

279.311.8
868

Bhikkhu Bodhi

A NÉZETEK MINDENT FELÖLELŐ HÁLÓJA

A Brahmajāla Sutta
szövege és kommentárjai

TKBF Szakkönyvtára



00002837

ORIENT  PRESS

Budapest 1993

A fordítás alapjául szolgáló mű:
The All-Embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and its Commentarial Exegesis.
Translated from the Pali by Bhikkhu Bodhi.
Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1978.

Fordította:
Pressing Lajos

ISBN 963 7985 13 1

© 1978 by Ven. Bhikkhu Bodhi
Hungarian translation © 1993 by Dr. Pressing Lajos
Megjelent a szerző szíves engedélyével
Minden jog fenntartva

Kiadta az ORIENT PRESS KFT
Felelős kiadó: Horváth József ügyvezető
Szedés: Buchhandlung für Orientalistik, Überlingen
A nyomdai munkák a kiadó házi nyomdájában készültek.

Megrendelés és levelezés:
1538 Budapest 114,
Postafiók 567.

TARTALOM

<i>A szerző előszava a magyar fordításhoz</i>	11
<i>Előszó</i>	12
<i>Kiejtési útmutató a szövegben szereplő páli és szanszkrit kifejezésekhez</i>	16
<i>Felhasznált szövegek</i>	17
<i>Rövidítések jegyzéke</i>	18
BEVEZETÉS	19
I. rész: BRAHMAJĀLA SUTTA	67
II. rész: A BRAHMAJĀLA SUTTA KOMMENTÁRJAI	107
III. rész: AZ EXEGETIKAI TANULMÁNYOK MÓDSZERE	227
IV. rész: ÉRTEKEZÉS A PÁRAMĪKRÓL	255
V. rész: A »TATHĀGATA« SZÓ JELENTÉSÉRŐL	325
1. függelék: A nézetek hálójának áttekintése	339
2. függelék: A segédcommentárok néhány bekezdése páli nyelven	342

AZ EGYES RÉSZEK RÉSZLETES TARTALOMJEGYZÉKE

<i>A szerző előszava a magyar fordításhoz</i>	11
<i>Előszó</i>	12
<i>Kiejtési útmutató a szövegben szereplő páli és szanszkrit kifejezésekhez</i>	16
<i>Felhasznált szövegek</i>	17
<i>Rövidítések jegyzéke</i>	18

BEVEZETÉS

1. A Brahmajāla Sutta helye a buddhista gondolkodásban	19
2. A beszéd felépítése és szerkezete	28
3. A múlttal kapcsolatos spekulációk	32
4. A jövőre vonatkozó spekulációk	44
5. A zárófejezetek	49
6. Az exegetikai tanulmányok módszere	53
7. A pāramikról szóló értekezés	57
8. A »Tathāgata« szó jelentéséről	63

Első rész: BRAHMAJĀLA SUTTA

I. A vándoraskétákról (<i>Paribbājakakathā</i>)	67
II. Az erények elemzése	69
1. Az erényekről szóló rövid fejezet (<i>Cūḷasīla</i>)	69
2. Az erényről szóló középső fejezet (<i>Majjhimasīla</i>)	70
3. Az erényről szóló hosszú fejezet (<i>Mahāsīla</i>)	74
III. A múltra vonatkozó spekulációk (<i>Pubbantakappika</i>)	77
1. Örökkévalóság-tanok (<i>Sassatavāda</i>): 1-4. nézetek	77

2. A részleges örökkévalóság tanai (<i>Ekaccasassatavāda</i>): 5-8. nézetek	81
3. A világ véges, vagy végtelen voltára vonatkozó tanítások (<i>Antānantavāda</i>): 9-12. nézetek	85
4. A vég nélküli csűrés-csavarás tanai (<i>Amarāvikkhepavāda</i>): 13-16. nézetek	87
5. A véletlen keletkezés tanai (<i>Adhiccasamuppannavāda</i>): 17-18. nézetek	90
IV. A jövőre vonatkozó spekulációk (<i>Aparantakappika</i>)	92
1. A megismerő halhatatlanság tanai (<i>Saññīvāda</i>): 19-34. nézetek	92
2. A nem-megismerő halhatatlanság tanai (<i>Asaññīvāda</i>): 35-42. nézetek	93
3. A sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanai (<i>N'evasaññī nāsaññīvāda</i>): 43-50. nézetek	94
4. Megsemmisülési tanok (<i>Ucchedavāda</i>): 51-57. nézetek	95
5. A nibbāna itt-és-most tanai (<i>Diṭṭhadhammanibbānavāda</i>): 58-62. nézetek	98
V. A kondicionáltságok köre és a forgatagból való szabadulás	101
1. Izgatottság és tétovaság (<i>Paritassitavipphandita</i>)	101
2. Érintkezéstől kondicionáltak (<i>Phassapaccayavāra</i>).	103
3. A körforgás megvilágítása (<i>Diṭṭhigatikādhīṭṭhānavattakathā</i>)	104
4. Szabadulás a forgatagból (<i>Vivattakathādi</i>)	105

Második rész: A BRAHMAJĀLA SUTTA KOMMENTÁRJAI

I. A vándoraszketákról (<i>Paribbājakakathā</i>)	107
(<i>a Buddha napirendje</i>)	115
(<i>A bevezetés célja</i>)	119
(<i>a sutták előadásának négyféle lehetséges indoka</i> — <i>Suttanikkhepa</i>)	121
II. Az erények elemzése	124
(<i>Az ölés cselekedete az én-nélküliség tanának</i> <i>figyelembe vételével</i>)	129

III. A múltra vonatkozó spekulációk (<i>Pubbantakappika</i>)	135
1. Örökkévalóság-tanok (<i>Sassatavāda</i>): 1-4. nézetek	144
(<i>A világ, mint mozdulatlan és terméketlen</i>)	145
(<i>A kibomló megnyilatkozás tana — <i>Abhibyattivāda</i></i>)	146
(<i>Az örökkévalóság-tan átalakulás-felfogása</i>)	148
(<i>A múltbéli életek felidézése, mint az</i> <i>én örökkévalóságának bizonyítéka</i>)	149
(<i>az örökkévalóság-tanok második és harmadik típusa</i>)	150
(<i>az örökkévalóság vizsgálata</i>)	157
2. A részleges örökkévalóság tanai (<i>Ekaccasassatavāda</i>): 5-8. nézetek	163
(<i>a hétféle állíthatóság [<i>sattabhaṅga</i>] és</i> <i>a relativizmus [<i>anekavāda</i>] jainista tanai</i>)	164
(<i>Lehet-e a részleges örökkévalóság tana</i> <i>részben helyes felfogás?</i>)	165
(<i>A teremtő istenben való hit eredete</i>)	167
(<i>A részleges örökkévalóság tanának második és harmadik esete</i>)	173
(<i>A mulandó test és az örökkévaló tudat</i> <i>racionalista dualizmusa</i>)	175
3. A világ véges, vagy végtelen voltára vonatkozó tanítások (<i>Antānantavāda</i>): 9-12. nézetek	176
(<i>A négyféle nézet eredete</i>)	179
4. A vég nélküli csűrés-csavarás tanai (<i>Amarāvikkhepavāda</i>): 13-16. nézetek	179
5. A véletlen keletkezés tanai (<i>Adhiccasamuppannavāda</i>): 17-18. nézetek	184
IV. A jövőre vonatkozó spekulációk (<i>Aparantakappika</i>)	190
1. A megismerő halhatatlanság tanai (<i>Saññivāda</i>): 19-34. nézetek	190
(<i>Az első tetrád</i>)	190
2. A nem-megismerő halhatatlanság tanai (<i>Asaññivāda</i>): 35-42. nézetek	194
3. A sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanai (<i>N'evasaññi nāsaññivāda</i>): 43-50. nézetek	194
4. Megsemmisülési tanok (<i>Ucchedavāda</i>): 51-57. nézetek	195
(<i>A tanítás módszere</i>)	198

5. A nibbāna itt-és-most tanai (<i>Diṭṭhadhammanibbānavāda</i>): 58-62. nézetek	200
(<i>A kifejtés sorrendisége</i>)	205
V. A kondicionáltságok köre és a forgatagból való szabadulás	207
1. Izgatottság és tétovaság (<i>Paritassitavipphandita</i>)	207
2. Érintkezéstől kondicionáltak (<i>Phassapaccayavāra</i>)	209
3. A körforgás megvilágítása (<i>Diṭṭhigatikādiṭṭhānavatṭakathā</i>)	210
4. Szabadulás a forgatagból (<i>Vivatṭakathādi</i>)	219

Harmadik rész: AZ EXEGETIKAI TANULMÁNYOK MÓDSZERE

Az átadás tizenhat módja	232
1. A tanítás lényegének átadása (<i>desanāhāra</i>)	232
2. A vizsgálódás átadási módja (<i>vicayahāra</i>)	233
3. Az átfogalmazáson keresztül történő átadás módja (<i>yuttihāra</i>)	233
4. A közvetlen okozatiság átadásának módja (<i>padatṭhānahāra</i>)	235
5. Az általános jellegzetesség átadási módja (<i>lakṅhanahāra</i>)	236
6. A négyes elrendezés szerinti átadás módja (<i>catubyūhahāra</i>)	237
7. Az átvitel átadásának módszere (<i>āvattahāra</i>)	241
8. Az osztályozás átadási módja (<i>vibhattihāra</i>)	242
9. A megfordítás átadási módja (<i>parivattahāra</i>)	243
10. A szinonimák átadási módja (<i>vevacanahāra</i>)	245
11. A részletező leírás átadási módja (<i>paññatti</i>)	245
12. A kapcsolódás átadási módja (<i>otaranahāra</i>)	246
13. A tisztázás átadásának módja (<i>sodhanahāra</i>)	247
14. A kifejezésmódok átadási módja (<i>adhiṭṭhānahāra</i>)	248
15. A szükséges háttér átadási módja (<i>parikkhārahāra</i>)	248
16. Az összehangolás átadási módja (<i>samāropanahāra</i>)	249
Az öt módszer (<i>pañcavidhanaya</i>)	250
1. Az élvezet visszafordításának módszere (<i>nandiyāvattanaya</i>)	250
2. A lóhere módszere (<i>tipukkhalanaya</i>)	251
3. Az oroslán játékanak módszere (<i>sīhavikkīṭitanaya</i>)	251
4. Az irányok felvázolásának módszere (<i>disālocanaya</i>) és	
5. A kampó módszere (<i>ankusanaya</i>)	254
A rendeltetési mintázat (<i>sāsanapaṭṭhāna</i>)	254

Negyedik rész: ÉRTEKEZÉS A PĀRAMĪKRÓL

(i) Mik is azok a pāramik?	255
(ii) Milyen értelemben nevezik őket »pāramiknak«?	255
(iii) Mennyi van belőlük?	256
(iv) Mi a sorrendjük?	256
(v) Melyek a jellegzetességeik, funkcióik, megnyilvánulásaik és közvetlen okaik?	260
(vi) Mik a feltételeik?	262
(vii) Miben áll az elszennyeződésük?	285
(viii) Miben áll a megtisztításuk?	286
(ix) Melyek az ellentéteik?	286
(x) Hogyan gyakorlandók?	287
(xi) Hogyan lehet őket elemezni?	308
(xii) Hogyan szintetizálhatók?	310
(xiii) Milyen eszközökkel valósíthatók meg?	317
(xiv) Mennyi idő szükséges a megvalósításukhoz?	320
(xv) Milyen jótékony hatásokkal járnak?	321
(xvi) Mi a gyümölcük?	324

Ötödik rész: A »TATHĀGATA« SZÓ JELENTÉSÉRŐL

.	325
1. függelék: A nézetek hálójának áttekintése	339
2. függelék: A segédkommentárok néhány bekezdése pāli nyelven	342

A szerző előszava a magyar fordításhoz

Kellemes meglepetést jelentett számomra, amikor megtudtam, hogy két páli nyelvű buddhista szövegből készített fordításomat, a *Nézetek Mindent Felölelő Hálójáról*, valamint a *Létesülés Gyökeréről* szóló tanítóbeszédeket lefordították magyarra, és az ORIENT PRESS Kiadó vállalta megjelentetésüket. Hogy e két könyv képes fölkelteni a magyar olvasók érdeklődését, az egyértelműen arra utal, hogy a magyar tudatban mély szellemi szomjúság él, s bizonyára sokak számára oltani fogja majd e szomjat a *Dhamma*, a Buddhának, vagy Tökéletesen Fölbredettnek a tanítása. Bízom benne, hogy az idő múlásával egyre több magyar jut el a *Dhamma* rendkívüli szellemi értékének a felismeréséhez, s fel tudja azt használni az emberi állapotok megértéséhez és alkalmazni tudja annak világosan megfogalmazott ösvényét a szenvedéstől való megszabadulásra.

A megjelentetésre kiválasztott két könyv semmi esetre sem tekinthető a buddhizmus egyszerű, népszerűsítő jellegű bemutatásának. A kötetek anyagát a Buddha saját beszédeinek a fordítása, valamint az ezeket magyarázó klasszikus kommentárok képezik. E beszédek a Páli Kánon *Sutta Piṭakájában* vannak feljegyezve, amit általában a Gotama Buddha eredeti tanításait tartalmazó legrégebbi és legmegbízhatóbb forrásnak tekintenek. Bár e beszédek az i.e. V. században hangzottak el, a Buddhától származó üzenet örökké friss és lényegbevágó marad, mert a szenvedés örök problémájáról, valamint a megvilágosodásért és a belső szabadság kivívásáért folytatott küzdelmünkről szól. Az a két beszéd, amelyek fordítását az ORIENT PRESS itt közreadja, e problémákat a legmélyebb és legalapvetőbb szintjükön ragadják meg. A Buddha tanításának a legmélyebb rétegét nyitják meg előttünk, így szilárd alapul szolgálhatnak e tanítás komoly tanulmányozásához, valamint annak a gyakorlatba történő sikeres átültetéséhez.

Dicséret illeti a fordítót, aki e munkákat magyar nyelvre átültette — e feladat bizonyosan szorgos erőfeszítést igényelt —, valamint az ORIENT PRESS Kiadót, aki vállalta azok megjelentetését. Bárcsak segítene e két könyv elhinteni a Buddha bölcs és békés tanításának a magvát mindazok tudatában, akik tanulmányozzák őket.

