyesült. Az egyesített India királya i.e. 268–232 között Asóka volt. Asóka támogatta a Buddhizmust, amelynek befolyása Indiában ekkor volt a legnagyobb.

Asóka után bráhminista királyok következtek, akik igyekeztek visszaszorítani a Buddhizmust. Eközben India egysége ismét megbomlott és Északnyugat-India görög befolyás alá került. Az újbóli egyesítés a Gupta dinasztia alatt (kb. i.u. 320–500) fokozatosan történt meg. A dinasztia egyik uralkodója, II. Csandragupta (i.u. 402–410) hivatalos nyelvé tette a szanszkritot és államvallássá a bráhminizmust. Ezzel a Buddhizmus gyakorlatilag kiszorult Indiából.

A szerzetesi közösségen belül az első nézeteltérések már Buddha életében megkezdődtek a túlságosan szigorú szerzetesi fegyelem és a világi élettől való elzártság miatt. A viták hatására és Dévadatta szerzetes kérésére Buddha enyhítette a fegyelmi szabályokat, sőt női rendek alapítását is engedélyezte és ezzel nyitottabbá tette a rendeket a világi hívők felé.

Buddha azonban felhívta a figyelmet ezen intézkedések következményeire. Rámutatott arra, hogy minden tanítás az idők folyamán elkerülhetetlenül inflálódik, felhígul és elveszíti eredeti szellemi erejét, mivel az egymást követő nemzedékek a tanítást egyre inkább félreértik. A saját tanítására vonatkozóan pedig először azt jósolta, hogy ezer év múlva már senki nem fogja tökéletesen megérteni a Dharmát. Később, a reformok hatására, az ezer évet ötszáz évre módosította.

Buddha távozása után a nézeteltérések fokozódtak.

Az I. Rádzsagrahai Zsinaton már volt konzervatív és progresszív tábor, ezek vezetői Mahákaszjapa és Ánanda voltak. A II. Veszálii Zsinaton a szakadás formálisan is bekövetkezett a Théraváda (Öregek Tanítása) és a Mahászángika (Nagy Közösség) irányzata között.

Később a Mahászángika önmagát így nevezte: Mahájána (Nagy Jármű), a konzervatívot pedig így: Hínajána (Kis Jármű).

A mahájána kifejezés jelentése több értelmű. Jelenti egyrészt azt, hogy ez a többség irányzata. Jelenti azt is, hogy ez több ember számára biztosítja a megszabadulás lehetőségét. Jelenti azt is, hogy magasabb rendű tanítást közvetít, mint a hínajána.

Bizonyos értelemben tehát a mahájána dicsérő, a hínajána pejoratív megjelölés volt. Nem véletlen, hogy ezeket a kifejezéseket elsősorban a mahájána követői használták és innen terjedtek el a köztudatban.

Ha azt kérdezzük, melyek azok a különbségek, amelyek a mahájána irányzatot a tanítás eredeti szelleméhez szigorúan ragaszkodó konzervatív théravádától megkülönböztetik, elsősorban a következő tényezőket lehet kiemelni:

A mahájánában a magányosan törekvő aszkétikus remete helyett az ideál a világban benne élő aktív, másokat segítő ember.

A mahájánában az Én-nélküliség (anattá) tanítással szemben előtérbe kerül a jelenségek üresség természetére vonatkozó tan (súnjaváda).

A théraváda szerint a tapasztalható világ reális, de ki lehet belőle szabadulni, míg a mahájána szerint a világ lényegében illúzió és ezt kell felismerni.

A théraváda szerint Buddha megvilágosodott ember volt, a mahájána szerint ember feletti lény.

A théraváda szerint ritkán, kivételes alkalmakkor jelenik meg a világban Buddha, míg a mahájána szerint a világ tele van Buddhákkal és Buddha jelöltekkel, sőt minden ember potenciális Buddha, mert benne lappang a Buddha természet, csak ezt tudatlanságában nem ismeri fel.

I.u. az 500-as évekre kikristályosodtak a különféle irányzatok mögött álló bölcséleti doktrína rendszerek. A kulcskérdés ezekben a jelenségeket alkotó, látszólag a semmiből felbukkanó, majd oda vissza süllyedő elemi létösszetevők (dharmák) realitásának kérdése. A Buddhista bölcséletben ezzel kapcsolatban négy alapvető filozófiai álláspont alakult ki:

- A *vaihbászika*, más néven *szarvászti váda* („minden időben létező”) bölcsélet szerint a dharmák állandóan, vagyis a múltban, a jelenben és a jövőben is, reálisan léteznek. Amikor felbukkannak, majd eltűnnek, ide-oda billegnek a megnyilvánult (manifeszt) és meg nem nyilvánult, lappangó (látens) állapotok között. Az erre vonatkozó elvek kifejtése megtalálható pl. az *Abhidharma–Mahá–Vibhásá–Sásztra* (i.u. I. szd.) című iratban. Eszerint, bár a dharmák folyton változnak, ámde a belső lényegük (szvabháva) változatlan. A szvabháva szó jelentése: az, ami önmagában, vagyis a tudattól függetlenül, abszolút értelemben létezik. Ezért a világ, habár változékony, mégis reális, mivel az azt alkotó lételemek valóságosak. A karma is olyan, mint valamiféle szubsztancia, amelynek léte a tudattól független. A dharmákból felépített világból pedig odaadó törekvéssel lehet egyénileg kiszabadulni.
- A *szautrántika* bölcsélet jellegzetessége az, hogy a Páli Kánonból kizárólag a szútrák szövegét, vagyis Buddha beszédeit ismerik el autentikusnak. E felfogás szerint nem a dharmák jelentik a végső realitást. Ezek csupán olyan jelenségek, amelyek, bár a tudattól függetlenül képesek létezni, mint a TV kép, amely akkor is ott van, ha nem nézzük, viszont nem kötelező ezeket nézni. A szautrántika szerint így a dharmák a mindennapi élet nézőpontjából reálisan léteznek, azonban a létezésük változékony, jelenségszerű és nincs feltételek nélküli abszolút létük.

- A *jógácsára*, más néven *vidnyánaváda* bölcelet szerint kizárólag a tudat létezik, mégpedig a megkülönböztető és tároló tudat (vidnyána), ez kreálja a dharmákat és az ezekből felépülő tapasztalható jelenségeket.
- A *mádhjamika* bölcelet szerint semminek nincs abszolút, valóságos, nem kondicionált léte, maga a tudat is illúzió, mivel az is csak relatíve, viszonylagosságokon keresztül létezik.

A vaibhászika és szautrántika ú.n. realista bölceletek és ezek alkotják a hínájána irányzatok bölceleti alapfelfogását. A jógácsára és mádhjamika pedig ú.n. idealista bölcelet, ezek főleg a mahájána irányzatokhoz tartoznak.

THÉRAVÁDA

A hínájána irányzat eredetileg 20 közösségre oszlott, ezek közül azonban ma már csak a théraváda közösség létezik. A Théra-Váda jelentése: „Öregek Tanítása”, olyan konzervatív, tradicionális, ortodox Buddhista irányzat, amely nem fogadja el a mahájána újításait és kizárólag a Páli Kánont tekinti autentikusnak.

A théraváda legfontosabb összefoglaló műve a páli nyelvű Viszuddhi Magga, magyarul: „Megtisztulás Ösvénye”. Ez olyan útmutató, amely végig vezet azon az úton, amelyen el lehet jutni a megszabadulásig.

A Viszuddhi Magga gondolatmenete a Nemes Nyolcas Ösvény logikáját követi, amelyben a Bölcsesség, az Erkölc és a tudat fegyelmzése, vagyis a Koncentráció egymásból következő sorát ismételtén újra kezdve, egyfajta felfelé haladó spirális mentén alakul ki a szellemi fejlődés. E három tényező közül a körbe bármelyiknél be lehet lépni. A Viszuddhi Magga éppen ezt javasolja.

Módszere szerint az utat az **Erkölcsei Megtisztulással** érdemes kezdeni, ami megfelel a Nemes Nyolcas Ösvény harmadik, negyedik és ötödik tagjának.

A második szakasz a **Tudati Megtisztulás**, vagyis a tudat uralása, megfegyelmzése, koncentrált tudatállapot kialakítása. Ez megfelel a Nemes Nyolcas Ösvény utolsó három tagjának.

A harmadik szakasz a **Bölcsesség Tisztaságának** elérése, ez pedig megfelel a Nemes Nyolcas Ösvény első két tagjának.

Az **Erkölcsei Megtisztulás** (Szíla Viszuddhi) az erkölcsi követelmények maradéktalan gyakorlati betartását és az azokkal összhangban lévő tudatállapot kialakítását jelenti. A théraváda praxisban az erény gyakorlásának célja egyrészt a karmikus terhektől való szabadulás,

másrészt a magasabb bölcsesség megalapozásához és kifejlesztéséhez szükséges önfegyelem és összpontosított tudat megvalósítása.

A tökéletes erényből fakad ugyanis Buddha szerint a belső szellemi szabadság. A belső szellemi szabadság hatása az öröm. Az öröm következménye az elragadtatott lelkesedés. Az elragadtatott lelkesedésből alakul ki a belső béke és boldogság. A belső béke és boldogság elvezet a koncentráltáshoz, vagyis a tudat összpontosításához. A koncentráció megalapozza a tudást és bölcsességet. A bölcsesség következtében megvalósul a kötődésektől való mentesség, ez pedig elvezet a létforgatagból való kiszabaduláshoz.

A szerzetesi erény és fegyelem talán legfontosabb megfogalmazása az a tíz követelmény, amelyet a „Szerzetesek Tíz Parancsolata” néven szokás idézni. Ebből az első öt „Parancsolat” megegyezik a Buddhizmus öt általános erkölcsi alapszabályával, azonban a théravádin szerzetesek esetében egyes szabályok értelmezése szigorúbb, mint ahogyan azt a Tan világi követői számára értelmezni szokták, és a Viszuddhi Maggában a felsorolás sorrendje is eltérő, nevezetesen:

Az első erkölcsi szabály az *ölés tilalma* (ahimszá). Ez azt jelenti, hogy a szerzetes soha semmilyen indokkal nem pusztít el más lényeket. Még egy szúnyogot vagy legyet sem szabad agyoncsapni, sőt a növényi táplálékot, vagyis a növény termését is csak úgy szabad elvenni, hogy az ne okozza az egész növény pusztulását.

