

Soós Sándor:

Megjegyzések a megalkuvást-nem-ismerő idealizmus iskolájának terminológiájához

Ha a buddhista ismeretelmélet struktúráit vizsgáljuk, első észrevételként fogalmak és definíciók sokaságával találjuk magunkat szembe. A különféle szövegek terminusai, a különböző iskolák megfogalmazásai és kifejezései sokszor nehéz helyzetbe hozzák mind a keleti filozófiával ismerkedő, nyugati műveltséggel közelítő filozófust, mind a fordítással, szövegek tolmácsolásával kísérletező orientalistát. Nevek és fogalmak sokaságán kell a megismerési rendszerrel ismerkedőnek átrágnia magát. S közben a buddhizmus kapcsán soha nem feledheti el, hogy nem egy európai típusú, gondolati-elemző rendszer szövegeit tartja a kezében, hanem egy, a tudati struktúrát a pusztá tapasztalat irányából megfogalmazó és ezért a hozzá kapcsolódó praxis és átélés nélkül igen nehezen érthető állapotleírást. Kicsit úgy érezheti magát az olvasó, mint egy tájfutó, aki megkapta az útvonal leírását, ám a turistatérképet, amelyen a helynevek szerepelnek, nem osztották volna ki. Mit jelenthet ekkor egy ilyen utasítás: A Vöröspocsolyás-hátnál fordulj a Patai Öt Fenyő Kolostora felé? Az ismeretek közlése mindig adott közeghez szól, feltételezve a háttérismereteket. A buddhista ismeretelmélet definíciói évszázadokon át szigorúan a közösségen belül jelentek meg, fel sem tételezve valamely „külső” olvasót. Ez a „belső” használat az európai kutatók szövegfordításaival tört meg, a buddhizmus tanrendszerét „megismertette” a széles külvilággal. Komoly kérdésként jelent meg ettől fogva, hogy mi az, ami a buddhizmusból „érthető”. Vizsgáljuk meg most a mahájána buddhizmus egyik nagy iskolájának, a jógácsárának a rendszerét annak indiai szövegei alapján olyan szemszögből, hogy hogyan épül fel a megismerési út, illetve a definíciók és terminusok miként fogalmazódnak meg a tanrendszer alapszövegeiben.

A jógácsára iskola a buddhizmus mahájána, vagyis a Nagy Szekér irányzatán belül jelent meg, és virágkorát a 4–7. század között élte. Alapító mesterei Maitréjanátha¹, Aszanga² és Vaszubandhu³ voltak. Az irányzat a buddhizmus addigi iskoláitól eltérően tanításának nyelvezetét tekintve a Tudat pozitív megtapasztalására helyezte

¹ Maitréjanátha alakja egy érdekes kettősséget hordoz: Míg egyes értelmezések szerint egy nagy tudású szerzetes volt, aki Krisztus után ~270–~350 között élt, és hosszas keresés után végre megismertette a szerzetest, Aszangát a valóság végső természetével, addig a mitikus olvasat szerint nem ember volt, hanem maga az Eljövendő Buddha. A Tusita Égben időző Buddha, Maitréja jelent meg, égi kinyilatkoztatással adta meg a jógácsára tanait. Másfelől, ha a „Maitréjanátha” nevet tekintjük, eszünkbe kell jusson a későbbi hagyomány, a *szahadzsjána náth-sziddháinak* alakja, akik kimondott, ultra-ortodox jógapraxisuk során érték el a megvilágosodást. A Maitréjanátha neve alatt fennmaradt szövegek a jógácsára iskola alapművei.

² Kr. u.: ~300–~370. Aszanga Purusapurában, a mai Peshavarban született. Buddhista szerzetesként először a mularszarvasztivádinok tanítását tanulmányozta, később, a mahájánával való megismerkedése után Nágárdzsuna ürességről szóló tanait. Több kanonikus művet is írt, az egyik legfontosabb ezek közül a Jógácsarábhúmisásztra. Külön érdekessége névválasztásának, hogy az aszanga kifejezés a hindu terminológiában a lélek olyan állapotát jelöli, amelyben az felismerte a dolgoktól és a gondolkodástól való függetlenségét és ráébredt arra, hogy csak tiszta tudatosság. A-szanga: Nem-érintett, nem-megkötött.

³ Vaszubhandu a Kr. u. 4. században élt, Aszanga féltestvére volt. Munkássága kiemelkedő a buddhista ismeretelmélet körében. Egyes indológusok, így Frauwallner két azonos nevű szerzőről beszélnek – a jógácsára Vaszubhandut a 4. században, a szarvasztivádin Vaszubhandut az 5. században helyezve el.

a hangsúlyt, egyfajta különleges „via positiva” irányzatot kialakítva így ki a buddhizmuson belül⁴.