Bhikkhu Bodhi

Kandy, Sri Lanka
1991. július 7-én

ELŐSZÓ

A Brahmajāla Sutta egyike a Buddha legfontosabb előadásainak — ez abból a páratlanul megtisztelő helyzetből is nyilvánvaló, amit a pāli Tipiṭaka első suttájaként foglal el a Buddha összes beszédeinek e gyűjteményében. A sutta fontossága középponti tárgyából adódik. Ez egy olyan 62 típusból álló séma kifejtése, amely a spekulatív gondolkodás két fő témájával — a világ és az én természetével — kapcsolatos valamennyi lehetséges nézetet igyekszik felölelni. E nézetek elemzése lényeges mozzanat a Buddha tanításának átfogó struktúrájában. Olyan előkészítő lépés ez, amely elengedhetetlen ahhoz, hogy megtisztítsuk a talajt a tökéletes szemlélet megalapozásához, a Nemes Nyolcstréteg Ösvény első tényezőjének kifejlesztéséhez, amely út elvezethet a szenvedés megszüntetéséhez, az egész tanítás alapvető céljához. Az előadás által felölelt esetek hálója alkalmas eszközt jelent arra, hogy segítségével bármely kínálkozó filozófiai álláspontot megítélhessünk a dhammával való összeegyeztethetőség szempontjából. Minden olyan állásponttól ugyanis, amely egyetért az előadásban megbírált nézetek valamelyikével, rögtön megállapíthatjuk, hogy téves szemléletet képvisel, amely eltérít bennünket a szabadulás ösvényéről.

Az egész későbbi buddhista hagyomány ezért okkal támaszkodott a Brahmajālára, mint olyan precízül megtervezett műszerre, amely pontosan jelzi a választóvonalat a buddhista kiindulópont és minden más hiedelemrendszer nézőpontja között. A 62 nézetet már a Suttapiṭaka más helyei is egy csoportként említik; a kommentárokban e nézetek gyakori hivatkozási alappá válnak, a buddhista gondolkodás későbbi szakaszait jellemző bölcséleti értekezésekben pedig folyamatosan használják őket a kívülálló hitrendszerek fajtáinak osztályozására.

A Brahmajāla központi jelentőségét felismerve vaskos exegetikai irodalom épült köréje, amely egy hosszú magyarázó szöveget, egy még hosszabb segédkommentárt, valamint egy ezeknél is terjedelmesebb, javított és továbbfejlesztett segédkommentárt tartalmaz. A sutta magyarázata a *Sumaṅgalavilāsiṇī*-ben, a *Dīghanikāyā*hoz írott összes kommentár gyűjteményében (*aṭṭhakathā*) található. Ezt a nagy indiai kommentáriró, Bhadantācariya Buddhaghosa (5. sz.) állította össze ma már elveszett ősi kommentárok alapján, amelyeket olyan formában szerkesztett össze és öntött egységes formába, ahogyan az a mai napig fennmaradt. A magyarázatot Badarātīthai Dhammapāla Ācariya (6. sz. körül) látta el további segédkommentárral,

vagy *ṭīkā*-val. Ez utóbbi munkának kettős célja volt: egyrészt, hogy megvilágítsa a kommentárban előforduló nehezebb fogalmakat és bonyolultabb gondolatmeneteket; másrészt, hogy részletesebben elemezze a suttaban felvázolt álláspontokat, megvizsgálja azok logikáját, következményeit, a lehetséges ellenvetéseket stb. Valójában éppen ezek a »vizsgálódások«, vagy *vicāranākā* a *ṭīkā* legérdekesebb és legértékesebb részei. Formájuk rendszerint egy kérdés, vagy ellenvetés, amit egy hosszú válasz, vagy érvelés követ. Az eredeti segédkommentár kifejezőmódja azonban gyakran rendkívül tömör, miközben gondolatmenete igen bonyolult — mindez időnként megnehezíti a bekezdés pontos jelentésének a megértését. E fogyatékoság kijavítására a burmai Mahāthera Nāṇābhivaṃsa a XVIII. sz. végén egy új segédkommentárt (*abhinavaṭīkā*) szerkesztett a Dīghanikāya első részéhez. Ez a javított munka, amelynek címe *Sādhuvilāsiṇī*, nagyrészt reprodukálja az előbbi segédkommentár tartalmát, azonban a tisztább érthetőség kedvéért kibővíti és finomítja azt, s ahol szükséges, magyarázó megjegyzésekkel látja el.

A jelen vállalkozás célja, hogy a Brahmajāla suttát és annak exegetikai segédleteit olyan mértékig teljes formában tegye európai nyelven hozzáférhetővé, amennyire az az olvasó érdeklődésének és értelmi színvonalának feltehetően megfelel. A suttát már korábban is lefordították, legelmélyültebben Dr. T. W. Rhys Davids; azonban nem jelent még nyugaton kommentárjaival együtt, amelyek pedig elengedhetetlenek számos eredeti szövegrész megértéséhez, amelyek jelentése az idők során elhomályosult. A kötet első részében kommentárok nélkül közöljük a sutta szövegét, minimális számú magyarázó jegyzettel ellátva. Ezt követi a sutta magyarázó exegézise, amit montázsszerűen rendeztünk el, mindhárom exegetikai tanulmányból kiválogatva azokat a részeket, amelyek a leginkább megvilágítják a kifejtett 62 nézetet. A magyarázatokat szétdaraboltuk, és az eredeti szöveg sorrendjét követve szerkesztettük ismét egybe. A sutta valamennyi bekezdésének magyarázata az exegetikai résznek a bekezdéssel azonos sorszámú szakaszában található meg. Bár az exegetikai anyag kiválasztása bizonyos mértékig szükségképpen szubjektív volt, mégsem gondoljuk azt önkényesnek. Törekedtünk minden doktrinális, vagy filozófiai jelentőséggel bíró szövegrész beépítésére, s különösen igyekeztünk nem kihagyni azokat, amelyek alapvetőek a 62 nézet megértéséhez. Kihagytuk viszont a sutta bevezető szakaszaira vonatkozó magyarázatok nagy részét, amelyek csak korlátozott érdeklődésre tarthatnának számot, valamint számos szóelemzést, nyelvészeti vizsgálódást, leágazásokat, s más olyan témákat, amelyek eltérülést jelentenek a tárgyalás középponti gondolatmenetétől. E megközelítést jogosultnak érezzük, különösen annak fényében, hogy maga Bhadantācariya Buddhaghosa is hasonló eljárást

követett, amikor a különböző szingaléz kommentárokat eredeti pālira visszafordította. Az érdeklődés és érthetőség fenntartásához elengedhetetlen az anyag bizonyos fokú személyes struktúrálása.

A Brahmajāla Sutta exegetikai irodalma tartalmaz három értekezést is, amelyek — bár az előadás fő anyagát csupán érintik -, mégis elég értékesek ahhoz, hogy megérdemeljék beiktatásukat a jelen kötetbe. Az egyik a *Nettipakaraṇa* módszere szerint adja a Brahmajāla Sutta részletes elemzését, a theravāda iskolára jellemző speciális exegetikai tanulmány formájában. Ez az értekezés mindkét segédkommentárban szerepel, és a harmadik részben szó szerinti fordításban közöljük. A második kiegészítés a segédkommentárok egyik terjedelmesebb leágazása, amely a kommentárban szóba kerülő 10 *pāramī*-ről szól. Ez a legteljesebb klasszikus pāli szövegben előforduló leírása a bodhisattva-ideál theravāda felfogásának, valamint a pāramitā gyakorlatának. A tanulmányt a 4. részben, önálló fejezetként közöljük, azonban a Cariyāpiṭaka-hoz írott kommentár (*aṭṭhakathā*) teljes terjedelmű változatát (amely az újabb segédkommentárban szerepel) a Dīghanikāyához írott régebbi segédkommentár rövidített változatával helyettesítettük. A harmadik kiegészítés pedig a »Tathāgata« szónak, Buddha e legjelentősebb és legimpresszionálóbb jelzőjének részletes jelentésmagyarázata, amely a kommentárban található. Az eredeti szövegekben az utóbbi két értekezés nem különül el ennyire, azonban mivel a tárgyalás fő menetétől eltérülnek, helyesebbnek láttuk őket kiemelni, és kiegészítő fejezetként a sutta exegézise után beiktatni.

A kommentár és a segédkommentár számos bekezdését eredetileg a nagytiszteletű Nyāṇaponika Mahāthera fordította le 1949-50-ben. Ez 25 éven át megmaradt kéziratnak; ekkor mutatta meg a jelen sorok szerzőjének azzal a javaslattal, hogy próbálja meg közlésre alkalmas formába önteni. Ez a Mahāthera folyamatos segítése és bátorítása mellett ment végbe. Az általa már lefordított szakaszokhoz az eredeti fordítás szolgált mintául (ezek egy része kisebb javításokat igényelt), ezenkívül számos egyéb bekezdést is bevontunk, különösen a segédkommentárokból. Teljes egészében lefordítottuk a pāramikról és a »Tathāgata« szó jelentéséről szóló két kiegészítő fejezetet. Az eredeti fordítás javítása során esetleg elkövetett hibákért a jelen szerző vállalja a teljes felelősséget.

A *ṭīkā*-k pāli szövegének stílusa nehéz és bonyolult, a szövegek tele vannak egymásba olvadó magyarázatokkal, érvelésekkel és utalásokkal. Mivel a jelen munka ismereteink szerint első kísérlet a *ṭīkā*-k teljességre törekvő bemutatására, tartunk tőle, hogy egy-egy hiba benne maradhatott. Stíláról oldalról természetesen élnünk kellett az eredeti utalások és kifejezések kiegészítésével, a pāli mondatok szerkezetének alkalmas átrendezésével, az érvelések logikai lépéseinek világosabbá tételével stb. Hogy segítsük a

pāliul tanulókat a *ṭīkā* stílus megismerésében, a függelékben közöljük néhány fontos gondolatmenet eredetijét. Reméljük, hogy a páli nyelv kutatóinak következő nemzedékei folytatják majd a *ṭīkā*-k feltárását, és a páli irodalom e filozófiailag és pszichológiailag ma is aktuális szakaszából minél többet lefordítanak európai nyelvekre is.

A kötet címét, »*A nézetek mindent felölelő hálója*« címet szabadon választottuk a sutta végén megadott többféle elnevezés közül.

Bhikkhu Bodhi

Erdei Remeteség

Kandy, Sri Lanka

1977. július 11.

Kiejtési útmutató

a szövegben szereplő páli és szanszkrit kifejezésekhez

A páli és a szanszkrit nyelv hangkészlete nem fedti pontosan a magyar nyelv hangkészletét. Mivel a szöveg igen sok páli nyelvű kifejezést tartalmaz, amelyek részben a kötetben szereplő szútra kulcsfogalmai, fontosnak tartottuk, hogy e kifejezések pontosan azonosíthatók és visszakereshetők legyenek. Ezért a páli és a szanszkrit szavak átírásához nem a népszerűsítő írásokban megszokott, egyszerűsített magyar nyelvű átírást használtuk, hanem a tudományos munkákban használatos fonetikai átírási kódot, amelynek betűi egy az egyben megfeleltethetők e nyelvek hangkészletének. Az alábbiakban az átírási kód azon betűit soroljuk fel, amelyek a magyar nyelvben nem fordulnak elő, vagy amelyek kiejtése lényegesen különbözik a megfelelő magyar betű kiejtésétől. A felsorolásban nem szereplő betűk kiejtése lényegében megfelel a hasonló alakú magyar betűk kiejtésének.

<i>a</i>	rövid, nyílt á , mint a német <i>Satz</i> szóban; vagy tompa, elnyelt ö
<i>ā</i>	hosszú á
<i>e</i>	hosszú, zárt é
<i>o</i>	hosszú ó
<i>ū, ī</i>	hosszú ú , illetve hosszú í
<i>r</i>	a r betű itt mint magánhangzó szerepel, enyhe i -szerű utáncsengéssel
<i>l̥</i>	az l betű mint átvezető magánhangzó, enyhe i -szerű lecsengéssel, olykor lr̥ -ként hangzik
<i>ai, au</i>	rövid kettőshangzók, melyek a kiejtésben összeolvadnak
<i>t, d, n</i>	a t , d , illetve n hangot úgy képezzük, hogy a nyelv hegyét fölfelé hátrahajlítjuk, a fog helyett a fog gyökénél képezve a hangot
<i>th, dh, bh, kh, ṭh, ḍh, gh, jh, ch</i>	a megfelelő mássalhangzókkal együtt ejtendő h nem a torokban képződik, hanem azon a helyen, ahol magát az alapmássalhangzót megformáljuk (hasonlóan, mint az angol szóeleji t , d hangoknál)
<i>h</i>	gyenge, halk torokhang, ami a szóvégi magánhangzót követi, úgy, hogy a száj még őrzi azt a tartást, amely a magánhangzót megformálta. A sima h viszont a magyar h -hoz hasonló gyenge gégehang.
<i>c, ch</i>	ejtése mint a magyar cs , illetve csh (a h kiejtését ld. fentebb)
<i>j, jh</i>	ejtése mint a magyar dzs , illetve dzsh (a h kiejtését ld. fentebb); azonban a jñ kiejtése dney!
<i>ñ</i>	mint a magyar ny
<i>y</i>	mint a magyar j
<i>s</i>	mint a magyar sz
<i>ṣ</i>	mint a magyar s
<i>ś</i>	palatális s : a nyelv hegye lefelé hajlik, miközben gyöke a szájpadlást érinti
<i>m, ṇ</i>	nazális hangzók; kicsit hasonló, mint pl. a magyar gomba , ill. banda szóban

FELHASZNÁLT SZÖVEGEK

Elsődleges források

1. Dīghanikāya: *Sīlakkhandhavagga*; Burmese-script Chaṭṭhasangāyana (Sixth Great Council) edition; Rangoon, 1956.
2. Dīghanikāya-Atthakathā (*Sumangalavilāsini*): *Sīlakkhandhavagga-Atthakathā*; Chaṭṭhasangāyana edition; Rangoon, 1956.
3. Dīghanikāya-Ṭikā: *Sīlakkhandhavagga-Ṭikā* by Bhadantācariya Dhammapāla; Chaṭṭhasangāyana edition; Rangoon, 1961.
4. *Dīghanikāyaṭṭhakathā-Ṭikā, Vol. I*, edited by Lily de Silva; Pāli Text Society; London, Luzac & Co., 1970.
5. *Sīlakkhandhavagga-Abhinavaṭikā (Sādhuvilāsini)*, by Ācariya Nāṇābhivaṃsa Mahāthera; Chaṭṭhasangāyana edition; Rangoon, 1961.