Buddha tanítása szerint csak a szándékos ölés jár negatív következménnyel. Buddha elutasította pl. a dzsainisták gyakorlatát, akik kendőt kötöttek az arcuk elé, nehogy beszippantsanak piciny élőlényeket és ezzel a pusztulásukat okozzák és állandóan sepergették maguk előtt az utat, nehogy véletlenül rálépjenek egy apró bogárra vagy féregre.

Buddha rámutatott, hogy a pusztta létünkkel akaratlanul is szüntelenül pusztítunk más életeteket, mert ez a létforgatag alapvető törvénye. De még annak tudatában is, hogy ezt nem tudjuk elkerülni, fontos, hogy soha ne akarjunk szándékosan ártani.

Buddha elutasította Dévadatta tanítványa javaslatát is, amely szerint az ölés tilalmát ki kellene terjeszteni a húsevés tilalmára. Buddha szerint a szerzetesnek azt az ételt kell elfogyasztania, amit adomány-

ként az alamizsnás csészéjébe tettek és nem válogathat akkor sem, ha az húst tartalmaz. Tilos azonban a húst elfogadni és elfogyasztani, ha az állatot a mi kedvünkért ölték meg, mert ez esetben, ha akaratlanul is, az ölésben mi is közreműködtünk.

A második erkölcsi szabály a *lopás tilalma* (asztéja). Ez azt jelenti, hogy tilos bármit elvenni, amit nem önként adnak oda. A théravádin szerzetesnek egyébként sem lehetett magántulajdona, kivéve a szerzetesi köntöst, a sarut, valamint az alamizsnás csészét és az abban lévő, egyszeri étkezésre elegendő élelmiszer alamizsnát.

A harmadik erkölcsi szabály a *szexuális tisztaság* (brahmacsárja). Ez a théravádin szerzetesek esetében a nemi élettől való tartózkodást jelentette. A Buddhizmus általában nem ítéli el a nemiséget, ha azt úgy gyakoroljuk, hogy azzal más lényeknek nem ártunk. A szerzetesekre vonatkozó tilalom indoka sem morális természetű, hanem az, hogy ha valaki elszántan törekszik, hogy végig járja a megszabaduláshoz vezető teljes utat, akkor minden fizikai és szellemi energiáját a célra kell összpontosítsa és eközben nem függhet testi vágyaktól és érzelmi kötődésektől.

A negyedik erkölcsi szabály az *igazmondás* (szatja). Eszerint a szerzetes csak akkor beszéljen, ha okvetlenül szükséges, és ha szólnia kell, igazat mondjon.

Az ötödik erkölcsi szabály a *józanág* (szurámatta), vagyis a kábultságot okozó szerek használatának és fogyasztásának tilalma. A tilalom oka, hogy a bódító és részegítő szerek hatása alatt elveszíthetjük anyagi és szellemi javainkat, hajlamossá válhatunk a veszekedésre és az agresszív viselkedésre, ki vagyunk téve betegségeknek, rontjuk a magunk és szerzetes társaink hírnevét, ezen kívül romboljuk értelmünket és intelligenciánkat és egyre távolabb kerülünk a tökéletesen tiszta, éber és összeszedett tudatállapottól.

A további öt szabály olyan tilalmakat ír elő, amelyek elsősorban nem morális szempontból fontosak, hanem inkább azért, hogy a szerzetes képes legyen megalapozni a tökéletesen higgadt, felülemelkedett önfegyelmet. A Viszuddhi Magga szerint ugyanis alapvetően kétféle erény van. Az egyik a természetes erény (pakati szíla), a másik az előírt erény (pannyatti szíla). A természetes erény az alapja azon he-

Ilyes cselekvéseknek, amelyek nem okoznak ártalmat és szenvedést más lényeknek és nem rontják a cselekvő karmáját. Az előírt erény pedig a megszabadulásra elszántan és kitartóan törekvő szerzetesre vonatkozik, abból a célból, hogy képes legyen kifejleszteni az ÚT végigjárásához szükséges tökéletes önfegyelmet. Ennek megfelelően:

A hatodik erkölcsi szabály a *nem megfelelő időben történő étkezés tilalma*. Buddha tanítványai és a későbbi théravádin szerzetesek a délelőttöt koldulással töltötték. Ilyenkor annyi étel alamizsnát gyűjtöttek össze, ami a közösség egyszeri étkezéséhez volt elegendő. Ennek során válogatás nélkül kellett elfogadni bármilyen ételt, amit az adakozók a szerzetes alamizsnás csészéjébe tettek. Az adományt azonban sem megköszönni, sem kifogásolni nem illett. A szerzetesnek alamizsna gyűjtés közben is törekednie kellett az érzékek uralására, arra, hogy ne függjön kellemes vagy kellemetlen érzésektől és higgadt, felülemelkedett egykedvűséggel viseljen el bármit, ami vele történik. Az összegyűjtött étel adományt még a Nap delelése előtt ebédként elfogyasztották, majd a maradékot kiöntötték. Délután tilos volt étkezni, vagy tápláló italt inni. A délutánt meditációval és előadásokkal, esetenként bölcséleti vitákkal töltötték.

A hetedik erkölcsi szabály a *zenélés és táncolás tilalma*, a nyolcadik szabály a *díszítések és kozmetikai szerek használatának tilalma*, a kilencedik pedig a *kényelmes ülő és fekvő helyek használatának tilalma*.

Ezen tilalmak alapja az a meggondolás, amely szerint nem azért vagyunk emberi létformában, hogy minél kellemesebbé és szórakoztatóbbá tegyük a magunk számára a létforgatagot. Éppen ellenkezőleg, véglegesen ki akarunk abból szabadulni.

A tizedik erkölcsi szabály a *pénz és arany elfogadásának tilalma*. A szerzetes, amikor belépett a rendbe, formálisan menedéket kért a Buddhától, a Dharmától (Tan) és a Szanghától (szerzetesi közösség), hátra hagyott minden világi kapcsolatot és lemondott arról, hogy bármiféle magántulajdona legyen.

A Viszuddhi Magga egy másik helyen tételesen felsorolja azon cselekvéseket, amelyeket kerülnie kell a szerzetesnek és amiket kerülni érdemes mindazoknak, akiknek célja a megszabadulás.

Eszerint kerülendő az ölés, a lopás, a hazugság, a haragos beszéd, mások rágalmazása, a haszontalan fecsegés, növények elpusztítása, a napi többszöri étkezés, a táncolás és zenélés, kozmetikumok és illatszerek használata, a kényelmes fekhely, továbbá arany, ékszer, pénz, ingatlan, rabszolga, vagy háziállat birtoklása, üzenetek közvetítése, jövőmondás, házasság közvetítés, adás-vétel, csalás és zsarolás, anyagi tárgyak gyűjtése, stb.

Mindezen tevékenységek nem férnek össze azzal a tudatállapottal, amelyet a szerzetesnek el kell érnie a megszabadulás érdekében.

A Théraváda út második szakasza a **Tudati Megtisztulás** (csitta visuddhi), vagyis a tudat uralása, megfegyelmezése, a koncentrált tudatállapot kialakítása. Ez megfelel a Nemes Nyolcas Ösvény utolsó három tagjának.

E szakasz neve: szamádhi, azaz koncentráció. A szó jelentése: tudati összeszedettség, egy pontúság (csitta ekaggáta). Ez kétféle lehet. Az egyik a szammá szamádhi, vagyis a helyes és tökéletes összeszedettség, amely a létforogatóból való szabadulás felé vezet. A másik ennek ellentéte, a miccshá szamádhi, a karmikusan egészségtelen tudati összeszedettség, amely materiális célokra, pl. vagyon vagy hatalom megszerzése érdekében megvalósított koncentrálttság.

Nyanatiloka kommentárja szerint a helyes koncentráció azonos a meditációval, aminek neve: bhávaná. E szó jelentése: „valamivé válni”. A fogalmi különbség abban áll, hogy a szamádhi esetében inkább a szellemi erőfeszítésen, törekvésen van a hangsúly, a bhávaná pedig inkább azt a tudatállapotot jelöli, amelyet a szellemi erőfeszítéssel elérünk.

A Viszuddhi Magga két féle a meditációt ír le, annak megfelelően, hogy az milyen tudatállapot elérésére vonatkozik. Az egyik a szamatha bhávaná, amely rendíthetetlen, tiszta és békés időzés abban a meditatív állapotban, amely a tudat fegyelmezésével érhető el. A másik a vipasszaná bhávaná, amely a belátó bölcsesség elérésének állapota.

A **koncentráció** (szamatha), vagyis a tudat összeszedettsége, illetve az erre irányuló gyakorlat azt jelenti, hogy figyelmünket egyetlen

tárgyra összpontosítjuk. A Viszuddhi Magga erre a célra negyven féle koncentráció tárgyat javasol, amely négy tízes csoportba sorolható.

Az első tíz koncentráció tárgya a Tíz Kaszina. A kaszina szó jelentése: teljesség, teljessé tevés, összegezés, befejezés. A Tíz Kaszina a következő: Föld, Víz, Tűz, Szél, Kék, Sárga, Vörös, Fehér, Fény és Tér. Ha pl. a Föld a meditáció tárgya, e célra használható egy agyagkorong, amelyet kitartóan szemlélni lehet, ha a meditáció tárgya a Víz, egy edényben lévő víz csillogó felülete, vagy egy tó víztükre töltheti be ennek szerepét. Ha valamelyik szint használjuk meditációs tárgyként, a célra alkalmas lehet egy textilből vagy virágokból készült Kék, Sárga, Vörös vagy Fehér korong, stb.

A második tíz koncentráció tárgya a Tíz Undorításág (aszubha). Ez nem más, mint tíz féle temetői kontempláció, amelynek során a holttest felbomlásának különféle fázisait kell megfigyelni és meditáció tárgyává tenni, s közben tudatosítani, hogy az emberi testben nincs semmi, amivel önmagunkat azonosítani lehetne.

A harmadik tíz koncentráció tárgya a következők valamelyike: Buddha (a tanítómester), Dharma (a tanítás), Szangha (a szerzetesi közösség), Erény, Megszabadulás, különféle Istenségek, továbbá a halál elkerülhetetlensége, a test harminckét anatómiai összetevője, a be és kilégzés éber tudatosítása, továbbá a nirvána, vagyis a béke és nyugalom állapota.

A negyedik tíz koncentráció tárgya a jóga bölcséletben részletezett Négy Isteni Állapot (Brahma-Vihára) feletti szemlélődés, a Négy Nem-anyagi Létsík feletti szemlélődés, valamint az Ételek Taszító Jellege és az Őselemek feletti szemlélődés.