- a. Az első megnevezés, amelyet az iskola önmagára alkalmaz, a „jógácsára”, vagyis a jóga-útján-járó. Ezzel az öndefinícióval az irányzat máris igen sokat elárul, hiszen ez a meghatározás formailag a buddhizmustól látszólag külön úton haladó és attól különböző, hindu szellemi alapokon nyugvó önmegvalósítási módszerhez köti az iskolát⁵. Ám nem szabad itt megfélekednünk arról, hogy buddhista jógáról a buddhizmus minden korszakában beszélhetünk, valamint arról sem, hogy az alapító Sákjamuni felavatott jógamester volt, aki a kor szokásjoga szerint maga is vezethetett volna önálló jógaiskolát. Fontos eleme ennek a definíciónak, hogy a jóga rendszerektől független alap gondolataival is egységet mutat:

1. Felismeri a „Tudat” mindent átható, de egyben jelen állapotában összezavarodott és ezért szenvedő mivoltát.
2. Leírja a tudatosság hierarchikusan egymás felett-alatt elhelyezkedő szintjeit, amelyben a tapasztaló tudat képes „ide-oda”, „fel és le” elmozdulni.
3. A tudatállapotok hierarchikus szintjei között feltételezi és megkívánja a fokozatos és óvatos felemelkedést – amelynek a végzése maga a jóga praxisa⁶.
4. A gyakorlat végső definíciójaként a jógát, vagyis az önmagunk feletti uralom megszerzését nevezi meg.

b. Az iskola másik elnevezése a „csittamátra-váda”, vagyis a „tudat-mértékű” „csak-tudat útja”. A *csitta* terminus használatával az iskola ismét a jóga útjához köti önmagát, mintegy utalva a klasszikus jóga alapművére, Patandzsali *Jógaszútrájára*⁷. Ennek kezdősora, mintegy iránymutatásként az egész rendszerre utalóan: *Jogas csitta-vritti niródhah*⁸. A *csitta* – *csit* szógyökkel⁹, ebből kiindulva a „végső”, „tisza”, „objektív” és „végső valóság” jelentéseinek keresztül fogalmazza meg a tudatot/tudatosságot¹⁰. Innen érthető a „csak-tudat” kifejezés is, illetve a „megalkuvást-nem-ismerő-idealizmus¹¹” terminusa.

⁴ A korábbi buddhista iskolák a tapasztalás elemeinek kiüresítésére helyezték a hangsúlyt.

⁵ Fontos itt megemlíteni, hogy a jóga eredeti jelentésében egyszerűen egyfajta aszketikus megismerési utat jelöl, amelyben a hangsúly, az alkalmazott technikáktól lényegében függetlenül, a személyes megismerés-megtapasztalás aktusára kerül. Bár van filozófiai tartalma, végeredményben filozófia előtti struktúra. Proto-pszichológia, misztika, aszkezis, etika hihetetlenül régi rendszere, amelynek gyökerei jóval az írásbeliség megjelenése elé nyúlnak. Hindu vagy buddhista terminusról ekkor még csíráiban sem beszélhetünk

⁶ A buddhista világgépen belül ez egyrészt mint tudatállapotok egymás-felettsége, másrészt mint szakrális kozmológia jelenik meg, amelyet a gyakorló *megvalósít, megtapasztal és bejár*.

⁷ A szövegnek több magyar fordítása is létezik, így: Baktay Ervin: *Patandzsali „jóga szútrái”*, in: *A diadalmas jóga*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, é. n.; Tenigl-Takács László – Farkas Atilla Márton: *Patandzsali: Az igázás szövétnéke*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 1994.; Fórizs László: *Az elme leigázása A megszentelődés Pátandzsala útja*, in: *Dhammapada – Az erény útja*, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest, 1994.

⁸ „A jóga az elme-rezzenet kioltása.”

⁹ A jóga szövegen belül való értelmezését lásd többek között: Feuerstein, Georg: *The Yoga-sútra of Patanjali*, ITI, Rochester-Vermont, 1979., 26-28.p.

¹⁰ A tudat ezen definíciója nem hordoz olyan kettősséget, amelyet anyag-szellem/tudat-anyag kettősségben fogalmazhatnánk meg: Lásd Watts, Alan W.: *A zen útja*, Polgár Kiadó, Budapest, 1997, 83. p.