Tanulmányozott korábbi fordítások

1. T. W. Rhys Davids, trans. *Dialogues of the Buddha, Part I.* (Oxford University Press, 1899).
2. Union Buddha Sāsana Council (Burma), *Brahmajāla Sutta: Discourse on the Supreme Net* (Rangoon, no date).



RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

Valamennyi szövegkiadás a Burmese-script Chaṭṭasangāyana gondozásában jelent meg, hacsak az ettől való eltérést külön nem jelezzük.

A.	Anguttaranikāya
Bv.	Buddhavaṃsa
Cp.A.	Cariyāpiṭaka-Atṭhakathā
D.	Dīghanikāya
Dhp.	Dhammapada
Dhs.	Dhammasaṅgaṇī
It.	Itivuttaka
K.	Dīghanikāya-Atṭhakathā (kommentár)
M.	Majjhimanikāya
M.Nidd.	Mahāniddeśa
Pts.	Paṭisambhidāmagga
S.	Samyuttanikāya
SK.	Dīghanikāya-Ṭīkā (segédkommentár)
Sn.	Suttanipāta (Pāli Text Society)
Sn.A.	Suttanipāta-Atṭhakathā
Thag.	Theragāthā
Ud.	Udāna
USK.	Silakkhandhavagga-Abhinavaṭīkā (újabb segédkommentár)
Vbh.	Vibhaṅga
Vin.	Vinaya (I = Pārājika)
Vism.	Visuddhimagga

A D.-re és M.-re történő hivatkozásoknál a sutta számát adjuk meg; az S. esetében pedig a fő vagga számát (római számokkal), amit a saṃyutta, al-vagga (ha van ilyen) és sutta sorszámával követ. Az A.-ra és It.-re történő hivatkozásoknál a nipāta, vagga és sutta számát adjuk meg; az Ud. esetében a vagga és a sutta számát, a Pts.-nél a vagga, kathā és bekezdés sorszámát; a Vin. esetében pedig a kötet és a kaṇḍa sorszámát. A Dhp.-ből, Sn.-ből és Thag.-ből vett idézeteknél a versek sorszámát közöljük. A Bv. esetében annak a kötetnek a fejezet- és versszak-sorszámaira hivatkozunk, amely Dr. I. B. Horner fordításában jelent meg »A Buddhák krónikája a Pāli Kánon kisebb gyűjteményeiben« (*Chronicle of Buddhas in Minor Anthologies of the Pāli Canon, Vol. III.*, London, Pāli Text Society, 1975). A Vism.-re történő hivatkozásoknál a munka Bhikkhu Nāṇamoli-féle fordításának bekezdés- és oldalszámait adjuk meg, amely »A megtisztulás ösvénye« címmel jelent meg (*The Path of Purification, 3rd. Ed.*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1975).

BEVEZETÉS

1. A Brahmajāla Sutta helye a buddhista gondolkodásban

A Brahmajāla Sutta az első sutta a Dīghanikāyában, amely a pāli kánon Suttapiṭakáját felépítő öt *nikāya*, vagy Buddha beszédeinek gyűjteménye közül a legelső. Nem véletlen, hogy a Brahmajāla ebbe a kiemelt helyzetbe — az első gyűjtemény legelejére — került; a Kánont összeállító és jelen formájába szerkesztő ősök tudatosan megtervezett műve ez. Az elhelyezés egy messzire tekintő és alaposan megfontolt döntés eredménye, amely mind e beszéd önmagában vett, mind a Buddha tanításának egészéhez képest vett jelentőségének éber és tiszta tudásából származott. Ugyanis ahogyan suttánk helyzete szerint mintegy a Buddha által mondott összes beszédek bejáratát képezi, alapüzenete ugyanúgy a bevezetését adja magának a teljes tanításnak. Mondhatnánk, hogy ez a »küszöb őre« a tan kapujában, amelynek a jóváhagyását el kell nyerni, mielőtt átléphetnénk azt a határt, amely a valóság Buddha-féle felfogását elválasztja az ember egzisztenciális helyzetének minden más reflektív értelmezésétől.

A Brahmajāla rendkívüli fontossága a buddhista gondolkodás egészén belül magának a Buddha tanának a természetéből következik — annak céljából és a cél megvalósítására alkalmazott módszerekből. A tanítás célja a Nibbāna megvalósítása — annak a kondicionálatlan állapotnak az elérése, amely túl van a saṃsārát alkotó születés- és halál-ismétlődések egymásutániságán, a létesülések körforgásán. A Nibbāna elérése szabadulást hoz a körforgásból, s az azzal együttjáró szenvedésekből, és leállítja a kondicionálódás folyamatát, amely a körforgást állandóan újraéleszti. Mármost a romlottságaink (*kilesa*) azok, amik fogva tartanak bennünket. Amíg a romlottságainkat — szenvedélyeinket és téveszméinket — nem tisztítjuk ki tudatunk mélyebb rétegeiből, addig a halál eseményét csupán újabb születés követi, és a létesülés köre eggyel tovább fordul. A körforgás megszakításának egyetlen módja, ha elmozdítjuk a mozgását fenntartó okokat, lehatolva keletkezési láncolatának legmélyebb gyökeréig. A romlottságok legalapvetőbb oka buddhista nézőpontból a nem-tudás (*avijjā*). A tudatlanság az a forrás, amelyből előtörnek, és ez az a gyökér, amiben megkapaszkodhatnak. Ezért tehát a romlottságok felszámolásának, és ezáltal a

körforgásból való szabadulásnak a kulcsa a nem-tudás elpusztításában rejlik.

A nem-tudás a valóság meg nem értése, egyfajta szellemi vakság, amely elfedi a »dhammák valódi természetét«, megakadályoz bennünket abban, hogy olyanoknak lássuk a dolgokat, amilyenek azok valójában. Ellenszere a bölcsesség (*paññā*); a dolgok olyan megértési módja, amely tiszta, helyes, pontos, mentes a szubjektív hajlamokon alapuló torzításoktól és félreértésektől. Mint a nem-tudás ellentéte, a bölcsesség a fő eszköz a megszabadulásért és megvilágosodásért folytatott törekvésünkben. A klasszikus buddhista ikonográfiában ez a lángoló kard, amelynek fénye eloszlatja a hamistudat homályát, és amelynek éle szétvágja a szenvedélyek béklyóit.

Fejlődésének legmagasabb fokán a bölcsesség olyan transzcendens megismerő művelet formáját ölti, amely áttöri a világi tapasztalás korlátait, hogy realizálja a Nibbānát, a világfeletti valóságot. Ez a realizálás az ösvény négy transzcendens szintjén történik meg — a folyóba lépés, az egyszer visszatérő, a vissza nem térő és az arahat útjának a végigjárásával. Ezeknek az útszakaszoknak a csúcsmérményei során a bölcsesség elmetszi azokat a romlottságokat, amelyek az embert a körforgáshoz láncolják, míg végül a negyedik szakasz elérésével valamennyi maradék nélkül elpusztítódik. Ez a végső beteljesülés azonban nem következik be egy-kettőre. Minden más történéshez hasonlóan, ez is beépül a kondicionáltságok egyetemes rendszerébe, és így csupán egy hosszadalmas előkészítő fejlődés végső fázisaként tud megvalósulni, amely előkészület kialakítja a beteljesülést elősegítő kondicionáltságokat. Ez a folyamat ugyanúgy végződik, ahogyan elkezdődött: a belátó megértés aktusával. A szenvedés átélése ösztönzi ugyan az embert arra, hogy a Buddha tanításához forduljon, ám a tanítás elfogadása és az annak megfelelő útra való rálépés már a bölcsesség és belátás eredménye. Az ösvényen való elinduláshoz ugyanis el kell jutni annak megértéséhez, hogy a szenvedés nem valami esetleges atrocitás az élet ellen, ami egyszerű módszerekkel kivédhető, hanem olyasmi, ami szerves része magának a mulandó létezésnek; és azt is fel kell ismerni, hogy a szenvedés oka nem az egyébként elkerülhető körülmények szerencsétlen összejátszása, hanem a saját téveseszméink és vágyaink, amelyeket az előírt ösvény követésével lehet a helyükre tenni. Ez az első lényeges lépés, amely nélkül sohasem venné kezdetét a felszabadulás felé tartó nagy menetelés. És mint ahogy egy hosszú utazás utolsó lépése nem természete szerint különbözik az elsőtől, hanem csak a lépések sorozatában elfoglalt helyzetét tekintve, éppúgy a bölcsesség nem-tudást ledöntő, megvilágosodást elérő végső áttörése sem lényege szerint, hanem csupán erejében, tisztaságában, és az áthatás intenzitásában különbözik a bölcsességnek attól az első felvillanásától, amely az embert e hosszú és megpróbáltatató menetelésre indította.

Kezdetleges formájában — mint a Buddha által tanított doktrína értelmi elfogadása — a bölcsesség az, ami megadja a kezdőlökést a meditáció műveléséhez, ennek fejlődése pedig az értelmi szemléletet fokozatosan közvetlen látomássá változtatja át. Ezért van, hogy a Nemes Nyolcstréti Ösvény megfogalmazásában a tökéletes létszemlélet (*sammādiṭṭhi*) került az első helyre. A tökéletes létszemléletből fakad az Ösvény összes többi tényezője, amelyek tökéletes tudásban és tökéletes megszabadulásban végződnek. Ahhoz azonban, hogy a helyes felfogás eme csírája megfelelő fejlődésnek indulhasson, elengedhetetlen, hogy már induláskor eltakarítsuk a téves nézetek, hamis hiedelmek és dogmatikus meggyőződések tömegét, amelyek különben minden pontján fenyegetnék a fejlődést. Ezért az Ösvény előfutáraként, a tökéletes létszemlélet kialakítása alá tartozó első feladat az, hogy különbséget tudjunk tenni a helyes és a hibás szemléletmódok között. Csak ezután vehetjük kezdetüket a nehezebb vállalkozások. A Buddha ezt így magyarázza: „a tökéletes szemlélet, szerzetesek, az előfutár (*pubbaṅgama*). És miképpen előfutár a tökéletes szemlélet? Ha valaki a hibás szemléletet hibás szemléletként érti meg, a helyes szemléletet pedig helyes szemléletként érti meg, az a tökéletes szemlélet” (M.117). A helyes és a hibás szemléletek mindegyike két szinten működhet: a valóság természete vonatkozásában, illetve a valóság természetéről szóló tanítások vonatkozásában. A tökéletes szemlélet képes mind a valóság tényleges természetének a megértésére, mind pedig arra, hogy különbséget tegyen a valóság természetére vonatkozó helyes és téves tanítások között. A hibás szemlélet sem a valóság természetét nem ismeri ki, sem a valóság természetére vonatkozó helyes és téves tanok között nem képes különbséget tenni. A helyes és a hibás nézetek közötti különbségtételre csak akkor vagyunk képesek, ha a tökéletes létszemlélet az uralkodó. Amíg hibás szemlélet uralkodik, addig nem vesszük észre az ezek közötti különbséget, a tökéletes szemlélet magasabbrendű működése nem tud megnyilvánulni, s az ösvény további tényezőinek a kifejllesztése is kárt szenved.

A tökéletes létszemlélet kialakításához fel kell számolni a hibás szemléletmódokat, ehhez viszont elengedhetetlenül tudnunk kell, hogy melyek is azok. E célból a Buddha a sutta során végig különös gondot fordít arra, hogy elmagyarázza a hibás szemléletek lehetséges megjelenési formáit, és felhívja a figyelmet a bennük foglalt veszélyekre. A Buddha beszédeiben megemlített hibás nézetek, szemléletmódok három fő típusba oszthatók: ezek a meghatározott következményekkel járó hibás nézetek (*niyata-micchādiṭṭhi*), a spekulatív nézetek (*diṭṭhigata*) és az önlétezésre vonatkozó elképzelés (*sakkāyadiṭṭhi*).

Meghatározott következményekkel járó hibás nézetek azok a tanítások, amelyek aláássák az erkölcsiség alapvető elveit, tagadva az etikai megfon-

tolások értelmének és érvényességének kereteit. Ide tartoznak például az erkölcsi nihilizmus különféle fajtái, amelyek nem fogadják el a kamma törvényét, az erkölcsi minőségek realitását, vagy az erőfeszítések eredményességét. E nézeteket azért nevezik »meghatározott« következményekkel járóknak, mert az ilyen nézetekhez való ragaszkodás meghatározott, egészségtelen kamma-folyamatokat indukál, amelyek elzárják mind a mennyei világokba, mind a megszabaduláshoz vezető utat. Egyes esetekben, ha a ragaszkodás különösen elvakult és dogmatikus, az általa előidézett kamma ahhoz is elég súlyos lehet, hogy az illetőt az emberi világból a poklok síkjaira rántsa le.

A spekulatív nézetek mindazokat a metafizikai elméleteket, vallási tételeket, filozófiai fejtegetéseket foglalják magukba, amelyek témái elvileg kívül esnek a tapasztalati igazolhatóság körén. Ezek a nézetek nem szükségképpen akadályozzák a magasabb világokban való újjászületést, azonban minden esetben visszahúzó erőként működnek a megszabadulás vonatkozásában. Valamennyi ilyen nézet végső soron az önlétezésre vonatkozó elképzelésből származik, vagyis abból az alaphiedelemből, hogy létezne valamilyen én-entitás, vagy »önmagam«. Ez mintegy a gyökerét képezi a kidolgozottabb filozófiai spekulációknak, ezért kerül külön is megemlítésre.

A Brahmajāla Sutta kísérlet arra, hogy módszeresen feltérképezze a három típus legnépesebbikét, a spekulatív nézeteket. A másik két típust a sutta nem említi meg kifejezetten, azonban logikailag azokra is kiterjeszhető. Az első típus, a meghatározott következményekkel járó hibás nézetek ugyanis erkölcsileg romboló tételeiket olyan filozófiai előfeltevésekre alapozzák, amelyek már beleesnek a Brahmajāla tárgykörébe; a harmadik, az önlétezés-elképzelés pedig azt a csírát jelenti, amelyből valamennyi spekuláció kibomlik. A spekulatív nézetek elemzése nemcsak a Brahmajāla Suttában fordul elő, hiszen az emberi hiedelemrendszerekkel kapcsolatos hasonló vizsgálódásokat a Buddha a sutta más helyein is folytatott. Ami a Brahmajālat megkülönbözteti ezektől és különös jelentőségre emeli, az a vállalkozás alapossága és átfogó volta. A Brahmajāla nem egyszerűen néhány kiválasztott, a Buddha kortársai között éppen érdeklődést keltő filozófiai témával foglalkozik. Saját állítása szerint ennél valami sokkal teljesebbet kínál: a spekulatív gondolkodás örök témáival — az én és a világ természetével — foglalkozó összes lehetséges nézet kimerítő osztályozását adja 62 alaptípus szerint.