Ezen belül az Ételek Taszító Jellege feletti szemlélődés olyan kontempláció, amelyben tudatosítani kell, hogy minden anyagi dolog (pl. ürülék, váladék, stb.), ami az emberi testből eltávozik, tisztátalan, és mivel ezek azokból az anyagokból képződnek, amelyeket táplálékként elfogyasztunk, ezért lényegüket tekintve ezek is tisztátalanok.

Az Őselemek feletti szemlélődés annak tudatosítását jelenti, hogy minden táplálékunk és testünk minden anatómiai alkotórésze a négy őselemből tevődik össze, ezért nincs azokban semmi, amivel a saját Énünket azonosítani kellene.

A **belátó bölcsesség** (vipasszaná) lényege a dolgok lényegének átható, intuitív megértése, vagyis a jelenségek és összetevőik három jellegzetességének felismerése. A tapasztalható jelenségek és összetevőik ezen három jellegzetessége (trilakkhaná) a következő:

Az első jellegzetesség a múlandóság (aniccsa), az a tény, hogy a létforgatagban tapasztalható minden jelenség szüntelenül változik, átalakul és előbb-utóbb megszűnik létezni. Emiatt nincs semmiféle stabil dolog, amibe kapaszkodni lehet.

A második jellegzetesség a szenvedés (dukkha), vagyis, hogy minden tapasztalható jelenség, még ha az kezdetben örömtelinek is látszik, előbb-utóbb szenvedést okoz, mivel eleve magában hordozza a szenvedést.

A harmadik jellegzetesség az Én-telenség (anattá), ami azt jelenti, hogy semmiféle külső vagy belső jelenségben nem fedezhetünk fel olyat, amit akár a saját, akár a mások személyiségével lehetne azonosítani.

A théraváda út harmadik szakasza a **Bölcsesség Tisztaságának** (panyá visuddhi) elérése, ami megfelel a Nemes Nyolcas Ösvény első két tagjának.

A teljes Bölcsesség három összetevője a következő: saját gondolkodásból eredő bölcsesség, tanulásból eredő bölcsesség, meditáció útján kifejlesztett bölcsesség.

A Bölcsesség két szintje pedig: a világi bölcsesség és a világ feletti bölcsesség. Az első fajta bölcsesség tartalmazza a mindennapi életben használható tudást, a világ feletti bölcsesség pedig az, amely kivezet a létforgatagból, és amely a Viszuddhi Magga szerint a Megvilágosodott Szentek Ösvényén (Arija Magga) érhető el.

A Viszuddhi Magga tételesen felsorolja a Megszabadító Bölcsesség tárgyait, amelyek tökéletes megértésére kell törekedni a világ feletti Bölcsesség kifejlesztése érdekében.

Így például tökéletesen meg kell érteni a személyiséget alkotó összetevőket, az érzékelés, az észlelés és a tudati folyamatok természetét, az emberi képességek természetét, a Négy Nemes Igazságot, a Független Keletkezést, a test és lélek kettősségét, stb.

A tökéletes megértés alapján jön létre a kétségektől mentes tudás, és világossá válik, hogy a képződmények nem lények, hogy képződmények szemlélnék képződményeket és ezek három jellegzetessége (trilakkhaná) a múlandóság (aniccsa), a szenvedés (dukkha) és az Én-nélküliség (anattá).

A kétségektől mentes tudás egyúttal a karma működésének megértését jelenti a függő keletkezésen keresztül, azt, hogy bár karmikus következményként a hat anyagi létsík (Pokol világok, Bolyongó szellemek világa, Állatok világa, Emberi létforma, Titánok mennyei világa és az Istenek világa) bármelyike elérhető, de mindegyik anyagi létsíktól, még a legkellemesebbnek tűnőtől is, meg kell szabadulni.

A kétségektől mentes tudásra épülhet az út és nem-út megkülönböztetésének képessége, vagyis a helyes és helytelen út intuitív felismerése.

Az ÚT és NEMÚT megkülönböztetése érdekében felszámolandó a négy tudati rongáltság (ászava), nevezetesen a hamis tudásból eredő tudati rongáltság (aviddszászava), a tudattartalmak szüntelen létesülésének rongáltsága (bhavászava), az érzéki vágy (kámászava) és a nézetek rongáltsága (ditthászava).

Ebben az értelmezésben az érzéki vágy négy féle vágy gyűjtőfogalmát jelenti. Érzéki vágnak tekintendő a létezési vágy, a megsemmisülési vágy, az érzéki örömök iránti vágy és a gyűlölet, vagyis a negatív vágy.

Az út és nem-út megkülönböztetése érdekében a Viszuddhi Magga szerint elhagyandó a nyolc világi állapot: nyereség és veszteség, hírnév és kegyvesztettség, öröm és szenvedés, dicséret és szidalom érzése, és az ezektől való függés. Elhagyandó továbbá a négy kötődés, vagyis a sóvárgás, a rosszindulat, a szabályokhoz, előírásokhoz és rituálékhoz való ragaszkodás, valamint az egyedüli igazság állítása.

A helyes úton kialakítható az előrehaladott tudás tisztasága, és a tanítvány előtt felmerül a végleges szabadulás lehetősége.

Itt azonban már nem lehet törekedni, csak türelmesen várni, hogy kedvező feltételek esetén a gyümölcs, vagyis a megvilágosodás és megszabadulás előbb-utóbb magától bekövetkezen.

Ezt az egész folyamatot a fő megvilágosodási tényező, az ún. megvilágosodási tudat (bódhi csitta), mint a tudatba ültetett mag vezető végig, ez kezdettől fogva jelen van és fokozatosan erősödik.

A théraváda irányzat szerint a szabadulás három úton lehetséges. Az egyik a magányos remeteként vagy a világtól elzárt szerzetesi közösségben törekvő Nemes Tanítvány (arija puggala) útja, aki igyekszik követni a nagy Tanítómester, Sákjamuni Buddha tanítását.

A másik út a paccséka buddháké, akik képesek a saját erejükből kifejleszteni a megszabadító tudást és el is távoznak a létforgatagból, nem képesek azonban a tudást másoknak tovább adni.

A harmadik út a bódhiszattva-buddha útja, aki arra is képes, hogy mások számára utat mutasson a szabaduláshoz. Ezen az úton járt maga Sákjamuni Buddha és ezt az utat tekinti a théraváda is a buddhák útjának, azonban azt tartják, hogy tökéletesen megvilágosodott igazi buddha csak nagyon ritkán, több ezer évenként jelenik meg a világban és szerencsésnek mondhatja magát az, aki olyan korszakban él, hogy találkozhat ilyen buddhával.

MAHÁJÁNA

Mint említettük, a Vészáliban i.e. 380. körül megtartott II. Buddhista zsinaton a szangha, vagyis a buddhista közösség kettévált mahászángika (reformista többségi) és théraváda (az „öregek” tanítását követő konzervatív) irányzatra.

A mahászángika később felvette a mahájána elnevezést, aminek szó szerinti jelentése lehet „Nagy Jármű” vagy „Széles Út” attól függően, hogy a szavak lehetséges szótári jelentései közül melyiket választjuk.

A kifejezés szimbolikus értelme az, hogy ezt a szellemi utat többen követik, mivel a Zsinaton is ők voltak többségben. Jelenti továbbá, hogy ez a tanítás több emberhez szól, mivel nem csupán szűk létszámú szellemi elit számára teszi lehetővé a megszabadulást, hanem a széles tömegek számára is. Jelenti azt is, hogy ez a tanítás nagyobb terjedelmű, és azt is, hogy magasabb minőségi szintet képvisel, mint a kisebbségben maradt hínájána irányzat.

Bár a szangha formális kettéválása már i.e. a IV. században lezajlott, a két „frakció” hosszú ideig együtt élt. Az első önálló mahájána rendek csak i.u. a II. század folyamán alakultak meg Észak-nyugat Indiában, amikor ez a terület felváltva görög, párthus és szkíta megszállás alatt állott.

Ami a mahájána bölcsélet lényegét illeti, ez elfogadja a Páli Kánont, vagy abból legalábbis a szútrákat (Buddha beszédeit). Felfogásuk szerint azonban Buddha nem hirdette ki nyilvánosan a teljes tanítást, a Tan ezoterikus részét csak a legbeavatottabb tanítványainak adta tovább.

A mahájána kánon bővebb, mint a Páli Kánon. A mahájána kiegészítő szútrái hasonlóan viszonyulnak a Páli Kánonhoz, ahogy a Keresztény Bibliában az Újszövetségi rész viszonyul az Ószövetséghez.

Előbbi nem tagadja az utóbbit, hanem kiegészíti és új megvilágításba helyezi amazt.

A szanszkrit nyelvű mahájána kánon legfontosabb alpműveinek gyűjtő megnevezése: „Kilenc Dharma”, illetve „Terjedelmes Tanszöveg”, szanszkritul: Vaipulja Szútra, illetve Dharmaparjája. Ezt a kilenc részből álló szöveggyűjteményt i.e. a II. és i.u. a II. századok közötti négy évszázad folyamán állítottak össze különböző – nagyrészt ismeretlen – szerzők műveiből.

Az egyes szövegek a következők:

– Astaszáhaszriká Pradnyáparamitá, vagyis „Nyolcezer Versszak a Bölcsesség Tökéletességéről”.

– Ganda Vjúha, vagyis „Virágfüzér”, amely a Buddha-Avatamszaka Szútra önálló része és Buddha Sravasztiban tartott beszédét tartalmazza. A cím így is értelmezhető: „A Koponyadudor Megjelenése”. Ez arra utal, hogy Buddhát gyakran ábrázolják a fején dudorral, amely a megvilágosodottságot szimbolizálja a Mahájána ikonográfiában.

– Dasabhúmísvara, vagyis a „Tíz Isteni Birodalom”, amely ugyancsak a Buddha-Avatamszaka szútra önálló része és a Bódhiszattvák életútjának tíz szakaszáról szól.

– Szamádhi Rádzsa, vagyis „Királyi Meditáció”, amelynek tárgyát az ezoterikus meditációs módszerek képezik.

– Lankávatára, vagyis „Szigetre Lépés”, amelyben Buddha Sri Lanka (Ceylon) szigetére érkezik és itt a belső megvilágosodásról szóló tanítást fejti ki a beavatottaknak.