¹¹ Dasgupta meghatározását küzli: *A „csak-tudat” iskola*, in: *USZÓ 6.. Buddhista Misszió*, Budapest, 1989., 5.p

c. A harmadik megnevezés a „*vidzsnyána-váda*”, „a tudatosság-útja”. Ez a terminus – *vidzsnyána* – a buddhista alaptanítás legelső rétegéhez köti az iskolát, hiszen az ember öt összetevője e szerint a Forma-Érzés-Érzékelés-Készítés/Akarat-Tudatosság sorozatában jelenik meg. Egy külön értelmezés szerint ez felfogható egy kibomló struktúráként is, amelyben a *vidzsnyána* definíciója éppen az öt megelőző négy kategória: A tudat(osság) az, ami konvencionálisan formán/formákon, érzésen, érzékelésen, készítésen/akaraton nyugszik, illetve ezekből áll össze. Ez egyfajta „kibomló” tudatosság, amelyet az iskola egy másik kifejtésben a tapasztaló szervekkel való szoros kapcsolat szerint ír le, tapasztaló tudatról beszélve hat területen: a szemhez kapcsolódó látás-tudatosságot, a fülhöz kapcsolódó hallás-tudatosságot, a nyelvhez kapcsolódó ízlelés-tudatosságot, az orrhoz kapcsolódó szaglás-tudatosságot, a testhez kapcsolódó tapintó-tudatosságot és, mert a buddhista ismeretelméleten belül az elme mintegy érzékszervként jelenik meg, a gondolkodáshoz kapcsolódó gondolkodás-tudatosságot ír le. A *jógácsára* iskola egyik legjellegzetesebb tudati kategóriája, a minden készítést és ösztönző-mozzanatot magában foglaló „tárház-tudatosság” is a *vidzsnyána* kifejezéssel lett jelölve. „*Álaja-vidzsnyánaként*”, egyfajta gyökér-tudatként megalapozza az előző, hatfelé kibomló megismerést és az elmeműködést. A definíció szerint ez a tudati-mező mindent magába foglal, és benne rejtőznek azok a mozgató-elv kezdemények amelyek az individuális tudatosságot egyszerre megalapozzák és működtetik. Egyfajta szuper-tudatalatti-mezőt neveznek meg így, amely nem is tudat alatti, hanem sokkal inkább tudat előtti.

d. A negyedik definíció a „*nirálambana-váda*” – „támaszték/hordozó-nélküliség útja” ismét egy jogarendszerben megfogalmazott igazságra, a Tudat végső, önmagában nyugvó derűs és támasztalan, vagyis nem-függő önmegtapasztalására – az út végcéljára és örök állapotára utal. Ebben a definícióban mindemellett az ürességről szóló addigi buddhista ismeretelméleti megfogalmazás is benne rejlik. Egyfelől mint a logikai-jellegű elemzéssel felismert illúziótermészet – „minden dolog üres” – *szarva-dharma-súnjátá*¹², másfelől a valóság meg-nem fogalmazhatóságának kinyilatkoztatása abban a felismerésben, hogy minden megfogalmazás és meg-nem fogalmazás pusztán a konstruáló értelem támasza. Kedves szójáték is ez a definíció, hiszen az út, amelyen a konvencionális, hordozóitól függő tudatosságtól eljutunk a támasztalan tudatosságig – ismét csak maga a jóga, az igazás. Így az iskola önelnevezései már magukban foglalják magát a végigjárandó és bemutatásra kerülő utat.

A „megalkuvást-nem-ismerő idealizmus” egyetlen létezőként a tapasztalást nevezi meg. A dolog tapasztalás nélkül elképzelhetetlen, vagy a nemlétben, vagy a megismerhetetlenségben van. A *dharmákról* – dologokról és a *pudgaláról*, személyiségről a „mértéktartó megismerés” és a helyes elmélyedés hiánya – a tudati tévedés – miatt beszélünk a tapasztalás viszonylatában. A tökéletes megismerésben, ahová a jóga útján jut el a tapasztaló értelem, mind a kettő valódi önlét nélküli, éntelen – *nairátmja*. A szenvedés oka a tévedésbe esett tudat hibás szemlélete és a „valótlan tapasztalás” általi megkötözöttség. A buddhista ismeretelmélet nem nevezi meg a tudat tévedésének okát valamilyen időszakos relációban, egyedül a megszabadulás elérésének módozatait nevezi meg és kutatja. Sőt, ha a buddhizmus fejlődésének több évszázados útját tekintjük, azt is kijelenthetjük, hogy a *jógácsára* tanításának alapja végső soron a Történeti Buddha tanításainak füzére.

¹² Ezt a terminológia szintjén csak látszólag utasítja el a jógácsára rendszer.

Míg a korai kutatás a *jógácsárát* teljesen önálló és a buddhista ismeretelmélet „testében” bizonyos fokig idegen elemnek tekintette, a későbbi értelmezés már minden oldalról kihangsúlyozza ezen tanítások levezethetőségét a korai kanonikus művekből. Igen fontos ennek a levezetésnek vizsgálatakor Buddha híres, meg-nem-válaszolt kérdéseinek köre¹³. A kérdések sora a következő:

1. Örökkévaló a világ?
2. Nem örökkévaló a világ?
3. Véges a világ?
4. Nem véges a világ?
5. A lélek és a test azonos?
6. A lélek és a test különböző?
7. Létezik a Buddha a halál után?
8. Nem létezik a Buddha a halál után?
9. Létezik is, meg nem is a Buddha a halál után?
10. Sem nem létezik, sem nem nem létezik a Buddha a halál után?