A Brahmajāla kimerítő voltát visszhangozza a refrén valamennyi magyarázó szakasz végén: „Ezeken kívül nincsen más.” A sutta címe még inkább aláhúzza ezt az állítást, a beszédet lezáró emlékezetes hasonlat pedig konkrét alakot ad ugyanennek az ideának. A 62 típusból álló rendszer egy

olyan háló, amit a Buddha az emberi gondolatok óceánjára vetett ki, azzal a céllal, hogy elfogjon és kiemeljen onnan minden lehetséges filozófiai elméletet az én és a világmindenség természetével kapcsolatban. Nemcsak azokat veszi célba, amelyeket a Buddhával kortárs gondolkodók fogalmaztak meg, vagy amelyek az ember intellektuális története során jutottak kifejeződésre, hanem valamennyit, ami elvileg megjelenhet, akár előfordult a történelemben ténylegesen, akár nem. A Brahmajāla mindent felölelő háló, olyan háló, amelyen nincsenek rések, menekülést nyújtó hasadékok. Amint a kis halra vadászó halász biztos lehet benne, hogy egy bizonyos méret fölött minden hal fennakad a hálójában, éppúgy a Buddha is azt állítja, hogy tanítása hálójában biztosan megtalálható mindaz, amiről csak a múlt és a jövő gondolkodói spekulálhatnak.

Nehéz megítélni, hogy vajon a Sutta jelen formájában valóban eleget tesz-e ennek az állításnak. Végiggondolva úgy tetszik, hogy sok olyan nézet létezik a filozófia és a teológia történetében, amelyik nem hagyja magát egyértelműen besorolni a sutta által felállított rendszerbe, és sok olyan nézet is akad, amelynek alapgondolata egyezik ugyan a Suttában megadottakkal, azonban látszólag más okból ered, mint az a néhány ok, amelyre a Sutta állítása szerint végső soron mindegyik visszavezethető. Ezek közül az egyes nézetek tárgyalása során néhányat majd megemlítünk. A segédkommentár megpróbálja bővíteni az egyes nézetek érvényességi körét, rámutatva, hogy azok valójában sokkal több mindenre terjednek ki, mint ahogyan az az első pillantásra látszik; azonban még így is bukkanhatnak fel esetek, amelyeket még a segédkommentár sem említ, és látszólag kivételt jelentenek a sutta magyarázata alól. Lehet, hogy nagyobb belátóképességgel a látszólagos kivételek is besorolhatók volnának, de az is lehetséges, hogy a Sutta végülis csak egy példagyűjteményt szándékozott bemutatni, az értelmes olvasóra bízva, hogy az ott kihagyott esetek elemzését saját maga végezze el. E sajátos probléma megoldása azonban nem különösebben kényszerítő, és az alapelvek tekintetében a Sutta bizonyosan nem tér el az igazságtól, amikor azt állítja, hogy az ember spekulatív gondolkodásának teljes körét szándékozik vizsgálat alá venni.

Felvetődik a kérdés, hogy vajon a Buddha miért igyekezett annyira elriasztani az embert a spekulációra irányuló hajlamától. Erre választ kapunk sok más suttaból, ahol a Buddha részletesen elmagyarázza, milyen szerencsétlenségekre vezethet a spekulatív nézetekbe való bocsátkozás. A nézetek legtöbbször nem tudásból, hanem tudatlanságból és vakságból származnak. A tényleges tapasztalati tények szubjektív torzítása nyomán kialakult félreértések fogalmazódhatnak meg bennük. Az igazság egy darabkáját egészként állítják be, mint a vak emberekről szóló mesében, ahol mindegyik a saját korlátolt fogalmai szerint próbálta meg leírni az elefánt

egészet. A nézetek önteltségre vezethetnek, amennyiben híveik hajlamosak magukat felmagasztalni, más nézetek képviselőit pedig leszólítani. Dogmatikus ragaszkodást alakíthatnak ki, amennyiben az egyedüli igazságnak tekintik azt, amiben hisznek, és minden mást hamisnak nyilvánítanak. A nézetek különbözősége viták és összecsapások alapjává válhat, nemcsak gondolkodók között, hanem (amint azt különösen napjainkban látni) elmentés ideológiákat elfogadó nemzetek és csoportok között is. És végül a nézetekhez való ragaszkodás fenntartja a létesülés kerekének előre haladó mozgását, mert egyrészt akadályozza annak a helyes szemléletnek a kialakítását, amely elvezethet a kör felszámolásához, másrészt olyan kammaképződést kondicionál, ami előmozdítja a létesülés megújulását. A Brahmajāla Sutta kiváltképpen ezt az utoljára említett veszélyt hangsúlyozza.

A Brahmajālában feldolgozott valamennyi nézet kétféle forrásból származik: vagy logikai okfejtésből, vagy meditációs tapasztalatból. A nézetek fabrikálásához vezető folyamat megértése szempontjából fontos következményei vannak ama ténynek, hogy az elemzett nézetek nagy része, talán többsége meditációs teljesítmények tapasztalataiból származik. Talán ez is elég ahhoz, hogy megóvjon bennünket az elszármazott általánosítástól, miszerint a spekulatív nézetek az elméletieskedés előnyben részesítéséből származnak a gyakorlás keményebb követelményeivel szemben. Amint az suttánkból kiderül, sok nézet tartós meditációs folyamat végeredményeként jelenik meg, és e folyamat szilárd lemondásra, átszellemült odaadásra és lelkes kontemplációs buzgalomra épül. E nézetek esetében a megfogalmazás alapja valójában éppen egy magasabb tapasztalás, nem pedig annak hiánya. Hogy az ilyen teljesítmények metafizikai jellegű spekulációkat eredményezhetnek, az arra utal, hogy a nézetek az emberi tudat mélyebb rétegeiből fakadnak, mint a teoretizálásra való hajlam. Valódi forrásuk a létezéshez való ragaszkodás, vagyis az az alapvető szükséglet, hogy az énség, vagy egyéni léttudat valamilyen tartós alapját alakítsuk ki és tartsuk fenn a tapasztalati személyiségen belül. A létezéshez való ragaszkodás egy »önlétezés-elképzelésben« (*sakkāyadit̥ṭhi*) teljesedik ki, amely húszféle módon tételezhető fel valamiféle, a pszichofizikai organizmusban bennerejlő ént: vagy az egyéni személyiséget alkotó öt halmazat (anyagi forma, érzés, észlelés, lelki-szellemi képződmények és tudat) valamelyikével azonosítja azt, vagy pedig azok birtokosaként, tartályaként, illetve azok valamelyikében bennefoglaltként képzelet el. Ez a szemléletmód már a reflexiót megelőző szinten kialakul és később alapjául válik a lét különbözőféle reflektív értelmezéseinek, amelyek a sutta 62 nézetében kristályosodnak ki. Amint olvashatjuk: „Nos, házigazda... ami azt a sokféle világban felbukkanó nézetet illeti, ... és ami ezt a Brahmajālában bemuta-

tott 62 nézetet illeti, az önlétezés-elképzelésnek tudható be ezek keletkezése, és ha önlétezés-elképzelés nem létezne, akkor ezek sem léteznének” (S.IV.7.3).

Mivel az énség képzetét a hétköznapi tapasztalás szintjén kritika nélkül elfogadjuk, a magasabb meditációs teljesítmények — amint azt a Brahmajāla kimutatja — önmagukban nem elegendőek ennek felszámolására, sőt inkább még megerősíthetik azt, látszólagos alátámasztását nyújtva annak az »önmagamnak«, amit a gyakorlás kezdetén előfeltételeztünk. Olyan ez, mintha valaki egy piros szemüveget viselő embert egy kis szobából kivezetne a nyílt mezőre. A látótér megváltozása nem fogja megváltoztatni a kép színét, mivel mindaddig, amíg a piros szemüveget viseli, mindent piros színűnek fog látni. A változás csak annyi, hogy nagyobb területet lesz módja pirosnak látni, de egyáltalán nem kapott segítséget abban, hogy a dolgokat azok valódi színeiben ismerhesse meg. Ugyanígy ha valaki énes szemlélettel kezd hozzá egy gyakorlathoz, és e szemlélet megváltoztatása nélkül folytatja azt, akkor bármi is alakul ki a gyakorlás folyamán, az inkább csak meg fogja erősíteni a kiinduló tételt. Az eredmények önmagukban nem fogják megváltoztatni a felfogást, és a feltáruló magasabb tudatállapotok a hibás felfogásmód alapján, tévesen kerülnek értelmezésre. Egy-egyben elfogadva az én képzetét, mintha az valamilyen valóságosan létező entitásra utalna, a teoretikus spekulációk hálójával szövi azt körül, amelyet látszólag alá is támaszt saját meditációs teljesítménye: mintha ez az én lenne az, ami örök vagy nem-örök, örökkévaló vagy mulandó, véges vagy végtelen, egyetemes vagy individuális stb.

Éppen ezért buddhista nézőpontból nem egyszerűen az a lényeges, hogy inkább gyakoroljunk, mint elméleteket találjunk ki, hanem inkább az, hogy a gyakorlás a helyes megértés alapján történjék. Ertérően tehát a spekulatív rendszerektől, a buddhista meditációs rendszerek kiindulópontja az én-nélküliség, vagy éntelenség (*anattā*) tanítása. Bármely, a gyakorlás során előálló tapasztalati állapotot — akár hétköznapi, akár felfokozott állapotról van szó — a mulandóság, szenvedés és én-nélküliség hármas jellegzetességének fényében kell szemügyre venni. Ilymódon megfosztódik alapjától az a hajlamunk, hogy e tapasztalásokkal azonosuljunk, illetve azokat egy énkép kialakításához sajátítsuk ki, és így minden megbéklyózó szubjektív elképzelést biztonsággal kiűzhetünk rejtekéből.

Érdemes megfigyelni, hogy a Brahmajāla valójában nem ad külön-külön kritikát a bemutatott elméleti álláspontokra, sőt még a nézetek főbb típusait jellemző általános elveket sem próbálja meg cáfolni. A segédkommentárban már találkozhatunk ilyen cáfolatokkal, maga a Sutta azonban megelepszik azzal, hogy egyszerűen elmagyarázza az egyes álláspontokat, és kimutatja, hogy milyen oki tényezők következtében alakultak ki. A Buddha

a suttában mindenütt hasonló módon jár el. Csak egészen kivételesen fordul elő, hogy logikai érvelésbe bocsátkozik más nézetek tévedéseinek kimutatása céljából, olyan esetekben, amikor közvetlen kihívásban részesül, mint pl. Saccaka (M.35), vagy Upāli (M.56) esetében. A Buddha tartózkodása a vitába bocsátkozástól felveti azt a kérdést, hogy vajon milyen ok húzódik meg e passzív megközelítés mögött. E kérdésre több válasz is kínálkozik. Először is, a vitatkozásra és a hibák keresésére való hajlam — hacsak erre az embert nem kényszerítik — olyan tudatállapotról árulkodik, amely nem üdvös, mert ellenérzésre és ellenségességre való hajlamot jelez. Miután az arahat, vagy a Buddhához hasonló megvilágosodott bölcs az ellenérzésnek a gyökerét is kiirtotta magából, arra sincs hajlama, hogy tantételbeli különbségeken vitázzon. Egy másik lehetséges ok, hogy miután a főbb doktrinális kérdések vonatkozásában eleve léteztek egymásnak ellentmondó vélemények, a Buddha szükségtelennek látta saját ellenérvek kidolgozását. Elég volt annyit tennie, hogy bemutatja az ellentmondó tanításokat, megvilágítva az egymással való szembenállásukat, amiből rögtön kiderül, hogy a vitafelek rendelkezésére álló eszközökkel nem lehet kielégítő megoldáshoz eljutni. Valószínű, hogy a vitában álló pártok mindegyike kifejelesztette már saját álláspontjának bizonyítását, csakúgy, mint az ellenfelek nézeteinek bírálatát. Elég tehát ezeknek az egymással való nézeteltérések fényében való napvilágra hozása ahhoz, hogy kiderüljön: mindkettő bizonytalan lábakon áll. Sőt még annak az állításnak a fenntartása is lehetetlenné válik, hogy a meditációs tapasztalás a tudás csálhatatlan forrása, hiszen az egyik fél meditációja mondjuk arra az eredményre vezet, hogy a világ végtelen, a másiké pedig arra, hogy véges; vagy az egyik fél nem találja a lélek eredetét, a másik viszont úgy látja, hogy azt isten teremtette.

Bár a fenti két válasz kétségkívül tartalmazza az igazság egy-egy elemét, van egy további ok is, amely emezeknél mélyebbre hatol, és egyenesen a Buddha tanításának a szívébe vezet bennünket. A Buddha azért nem bonyolódik bele az egyes nézetek külön-külön történő cáfolatába, mert érdeklődésének középpontjában nem annyira a nézetek tartalma áll, mint inkább az a mögöttes kór, amelynek a spekulatív nézetekre való rászokás csak a tünete. Ez a kór a *dukkha*, vagy szenvedés. Amint azt gyakran megjegyzik, a Buddha következetesen megtagadta, hogy határozott választ adjon a kora gondolkodói között fennforgó metafizikai kérdésekre, mégpedig azon az alapon, hogy e kérdések megoldása irreleváns a szenvedés problémája szempontjából, aminek gyógyítása tanítása célja volt. Amikor a Mālunkyaputta nevű szerzetes azt mondta a Buddhának, hogy elhagyja a rendet, ha nem kap világos választ tíz metafizikai kérdésre, a Mester olyan sebesült emberhez hasonlította őt, aki visszautasítja az orvosi

segítséget mindaddig, amíg minden részletet meg nem tud a támadójáról. Bármilyen választ adunk is ezekre a kérdésekre, akkor is „van születés, van öregedés, van halál, van bánat, sajnálkozás, fájdalom, gyász és kétségbeesés, márpedig éppen ezeknek a leküzdése az, amit a Tathāgata meghirdet itt-és-most” (M.63). Az alapvető metafizikai problémák megoldásának elutasításához hasonló elvek alapján érthető meg az is, hogy Buddha miért nem akart belebocsátkozni a felkínált megoldások részletes bírálatába. A Buddha érdeklődése a szenvedés közvetlen egzisztenciális problémájára irányul, és megközelítésének lényege, hogy e problémával közvetlenül, kerülőutak és kitérők nélkül foglalkozzon. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a Buddha teljesen figyelmen kívül hagyja az elméletalkotásra való hajlamot, mint olyan jelenséget, aminek semmi köze a szenvedés problémájához; éppen ellenkezőleg, a metafizikai elméletek kimunkálásában éppen a gyógyítani kívánt betegség egyik részletét, szeletét ismerte föl. E spekulatív nézetek valamelyikének elfogadása azt jelenti, hogy az ember beleesik „a nézetek csapdájába, a nézetek vadonába, a nézetek viaskodásába, a nézetek nyugtalanságába, a nézetek béklyójába” (M.72). E vélemények mindegyikét „szenvedés, bosszúság, kétségbeesés és hév kíséri”, és „az általuk hevített tudatlan világi nem szabadul meg a születéstől, az öregedéstől és a haláltól, a bánattól, sajnálkozástól, fájdalomtól, gyásztól és kétségbeeséstől, nem szabadul meg a szenvedéstől” (M.2).