– Szaddharma Pundaríka, vagyis „Lótusz Szútra”, illetve „A Jó törvény Lótusza”, amelyben Buddha a titkos tanítást tanítja a Buddha jelöltek, azaz Bódhiszattvák seregének és tanítványának, Sáríputrának, aki nem értette meg a mahájána mondanivalóját és görcsösen ragaszkodott a hínájána tanításhoz.

– Tathágata Guhjaka, vagyis a „Mester Titkos Tanítása”. Buddha gyakran nevezte magát így: Tathágata, ami az Én-telenségre utal és egyik lehetséges jelentése „aki így jön és megy”.

– Lalita Visztara, vagyis „Tettek Részletesen”. Ez Buddha élettörténetét ismerteti. Szerzője feltehetően a szarvászti váda irányzathoz tartozhatott.

– Szuvarna Prabhásza, jelentése: „Arany Ragyogás”. Ismeretlen szerző műve Buddha titkos tanításairól.

A mahájána legfontosabb eltérése a hínajánától a megszabadulással kapcsolatos. A mahájána szerint, ha valaki elérte azt a szellemi megvilágosodottsági szintet, hogy képes lehet kilépni a létforogataból, önző dolog, ha ezt meg is teszi. Ez esetben az illető boldogan élvezi a nirvána békéjét és nyugalomát, miközben a többi lény továbbra is keresvesen szenved a létforogataban. Erkölcösebb magatartás, ha a megvilágosodott továbbra is önként benne marad a létforogataban, hogy segíteni próbáljon a többi szenvedő lényen.

A mahájána rendekben a jelöltek a belépéskor megfogadják, hogy a Bódhiszattva szint elérésekor továbbra is benne maradnak a létforogataban, minden lehetséges módon segítve a szenvedő lényeket, és addig a nirvánába el nem távoznak, amíg meg nem győződnek arról, hogy most már valamennyi szenvedő lény képes a saját erejéből elérni a megszabadulást.

A mahájána hagyomány szerint Sákjamuni Buddha öt szakaszban adta tovább a tanítványoknak a teljes tanítást. Az első szakaszban, vagyis a Benáreszi Beszédben és azt követően a teljes igazságot hirdette, ezt azonban a tanítványok nem tudták még akkor befogadni. A második szakaszban a Négy Nemes Igazság és a Nemes Nyolcas Ösvény volt a tanítás tárgya. A harmadik szakaszban a Bódhiszattva ideált tanította az előrehaladottabb tudású tanítványoknak. A negyedik szakaszban a dolgok üresség természete és a dolgok végső lényegisége volt a tanítás tárgya. Az utolsó, ötödik szakaszban pedig azt a tökéletes igazságot tanította meg a beavatottaknak, amit a Lótusz Szútra foglal össze.

A mahájána szerint a két legfontosabb erény a szeretet (maitrí) és a könyörület (karuná), mert ezek alapozzák meg a Bódhiszattva önfeláldozó és segítőkész magatartását a szenvedő lényekkel szemben. A mahájána azt tanítja, hogy mindenki benne rejlik a potenciális Buddha természet és ezt az állapotot előbb-utóbb mindenki el is fogja

érni. A mahájána azt is tanítja, hogy a jövőben meg fog jelenni egy újabb nagy világtanító: Maitréja Buddha, vagyis a Szeretet Buddhája.

A mahájána nem az elvonultan élő magányos, vagy szerzetesi közösségben elkülönült aszkéta szellemi útja, hanem az emberi közösségben benne élő, aktívan tevékenykedő, mások iránt önfeláldozóan segítőkész emberé.

A mahájána enyhítette a szigorú szerzetesi szabályokat, visszahozta a vallási rítusokat és lehetővé tette, hogy az ember istenségekhez fohászkodjon, akik iránt odaadó szeretetet érezhet. A mahájána egyúttal az elitizmus tagadása és nyitás a szélesebb néptömegek felé.

Mint említettük, a théraváda szerint a szabadulás három útja: a nemes tanítvány útja, a pratjéka (páliul: paccséka) buddha útja, és a bódhiszattva-buddha útja.

A mahájána szerint is három út (trijána) létezik, ezek azonban nem külön utak, hanem az egyetlen lehetséges út (ékájána) három szakaszát képezik.

A három út, vagy inkább útszakasz a következő:

Az első útszakasz a tanítvány útja (srávaka-jána), aki mestere útmutatásait követve éri el megszabadulást.

A második útszakasz a pratjéka-buddha útja (pratjéka-buddha-jána), azé, aki a saját erejéből éri el a megszabadító bölcsességet, de nem képes másokat tanítani és vezetni.

A harmadik útszakasz a Bódhiszattva útja (bódhiszattva-jána), aki, bár képes lenne megszabadulni, megfogadja, hogy nem lép ki addig a létforgatagból, amíg meg nem győződik minden lény szabadulásáról.

A mahájána szerint a Bódhiszattva jelölt tíz fokozaton keresztül jut el a célig. Ennek megnevezése: Tíz Birodalom, szanszkritul Bódhiszattva-Bhúmi.

Az Első Birodalom az *Öröm Birodalma* (Pramuditá Bhúmi), amelyben a jelölt sikeresen kifejleszti a megvilágosodásra irányuló tudatot (bodhicsitta) és felismeri az Én-személyiség és a tapasztalható jelenségek üresség természetét.

A Második Birodalom a *Tisztaság Birodalma* (Vimala Bhúmi), amelyben a jelölt tökéletesíti az erkölcsöt és az önfegyelmet.

A Harmadik Birodalom a *Ragyogás Birodalma* (Prabhákári Bhúmi), amelyben a jelölt felszámolja a vágy, a rosszindulat és a hamis tudat gyökereit, kifejleszti a türelem erényét és a hat felsőbb tudás (abhinnjá) közül az első öt birtokába jut. Ezek pedig: a pszichikai erők ismerete, a múltbeli életek ismerete, isteni hallás, mások tudatának áthatása, isteni látás.

A Negyedik Birodalom a *Lángolás Birodalma* (Arcsismatí Bhúmi), amelyben a jelölt elégeti a hamis tudat maradványait és kifejleszti a hősiesség törekvés (vírja) képességét.

Az Ötödik Birodalom a *Nehezen Meghódítható Birodalom* (Szudurdzsajá Bhúmi), amelyben a jelölt megszabadul a még megmaradt kétségeitől és teljes mélységében megérti a szenvedés (duhkha) igazságát.

A Hatodik Birodalom a *Bölcsesség Birodalma* (Abhimukhí Bhúmi), amelyben a jelölt tökéletesen megérti a Függő Keletkezés láncolatát és a jelenségek üresség természetét.

A Hetedik Birodalom a *Továbbhaladás Terjedelmes Birodalma* (Dúrangamá Bhúmi), amelyben a jelölt kifejleszti azokat a képességeket, amelyek birtokában a lényeket a megszabadulás felé lehet vezetni.

A Nyolcadik Birodalom a *Megingathatatlanág Birodalma* (Acsalá Bhúmi), amelyben a jelölt tökéletes szellemi kiegyensúlyozottságát többé már semmi nem tudja megzavarni.

A Kilencedik Birodalom a *Jámborság Birodalma* (Szádhumatí Bhúmi), amelyben a jelölt a hatodik felsőbb tudás, vagyis a világfeletti tudás birtokába jut, s ezzel megszerzi a mágikus formulák ismeretét is.

A Tizedik Birodalom a *Beavatás Birodalma* (Abhiszhéka Bhúmi), amelyben a jelölt megkapja a teljes beavatást. Most már képes gyakorolni mind a tíz Bódhiszattva erényt illetve tökéletességet és a segítőkészségét ki tudja terjeszteni minden szenvedő lényre.

A Bódhiszattva Tíz Tökéletessége (Páramitá): adakozás, erény, lemondás, bölcsesség, energikusság, türelem, igazságosság, rendíthetlenség, szeretet, és felülemelkedettség.

A mahájána tanítása szerint a földi Bódhiszattvák mellett vannak égi Bódhiszattvák is, akik a materiális világot már feladták ugyan, de a világban élők megsegítése érdekében mégsem lépnek ki a létforga-

tagból. Ezekből sok van és fohászolni lehet hozzájuk. Az égi Bódhiszattvák általában a Tusita Mennyben tartózkodnak. Itt tartózkodik a jövő világekorszak Buddhája, vagyis Maitréja Bódhiszattva is, valamint a Bölcsesség Bódhiszattvája, akinek neve Mandzsusri.

A Bódhiszattva ideál egyik megtestesülése a mahájána buddhizmusban Avalokitésvara, akit ezer fejjel és ezer kézzel ábrázolnak, s mindegyik tenyerében egy-egy szem van, hogy minden szenvedést észrevegyen és mindenkin segíteni tudjon. Nevének jelentése: „Úr, aki könyörülettel lenéz”.

A Bódhiszattvákat gyakran lótusz kelyhében ülve ábrázolják. A lótusz a buddhizmus fontos szimbóluma, mivel ez a virág a szennyes mocsárból emelkedik ki, mégis tiszta marad.

A mahájána irányzat kialakulása után kidolgozták annak mélyebb filozófiai-bölcseleti alapjait is. Két ilyen bölcselet született, a mádhjamika és a jógácsára, amelyek azonban később egységes mahájána bölcseletbe integrálódtak.

A **mádhjamika** bölcselet alapelveit Nagardzsúna dolgozta ki i.u. 200. körül. Fő írásművei a Mádhjamika-Káriká és a Mádhjamika-Sásztra. A Mádhjamika egyes gondolatainak megfogalmazása azonban már korábban, a Mahájána-Szútrában is megtalálható volt.

A mádhjamika bölcselet lényege az üresség tan (súnja-váda), amely szerint minden csak üresség (súnjátá) és olyanság (tathatá).

A mádhjamika jelentése: Középső Út, az a keskeny ösvény, amely a szélsőségek között vezet a megszabadító bölcsesség felé. A mádhjamika többféle szélsőséget ismer, amelyek között minden szélsőség pár esetén meg kell találni a Középső Utat. Ilyen szélsőség párok pl. az askétizmus és hedonizmus, a dualizmus (pl. számkhja) és monizmus (pl. védánta), stb.

A mádhjamika fő filozófiai problémája az, hogy a tökéletes bölcsesség lényege a bölcsesség és a könyörületesség egyesítése, vagyis annak felismerése, hogy bár a tapasztalható világ nem valóságos, mivel a jelenségek üresek, de mégis szükség van könyörületességre.

A mádhjamika spekulatív bölcselet, amely főleg logikai következtetésekre épít és kevésbé a meditatív tapasztalásra.