Ezekben a kérdésekben a Buddha mintegy a hallgatást tette meg olyan filozófiai „eszköznek”, amely egy felől túlmutat a kérdés-válasz körében mozgó racionális értelmezés lehetőségein, másrészt egyfajta „lezáratlanságot” teremtve utalt a megismerés és a tanítás fejlődésére, érésére, túlmutatva önmagán. A tan belső fejlődése pedig magának a rendszernek egyenes függvénye: a pszichikai összetevőkből álló tudat vizsgálata nem lehet lezáruló, mert maga a tudat és annak az állapotai is alá vannak vetve a változásnak, tehát változnak. A tudat változása magával vonja a tudatról való ismeret változását is. Maga Buddha a Tanítást magát is időbe vetettnek és mindig újra megfogalmazandónak hirdette. A jóga útján haladók így saját meditatív megismerésük kitéréséből jutottak el a tárház-tudatosság, az *álaja-vidzsnyána* felismeréséig, amelynek kifejtése sok egyéb mellett, kapcsolható a függő keletkezés tizenkettes rendszeréhez. A szenvedés körforgása tizenkét tagból álló rendszer szerint bomlik ki a buddhizmus ismeretkörében, mintegy gyökérpontokként tapasztalóvá és tapasztalttá válva, megalkotva így a tapasztaló-tapasztalt illuzórikus kettősségét. A nemtudásból kiindulva jelennek meg a létesülés okai/készítései, s ebből a tudatosság¹⁴, majd a név és forma kettőssége. A láncolat végén a halál mint a nemtudás gyümölcse jelenik meg.

A *jógácsára* tanítása szerint ennek a körforgásnak a felismerése már a megszabadulás útjának állomása. Az ember, bár a végtelen tudattól soha el nem szakad, a tévedés és nemtudás állapotában önmagát állapotainak tükrében határozza meg és a múlandóhoz köti. Ez a tudatállapot a törekvés kiindulópontja, amely bár *abhuta-parikalpa* – vagyis „valótlan képzelgés” mégis megkötő és elfátyolozó elv, amelyhez az első önmegélési forma – egyfajta öntudatlan sodródás, a tulajdonképpeni képzelgés – kapcsolható. Ennek a tudati szintnek a meghatározása ebből a definícióból a *parikalpa*. A fogalmak a különböző alapszövegekben kerülnek kifejtésre. Álljon itt néhány a szövegrészletek közül:

„Az *abhuta-parikalpa* létezik,
benne kettősség nem létezik,
az üresség benne létezik,

¹³ Bővebben lásd: Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 2000, 119–122. p.

¹⁴ A praxis oldaláról tekintve ok/készítés és a tudat egybevont két szintje a nemtudás-felébredettség relációjában jelenik meg tárház-tudatként vagy tiszta tudatosságként.

s így ez az ürességben létezik.¹⁵”

„Ahogy a lényegét tekintve megkülönböztethetetlen űr kiterjed mindenhová, ugyanígy terjed ki mindenhová a tudat-természetű szeplőtelen elem.(1.49.)

Ahogy a mindenhová kiterjedő űr finomsága miatt nem szennyeződik be soha, ugyanígy nem szennyeződik be (ez) a minden lényekben jelenlévő (elem)(1.52.)

A tett-szenvek vizéből halmazok, elemek és érzékek jönnek létre. Keletkeznek és elmúlnak, ahogy (a tett-szenvek vize) kiárad és elapad újra.. (1.61.)

A tudat (tisza) természetének – miként az űrnek – nincsen oka, nincsen feltétele, sem együtt e kettő, nincsen keletkezése, nincsen fennállása, nincsen elmúlása sem. (1.62.)¹⁶”

„A (külsőnek) látott világ nem létezik. A tudatból származik a dolgok tarkasága. A test, az élvezet és az alap a tárház-tudatból látszik a számunkra. (2.54)¹⁷”

„Mahámati szólt:

–Nem nyolc tudatot határozott meg a Magasztos?

Szólt a Magasztos:

–De igen, Mahámati.

–Ha nyolc tudatot határozott meg, akkor miért az elme-tudattól való megszabadulásra hivatkozik, s a (többi) hét tudatra miért nem?