A spekulatív nézetek azért részei a *dukkha* jelenségének, mert egy rossz irányba futó biztonságkeresést képviselnek. Buddhista nézőpontból a biztonságkeresésben önmagában nincsen semmi rossz, hiszen éppen ez az, ami a buddhistát is ösztönzi szellemi vállalkozásában. A spekulatív nézetek esetében a hiba kétrétű: hibás egyrészt az az alapelképzelés, aminek alapján a biztonságot felfogják; másrészt pedig a hely, ahol keresik. A Buddha által elemzett valamennyi gondolati irányzatban közös, hogy a biztonságot az énség fogalmaiban értelmezik, márpedig ez buddhista nézőpontból nem más, mint tudatlanságból, vágyból és kötődésből született téves képzet. Másodszor, ez az én-elképzelés — miután megjelent — valamilyen tartalmat követel a maga számára, amit a teoretikus az öt halmazattal próbál meg kitölteni: „Bármely remete, vagy brahmin, aki valamilyen módon felismerni vél valamiféle önmagamát, mindig a tapadás öt halmazatát, vagy azok valamelyikét énként felismerve teszi ezt” (S.III.1.5.5). Az énség képzete azonban jelentésében magában foglalja a maradandóságot is, miközben az öt halmazat mindegyike mulandó - keletkezésre, hanyatlásra és elmúlásra van ítélve. Ezért hiábavaló minden olyan kísérlet, hogy ezekhez mint énhez, vagy önmagunkhoz ragaszkodjunk, és ha valaki ezekben akarja biztonságát megszilárdítani, akkor elkerülhetetlenül kiábrándulás és szenvedés lesz az osztályrésze. Mivel tehát a spekulatív nézetek a »szenvedés

igazságában« felölelt jelenségek hálójába kötődnek, helyes kezelésmódjuk ugyanaz, mint amit az általánosabb kör esetében is alkalmazni kell: meg kell találni mögöttes meghatározó okaikat és az okok felszámolására alkalmas gyógmódhoz kell folyamodni. A gyógmód az az ösvény, amely a nézetek vakságát a közvetlen belátással váltja fel: a Nemes Nyolckrétű Ösvény, amely „elvezet a látáshoz, a tudáshoz, a békéhez, a megértéshez, a megvilágosodáshoz, a Nibbānához.”

2. A beszéd felépítése és szerkezete

A következőkben röviden vázoljuk a Brahmajāla Sutta felépítését és szerkezetét, s ezután térünk rá a sutta fő témáját jelentő 62 nézet részletesebb tárgyalására. Tárgyalásunk során megpróbáljuk a suttanta állításokat és az exegetikai elemzéseket egységes egészként egybefogni, saját megjegyzésekkel segítve tisztázni a nehezebben érthető részeket.

Ahhoz képest, hogy e sutta az ember spekulatív elképzeléseinek teljes körét feltárja és rendszerezi, hatvankétszer rázkódtatva meg a tízezerrétű világrendszert, a Brahmajāla egy a Buddha életéből vett, meglepően egyszerű és ártalmatlan jelenettel indul. A magasztos a Rājagaha és Nālandā közötti úton vándorol, az őt kísérő bhikkhuk egy csoportjával. Ezzel egyidőben egy Suppijának nevezett vándor-aszkéta is arra halad nem sokkal mögöttük, vele tanítványa, Brahmadata és (amint ezt a kommentárból megtudjuk) vándorló tanítványok egy csoportja. Amint így sétálnak Buddha mögött, Suppiya elkezd szidni a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát, míg tanítványa vele teljesen ellentétben dicséri ezeket. Suppiya ellenségességének okát a kommentár adja meg. Mielőtt a Buddha feltűnt volna tanítóként india vallási színterén, a vándoraszkéták bőséges hódolatban és tiszteletben részesültek, a Magasztos megjelenésével azonban a nép imádata Buddhára és tanítványaira tolódott át. Ráadásul Suppiya valószínűleg Sañjaya tanítványa volt, aki nem más, mint Buddha két fő tanítványának, Sāriputtának és Moggallānának az első mestere. Amikor e két híve elhagyta Sañjayát, hogy Buddhához csatlakozzék, kiválásuk szakadást okozott a vándoraszkéták körében, ami miatt Suppiyát irigység és neheztelés foghatta el a mesterrel szemben. Féltékenységből szidta tehát a Hármás Drágakövet, miközben a tanítványai dicsérték.

A következő reggel bhikkhuk egy csoportja gyűlt össze annak a pihenőháznak a kertjében, ahol az éjszakát töltötték, s csodálattal és élvezettel tárgyalták, mennyire mélyen és pontosan „tekintette át a Buddha a lények

hajlamainak a sokféleségét”, ami magasabb tudásának egyik sajátos formája. A Buddha észreveszi ezt, odamegy a bhikkhukhoz és inti őket, hogy őrizzék meg az egykedvűség attitűdjét mások dicséretével és szidalmaival szemben, ne adjanak utat sem az előbbi feletti örvendezésnek, sem az utóbbi miatti neheztelésnek. Mindkét utóbbi reakciómód a romlottságokból táplálkozik, és ha valaki átadja magát ezeknek, akkor ezzel akadályt támaszt a saját szellemi fejlődésével szemben, és tiszta ítélőképességét is veszélyezteti. A helyes eljárás, magyarázza Buddha, kijavítani a tévedést azoknál, akik igazságtalanul gyakoroltak bírálatot, és elismerni azok igaz szavait, akik dicsérőleg szóltak. Durva támadás esetén azonban, teszi hozzá a kommentár, legjobb csendben maradni, türelmet és béketűrést gyakorolva.

E két fogalom, a dicséret és a szidalom adja azt a »szálat«, ami a sutta különböző szakaszait egybefűzi. A szidalmat a sutta első része dolgozza fel, ahol a Buddha útmutatást ad arra nézve, hogy mi a helyes viselkedésmód szidalmazás esetén. A sutta további része a dicsérettel foglalkozik, pontosabban a »Tathāgata dicséretével«. Az ilyen dicséret kétféle lehet: az egyik a Brahmadattához hasonló világiak dicsérete, akik a Buddhát külső viselkedése alapján ítélik meg, és így csak felületes tényezők alapján tehetnek kedvező kijelentéseket; a másik a bhikkhukhoz hasonló bölcs tanítványok dicsérete, akik már behatoltak a Dhammába, és így képesek a Mester magasabb, nagyobb horderejű minőségeit is felismerni. A dicséret első típusa adja az alapját a Sutta második részének, az erények elemzésének, amely részletesen felsorolja azokat az erkölcsi minőségeket, amelyek alapján a világiak dicsérettel illethetik a Buddhát. Ezeket azonban »mellékesnek és jelentéktelennek« nevezi a szöveg a koncentráció ama magasabb és emelkedettebb minőségeihez képest, amelyek kisiklanak a világi észlelés köréből. Ezt követően a Buddha áttér a dicséret második fajtájára, amely a megkülönböztetettebb minőségek felismerésén alapul, és kimutatja a »Tathāgata dicséretének« valódi alapját: azt a képességét, hogy az énre és a világra vonatkozó sokféle spekulatív nézetet elemezze és rendszerezze, megértse azok okait és jövőbeli következményeit, és megragadja azt, ami túl van mindezekben a nézeteken — a kötődés nélküli felszabadultság állapotát.

Az előadás e fő része főbb csoportok szerint végigveszi a 62 nézetet, aszerint az időperiódus szerint tagolva őket, amellyel elsősorban foglalkoznak, vagyis múlttal és jövővel kapcsolatos nézetekre osztva fel. Ezen belül további csoportosítási szempontot jelent a nézetekben megfogalmazott általános elv, illetve az egyes nézetek sajátos tételei és keletkezésük módja.

A sutta az összes nézetek egybefoglaló, összegző elemzésével folytatja. Miután megtörtént az egyes nézetek osztályozása és bemutatása, több olyan szakasz következik, ahol a Buddha kimutatja, hogy hogyan jöhettek létre mindezek a spekulációk egy olyan összetett feltételegyüttes következtében, amit tulajdonképpen a tudatlanság és a vágy irányít. A nézetek kifejlődésének e magyarázatát azután alárendeli a kondicionált keletkezés (*paṭicca samuppāda*) általánosabb törvényszerűségeinek, rávilágítva, hogy a spekulációra való hajlam a létesülés körét mozgásban tartó egyik tényező. Ezután mintegy a »körforgás megvilágításának« ellenpólusaként egy olyan szakasz következik, amely a nemes Ösvény helyes szemléletmódját mutatja be, azt a szemléletmódot, ami képes a körforgásból való kiszabadulást kibontakoztatni. Ilyen módon az összes nézet Brahmajālában adott kimerítő elemzése szerves összefüggésbe kerül a Buddha tanításának középponti témájával: „Semmi mást nem tanítok, csupán a szenvedést, és a szenvedés megszüntetését!” A Sutta végül két emlékezetes hasonlattal és öt alternatív címmel zárul, megrázkódtatva a tízezerrétű világrendszert.

Mielőtt rátérnénk a 62 nézet tárgyalására, a bevezető exegetikai fejezetek két pontja kíván rövid megjegyzést. Az első, hogy az erénnyel kapcsolatos exegetikai részben a segédkommentár érdekes fejtegetésbe bocsátkozik az ölést tiltó rendelkezés jogosultságára vonatkozóan, különös tekintettel az én-nélküliség (*anattā*) buddhista doktrínájára. Ha nincs én, akit meg lehetne ölni, s nincs én, aki ölhetne, akkor milyen alapon lehet megtiltani a gyilkolást? Hasonló kérdés egy klasszikus hindu műben, a *Bhagavadgītā*-ban is felvetődik, s a segédkommentár szerzője valószínűleg emlékezhetett erre, mert bizonyos megfogalmazások, amiket alkalmaz, kifejezetten a *Gītā*-t idézik. A *Gītā* kérdése úgy szól, hogy ha valódi belső önmagunk örökkévaló és elpusztíthatatlan, minden lényben azonos, túl van tetten és belevonódáson, akkor miért kellene tartózkodnunk a hadviseléstől? Válasza pedig az, hogy nem kell tartózkodnunk, részt vehetünk benne, sőt még ölhetünk is, feltéve, hogy jogosan és igazságosan cselekszünk, elfogulatlanul teljesítjük kötelességünket, és felismerjük a mindent átható egyetemes önmagunk valóságát.¹ A buddhista gondolkodónak azonban olyan választ kell adnia, ami fenntartja az ölés tilalmának érvényességét, úgy, hogy közben mégsem engedi meg egy ölő, vagy megölhető én feltételezését. A buddhista nézőpont nem engedi meg az erkölcsi antinomianizmus semmiféle metafizikai igazolását. A segédkommentár szerzője úgy oldja meg a kérdést, hogy a gyilkost és az áldozatot egyaránt »képződmények csoportosulásaként« (*sankhārānam puñjo*) határozza meg, vagyis anyagi és nem-anyagi jelenség-

1. Lásd *Bhagavadgītā*, II. fejezet.

gek olyan folytonosságaként, amelyeket az együttmozgás és a befolyás-átadás törvényei kapcsolnak össze. Bár nincs semmiféle én, ami ölné, a képződmények csoportosulása tartalmazhatja az ölés szándékát, amelynek mozgatóereje a gyilkos tett elkövetését előidézi. Az áldozat ugyancsak nem valamiféle én, hanem dhammák csoportosulása, amelyek folytathatnák létesülésüket az adott élet egyedi szekvenciájában, ha a gyilkos nem alkalmazná az ölés eszközét, és ezzel nem fosztaná meg őket az ugyanazon egyedi élet-alakzatban való folytatódás nélkülözhetetlen anyagi alapjától. Így a gyilkos, az ölés és az áldozat fogalma olymódon határozható meg, hogy nincs szükség valamiféle ténylegesen létező én feltételezésére, és az ölés tilalma mégis megőrzi érvényességét.

A másik magyarázatot igénylő rész a kommentárnak az a megjegyzése, hogy a »dhammák, amelyek mélyek, nehezen megérthetőek« kijelentés, ami a Buddha részéről a nézetek osztályozásának előszavában hangzik el (28.bek.), a Buddha mindentudását (*sabbaññutañāna*) jelezné. Ez két problémát vet fel: először is, hogy a kijelentés miképpen értelmezhető a mindentudásra történő utalásként; másodszor, hogy a szöveg alapján valóban indokolt-e a Buddhának mindentudást tulajdonítani.

A kommentár saját értelmezését azzal igyekszik alátámasztani, hogy rámutat arra a négy sajátos esetre, amikor a »Buddha-tudás« nagysága megnyilatkozik: (1) a fegyelem (*vinaya*) szabályainak a kinyilatkoztatásakor; (2) a dhammák síkok és kategóriák szerinti osztályozásakor; (3) a függő keletkezés kondicionáltsági láncolatának kifejtésekor; (4) a hitvallások sokféleségének osztályozásakor. A Brahmajāla azt az esetet képviseli, amikor a Buddha-tudás a legutoljára említett teljesítményben nyilatkozik meg. Némi bizonytalanságot okozhat a többes számban álló »dhammák« kifejezés használata a Buddha kijelentésében, amit a kommentár azzal a magyarázattal igyekszik tisztázni, hogy a többes szám használatára azért került sor, mert a mindentudás több tudatosztályban is előfordulhat, és tárgyak sokféleségét veheti fel. Az előbbi magyarázat képzelgésnek hat, az utóbbinak viszont a jelen összefüggésben lehet bizonyos létjogosultsága. A Buddha »mély dhammákra« vonatkozó kijelentése a nézetek minden csoportja után megismétlődik (37.bek., stb.), és ebben az elrendezésben nyilván éppúgy vonatkozik a különféle nézeteknek azok okai és következményei szerinti megértésére, mint saját megvilágosodására és megszabadulására. Mivel senki más, kizárólag a Buddha képes e nézetek tökéletes és kimerítő elemzésére és osztályozására, a refrén tárgya csakis a Buddhára specifikus tudás lehet.