A mádhjamika szerint kétféle igazság létezik. Az egyik az alacsonyabb köznapi igazság, amelynek nézőpontjából a világ realitás. A másik, a magasabb igazság nézőpontjából a dolgoknak nincs önálló létük, mivel csak viszonylagosságok formájában léteznek.

Ilyen viszonylagosság: Nyugat és Kelet, apa és fia, stb. Ámde ami nem Kelet, az még nem biztos, hogy Nyugat, mert lehet pl. Közép is. Azonban a Közép fogalma is viszonylagos, mivel feltételezi, hogy van Nyugat és Kelet. Nagardzsúna ezzel megkérdőjelezi a kétállapotú logika érvényességét és megbízhatóságát és a védikus nyája bölcsélet álláspontjához közelít.

Nagardzsúna logikai következtetéseiben kitüntetett szerepet kap egyfajta paradox logikai művelet, az ún. tetralemma (szanszkritul: csatuskokita), amely már Buddha beszédeiben is több helyen előfordul. A tetralemmára Nagardzsúna többek között a következő példát hozza:

Megalapozatlan az állítás, hogy a Tathágata (Buddha) a nirvánába való végleges távozása után továbbra is létezik.

Megalapozatlan az is, hogy a Tathágata többé nem létezik.

Megalapozatlan az is, hogy a Tathágata egyszerre létezik és nem létezik.

Megalapozatlan az is, hogy a Tathágata sem létezik, sem pedig nem létezik.

A „létezés” ugyanis térhez és időhöz kötött fogalom, márpedig a nirvánában ezek a kategóriák értelmüket veszítik.

A tetralemmát Nagardzsúna pedagógiai eszközként alkalmazta számos kijelentésre azért, hogy a tanítványokat rávezesse a doktrinális tételek támadhatóságára és az üresség megértésére. Nagardzsúna spekulatív úton levezette, hogy minden jelenség lényegében üres, léte feltételekhez kötött, ezért nem állítható, hogy létezik, az sem, hogy nem létezik, az sem, hogy egyszerre létezik is és nem is, és az sem, hogy sem létezik, sem pedig nem létezik. Nagardzsúna szerint minden megkülönböztető kettősség illúzió és ezért abszolút értelemben nem létezik élet, születés, halál, nirvána, szamszára, dharma, karma, lét és nemlét, ok és okozat, bűn és erény, jó és rossz, öröm és szenvedés,

létforgatag és megszabadulás. Mindezek illúziók és abban áll a megszabadulás, hogy ezt felismerjük.

Az Üresség lényege pedig az, hogy mivel minden jelenség függő módon keletkezik, ezért nincs abszolút önléte, de az sem állítható, hogy nem létezik. Maga az Üresség pedig nem más, mint Függő Keletkezés. Mivel azonban a jelenségeket alkotó lételemek (dharmák) maguk is függő módon keletkeznek, ezért azok is üresek.

Nagardzsúna szerint az üresség csak a szavakban kifejezhető dolgokra vonatkozik és nem a végső valóságra. A Függő Keletkezéssel kapcsolatos legfontosabb kulcskérdések éppen ezzel kapcsolatosak.

Az egyik kulcskérdés az identitás kérdése, az a paradoxon, hogy bár nem vagyok azonos régebbi önmagammal, de azért hasonlítok rá.

A másik kulcskérdés az állandóság és tartósság kérdése, az, hogy bár az összetett jelenségeket alkotó lételemek szüntelenül cserélődnek, az összetett jelenség mégis a tartósság benyomását kelti.

A harmadik fontos kulcskérdés a dolgok üresség természetének kérdése, vagyis, hogy ha a dolgok üresek, miért létezhetnek.

A mádhjamika bölcsélet lényegében a Pradnyá-Páramitá-Szútrában szereplő üresség tan szisztematikus kifejtése formális logikai eszközökkel, s egyben a Dignága és Dharmakirti által később kidolgozott buddhista logika előfutára. A mádhjamika bölcsélet fő célja pedig megmutatni és logikai módszerekkel igazolni azt, hogy a bódhiszattva út járható, sőt, hogy ez az egyetlen igazán járható út.

A másik fontos mahájána bölcsélet a **jógácsára**. Ennek alapelveit Maitréjanátha (kb. i.u. 270–350) fejtette ki több művében, mint amilyen pl. a Jógácsárahúmi Szútra és a Mahájána Szutrálankára. A jógácsára bölcsélet fontos alapművei közé tartozik Maitréjanátha művein kívül a „Kilenc Dharma” szöveg gyűjteménybe tartozó Szaddharma Pundarika és Lankávatára Szútra is.

A jógácsára jelentése: haladás a tudat fegyelmezése, vagyis a jóga gyakorlása útján. A jógácsára bölcséletben ugyanis a meditatív tapasztalás a fontos és nem a spekulatív logikai okoskodás.

A jógácsára bölcséletet iu. a IV. század folyamán továbbfejlesztette Maitréjanátha tanítványa, Aszanga és ennek öccse, Vaszubandhu.

A hagyomány szerint Aszanga sokáig remeteként élt és kitartó meditációi során igyekezett megidézni Maitréja Buddhát, ez azonban soha nem sikerült. Aszanga végül feladta remeteségét, útnak indult és az úton egy szenvedő kutyán önfeláldozó módon segített. Erre a kutya átváltozott Maitréja Buddhává, Aszangát a Tusita mennybe vitte és ott adta át neki a tanítást.

A jógácsára bölcelet szerint az egyetlen, ami abszolút módon, ténylegesen létezik, maga a tudat. A jógácsára bölcelet más megnevezései ezért: Csittamátra azaz „Csak Tudat”, illetve: Vidnyánáváda, vagyis a „Tudat Tana”.

A jógácsára bölcelet szerint a „Csak Tudatnak” (Csittamátra) két állapota lehetséges. Az egyik a raktározó tudat állapot (álajavidnyána), amelyben jelen vannak a dharmá és karma csírák és ezek olyan jelenségekben manifesztálódnak, amelyeket a tudat megkülönböztet és szubjektív és objektív kategóriákba sorol. A jógácsára bölcelet szerint a Függő Keletkezési láncolat elemei, az ún. nidánák is az álajavidnyánából hívják elő egymást.

A „Csak Tudat” másik lehetséges állapota a tiszta megvilágosult tudatállapot (amalajavidnyána), amiben már nincsenek csírák. Ez utóbbi azonos a mindenkinben eleve benne szunnyadó, lappangó, meg nem nyilvánult buddha természettel (tathátagatagarbha), amit úgy is neveznek, hogy megvilágosodás tudat (bódhi csitta). Ezt kell megtalálni önmagunkban a megszabadító bölcsesség eléréséhez. Erre a jógácsára tanítása szerint nem spekulatív elméletekkel, hanem meditáció útján érdemes törekedni.

A jógácsára bölcelet szerint az a személyiség, amihez önmagunk azonosságát kötjük, csupán tudati képződmény és nem maradandó, a tudat-folyamat azonban szüntelenül létezik. Maga a Tudat Aszanga szerint azonos az öntudattal és három szintje lehetséges. Az első szint a képzelt dolgok világa, a második szint a függő módon keletkezett dolgok világa, a harmadik pedig a végső realitás szintje, amely utóbbi megismerése azonos a megvilágosodással és csak a megszabadító bölcsesség birtokában lehetséges.

Dharmapála (kb. i.u. 530–561) ezt a gondolatmenetet vitte tovább, amikor a tudat négy aspektusát definiálta. Az első aspektus az objek-

tívnak tekintett dolgokra való rátekintés. A második a szubjektív jelenségek tudatosítása. A harmadik önmagunk tudatosítása. A negyedik pedig annak tudatosítása, hogy az ember önmagát tudatosította.

Mivel csak a tudat (csitta) létezik, a tapasztalható dolgok nem valóságosak és csak a megismerés által kapnak létet. A világ pedig pusztán a karmikus csírák és a tudati szennyeződések (klésák) hatása alatt látszik objektívnak. A jógácsára bölcelet a klésák fogalmát a Patanydzsali féle tradicionális jóga bölceletből vette át.

Az öt tudati szennyeződés (klésa) a következő: a *hamis tudás* (avidjá), vagyis a valóság félreismerése, a *szubjektivitás* (aszmitá), vagyis az Énség-érzet, ami az Ego uralma a Tudat fölött, a *szenvedély* (rága), vagyis a mohó vágyakozás az élvezetek és a dolgok birtoklása iránt, az *ellenszenv* (dvésa), vagyis a gyűlölködés és rosszindulat minden és mindenki iránt, ami vagy aki a vágyaink beteljesülését akadályozza, végül a *ragaszkodás* (abhinivésa), vagyis vonzalom és kötődés a tudat által produkált jelenségekhez.

Itt érdemes emlékeztetni arra, hogy a tradicionális jóga bölceletben a tudat (csitta) maga is összetett képződmény, amelynek három komponense van, nevezetesen a buddhi, vagyis az értelem, továbbá a manasz, vagyis az elme, amelynek funkciója a cselekvő és érzékelő képességek működésének összehangolása és a tudattartalmak konstruálása, végül az ahamkára, vagyis az a mentális tényező, amelynek hatására a tudatban összeálló képződmény halmazatot tévesen önmagunkkal azonosítjuk.

A jógácsára bölcelet szerint nemcsak a belső világunk tudati képződmény, hanem az is, amit önmagunktól elkülönült külső világként tapasztalunk. Ezzel kapcsolatban a jógácsára bölceletben gyakran hivatkoznak az i.u. I. századból származó Rizspalánta (Sálistamba) Szútrára, amely szerint a jelenségeket létrehozó függő keletkezés két szinten folyik. Az egyik a belső szint, amely megteremti a dolgok képzetét, vagyis létezésének potencialitását, a másik pedig a külső szint, amelyben ezek a potencialítások manifeszt formában megnyilvánulnak. A jógácsára itt két szintű teremtésről beszél és ezzel közeledni látszik az ugyancsak kétszintűként interpretálható Védikus teremtés elméletekhez.

A jógácsára tanítása szerint a megvilágosodott buddha tudat, illetve buddha csíra (tathágata garba) potenciálisan mindenkiben benne van és a megszabadító bölcsesség eléréséhez ezt kell megvalósítani. A cél elérése azonban csak a tudat megtisztításával lehetséges. A tudat megtisztításának módszerei pedig a szemlélődés (darsana), a tudat elcsendesítése (bhávaná) és az elmélyedés vagy meditáció (szamádhi).