Szólt a Magasztos:

– Mahámati, az elme-tudat az ok és támaszték, ebből ered a (többi) hét tudat. Továbbá, Mahámati az elme-tudat úgy tartja fenn működését, hogy megkülönbözteti a tárgyak világát, kötődni kezd hozzájuk, és a sokféle benyomás útján táplálja a tárház-tudatot. Az elme és az én s az ehhez tartozók képzele nyomán fejlődik ki, kötődik hozzá, és gondolkodik felőle. Nincs saját teste, nincsenek saját jellegei. Oka és támasztéka a tárház-tudat. Mivel a világot – ami csak-tudat – valóságosnak képzelik az emberek, s hozzá, mint ilyenhez kötődnek, ezért az egész tudat-rendszer kölcsönös feltétel-viszonyban bontakozik ki. (2.126.)¹⁸”

„Nos Mahámati, a látszatból ered a képzelt mibenlét¹⁹. S miképpen ered a látszatból az?

A függő jellegű mibenlétben sokféle módon, alakkal, jeggyel, formával bíró tények mutatkoznak. Mahámati, amikor valaki ezekhez a tárgyakhoz, alakzatokhoz és jegyekhez mint (valósághoz) ragaszkodik, ez a ragaszkodás kétféle módon megy végbe. Ennek megfelelően a bveérkezettek, a szentek és a teljesen felébredettek úgy tanítják, a képzelt mibenlét a névhez és az alakzathoz való ragaszkodásból áll. [...]”²⁰ (2. 67.)

¹⁵ Abhuta-parikalpo'sti dvajam tatra na vidjate/

Sunjatá vidjate tvatra tasjám api sa vidjate//

Maitrjáanátha: Madhja-anta-vibhága A szöveget közli és elemzi: Dasgupta, Shashi Bhusahan in.: An Introduction to Tántric Buddhism, University of Calcutta, 1974, 22.p.

¹⁶ Ratna-gótra-vibhága in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 51. p.

¹⁷ Lankávatára-szútra 2. 54. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 62. p.

¹⁸ Lankávatára-szútra 2. 126. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 71. p.

¹⁹ *Abhuta-parikalpa*

²⁰ Lankávatára-szútra 2. 67. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 68–69. p.

A felébredés első állomásaként a tudat ráébred függő voltára, és felismeri a függő keletkezés létrendi igazságát és az ebben megfogalmazódó determináltságot és létének szerves voltát. Szerves és megkötözött állapota az, amit a buddhista alaptanítás szenvedésként nevez, s ehhez a terminust a rosszul forgó kocsikerék megnevezésével teremti meg. Ez a felismerés a felébredés második szintje, a függő – *paratantra*. Ez a tulajdonképpeni praxis, a törekvés és a jóga gyakorlatainak végzésének helye. A mahájána legfontosabb eszménye, a tökélyharcos – *bódhiszattva* – „felébredés-lényeget-hordozó” alakja jelenik meg és kerül előtérbe, valamint a megvilágosodás gondolatának, vagyis a *bódhicsittának* kifejtése. A mahájána alapgondolata szerint a megvilágosodás minden lény számára elérhető és ennek létbeli gyökere az a minden emberben benne rejlő felébredés-lényegiség, amely mintegy teljes természetességgel felkel és kiterjed a tudatban. Ennek a megvilágosodás gondolatnak az ősképe a felismerés és az intuíció, amely a képzelgés álmvilágában fénytermészetű tapasztalatként jelenik meg, megváltoztatva, kimozdítva és átrendezve a tudati konstrukciókat. A megvilágosodás gondolata nem „evilág” része, az *abhuta-parikalpita* meg nem érintheti, megjelenése tudatfeletti, és arra mutat, hogy a buddhista „üresség” koncepciója végső soron nem a puszta elemző kiüresítésben ²¹, hanem a megszabadulás „Olyanságában”, a *tathatában* ²² értelmezhető, amely egyszerűen egy szavakba nem foglalt rámutatásként is felfogható. Az első szövegrészlet a Történeti Buddha megvilágosodásához kapcsolódó emlékét mutatja be, a többi pedig a *bódhicsittát* és a megszabadulás gyakorlatainak alapdefinícióit.

„Ekkor ez a gondolatom támadt: „Minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a múltban átéltek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jövőben át fognak élni, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyötrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jelenben átélnek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. Mégis e keserves önsanyargatás nem segít hozzá a nemes megismerés és tisztánlátás földöntúli üdvéhez. Bizonyára más út vezet a megvilágosodáshoz.”

Ekkor ez a gondolatom támadt: „Emlékszem, hogy egyszer, miközben atyám, Szakka, mezei munkában szorgoskodott, én egy gránátalmafa hús árnyékában ültem, és minden vágytól távol, minden bajtól távol, eltávolodásom szülte, elmélkedve elgondolkozó, boldog örömben az első révület (dzshána) állapotába jutottam. Bizonyára ez az út vezet a megvilágosodáshoz.” ²³”

„A felébredettség – úgy tanítják – természeténél fogva ragyogó, a Naphoz és az égbolthoz hasonlítható. Kívülről fedi el a szenvedés és a megtudandó kettős torlasza, mint a sűrű felhőtakaró. A felébredettség szeplőtelen, maradandó, változatlan, örök tulajdonságait a tartamok képzetmentes, elemző tudásával lehet elérni. (2.3.)²⁴”

²¹ Mint azt a hinájána irányzatainál és a madhjamaka iskolájánál tételezhetjük akkor, ha pusztán a szövegek terminusait vizsgáljuk.