Mindazonáltal, bár a kommentárok általában magától értetődőnek veszik a Buddha mindentudását, sőt még az olyan korábbi exegetikai munkák, mint a *Paṭisambhidāmagga*, vagy a *Niddesa* sem vitatják ezt, mégis megkér-

dezhető, hogy maga a négy fő *nikāya* mennyiben támasztja ezt alá. A bizonyítékok nem egyértelműek. A Tevijja Vacchagotta Sutta (M.71) egy szakaszában pl. a Buddha megtagadja annak kijelentését, hogy „akár járok, akár állok, akár alszom, akár ébren vagyok, állandóan és folyamatosan birtoklom a látva-tudást.” Persze lehetséges, hogy túlzás ebből az állításból a mindentudás teljes tagadására következtetni, különösen, mert egy másik sutttában (M.90) pl. a Buddha azt mondja, hogy tévesen mutatja be tanítását az, aki úgy hivatkozik rá, mint amely teljesen elutasítja a »mindent felölelő látva-tudás« lehetőségét. Amit ő állít, az csupán annyi, hogy „nincs sem remete, sem brahmin, aki képes volna egyazon időpillanatban mindent tudni, mindent látni.” Ez a kijelentés pedig nyitva hagyja a nem egyidejű mindentudás lehetőségét, amely mindent tudhat, amire ráirányul. A theravāda hagyomány éppen ezt a fajta mindentudást tulajdonítja a Buddhának, amint az a segédkommentár elemzéséből is kiviláglik. Gyakorlati szempontból azonban a buddhista törekvő számára nem különösebben érdekes a mindentudás kérdése. Ami lényeges, az az, hogy a Buddha felfedezte és kinyilatkoztatta a szabadulás ösvényét, és ezt az ember saját gyakorlatával és tapasztalásával igazolhatja. .

3. A múlttal kapcsolatos spekulációk

A reflektív ember egy olyan világba helyezve ismeri fel magát, ahol időbe vetett: múltját emlékezési képessége, jövőjét közelgő halála határolja be. Rendszerint a jelen létezésének pillanatról pillanatra bontakozó valóságát sem érti; mégis, reményei és szorongásai, nagyobb tudás iránti vágya, vagy egyszerűen csak kíváncsisága arra ösztökélik, hogy megpróbáljon keresztüljutni létének e rejtélyes határain — születés előtti múltjába, halála utáni jövőjébe. A világ is úgy áll előtte, mint lebonthatatlan adottság: ez létezésének helye, tetteinek környezete, élvezeteinek és szenvedésének színtere. Miután a világ sorsa szorosán összefonódik a saját végzetével, a kíváncsiság és a lélektani szükségszerűség itt is arra készítetik, hogy spekulációkba bocsátkozzon annak eredetével és végső sorsával kapcsolatban. Ezért a Buddha az ember önmagával és a világgal kapcsolatos spekulatív nézeteit két tág kategóriára, a múlttal, illetve a jövővel kapcsolatos spekulációkra osztja fel.

Érdekes fényt vet a nézetek kiagyalásának lélektanára és ismeretelméleti hátterére a kommentárnak az a része, amely az elméletalkotók tanaihoz való ragaszkodásának jellemzésére igénybe vett fogalmakat magyarázza.² Kialakulásuk első szakaszában e spekulációk homályos, tapogatózó gondolatként (*kappa*) jelennek meg, amit vágy és nézetek (*tanhā* és *ditthi*)

irányítanak. A vágy befolyása a személyes kívánságok kielégítésére való irányultságban érhető tetten, leggyakrabban például a védettségre, vagy személyes halhatatlanságra való sóvárgás húzódik meg egy hitvallás mögött. A nézetek — most nem a kidolgozott végterméket, hanem a spekulációk mögött meghúzódó alapvető lélektani tényezőt értve ez alatt — az elméletalkotási, vagy intellektualizáló hajlamban mutatkoznak meg. Ez azt jelenti, hogy hajlamosak vagyunk spekulálni pusztán annak az élvezetnek a kedvéért is, amit a rendszerépítés, a logikai érvelés és a gondolatszövés által nyújtott kielégülés jelent. A kialakulási szakaszt követően a spekulációk az ismételtetés és a továbbgondoló kimunkálás folyamatában nyernek megerősítést, míg végül tételei megszilárdulva, abszolút igazságként kerülnek elfogadásra, és rendszerezett tan formájában meghirdetésre is kerülhetnek.

Az elkövetett ismeretelméleti hibára az *adhivutti* szó magyarázata hívja fel a figyelmet. A spekulatív nézetek azért hibásak, mert a dolgok téves megragadásából indulnak ki. Akik ilyen nézeteket konstruálnak, azoknak nem sikerült a valóság tényeit a maguk igazi természetében felfogni, vagyis úgy, mint amelyek mulandó, szubsztancia nélküli és feltételek függvényében előforduló események; ehelyett olyan jelentőséget tulajdonítanak a dolgoknak, amellyel azok valójában nem rendelkeznek. A dolgok konkrét, tényleges valóságára olyan, kizárólag képzelt jelleget erőltetnek rá (pl. hogy azok önvalók, örökkévalók, szubsztanciák stb.), amelyek eredete nem magukban a dolgokban rejlik, hanem az emberi tudat gondolkodó, értelmező tevékenységében, amely pedig sokszor szubjektív előítéletekből indul ki, s nem pedig elfogulatlan megfigyelésből és tiszta megértésből.

A Brahmajāla 18 múltra vonatkozó tanítást ismertet. Ezek öt általános kategóriába sorolhatók: négy közülük örökkévalóság-tan; négy részleges örökkévalóságot hirdet; négy a világ véges, vagy végtelen voltával foglalkozik; négy a »végnélküli csűrés-csavarással«, vagy »angolnaszerű tekergőzéssel« jellemezhető; végül két tanítás a véletlen keletkezésre vonatkozik.

(1) *Örökkévalóság-tanok.* A suttákban az »örökkévalóság-tan« kifejezést általában minden olyan nézet megjelölésére használják, amely valamilyen örökkévaló entitást tételez fel, tekintet nélkül annak időbeli irányára és kiterjedésére. A Brahmajāla osztályozási rendszere azonban ezt a kifejezést egy körülhatároltabb értelemben használja: csak azokat a nézeteket nevezi így, amelyek a múltra vonatkoznak, és mind az én, mind a világ örökkévaló preegzisztenciáját állítják. A jövőbeli öröklét nézeteit itt halhatatlanság-tanoknak nevezik; azok pedig, amelyek csupán egy, vagy néhány körülha-

2. Lásd a második részben, a 29. Bekezdés exegezisétől kezdődően.

tárolt entitás kezdetnélküliségét tételezik fel, a »részleges örökkévalóságot hirdető tanítások« címszó alatt szerepelnek.

Az örökkévalóság-tanok négy változata kialakulásuk módja szerint osztályozható. Három közülük a múltbeli életek felidézésének élményéből származik, egy pedig racionális okfejtésből. A múltbeli életek felidézésén alapuló három típus kifejezett és valódi szellemi tapasztalásból származik. Erőfeszítése és kontemplatív gyakorlatai segítségével a yogi a szellemi összpontosítás (*samādhi*) olyan fokára juthat el, amelynek ereje megnyitja számára a múltbeli életek felidézésének közvetlen tudását, *abhiññā*-ját. Értelmének átható erejétől függően (vagyis attól függően, hogy az tompa, közepes vagy éles), százezer múltbeli élet, tíz világekorszak összes megelőző élete, vagy legfeljebb negyven ilyen világekorszak összes megelőző élete válik számára felidézhetővé. Ez adja a tanok három típusát. Tapasztalata alapján ugyanis feltételezi, hogy valamiféle örökkévaló én ment keresztül mindezek az időszakokon. A racionalistákat, akiket a sutta egy kategóriába sorol, a kommentár négy másodlagos típusra osztja fel. Az első a hagyományból, vagy mendemondákból indul ki. Miután hallott olyan lényekről, akik számtalan életet éltek, arra a következtetésre jut, hogy kell valamiféle örökkévaló énnel lennie. A második visszaemlékezik néhány múltbeli születésre, s ezek alapjaként tételez fel egy ént; ezek az emlékei azonban általában spontán módon bukkannak fel, bármiféle meditációs háttér nélkül. A harmadik jelenlegi sorsából, vagy javaiból (*lābha*) indul ki, amit múltbeli jó, vagy rossz kammája eredményének tekint, s feltételez egy már korábban is létezett ént, amely beteljesíti a kammát és élvezi, vagy elszenved az eredményeket. E harmadik kategóriába olyan yogik is beletartozhatnak, akiknek valójában nem sikerült múltbeli életeket felidézniük, azonban elragadtatott meditációs élményeiket egy örökkévaló én megnyilvánulásának tekintik. Végül a negyedik típus a tiszta racionalista, aki kizárólag azért posztulál egy örökkévaló ént, hogy fenntarthassa a kammi-kus visszahatás törvényének érvényességét; az elméleti ember számára ugyanis nehezen fogható fel, hogy a kamma törvénye egy ilyesfajta én nélkül is működhet.

Az örökkévalóság-tanok magvát a következő tétel fogalmazza meg: „A világ és az én örökkévaló, természetlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop.” Minthogy itt két örökkévaló entitásról van szó — a világról és az énről —, a kettő között kétféle viszony képzelhető el: az egyik, hogy ezek alapvetően azonosak; a másik, hogy különbözőek. A kifinomultabb gondolkodás talán gyárthatna egy olyan nézetet is, amely szerint ezek egyszerre azonosak és különbözőek; azonban elég a két fő álláspontot is áttekinteni. A kommentár a furcsa »terméketlen« jelzőt (*vañija*) azzal magyarázza, hogy annak értelme szerint az én és a világ nem hoz

létre semmi újat, vagyis semmi olyat nem teremtenek, ami ne volna már létező. Ez arra akar utalni, hogy a változások nem valódiak, vagyis ontológiai státuszuk az örökkévaló énhez és világhoz képest alárendelt. A változás valóságosságának tagadása olyannyira ellentmondani látszik az észlelés közvetlen bizonyítékainak, amelyek minden pillanatban a külső és belső változások tömegét tárják fel, hogy nem könnyű megérteni, hogyan is juthat egyáltalán valakinek eszébe annak megkérdőjelezése. A filozófusok azonban okos emberek, s két eljárást is kigondoltak, amellyel a megfigyelt tények és az elméleti posztulátumok közötti eltérés kibékíthető. Az egyik a változást merő látszatként fogja fel, olyan felszíni illúzióként, amely tévesen vetül rá a változatlan valóságra. A másik módszer úgy kezeli a változásokat, mint amelyek a maradandó szubsztancia tényleges átalakulásai, a szubsztancia azonban esetleges módosulásai során is megtartja önmagával való azonosságát.

Az én és a világ viszonyának kétféle értelmezését a változások kezelésének kétféle módjával kombinálva négy lehetséges örökkévalóság-elképzeléshez jutunk:

(i) Az én és a világ azonosak, és a változás csupán látszat. Ez az *advaita vedāntá*-nak, a kettősség-nélküliséget hirdető indiai filozófiának az alaptétele. E bölcselet a változást illúziónak tartja (*vivartavāda*), s szerinte minden jelenség csupán látszat, ami a tudatlanság eredményeképpen vetül az abszolútumra.

(ii) Az én és a világ azonosak, és a változások állapot-módosulások. Ezt az álláspontot látszik képviselni india néhány magas szintű nem dualista filozófiája (*viśiṣṭādvaita*), amelyek Buddha koránál később keletkeztek, s amelyek Istent, az egyéni lelkeket és a világot ugyanazon abszolútum különféle módozatainak tekintették, változásaikat pedig eme abszolútum valódi átalakulásaiként fogták fel.

(iii) Az én és a világ különbözőek, a változás pedig merő látszat. Erre az álláspontra nehéz példát találni, mert az illúzió-elméletek általában monisztikus metafizikával dolgoznak.

(iv) Az én és a világ különbözőek, a változás pedig állapot-átalakulás. Ezt a *pariṇānavāda*-nak is nevezett tant hirdette például a *sāṅkhya* rendszer, a *vedānta* fő bölcseleti riválisa az ortodox gyülekezetekben, s egyben a buddhista bírálókat elsődleges célpontja. A *sāṅkhya* szerint az én, vagy a szellemi entitás (*puruṣa*) és a természet (*prakṛti*) mindörökké különbözőek. A szellem, amely minden lényre specifikus és így valójában sokféleség, a tapasztalásnak tisztán tanúja, s maga mentes minden változástól, vagy módosulástól. Éberségének területe a természet, amely viszont úgy őrzi meg önmagával való azonosságát, hogy közben sokféle módosuláson megy keresztül, melyek csupán az állandó szubsztancia átalakulásai. Az

összes érzéki és szellemi tevékenység — mint változás-formák — nem a változatlan énhez, hanem a természethez tartozik, a természet tehát épp-úgy kiterjed a szellemiekre, mint az anyagra.

A segédkommentár érinti a *sāṅkhya* egyik sajátos tételét, a kibomló megnyilatkozás tanát is, amennyiben megkísérli kimutatni ama álláspont következetlenségét, amely egyszerre állítja, hogy egy hatás előre létezhet annak okában, miközben csak egy későbbi időpontban kerül megnyilvánulásra.³

Az örökkévalóság-tanokról azt szokás mondani, hogy ezek az »egység módszerének« (*ekattanaya*) hibás alkalmazásából születnek a vizsgálódás tárgyát jelentő tapasztalási kontinuum vonatkozásában. A buddhizmus szerint a kontinuum helyesmegértéséhez a vizsgálódás két egymást kiegészítő módszerével kell azt megragadni, nevezetesen az »egység módszerével« (*ekattanaya*) és a »sokféleség módszerével« (*nānattanaya*). Az egység módszere feltárja a kontinuumot alkotó különféle tapasztalati események egymástutániságának koherenciáját. Kimutatja, hogy azok egyetlen sorozatban kapcsolódnak össze, egy fejlődési és átalakulási folyamat résztvevői, s e folyamat egymáshoz kapcsolódó tagjai, amelyeket a kondicionált keletkezés törvénye egyesít. A sokféleség módszere ezt azzal ellensúlyozza, hogy felmutatja a különbözőségeket. Bár a tapasztalás árama egységes, mégis egymástól különböző láncszemekből tevődik össze. Ezek némelyike okként, mások következményként funkcionálnak. Ráadásul a kontinuum folyamatos áramlása bizonyos időszakonként megszakad: a halál és az újjászületés eseményei elkülönült életszakaszokra tagolják azt, amelyek az áramlás azonosságát ellenére is határozott különbségeket mutatnak.