A meditáció módszerei a pusztá éberség, az összpontosítás, valamint a belátó megértés gyakorlása, de ide tartoznak az imaginatív meditációk is, amelyben felidézünk egy ideát vagy az azt megvalósító személyt és azonosulunk a hozzá tartozó tudat állapottal.

A mahájána praxisban a meditációk gyakori tárgya a Buddhák Tiszta Földje, más néven a Buddhák lakóhelye (Szukhávati Pariszuddha Kséttra). A hínajánától eltérően ugyanis a mahájána felfogása szerint egy Buddha nem pusztán olyan emberi lény, akinek a saját erejéből sikerült elérnie a megszabadulást, hanem az Ősbuddhaság manifesztálódása, földi megtestesülése.

Ezen tanítás szerint az Ős-Buddha (Ádi Buddha) meditációval hozza létre az ú.n. Dhjáni Buddhákat és ez utóbbiak földi megtestesülései az emberi testben létező Buddhák. Ennek megfelelően egy Buddha három testet birtokol. E három test (trikája) a következő:

Az első test a halandó fizikai látszat test (Nirmánakája).

A második test a megvilágosodás test (Szambhógakája). Ennek lakóhelye a Tiszta Föld, amely Sákjamuni Buddha esetében a Tusita Mennyország.

A harmadik test a TAN-test (Dharmakája), amely a Buddhák öslényegisége, archetípusa, s lényegét tekintve azonos az őseredeti Ádi Buddhával.

Az imaginatív meditációk tárgyát képező dhjáni buddhák a megvilágosodás-tudat különféle aspektusait képviselik. Minden égtájhoz tartozik egy-egy Tiszta Föld (Szukhávati) és egy-egy dhjáni buddha. A mahájána Panteonjában eredetileg négy dhjáni buddha volt, az ötödiket később a tantrikus Buddhizmus iktatta be a praxisba. Ezekről a következő fejezetben esik szó.

VADZSRAJÁNA

A vadzsrajána jelentése: Gyémánt Ösvény. Így nevezi magát a buddhizmus tantrikus irányzata, amely a mahájánából fejlődött ki i. e. a II. századtól kezdve. A tantra szó jelentései: eszköz, szövet, tétel, tantétel, tan, és jelenti azon módszerek és eszközök rendszerét, amelyekkel a tapasztalható jelenségekkel kapcsolatos energia áramlásokat befolyásolni lehet.

A tantrikus buddhizmus ezoterikus tanítása szerint minden tapasztalható jelenség egymással kölcsönösen összefügg, ezért egyik a másikkal befolyásolható. A befolyásolás módja a mágikus erők felhasználása, eszközei a mágikus szótag vagy mondás (mantra illetve dháraní), a mágikus ábra vagy kép (mandala illetve jantra), az imaginatív meditáció (bhávaná), a mágikus testtartás (mudra illetve ászana), valamint az ezoterikus rítus és beavatás (abhiséka).

A tantrikus buddhizmus alapelve az, hogy a tudatban lévő negatív energiákat fordítsuk át pozitívvá és használjuk fel azokat a bódhiszattva tökéletességek (sziddhik) kifejlesztéséhez és a megsza-baduláshoz.

A tantrikus buddhizmus tanításának egyes tételei már megtalálhatók a Mahá-Parinibbána-Szuttanta szövegében is, amely a hagyomány szerint Buddha utolsó beszédét tartalmazza és ebben felfedi a korábban ki nem hirdetett ezoterikus tanításokat, de találhatók tantrizmussal kapcsolatos kijelentések a Kilenc Dharma szöveggyűjteményhez tartozó Tathágata Guhjaka szövegében is.

A hagyomány szerint a buddhista ezotériát Vimalakirti tanította Sáriputrának, aki a hínájána követője volt. E tanítás szerint a Tan Kerekét (Dharma Csakra) háromszor forgatták meg, és ezek eredményeként jött létre először a hínájána, majd a mahájána, végül a vadzsrajána tanítása.

A tanítást Nálanda foglalta rendszerbe iu. a VII. században a Mahá-Vajrócsana-Szútra szövegében. Ennek tárgya Mahávajrócsana, más néven Mahávira meditációja, amelyben 160 féle tudatállapot tapasztalható, s ezek legmagasabb szintje a Bódhicsitta, vagyis a Megvilágosodás Tudat.

A tantrikus buddhizmus terjedésének fontos állomása volt iu. a VIII. században kialakult sziddha mozgalom, amely a sziddhik (tökéletességek) elérését igyekezett megvalósítani a bráhmínista jóganetráéból átvett módszerekkel

A tantrikus buddhizmus legismertebb irányzata a tibeti buddhizmus, amely a nyugati orientalista szakirodalomban gyakran lámaizmus néven szerepel. Tibetben a buddhizmust Padmaszambhava honosította meg a VIII. században, s megalapította annak Nyingmapa iskoláját. Padmaszambhava neve ezt jelenti: „Lótuszban született”.

A tantrikus tanítást a XI. században tovább fejlesztette Marpa, majd ennek tanítványa, Milarépa, akit a Kargyütpa iskola szellemi alapítójaként tisztelnek.

A tibeti buddhizmus számos gondolatot és módszert vett át a tradicionális tibeti bön vallásból, és a kínai taoizmusból, és ezeket beépítette a saját rendszerébe.

A vadzsrajána talán legfontosabb kultikus személyisége Avalokitésvara Bódhiszattva, aki megvalósította a pradnyáparamitát, vagyis a bölcsesség és könyörületesség tökéletes egységét. Fontos szerepet kap a vadzsrajána kultuszában Tára istennő is, Avalokitésvara társa. Tibetben nem számít szentségtörésnek ezen kultikus személyek szexuális egyesülésben való ábrázolása sem.

Ugyancsak fontos kultikus személy Mandzsusri Bódhiszattva, aki a hagyomány szerint a mantrák, mudrák és mandalák tudományát tanította és a transzcendens bölcsesség megtestesítője. Szimbólumai a könyv és a kard. A könyv az, ami a tudást tartalmazza, a kard pedig arra való, hogy elvágja a hamis tudás kötelékét. Mandzsusri haragvó megjelenési formája a Halál Ura, vagyis Jamantaka, aki a Gyelugpa iskola védőistensége (Jidam).

A vadzsrajána buddhizmus praxisában fontos szerepet kap az imaginatív meditáció. A módszer lényege az, hogy a tudat elcsendesí-

tése után képzeletben felidézünk valamelyik bódhiszattvát, buddhát, vagy más tanítómestert és igyekszünk azonosulni azzal a tudatállapottal, amelyet az illető személyiség kifejez. Ezt követően tudatosítjuk az imaginált, vizualizált jelenség üresség természetét, azt, hogy ez csupán tudattartalom, a tudat terméke. Végül a jelenséget szétosztatjuk. A szétosztatási utolsó fázis nagyon fontos. Hasonló módszerrel kell majd annak idején minden jelenséget szétosztatni, amikor ki akarunk lépni a létforgatagból.

Az imaginatív meditációkban fontos meditációs tárgy lehet valamelyik dhjáni buddha megidézése. A vadzsrajána buddhizmusban öt dhjáni buddha van, ezek a megvilágosodás-tudat különféle aspektusait képviselik. Minden égtájhoz tartozik egy-egy Tiszta Föld (szukhávati) és egy-egy dhjáni buddha. Az egyes dhjáni buddhák megnevezése, és a hozzájuk tartozó szimbólumok a következők:

– Amitábha, a Végtelen Fény és a Megkülönböztető Tudatosság Buddhája. A hozzátartozó kulcsfogalom az észlelés, égtája a Nyugat, szimbólumai a vizes kancsó a halhatatlanság vizével, a vörös szín, a tavasz és a tűz. Mantrája a HRIH szótag, negatív aspektusa a szenvedély, mudrája a meditáció (dhjána) kéztartása.

– Amógasziddhi, a Mindent Felölölő Bölcsesség Buddhája. A hozzátartozó kulcsfogalom az akarat, égtája az Észak, szimbólumai a zöld szín, az ősz és a levegő. Mantrája az ÁH szótag, negatív aspektusai az irigység és féltékenység, mudrája a félelemnélküliség (abhája) kéztartása.

– Aksóbhja, a Nagy Tükör Bölcsesség Buddhája. A hozzátartozó kulcsfogalom a forma, égtája a Kelet, szimbólumai a mélykék szín, a tél és a víz. Mantrája a HŪM szótag, negatív aspektusa a gyűlölet, mudrája a földet érintés (bhúmiszpara), amely a materiális jelenségek feletti uralmat fejezi ki. A tükör tulajdonsága, hogy bármit képes visszatükrözni, és ezért benne mindent megláthatunk, kivéve egyetlen dolgot, és ez maga a tükör. Nagy Tükör Bölcsesség annak felismerése, hogy amit a tükörben láthatunk, nem valóságos, és az egyetlen realitás az, amit a tükörben nem láthatunk, vagyis maga a tükör.

– Ratnaszambhava, az Egység Bölcsességének Buddhája. A hozzátartozó kulcsfogalom az érzés, égtája a Dél, szimbólumai a sárga szín,

a Nyár és a föld. Mantrája a RAM szótag, negatív aspektusa a gőg, mudrája az adakozás (dhana) kéztartása.

– Vairócsana, a Mindent Felölelő Tér Bölcsességének Buddhája. A hozzátartozó kulcsfogalom a tudat, égtája a Centrum, szimbólumai a fehér szín és az éter elem. Mantrája az ÓM szótag, negatív aspektusa a butaság, mudrája pedig a Tan Kerekét (Dharma Csakra) szimbolizálja, aminek jelentése a tanítás, vagyis a tudás átadása.

A többi buddhista irányzathoz hasonlóan a vadzsrajána szerint is a tudat tökéletesítésének célja a megszabadító bölcsesség-tudás kifejlesztése és a létforogatóból való kiszabadulás.

Egyes tibeti vadzsrajána tanítómesterek szerint a tudásnak három szintje lehetséges. Az első a köznapi (mesterségbeli) tudás. A második az érzékszervi úton tapasztalható valóság mögötti mélystruktúra megismerését lehetővé tevő tudás. Ezt a fajta tudást az Európában kialakult terminológia szerint „gnosztikus” tudásnak is nevezhetjük. A harmadik fajta tudás az a megvilágosodott tudás és tapasztalás, ahol már nincs értelme az olyan fogalmaknak, mint tér, idő, lét, nemlét, tudás, objektum, szubjektum, stb.