²² Ez a kifejezés a Buddha megnevezéseként is szerepel: *Tathágata* – Így/Ekképpen (Be)érkezett. Ebben a névben a Felébredett úgy jelenik meg, mint a szavakon túli tanítás kinyilatkoztatója.

²³ Buddha beszédei, Maddzsima Nikája

²⁴ Ratna-gótra-vibhága, 2. 3. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 53. p.

- „5. Miként a villám megvilágítja egy röpke pillanatra az éjt, ha felhők takarják az eget, úgy a világ egyszer, egy villanásra, mint üdvöt hozó mű felismertetik.
6. Eddig a Jó mindig gyenge, a gonosz ereje ellenben mindig nagy és elrémisztő volt. Miféle más Jó, mint a tökéletes megvilágosodás gondolata múlhatná fölül?
7. Éppen ez az üdvöt hozó az, amit a Nagy Bölcsék sok-sok világkorszakon át tartó elmélkedésükben megleltek, mivelhogy a [Buddhaság] nehézség nélkül tökéletesen kifejlődő szerencséje a lények felmérhetetlen áradásából [a szenvedés óceánjából] lép elő.
8. Annak, aki meg akarja haladni a létesülés szásrétű szenvedését, annak, aki el akarja venni a lények bajait, annak, aki a sok százszoros üdvözültséget akarja élvezni, nem szabad soha feladnia a megvilágosodás gondolatát [*bódhicsitta*].
9. Az a nyomorult, aki a létesülés kerekébe kötöttest, abban a szemvillantásban a Buddha Fiának hívatik, mihelyt felébredt benne a megvilágosodás gondolata, s az emberek és az istenek világában is tiszteletreméltóvá lesz.
10. Ha felfogta a beszennyezett képmást [a testet], akkor azt a Buddha-ékek felmérhetetlen képmásává teszi. Nyúljatok hát nagy biztonsággal eme mindent átható gyógyító elixír után, amelyet az emberek a "megvilágosodás gondolatának" neveznek.
11. Ti, akik a világ piacterén bolyongtok, ragadjátok meg nagy biztonsággal a megvilágosodás gondolatának drágakövét, hogy a világ egyetlen és felmérhetetlenül okos karavánvezetőjét mindennél előbbrevalóként becsüljétek meg.²⁵”

„A függő mibenlét tudása az alap és a támaszték szétválasztásából fakad. (2. 67.)²⁶”

Ennek a szakasznak, mint jógapraxisnak kifejtése a bódhiszattva-bhúmik rendszerében is megtörténik. Ezek a lépcsőfokok – kozmológiai képként kifejtve országok és földek, birodalmak – a felemelkedő és felébredő tudatosság egymásra épülő fokozatai, amelyet a megismerő elme mintegy „bejár”. Kibomlásuk a felébredő tudat önmagára-ismerésének táguló horizontja és a különféle szinteken a teljes buddhista ismeret- és tudatosság-elmélet megjelenik. Bár a különböző buddhista iskoláknál a fokozatok felsorolásában lehet különbség, a legfontosabb szövegek²⁷ a következő sorozatot írják le²⁸:

1. Pramudhitá-bhúmi: Az öröm-földje. A *bódhiszattva* itt lép a Buddhaság ösvényére, felkél benne a megvilágosodás gondolata és ebben határtalan, mindent átható öröm és derű. A fogadalmak letételének, a megismerés kiindulópontjának tekinthető, egész egzisztenciát érintő elköteleződésnek jóga-szintje ez, amelynek legfontosabb erénye az adakozás tökéletessége. Az adakozás erénye – *dána páramitá* – a beteljesedett önzetlenségben gyökerezik. Kifelé a tapasztalt szükség enyhítése, befelé a személyiség és a képességek másoknak való odaadásában megjelenő önfeladás jellemzi. A *páramiták*²⁹ tökéletessége a felsorolás szerint szintén fokozatos kibomlásban jelenik meg a realizáció során.

²⁵ Santidéva: Bódhicsárjaavatára, I. kézirat

²⁶ Lankáavatára-szútra, 2. 67. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 69. p.

²⁷ *Dasabhúmi Szútra*, az *Avatanszaka Szútra* önállóan is értelmezhető fejezete.