Ha e két módszert együtt alkalmazzuk, eljuthatunk a tapasztalás áramának helyes megértéséhez; ha azonban hibásan, vagy egyoldalúan alkalmazzuk őket, akkor félreérthetjük azt. Az egység módszerének hibás alkalmazása egy azonos énből való hithöz vezet, aminek alapján örökkévalóság-tan fogalmazódik meg. A sokféleség módszerének hibás alkalmazása viszont a folyamatosságot megszakító elemeket abszolutizálja a tapasztalásban, így megsemmisülési tanokhoz vezet. A két módszer helyes és együttes alkalmazása a kontinuumot pillanatnyi folyamatok okságilag összefüggő egymástutániságának fogja mutatni, ahol az egyes elemek mindaddig fennmaradnak, amíg okaik megőrzik hatékonyságukat, ám eltűnnek az okok megszűnésekor. Egyik esetben sincs szükség valamiféle maradandó mag feltételezésére, amit személyes énből tekinthetnénk. Ez a középút, amely elkerüli mindkét szélsőséget.

3. Lásd Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, (Cambridge University Press, 1972), Vol. I., 254. oldaltól kezdődően, ahol a *sāṅkhya* tanítás részletesebb magyarázatát találjuk.

(2) *A részleges örökkévalóság tanai (ekaccasassatavāda)*. A nézetek e csoportja abban különbözik az előzőtől, hogy csupán egy, vagy meghatározott számú entitás öröklétét tételezi föl. Az öröklétet élvező entitások vagy élőlények, vagy pedig »képződmények« (*saṅkhāra*). Az itt felsorolt tanok közül az első három az előbihez, a negyedik pedig az utóbbihoz tartozik.

A segédkommentár rámutat, hogy az ebben a szakaszban tárgyalt részleges örökkévalósági elképzelések ontológiai elméletek a maguk legteljesebb értelmében, s nem pedig ismeretelméleti elgondolások, mint pl. a »hétfajta állíthatóság« jainista tanítása (utóbbi egy olyan relativista felfogás, amely szerint egyugyanazon entitás maradandó és mulandó is lehet attól függően, hogy milyen szempontból jellemezzük). A jainák szerint a valóság természetének egyetlen leírási módja sem képes önmagában kifejezni a valóság végtelen változatosságát. Hogy a valóság szokásos felfogási módjainak tökéletlenségét kompenzálják, megpróbálták kidolgozni egy olyan állítás-rendszert, amely hétféle leírást tesz lehetővé, s ezzel eleget tesz mindazoknak a különféle nézőpontoknak, amelyekből tekinthetjük a különféle helyzeteket. A négy legalapvetőbb kijelentés, amit bármely dologgal kapcsolatban tehetünk, a következő: az illető dolog van, nincs, van is és nincs is, továbbá nem besorolható. A maradék három állítást úgy kaphatjuk meg, hogy a negyedik kijelentést az előző három mindegyikével kombináljuk. A változás problémájával kapcsolatban a jainák a relativizmus (*anekāntavāda*) tanát fogadták el, amely szerint mindenben van valami tartós is és van valami változékony is; pl. ha egy aranykancsót tekintünk, akkor az arany, amiből ez áll, változatlan, viszont a kancsó alakja, színe és egyéb tulajdonságai létrejönnek és elmúlnak.⁴ A segédkommentár elutasítja ezt a nézetet, rámutatva, hogy az arany maga is csupán anyagi dhammák csoportosulása, amely ki van téve a keletkezésnek és az elmúlásnak, és ennek következtében nem hordoz magában olyan maradandó szubsztanciális természetet, amelynek alapján a kancsót változatlanként jellemezhetnénk.

A segédkommentár arra is gondot fordít, hogy a buddhista álláspontot — az »elemzés tanát« (*vibhajjavāda*) — világosan elkülönítse a részleges örökkévalóság tanaitól. Mindkét tan az örökkévaló és nem örökkévaló dhammák kettősségét hirdeti ugyan, azonban a részleges örökkévalóság tanai két olyan hibát is elkövetnek, amit a buddhistáknak sikerült elkerülniük. Először is előfordul, hogy nem örökkévaló, kondicionált dhammákat is tévesen örökkévalónak és kondícionálatlannak tekintenek; másodsor, az

4. A jaina álláspont részletes ismertetését az alábbi munkában találhatjuk meg: M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, 2. impr., (London: Allen & Unwin, 1951), 67. old.-tól.

általuk örökkévalónak tekintett dhammáknak valamiféle énség birtoklását tulajdonítják. A buddhisták ezzel szemben helyesen ismerik fel a különbséget a jelenségekben való létezés kivétel nélkül mindig mulandó, kondíciónálta dhammái, valamint a kondicionálatlan dhamma — a Nibbāna — között, amely utóbbi egyedül maradandó. Azonkívül semminek sem tulajdonítanak énséget, még a Nibbānának sem, miután felismerték az énképzet alapvetően hibás voltát.

A részleges örökkévalóságot hirdető tanok első formája a teizmus, amely egy örökkévaló istent tart a világmindenség teremtőjének, és úgy véli, hogy minden egyéb dolog e mindenható istenség akaratából származik. A sutta az isten-képzet eredetét egy mítosszal ábrázolja, amely bizonyos fokig az ember bukásának és édenkertből való kiűzetésének bibliai történetére emlékeztet. A kettő között azonban lényeges különbség van, amennyiben a bibliai történet ragaszkodik a mítosz által közvetített elképzelések megbízhatóságához, vagyis isten örökkévalóságához és mindenhatóságához, valamint a teremtő aktus valóságosságához, míg a buddhista leírás egy teljesen eltérő kozmológiai háttér keretében született. A buddhista kozmológia szerint a világegyetemnek nincs időbeli kezdete, hanem az mérhetetlen számú világrendszerből áll össze, amelyek egy személytelen törvény által meghatározott rendben ismétlődően kibontakoznak, majd felbomlanak. Az istenben való hit a suttaiban leírt események téves értelmezéséből születik, amely téves értelmezést egyfelől a világkeletkezésnek a »*Mahā Brahmā*« által való félreértése, másfelől az embereknek eme félreértéshez való ragaszkodása támasztja alá, amiből a megfelelő yoga-tapasztalat félreértelmezése is következik. Helyesen nézve a dolgot az úgynevezett teremtő is ugyanazon törvény által jött létre, mint amely saját teremtését is irányítja, és a jövőt vizsgálva azt kell látnunk, hogy ő is éppúgy elmúlásra van ítélve, amint kimerülnek azok a kamma-erők, amelyek erre a kiemelt helyre állították. Valójában nem teremtő és uralkodó, amint azt magáról képzei, hanem csupán egy legmagasabb minőségű felsőbbrendű lény, aki a múltban végrehajtott jó kammák eredményeképpen egy magasabb létsíkon született újjá. Kíséretével és világával együtt éppen úgy alá van vetve a mulandóság, keletkezés, születés, öregedés és halál törvényének, mint bármely más lény. Az öregedés és halál törvénye csupán azon megvilágosodottak — arahatok és Buddhák — körében veszti érvényét, akik széttörték a kamma kötelekeit, kimenekültek a körforgásból, és elérték az egyetlen valóban maradandó állapotot.

Érdekes, hogy a sutta ezt az egy magyarázatot adja az Isten-képzet eredetére, pedig a vallástörténet és az anthropológia több más lehetséges okot is említ, amelyek esetleg plauzibilisebb magyarázatul is szolgálhatnának. Kézenfekvő magyarázat lehetne pl. a primitív ember által a természeti

jelenségek megértéséhez segítségül hívott animista szellemvilág fokozatos összeolvadása egyetlen alakká, akinek minden fölött hatalma van, és akivel az ember jólléte szorosan összefügg. A spekulatív teológia a teremtő isten képzetének racionális levezetésére nyújt példát, azonban ez sem kerül be a részleges örökkévalóságot hirdető tanok racionális megalapozásáról szóló szakaszba. Mindazonáltal a sutta a theizmus fontos forrásaként megjelöli a félreértelmezett meditációs tapasztalásokat is, és ezzel figyelmeztet, nehogy a magasabbrendű tudatállapotok kinyilatkoztatásait elhamarkodottan a bennük megnyilvánuló ideák döntő bizonyítékaiként kezeljük.⁵

A részleges örökkévalóság tanok második és harmadik típusát nehéz megbízhatóan azonosítani, mert történeti megfelelőikről nem rendelkezünk egyértelmű információval, azonban valószínű, hogy ezek a politeizmus két fajtáját képviselik. Mindkét tan a meditatív elmélyedés állapotában felidézett események téves értelmezéséből ered.

A negyedik álláspont a mulandó test és örökkévaló szellem racionalista dualizmusa. Az elméleti ember meglátja az anyagi test felbomlását, vagy legalábbis annak durvább megsemmisülését és halálát, de nem veszi észre a tudat sokkal finomabb és gyorsabb, pillanatonként zajló bomlási folyamatait. Minden tudatművelet elmúlása ugyanis egy következő művelet keletkezését kondicionálja, és az átváltás olyan gyorsan megy végbe, hogy az elméleti ember számára a tudatáramlás önmagával azonos egységnek látszik, s nem ismeri fel abban a diszkrét állapotok egymásutániségét. Így aztán elhanyagolva a sokféleség módszerét, tévesen alkalmazza az egység módszerét; mind a testre, mind a szellemre ráhúzza az énség hibás képzetét, majd arra a következtetésre jut, hogy a test a mulandó én, míg a szellem a maradandó, örökkévaló én.

Meg kell jegyezni, hogy a szóbanforgó racionalista nézet — mint múltra vonatkozó tan — szerint a szellem a múltban létezett örökké; a jövővel alaptétele nem foglalkozik. E tanítás kétféleképpen értelmezhető. Az egyik szerint a szellem örökkön létezik és egyik testből a másikba vándorol, hasonlóan ahhoz a hindu párhuzamban szereplő emberhez, aki kívánsága szerint változtatja ruháit. A másik lehetséges felfogás szerint a szellem megelőzőleg egy izolált, önmagában tökéletes állapotban időzött, és később egyfajta szellemi bukás következtében került a test börtönébe, ahogyan azt egyes ókori görög misztérium-kultuszok tanították. Nem teljesen világos, hogy a racionalizmust a sutta miért kapcsolja kizárólag az elgondoláson alapuló örökkévalóság-tanokhoz. Egyfelől a teremtő isten létének igazolására is gyakran használtak logikai okfejtést; másfelől pedig az örökkévaló

5. A teizmusra vonatkozó buddhista álláspont részletesebb kifejtését lásd Nyānaponika Thera, *Buddhism and the God Idea*, Wheel Publication No.47, (Kandy BPS, 1962).

szellemi lényeg vándorlása a mulandó testekben éppúgy lehet a múlt életekre való visszaemlékezés nyomán született elképzelés, mint a teljesen kifejtett örökkévalóság-álláspont.

(3) *a világ végeességére és végtelenségére vonatkozó tanítások (antānantavāda)*. Ez a szakasz a világ kiterjedésére vonatkozó négy nézetet tekint át: ezek szerint a világ vagy véges, vagy végtelen, vagy egyik sem, vagy mindkettő. Míg a korábbi szakaszok megelégedtek a hibásan értelmezett meditatív tapasztalásokból származó tévedések bemutatásával, ezen a ponton a sutta ennél tovább megy, és megmutatja, hogy az ilyen félreértelmességek eredményei milyen könnyen kerülnek közvetlen ellentmondásba egymással, miközben látszólag valamennyit közvetlen tapasztalás támasztja alá. Ennek a kis vitának az az értelme, hogy jelezze, mennyire megbízhatatlan az észlelés, ha azt nem a bölcsesség fényében vesszük szemügyre, és nem a valóság azon alapelvei szerint ragadjuk meg, amiket a megvilágosodottak tanítanak.

A segédkommentár szerint az a »világ«, amiről a teoretikusok beszélnek, valójában az ént jelöli; vagyis ezeknek az elméleteknek a valódi tárgya az én végeessége, vagy végtelensége. Ez az értelmezés mesterkéltnek tűnhet, azonban más suttákban olykor az én és a világ végeességére, illetve végtelenségére vonatkozó nézetek tárgyalásával találkozhatunk, úgyhogy valóban lehetséges, hogy itt a »világ« szó az ént és a világot egyaránt jelentő tömörített kifejezés. A kommentár szerint e nézetek megfogalmazásának objektív alapja a *jhāna*, vagy meditatív elmélyedés tárgyaként használt *kaṣiṇa* képmása (*nimitta*). A *kaṣiṇa* egy színes kör, amit a koncentráció előkészítő tárgyaként használnak. Az ismételt gyakorlás során az eredeti tárgy önmaga belső, mentális mását hozza létre, amely később egy további »ellenképet« (*paṭibhāganimitta*) hív elő. Ez utóbbi rendkívül tisztán és élesen jelenik meg. Miután tisztán kialakult, az ellenkép kerülete fokozatosan elkezdhet tágulni, míg végül úgy látszik, mintha mindent magába ölelné, mintha az egész világmindenséget magába foglalná.⁶ E kép megjelenése olyan kimagasló élmény, olyan erős öröm- és extázis-érzés kíséri azt, hogy amennyiben a meditáló tudatában ott lappang valamilyen én-képzet, akkor hajlamos e képet »valódi énje«, »magasabb énje«, vagy a »bennerejlő isteni természet« megnyilvánulásaként értelmezni, amely annak nyomán tudott megjelenni, hogy koncentrációs gyakorlatai segítségével eltávolította a diszkurzív gondolkodás felhőit.