A megvilágosodott tudás azonban csak a „gnosztikus” tudáson keresztül érhető el, ezért először ezt a tudás szintet kell realizálni.

A különféle vadzsrajána szellemiségű tibeti eredetű szektákban több olyan imaginatív meditációs módszert gyakoroltak és gyakorolnak manapság is, amelyek célja a gnosztikus tudás megszerzése. Néhány példa ilyen meditációkra:

A) Meditációk, amelyek célja annak tudatosítása, hogy a tárgyak belül üresek és nincs bennük semmi más, csak maga a tér, amely alapvetően tamaszikus jellegű. (A tamasz, radzsasz és szattva fogalmak ismertetése a számkhjáról szóló fejezetben olvasható).

Az egyik ilyen imaginatív meditáció során pl. vizualizálunk egy óriási méretű emberi testet (pl. a saját testünket), imagináljuk, hogy belépünk abba a pórusokon keresztül, majd az egyes szervekbe, sejtekbe, s azok alkotóelemeibe (molekulákba, atomokba, stb.) is, s közben az érintett struktúrákat áttetszőnek érezzük, amelyek határfelülete

foszforeszkáló módon fénylik, majd tudatosítjuk, hogy az objektumok belsejében nincs más, mint puszta üres tér.

Egy másik meditációs gyakorlat szerint figyeljük a tudatunkban spontán megjelenő gondolatokat, ezeket a fentebbiekhez hasonlóan áttetsző, belül üres objektumoknak tekintjük, majd miután ez sikerült, igyekszünk megfigyelni, hogy a figyelő különbözik-e a megfigyelt objektumoktól.

B) Meditációk, amelyek célja annak tudatosítása, hogy minden mozgás belül üres, s tartalmuk nem más, mint a puszta idő, amely alapvetően radzsaszikus jellegű.

Egy ilyen típusú meditációra példa lehet az a módszer, amelynél először elképzeljük magunkat egy jövőbeli időpontban, s onnan hátra tekintve a jelenlegi helyzetünket múltként értelmezve szemléljük azt, majd egy múltbeli időpontba áthelyeződve, a jelent mint lehetséges jövőt szemléljük, s megfigyeljük, hogy az így imaginált múlt illetve jövőbeli önmagunk azonos-e velünk.

Egy másik meditációs módszer szerint előre-hátra haladunk az időben, majd megfigyeljük és tudatosítjuk, hogy az időbeli előre-hátra haladás nem folyamatos, hanem piciny ugrásokban történik, és nem is egyenes vonalú, mert még kanyarogni is tud.

C) Meditációk, amelyek célja annak tudatosítása, hogy bár a gnosztikus tudás szattvikus jellegű, még az ilyen tudás is üresség természetű.

Egy ilyen meditációs módszer az, hogy kiválasztunk 10 különböző meditációs tárgyat, s ezeket egymás után a lehető legalaposabb részletességgel felidézzük, a sort folyton előlről kezdve, miközben tökéletesen éber, semleges, passzív, érzelemmentes megfigyelők maradunk.

Egy másik módszer szerint kiválasztunk egy meditációs tárgyat, ezt foszforeszkáló felületű belül üres objektumként vizualizáljuk, majd megcseréljük a szubjektum és objektum szerepét, és azt imagináljuk, hogy nem mi figyeljük az objektumot, hanem az figyel minket. Ezt a gyakorlatot egyre finomabb, szubtilisabb „objektumokkal” pl. gondolatokkal, eszmékkel, érzésekkel is elvégezzük, ezeket is meditációs tárgynak tekintve, majd tudatosítjuk, hogy a tárgy figyel

„engem”, a gondolat gondol „engem”, a cselekvés létrehoz és megalakot „engem”, stb.

A gnosztikus szintű meditációk közé szokás sorolni még az un. álomjoga gyakorlatokat is, amelyek célja az éberség tudatállapotának gyakorlása alvás közben. Az ilyen gyakorlatban alvás közben tudatosítjuk, hogy amit tapasztalunk, az csupán álom, vagyis a saját tudatunk (pontosabban az elme, vagyis a manasz) produktuma, s anélkül, hogy beleavatkoznánk az álomtörténetbe, hagyjuk azt magától peregni, s mindent, amit tapasztalunk, felülemelkedett egykedvűséggel szemlélünk. Az ilyen gyakorlat elsajátítása hosszadalmas folyamat, de hozzásegít annak felismeréséhez, hogy az ébrenlét alatt tapasztalható világ sem valóságos, az is csupán a tudati aktivitás eredményeként jön létre.

A titkos tanításokat gyakorló tanítványoknak olykor azt tanácsolják, hogy szellemileg alkossanak maguk körül olyan környezetet, ami különbözik attól, amit valóságosnak tartanak. Például a szobájukban ülve varázsoljanak maguk köré erdőt. Ha a gyakorlat sikeres, nem lesz tudomásuk arról a környezetről, aminek helyébe fák és bokrok léptek és gondolatban az erdőn keresztül haladva mindent érezni fognak, amit az érez, aki a fák között megy.

A fentebbi ismertetések természetesen csupán a meditációs módszerek leírásának rövid kivonatai, ezek gyakorlása személyes tanítómester iránytatása nélkül nem tanácsolható.

A vadzsrajána buddhizmus szellemiségének szemléltetésére – Alexandra David-Neel nyomán – az alábbiakban álljon itt néhány idézet beavatott tibeti tanítómesterek mondásaiból:

„A titkos tanítások titkossága nem a mestertől függ, hanem a tanítványtól. A mester csak az ajtót tudja kinyitni, de a tanítványnak kell meglátnia, mi van mögötte.”

„A főúton is nyíltan lehet hirdetni a titkos tanításokat, azok mégis titkosak maradnak a tompák számára, akik hallják ugyan a szavakat, de azokból semmit nem fognak fel.”

„A karma hajthatatlansága több, mint amit egy szegény halandó képes elviselni.”

„Nincs értéke annak az igazságnak, amit másoktól tanultunk, csak annak, ami élő és hatékony, amire magunk jöttünk rá.”

„Ne higgy, inkább kételkedj! Kételkedj mindenben, abban is, amit magától értetődő igazságnak tartasz! A kételkedés ösztönzést ad a kutatásra és a kutatás az az út, amely a tudáshoz vezet.”

„Az érzékelhető világ nem mozgó tárgyak halmaza, hanem maga a mozgás. A mozgás alkotja az észlelhető tárgyakat, ezért semmi nem létezik, csak a mozgás.”

„Bármilyen elmélet vagy tantétel a saját elménk terméke.”

„Az ország, amely sehol sincs, az az igazi otthon.”

„Még a legnagyobb szent is, ha ezerszer feláldozta azt, ami neki a legdrágább, a saját életét, másokért, Istenért, nemes eszmékért, a lét-forgatag (szamszára) foglya marad, ha nem érti meg, hogy a tapasztalható világ csupán realitást nélkülöző árnyak játéka, amelyet a saját elméje vetít az üresség végtelen mozivásznára.”

„Nincs okod arra, hogy büszke légy, de arra sem, hogy megalázkodj. Inkább ismerd fel saját jelentéktelenségedet.”

„Soha nem volt szándékomban, hogy bármit tanítsak, csupán gondolkodásra, kételkedésre, keresésre ösztönöztelek.”

„Minél jobban telezsúfoljuk a világunkat elméletekkel, elképzelésekkel, véleményekkel, ezek annál jobban megkötöznek és foglyul ejtenek bennünket.”

Végezetül egy gyakran idézett párbeszéd a történelmi Buddhával kapcsolatban:

Buddha egyik tanítványa megkérdezte: „Ha érdeklődnek a mester véleménye felől, mit válaszoljak?”

Buddha válasza: „Mondd azt, hogy a Tathágata nem alkot véleményt, ő mentes minden vélekedéstől.”

ZEN

A zen a kínai csan buddhizmus japán változata. Kialakulásának előzményeként fontos tudni, hogy Kínában a buddhizmus többé-kevésbé ismeretes volt már i.u. az I. század közepe táján.

Később, az V. század elején Kumáradzsiva több tanítványával közösen számos mahájána buddhista szöveget fordított le kínai nyelvre.

A buddhizmus szélesebb elterjedése Kínában a VI. században indult meg, miután az indiai származású Bódhidharma (i.u. 470-543) megalapította a buddhizmus mahájána szellemiségű csan irányzatát, és ez magába olvasztotta a taoizmus számos gondolatát és módszertani elemét.

A csan szó jelentése: meditáció, a szanszkrit dhjána szó kínai kiejtésű változata.

A csan buddhizmus a klasszikus mahájána szövegek közül kiemelten fontos műnek tekinti a Lankavatára Szútrát és a Buddha-Avatamszaka Szútrát. A csan ugyanakkor – paradox módon – tagadja az írott szövegek hasznosságát. Felfogása szerint a tanítás hiteles átadása csak személyes kapcsolat útján lehetséges, a kapott tanítás helyességéről pedig csak a saját személyes tapasztalatunk alapján győződhetünk meg, aminek elérése sok gyakorlást és jelentős szellemi erőfeszítést igényel.

A csan szerint ezért az írott tanítást először el kell olvasni, hogy tudjuk, miről szól, azután félre kell dobni, mint haszontalant.

A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy szent szövegek szorgalmas olvasgatásától még soha senki nem tudott megvilágosodni.

Ha ugyanis ez lehetséges lenne, csak el kellene olvasatni az emberekkel ezeket a szövegeket, és ettől mindjárt egy csapásra mindenki tökéletesen megvilágosodott buddhává válhatna.

A mahájána buddhizmus a VI. század folyamán Koreán keresztül jutott el Japánba, a csan irányzat azonban csak a XII. század körül vált Japánban ismertté. Ettől kezdve beszélhetünk zenről, amely szó a csan japán változata.

A zen célja a megvilágosodás, az ú.n. szatori, ami nem más, mint az eleve bennünk rejlő buddha természet fölismerése. Ez azonban nem megy nehézségek nélkül. Egy zen hasonlat szerint a tanítvány törekvése ahhoz hasonlítható, mint amikor a pásztor mindenfelé keresi az elveszett ökröt, míg végül rájön, hogy éppen azon lovagol.

A zen szerint a valóság nem fejezhető ki szavakkal, képekkel vagy ember alkotta szimbólumokkal, megismerése csak a szatori gyakorlati elérésével lehetséges.