²⁸ A tibeti rendszer kifejtését lásd: Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása*, Orient Press Könyvkiadó és Szolgáltató Kft., Budapest, 1990., 95 – 96. p.

²⁹ Túlpartra vivő tökéletesség

2. Vimalá-bhúmi: A tisztaság-földje. Ez az erkölcsi tökéletesség beteljedésének szintje az elmélkedés és a szemlélődés praxisában. A *síla-páramitá*, az erkölcs-tökéletessége tartozik ide.
3. Prabhákári-bhúmi: A ragyogás-földje. A *bódhiszattva* itt teljes belátásra jut a múlandóság struktúrái és metafizikai szerkezete felett. Az ittlét állandótlansága feletti elmélkedésben nyeri el a türelem/kitartás túlpartra vivő tökéletességét, a – *kshánti-páramitát*. Ez képessé teszi mindazon nehézségek és szenvedések elviselésére, amelyet minden lény megszabadulásáért szabadon magára vállal. Elmetszi a szenvedő-énhez-kötöttség három gyökerét, a vágyat, a gyűlöletet és a szellemi tompaságot. Ezen a szinten jelennek meg a különféle csodálatos képességek is.
4. Archismatí-bhúmi: A lángoló-föld. Itt elégnék a szellemi aszkézis és a megszabadulásra irányuló elhatározottság tüzeiben a még meglévő és az időközben fellépő hamis elképzelések és az esetleges ragaszkodások. Ennek a szintnek a túlpartra vivő tökéletessége a heroizmus és küzdőszellem teljessége, a – *vírjá-páramitá*. A belső hő – tapasz – kiemelt fontossága szintén a jóga praxisának legrégebb szintjén megjelenik³⁰.
5. Szudurdzsajá-bhúmi: A különösen-nehezen-elérhető-föld. Ezen a szinten a bódhiszattva a tökéletes meditációba merülten intuitíven ismeri meg az igazságot. Ekkor érti meg teljességgel a hinajána négy nemes igazságát és a mahajána két nemes igazságát. Ennek a földnek a túlpartra vivő tökéletessége a meditáció beteljedése – *dhjána-páramitá*.
6. Abhimukhi-bhúmi: A bölcsesség-felé-fordulás-földje. Ezen a szinten ismertetik fel, hogy minden dolog és lételem tökéletesen szabad a megkülönböztetéstől, a keletkezéstől és mentes a sokféleségtől és a lét-nemlét kettősségtől. A bódhiszattva tökéletesen átlátja a függő keletkezés rendszerét és állapotait. E föld túlpartra vivő tökéletessége a bölcsesség – *pradzsnyá-páramitá*. Itt a felébredés tökéletességében a bódhiszattvának már lehetőségében áll a *nírvánába* távozni, ám a lények iránt érzett részvétből maradhat is a lét körforgásában, immár szabadon.
7. Dúrangamá-bhúmi: A messzire-jutás-földje. Ezen a földön a bódhiszattva tökéletességre jut a másokon való segítség minden képességében és módszerében, egy különleges transzcendens létmódba lép át, amelyet elérve már sohasem eshet vissza egy alacsonyabb tudatállapotba. (A tudatállapotok hierarchiájában való felfelé mozgás hiba vagy tökéletlenség révén egészen eddig a visszafordulás/visszahanyatlás veszélyét még magában hordozta. A tudatosságnak ezen a szintjén ez a veszély soha többé nem fenyeget.) E föld túlpartra vivő tökéletessége a módszer-tökéletessége – *upája-páramitá*.
8. Achalá-bhúmi: A megingathatatlan-mozdulatlanság-földje. A bódhiszattva itt átlátja a Buddhává válásának mikéntjét és képessé válik arra, hogy érdemeinek gyümölcseiből másokat is részesítsen. A szint túlpartra vivő tökéletessége a fogadalom/döntés-tökéletessége – *pranidhána-páramitá*.

³⁰Bővebben lásd: Eliade, Mircea: *A jóga*, Európa, Budapest, 1996, 136 – 139.p.

9. Szádhumatí-bhúmi: A jószívűség-földje. A *bódhiszattva* itt éri el a teljes és tökéletes bölcsességet, minden képesség és tudás beteljesedését. A szint túlpartra vivő tökéletessége a szellemi erő beteljesedése – *balapáramitá*.
10. Dharmameghá-bhúmi: A tanítás-felhőjének-földje. Minden bölcsesség, tudás és erény egybeállásának és beteljesedésének szintje. A *bódhiszattva* itt egy lótusztrónon helyet foglal a *Tusita-égben*, testetöltésének idejéig és minden lény megszabadulása felett elmélkedik. Testi hordozója is a Tanítás-test a *dharmakája*. Minden kényszertől szabadon a buddhista jóga beteljesedettségében időzik. A hagyomány két *bódhiszattvát*, az Eljövendő Buddhát, Maitréját és a *Bölcsesség Bódhiszattváját*, Mandzsusrít nevezi meg, mint olyan beteljesedett lényt, aki ezen a tudati szinten időzik.