A zen ezért a buddhizmus alaptanításának elfogadásán túlmenően nem hirdet újabb filozófiai vagy ideológiai doktrínát, hanem a meditációs módszereket igyekszik olyan szintre fejleszteni, ami lehetővé teszi a valóság tapasztalását úgy, hogy az már nem igényel további kommentárt vagy magyarázatot. A zen gyakorlatában ezért fontos szerepet kap a tanítómesterek útján személyesen továbbadott hagyomány és az az elv, hogy a tapasztalás fontosabb, mint a szent iratok kijelentései.

A tudás személyes átadásának egyik eszköze a koan, amely olyan zavarba ejtő kérdés vagy kijelentés, ami leblokkolja a tanítvány racionális spekulatív gondolkodását és olyan tudatállapotot vált ki, amelyben lehetséges a valóság spontán megragadása, felismerése. Példaként szokás idézni ezt a párbeszédet.

- Mester, békítsd meg a lelkemet.
- Tedd elém a lelked és megbékítem.
- Ha a lelkemet keresem, nem találom.
- Látod, már meg is békítettem.

Koan típusú a következő párbeszéd is:

- Mester, nem találom az Utat.
- Pedig ott van előtted.
- Akkor miért nem látom?

- Az ÉN-ed az akadály.
- Mester, TE látod az Utat?
- A TE ugyanolyan akadály, mint az ÉN.
- Ha nincs ÉN és nincs TE, látható az Út?
- Ha már nincs ÉN és nincs TE, mi szükség többé az útra?

Egy további zen történet azt példázza, hogy ha tele van a tudatunk előre megfogalmazott nézetekkel, előítéletekkel, prekoncepciókkal, nem lehetünk képesek a magasabb igazságok megértésére és befogadására. A példabeszéd szerint a zen tanítómester egy csészébe lassan kezdte önteni a teát a kannából, és ezt akkor sem hagyta abba, amikor a csésze megtelt, és a tea a szélein lefelé csorgott. Ekkor a tanítvány udvariasan figyelmeztette a mestert, hogy a csésze tele van és nem fér bele több. Erre a mester azt válaszolta, mindig az a probléma, hogy ha valami tele van, nem fér bele több.

A zen tanítása szerint a megvilágosodás nem jelenti a világtól való elfordulást. A mindennapi életben kell felébredni. A zen szatori ezért azt is jelenti, hogy képesek vagyunk a buddha természetet tapasztalni minden körülöttünk lévő jelenségben.

A tökéletes zen életmód természetes és spontán. Azt tesszük, amit tennünk kell. Ha éhesek vagyunk, eszünk, ha fáradtak vagyunk, pihenünk. Bár ez egyszerűnek hangzik, mégis nagyon nehéz elérni, hogy mindig az eredeti természetünkkel összhangban, mesterkéltetés nélkül, spontán cselekedjünk.

Egy zen szöveg szerint, mielőtt elkezdjük tanulmányozni a zent, a hegy számunkra hegy és a folyó az folyó. Miközben tanulmányozzuk a zent, a dolgok felborulnak és a hegy többé már nem hegy és a folyó nem folyó. Ha elérjük a megvilágosodást, a hegy ismét hegy és a folyó ismét folyó lesz, de más értelemben. A zen szerint ugyanis az eredeti természetünk a tökéletes buddha természet és a megvilágosodás azt jelenti, hogy olyanná válunk, amilyenek eredetileg is voltunk, mielőtt a hamis tudat hatása alá kerültünk volna.

Japánban jelenleg a zen két fő irányzata működik. Az egyik a rinzai iskola, amely a hirtelen megvilágosodás elérésére törekszik, s főleg a koan módszert alkalmazza. Ebben a rendszerben – megfelelő

előkészítés után – a megvilágosodás kiváltását előidéző végső impulzust valamilyen sokkoló hatású eseménnyel illetve beavatkozással próbálják elősegíteni. A másik fő irányzat a soto, amely a fokozatos haladás elvét követi és a lassú csendes meditációt alkalmazza. Mindkét irányzatban fontos szerepet kap a napi több órán keresztül gyakorolt ülő meditáció, a zazen.

IRODALOM

A kínai filozófiákhoz

- Fritjof CAPRA: The Tao of Physics, Fontana-Collins, 1976
Helmuth von GLASENAPP: Die Fünf Weltreligionen, Eugen Diederichs Verlag, 1972.
HAMVAS Béla: Scientia Sacra, Magvető, Budapest, 1988.
HÉJJAS István: A modern tudomány és a keleti bölcsélet, Orientpress, Budapest, 1990.
HÉJJAS István: Illúzió és valóság, Aszklépiosz, Budapest, 1998.
HÉJJAS István: A pogányság apológiája, Harmadik Évezred Kiadó, Budapest, 2007.
Carl Gustav JUNG: Man and his Symbols, Ferguson, Chicago, 1964
KWOK Man Ho, Martin PALMER, Joanne O'BRIEN: The Fortune Teller's I CHING, Wordsworth, Ware, Hertfordshire, UK, 1993
Max MÜLLER, James LEGGE: The Sacred Books of the East, Vol. 39 and 40, Oxford University Press, 1891
SCHNELL Endre: C. G. Jung és a keleti bölcsélet; Szinkronicitás, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1985.
R. G. H. SIU: The Tao of Science, John Wiley and Sons, 1957
TAO TE KING, a Titkos Völgy (ford: Máté János), Gondverő Könyvkiadó, Budapest, 2001.
Alan WATTS: Tao, the Watercourse Way, Russel and Volkening Inc., 1990

A védikus filozófiákhoz

- BAKTAY Ervin: Szánátana Dharma, Révai Nyomda, 1935.
BHAGAVAD GÍTÁ, Légrády Nyomda, Budapest, 1924. (reprint: Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest 1984.)
Paul DEUSSEN, J. H. WOODS, C. B. RUNKLE: Outline of the Vedanta System of Philosophy, According to Shankara, The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Jan. 3, 1907
Martin HAUG: Sri Aitareya Brahmanam (Sanskrit Text with English Translation in Two Volumes), New Bharatiya Book Corporation, 2003

- HÉJJAS István: Ókori Indiai Bölcelet, Orientpress, Budapest, 1994.
 HÉJJAS István: India ősi bölcsessége, INOK, Budapest, 2004.
 B. K. S. IYENGAR: Light on Yoga, Unwin Publishers, 1976
 KACZVINSZKY József: Kelet világossága, Irás, Budapest, 1943
 Gerald James LARSON, Ram Shankar BHATTACHARYA: Encyclopedia of Indian Philosophies, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987
 Max MÜLLER: The Six Systems of Indian Philosophy, Longman, Green and Co, 1899
 PRESSING Lajos: A yoga-meditáció sajátosságai, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1986.
 SANKARA: A Brahma-Szútra magyarázata, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1996.
 TENIGL-TAKÁCS László: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997.
 UPANISADOK, Tan Kapuja Buddhista Főiskola jegyzete, Budapest, 1994.
 VEKERDI József: Titkos tanítások, válogatás az Upanisadokból, Helikon, Budapest, 1987.
 Swami VIVEKANANDA: Raja Yoga, Rascher Verlag, Zürich 1941.

A buddhista filozófiákhoz

- BÁNFALVI András: Gyémánt szútra, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1998.
 Bhikkhu BODHI: The Noble Eightfold Path, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1984.
 Bhikkhu BODHI: Múlapariyaya Sutta és kommentárjai, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1987.
 Bhikkhu BODHI: Brahmajála Sutta és kommentárjai, Orientpress, Budapest, 1994.
 Bhadantácaríya BUDDHAGHOSA: The Path of Purification (Visuddhimagga), Shambala Publications, 1976.
 Alexandra DAVID-NEEL: Tibetan Journey, John Lane, London, 1936
 Alexandra DAVID-NEEL, Lama YONGDEN: Titkos szóbeli tanítások a tibeti buddhista szektákban, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1986.
 FÓRIZS László: Dhammapada, az erény útja, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1994.

- E. FROMM, D. T. SUZUKI, R. de MARTINO: Psychoanalysis and Zen Buddhism, Harper and Row, New York, 1961
- Lama Anagarika GOVINDA: Foundations of Tibetan Mysticism, Rider, London, 1973
- Lama Anagarika GOVINDA: A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje, Orientpress, Budapest, 1992.
- Henepola GUNARATANA: The Jhanas In Theravada Buddhist Meditation, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1988
- Mahathera Henepola GUNARATANA: The Noble Eightfold Path, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1984
- Ven. Kh. Ts. GYAMTZO Rinpoche, Shenpen HOOKHAM: A buddhista ürességmeditáció fokozatai, Orientpress, Budapest, 1997.
- HETÉNYI Ernő: Buddha, Dharma, Sangha, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1986.
- HETÉNYI Ernő: Buddhista Lexikon, Trivium Kiadó, Budapest, 1996.
- HÉJJAS István: Ókori Indiai Bölcsélet, Orientpress, Budapest, 1994.
- HÉJJAS István: Buddha és a részecskegyorsító, Édesvíz Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- HÉJJAS István: India ősi bölcsessége, INOK, Budapest, 2004.
- HUJ-HAJ Zen tanítása, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1987.
- H. KERN: Manual of Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- KŐRÖSI CSOMA Sándor: Buddha élete és tanítása, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1982.
- Tom LOWENSTEIN: Buddha látomása, Magyar Könyvklub – Helikon Kiadó, Budapest, 1997.
- Hajime NAKAMURA: Indian Buddhism, Motilal Banarsidass, Delhi, 1989
- Namkhai NORBU: Dream Yoga and the Practice of Natural Light, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1992
- NYANATILOKA: The Buddha's Path to Deliverance, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1982
- POROSZ Tibor: A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- POROSZ Tibor: Lótusz Szútra, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1995.
- Richard P. ROBINSON: Early Mádhyamika in India and China, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978
- SCHMIDT József: Ázsia világossága, Athéneum, Budapest, 1924.

- Shunryu SUZUKI: A Zen szellem, az örök kezdők szelleme, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1987.
- SU-LA-CE: Reggeli beszélgetések Lin-Csi apát kolostorában, Magyar Könyvklub, 2003.
- TARTHANG Tulku: Time, Space and Knowledge, Dharma Publishing, Berkeley, 1977.
- TÉCHY Olivér: Buddha, Gondolat, Budapest, 1986.
- Nyanaponika THERA: Satipatthána, a Buddhista meditáció szive, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1986.
- Dr. VARSÁNYI György: A Csan Buddhizmus története, Buddhista Misszió Dokumentáció, Budapest, 1984.