A buddhista jóga a beteljesedett állapotot is külön szinten említi meg a jógácsára tanításrendszerében: Ez a *parinispánna* szintje. A beteljesedés, amelyben a tapasztalás már nem téves képzetek játéka, hanem a dolgokat úgy látja, ahogy azok vannak. Az üresség szemlélete ez, de szemben a kiüresítést az elemzés és logika útján elvégző madhjamaka iskolával, a jógácsára közvetlenül megtapasztaló útján az üresség úgy jelenik meg, mint Olyanság – *Tathatá*. Rámutatás és kimondhatatlanság a lét tiszta örömeiben, túl minden definíción és meghatározáson. Itt az *álaja-vidzsnyána* tárház tudata a mindentudás végtelenségévé alakul, megkötő készletesei kioltódnak a felismerésben. A szövegekben így fogalmazzák meg ennek az állapotnak a felkelését:

„Nos, Mahámati, mi a beteljesült mibenlét? Ez akkor valósul meg, ha valaki elveti a látszatot, a nevet, a dolgot és a jelleget megkülönböztető elképzelést. Ez az Olyanság, a nemes tudás általi belső megvalósítás. Mahámati ez a beteljesült mibenlét a buddha-magzat lényege. (2.67.)”³¹

„Az uralom megtapasztalása³², maga és mások céljának beteljesítése révén a bölcs³³ a legfőbb, három testű³⁴ felébredést eléri. (38.)”³⁵

„Ha pedig a tudat semmilyen támpontot nem tapasztal, akkor a „csak-tudatban” megállapodik, mert ha a felfogandó nem létezik, akkor nem létezik ennek felfogása sem. (28.)

Ebben nincs tudat, nincs tapasztalás, ez a világfeletti megismerés, az alap átalakítása a kettős romlás eltüntetése révén. (29.)

Ez a szennyezetlen, elgondolhatatlan, üdvös, mozdulatlan, boldogságos elem. A megszabadulás teste, mit a Nagy Bölcs³⁶ Tan-testének³⁷ neveznek. (30.)³⁸

³¹ Lankávatára-szútra, 2. 67. in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 69. p.

³² A jóga

³³ A *bódhiszattva*

³⁴ A három test tana a Buddha világban megjelenő fizikai-testét, az átváltozás-testet (*Nírmánakája*), az égi világokban manifesztálódó gyönyörteljes-testet (*Szambhogakája*) és a mindent betöltő tanítás-testet (Dharmakája) foglalja magába. Jellegzetes, hogy a terminológia ezekre a hordozókra a „test” kifejezését használja. A három test jógácsarával kapcsolatos kifejtését lásd: Kawamura L. S. – Nagao G. M.: Mádhyamika and Yogacára, SUNY Press, Albany, 1991, 108. p.

³⁵ Vasubhandu: Tri-szavabháva-nirdésa, in: A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 106. p.

³⁶ A Buddha

A jógácsára filozófia története során az Indiából történő kiszorulás után Kínában, Tibetben, Koreában és Japánban fejlődött tovább, különösen azért, mert ez a tanításrendszer kiemelt szerepet játszott a Gyémánt-Szekér iskoláinak kialakulásában, a tantrikus buddhizmus létrejöttében. Ezek az iskolák, működjenek bárhol, szellemi alapjuknak tekintik a felébredés útján való fokozatos, szintről szintre történő, tapasztalaton nyugvó előrehaladást, a buddhista jógát, a megalkuvást-nem-ismerő idealizmust, a Csak-Tudat útját.

Irodalom és forrás:

A „csak-tudat” iskola, in: USZÓ 6.. Buddhista Misszió, Budapest, 1989.
A jógácsára filozófiája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997,
Dasgupta, Shashi Bhusahan: *An Introduction to Tántric Buddhism*, University of Calcutta, 1974,
Eliade, Mircea: *A jóga*, Európa, Budapest, 1996,
Feuerstein, Georg: *The Yoga-sútra of Patanjali*, ITI, Rochester-Vermont, 1979.
Kawamura L. S. – Nagao G. M.: *Mádhyamika and Yogacára*, SUNY Press, Albany, 1991,
Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest, 2000,

³⁷ Dharmakája

³⁸ Vaszubandhu: *Vidzsnapti-mátratá-sziddhi / Trimsiká*, in: *A jógácsára filozófiája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 111. p.

Santidéva: Bódhicsárjaavatára, I. kézirat

Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása*, Orient Press Könyvkiadó és Szolgáltató Kft., Budapest, 1990.

Watts, Alan W.: *A zen útja*, Polgár Kiadó, Budapest, 1997