A kommentár magyarázata szerint amennyiben a meditálónak nem sikerül a képet a »világmindenség határáig«, vagyis egy nyilvánvalóan határtalan területre kiterjeszteni, akkor arra a következtetésre fog jutni, hogy a világ

6. Lásd *Vism.*, IV.31, 127, 130 és 158. old.

véges, és amikor ezt mint saját nézetét bemutatja, azt fogja állítani, hogy igazságáról saját közvetlen tapasztalása révén győződött meg. Ha a képet sikerül egy láthatóan végtelen körre kiterjesztenie, akkor arra következtet, hogy a világ végtelen, és ismét közvetlen észlelésre hivatkozva adja elő nézetét. Ha az egyik tengely mentén korlátlanul ki tudja terjeszteni a képet, a másik tengely mentén azonban csak korlátozott mértékben, akkor egy olyan szintetikus nézetet alakíthat ki, hogy a világ egyidejűleg véges is, meg végtelen is. A negyedik nézet a racionális gondolkodó esetében alakulhat ki, aki az előző tanítások ellentmondó beszámolóit úgy tekinti, mint egymás cáfolatait, és ebből arra a következtetésre jut, hogy a világ sem nem véges, sem nem végtelen. A kommentár magyarázata szerint e nézetek azért kerültek a múltra vonatkozó spekulációk közé, mert a tan meghirdetője által korábban látott *kasina* kép következményeképpen alakultak ki; ez a magyarázat azonban nem nagyon meggyőző. Valószínűleg inkább azért kerültek ide, mert az énről és a világról, amellyel foglalkoznak, előfeltételezik a kezdet nélküli létezését.

(4) *a vég nélküli csűrés-csavarás tanai (amarāvikkhepavāda)*. A *vāda*, vagy »tan« szó alkalmazása ellenére az itt következő négy megközelítés nem annyira egy meghatározott nézőpontot képvisel, mint inkább alapot ad bármely álláspont elutasításához. Ezért nevezik őket *amarāvikkhepá*-nak, amit a kommentár kétféleképpen magyaráz. Egyfelől az *amarā* szó jelenthet »meg nem haló«-t, vagyis nem múltot, végnélkülit, míg a *vikkhepa* jelentése »csűrés-csavarás« (szó szerint: »ide-oda taszigálás«). Ez magyarázza a »vég nélküli csűrés-csavarás« összetételt, amennyiben az e megközelítést képviselő tudósok megállás nélkül kertelnek, s nem hajlandók semmilyen határozott kijelentést tenni. Másodszor az *amarā* szó jelenthet egy bizonyos halat, valószínűleg angolnát is, a *vikkhepa* szó pedig e lény mozgását jelölné. Ez magyarázza az »angolnaszerűen tekerőző« kifejezést, amennyiben e tanok »ide-oda siklanak, úgyhogy lehetetlen őket megragadni«.

A vég nélküli csűrés-csavarás címszó alatt szereplő négy nézet mindegyike olyan remeté, vagy brahminok esetében alakulhat ki, akik nem értik meg reflexiójuk tárgyát. Az első három esetben e tárgy az üdvös és nem üdvös kamma-folyamatok, a negyedik esetben pedig egy sor olyan filozófiai kérdés, amelyek Buddha korának kedvelt vitatémái voltak. Az üdvös és nem üdvös problémáját az első három esetben olyan címszónak tekinthetjük, amely a valamirevaló gondolkodótól elvárható legelemibb ismeretet fejezi ki, azonban valószínűleg a nehezebb és bonyolultabb filozófiai problémákat is implikálja. Az ide tartozó remeté, és brahminok »vég nélküli csűrés-csavarásának« gondolatmenete hasonlóan látszik a szkeptikusokéhoz, azonban egy lényeges tekintetben különbözik attól. A szkeptikusok úgy tartják, hogy az ember számára lehetetlen a filozófiai problémák

vonatkozásában biztos tudásra szert tenni, és bármely lehetséges állásponttól kimutatható, hogy belső ellentmondásokra vezet. A suttaban szereplő »angolnaszerűen tekergőzők« azonban távolról sem tagadják az ember biztos tudásra való képességét, sőt nagyon is valóságos lehetőségnek tartják azt, csupán úgy vélik, hogy az meghaladja saját, személyes felfogóképességüket. Így a határozott álláspont felvételének elutasítása abbéli szorongásukból fakad, hogy esetleg valamilyen később kiderülő információ meg fogja cáfolni a magukévá tett nézetet. Az első három csűrő-csavaró abban hasonlít a szkeptikusokhoz, hogy különös hangsúlyt helyeznek a lelki békére, ami a nyugtalanító problémák távoltartásával kialakítható. Az első két típus még bizonyos morális szempontokra is ügyel: az egyik attól tart, nehogy téves kijelentést tegyen, a másik attól, nehogy vágyaknak, vagy taszítódásnak engedjen utat. A harmadik azért nem foglal el határozott álláspontot, mert attól tart, hogy mások vitatni és támadni fogják majd; míg a negyedik csűrő-csavaró egész egyszerűen tompa és ostoba. Akárcsak a kiterjesztők esetében, itt is meglehetősen rejtélyes, hogy miért kerültek a csűrő-csavarók a múltból spekulálók közé. Az exegetikai magyarázat sem különösebben segít tisztázni ezt a problémát.

(5) *A véletlen keletkezés tanai (adhiccasamuppannavāda)*. Az itt következő két nézet azt állítja, hogy az én és a világ véletlenszerűen keletkezett. Ezek a nézetek kétféleképpen alakulhatnak ki: az egyik annak a yoginak az esete, akinek sikerül felidéznie a tudat látszólag spontán megjelenését az észlelés nélküli világokban eltöltött időszakot követően; a másik a nem realizáló személy esete, aki logikai levezetéssel jut el a véletlen keletkezés gondolatához. Az első esetről szükséges néhány szót ejteni. A buddhista kozmológia a tudatos létezés síkjait három típusba osztályozza az általuk tartalmazott halmazatok (*khandha*), vagy pszichofizikai összetevők száma alapján. Eszerint van öt összetevős létezés (*pañcavokārabhava*), négy összetevős létezés (*catuvokārabhava*), és egy összetevős létezés (*ekavokārabhava*). Az elsőben jelen van mind az öt halmazat, vagyis az anyagi forma, az érzés, az észlelés, a lelki-szellemi képződmények és a tudat is. A 31 kozmikus sík közül 26-ot ez a fajta létezés jellemez. A világmindenség azonban tartalmaz öt »csonka« világot is. Négy ezek közül olyan anyagtalan sík, ahol csak a négy szellemi halmazat található meg, anyagi alaptól mentesen. Az ötödik ellenben tisztán anyagi sík, ahol a »képződmény-kontinuum« szellemi áramlása ideiglenesen megszakad, és csak az anyagi forma halmazata marad meg. Amikor az ebben a világban eltöltött életszakasz véget ér, valamilyen korábbi kamma ismét kitermeli a szellemi folyamatokat, és azok ott folytatódnak, ahol korábban abbamaradtak. Míg az öt összetevős létezésben az életet létrehozhatják mind a szokásos kamma-folyamatok, mind a magasabb meditációs állapotok elérése (utóbbi pl. A Brahma-világ eseté-

ben), addig a másik két fajta létsíkon kizárólag speciális meditációs teljesítmények hozhatnak létre életet. A négy anyag nélküli síkon életet csak a négy nem-anyagi elmélyedés hozhat létre, amelyek közül a legalacsonyabbat itt úgy nevezik, hogy »az anyagi elhalványulásának kifejlesztése« (*rūpavirāgabhāvanā*). Ez az a pont, ahol az anyagiség meghaladásra kerül, és megtörténik a belépés a tisztán anyagtalan szférába. E teljesítmény a végtelen tér érzékelési alapja (*ākāsānañcāyatana*), amely úgy realizálható, hogy először ki kell fejleszteni a negyedik *jhānát* a kilenc *kaśiṇa* valamelyikének felhasználásával (a körülhatárolt tér *kaśiṇa* itt nem használható), majd gyakorolni kell a felülemelkedett egykedvűséget a *kaśiṇa* által képviselt finom anyagiség vonatkozásában, végül vissza kell vonni a *kaśiṇa* képzetét, úgyhogy pusztán a végtelen tér maradjon. Ez jelenti a belépést a végtelen tér érzékelési alapjának realizálásához.⁷ A további anyagtalan állapotok viszont az egyes alacsonyabb szintű teljesítmények egyre elmélyültebb finomításával érhetőek el. Hasonló módon a szél-*kaśiṇa* felhasználásával elért negyedik *jhāna* uralásával (a szél-elem választását annak alaktalan jellege indokolja, ami az elhalványítani szándékozott nem-anyagi tényezőkhöz teszi azt hasonlóvá), valamint a tudatban rejlő veszély áttekintésével elérhető egy olyan teljesítmény, amelynek neve »az anyagtalan elhalványításának kifejlesztése« (*arūpavirāgabhāvanā*). Ez hozzáférést jelent a nem-észlelő lények síkjához; ezen a síkon a nem anyagi tényezők nyugvópontra vannak hozva, és csak a pusztá anyagiség marad. Az ezen a síkon folytatott élet tartamát a születést létrehozó *jhāna* ereje határozza meg.

Az én véletlen keletkezésében való hit az első esetben úgy alakul ki, hogy a yogi felidézi előző életeit egészen addig a pontig visszamenőleg, amikor tudata először tért magához a nem-észlelő síkra történt ideiglenes elnyomásából, ennél korábbra azonban nem képes visszaemlékezni, és így arra a következtetésre jut, hogy az én és a világ véletlenül keletkeztek. Az elmélet második változata logikailag kerül levezetésre, rendszerint a hétköznapi ember részéről, aki semmire sem képes születését megelőzően visszaemlékezni, s miután semmilyen korábbi létezését nem lát igazolhatónak, arra következtet, hogy megszületése előtt nem is létezett, hanem csak születésével jött létre. Meg kell jegyezni, hogy az én véletlen keletkezésének feltevése nem szükségképpen jelenti ugyanezt a világ vonatkozásában, bár a sutta e kettőt egybeolvasztja. Valaki állíthatja a világ örökkévalóságát úgy is, hogy közben önmagát véletlenül keletkezettnek tekinti. Valójában éppen ez utóbbi lett a jelenkori materialisták uralkodó nézőpontja, amit a modern tudomány által következetesen bizonyított parancsolatnak tekintenek.

7. *Vism.*, X. 1-10, 354. oldaltól.

Az elméletalkotók a fenti esetekben kettős hibát követnek el: egyrészt nem ismerik fel, hogy a nem-észlelő világban időzést megelőzték egyéb létezők is, illetve hogy logikai érvelésük nem olyan megbízható, mint ahogy hiszik; másrészt a számukra egyáltalán felidézhető tapasztalatoknak az énség minőségét tulajdonítják.

4. A jövőre vonatkozó spekulációk

(1)-(3) *Halhatatlanság-tanok*. Mivel az emberi létezés lényegében a jövőbe tartó mozgás — ez adja a jelen irányát és értelmét —, egyáltalán nem meglepő, hogy az emberi spekulációk többsége nem a már megváltoztathatatlan születés előtti múlttal, hanem az ember halál utáni sorsával, jövőjével foglalkozik, amely mindig találgatások és aggodalmak tárgyaként áll előtte. Ezzel magyarázható, hogy míg a múltra vonatkozóan a sutta csak 18 nézetet említ, a jövővel kapcsolatban 44 nézetet sorol fel.

E nézetek öt csoportban kerülnek bemutatásra, amelyek közül három valamilyen módon az én halhatatlanságát tételezi fel, egy az én megsemmisülését állítja, egy pedig a »legmagasabb *nibbāna* itt-és-most« tanítását hirdeti. Az első három csoport a jövőbeli öröklétben való hit 32 változatát foglalja magában, amelyek mindegyike az én halál utáni túlélését állítja. Abban különböznek egymástól, hogy az egyik a továbbélő ént megismerőnek tekinti, a másik nem tekinti megismerőnek, végül a harmadik szerint sem megismerő, sem nem-megismerő. A nézetek egyes típusait négyféle szempont szerint lehet tovább osztani: 1.) az ént anyaginak, vagy nem-anyaginak tekinti-e; 2.) végesnek, vagy végtelennek tartja-e azt; 3.) milyen az én megismerő működésének jellege (pl. egységes-e vagy sokféle, korlátozott-e, vagy határtalan); 4.) milyen az én érzésszerű tapasztalásának minősége (tehát hogy boldog-e, vagy szenved, vagy mindkettő, vagy egyik sem). Az első csoportra vonatkozóan mind a négyféle felosztást alkalmazhatjuk, vagyis a megismerő túlélés tanai összesen 16 nézetet foglalnak magukban. A 2. és a 3. típusra azonban az utolsó két felosztási szempont nem alkalmazható, úgyhogy ezek mindegyike csak nyolc-nyolc nézetet tartalmaz. Bár az egyes nézetek külön-külön kerülnek felsorolásra, ezek nem mind feltétlenül egymást kizárók, hanem inkább az én túlélésére vonatkozó olyan elgondolásoknak tekinthetők, amelyeket egymással kombinálva teljes elméleteket állíthatunk belőlük össze. Például a halál utáni ént felfoghatjuk úgy, mint amely anyagtalan, véges, egységes megismerésű, és kizárólag boldog. Vannak e nézetek között olyanok, amelyek igen ritkán jelentek meg ténylegesen az emberi gondolkodás történetében; mindazon-

által a világ vallásainak bármely halhatatlanság elképzelése könnyen levezethető a suttaiban megadott sémából.

Meg kell jegyeznünk, hogy az én halál utáni túlélése két alapvetően különböző módon gondolható el attól függően, hogy reinkarnációs elméletből, vagy egy-élet elméletből indulunk-e ki. Ha reinkarnációs elméletet alkalmazunk, akkor a továbbélő ént úgy tekintjük, mint amely egyik létezésről a másikra vándorol, vagy *ad infinitum* (ez a gyakoribb eset), vagy addig, amíg el nem éri a körforgásból való végső szabadulást — a hiedelemrendszer tantételeitől függően. Ha egy-élet elmélet jelenti a kiindulópontot, akkor a lényt úgy tekintjük, mint aki egyetlen halandó életet él a földön, halála után pedig további vándorlás nélkül learatja örök végétét. Mivel a sutta nem teszi meg ezt a különbségtételt, a kérdés mellőzését annak hallgatólagos elismeréseként kell értékelnünk, hogy mindkét fenti elgondolás beleilleszthető a sutta sémarendszerébe. Ez a reinkarnációs elmélet esetében arra az érdekes eredményre vezet, hogy az én túlélésének módja a közvetlenül következő életekben más lehet, mint a végső szabadulás elérése utáni túlélési mód. Például a vedānta tanítás szerint az én anyagtalan, véges, sokféle és korlátolt megismerésű marad mindaddig, amíg alá van vetve a vándorlásnak, érzés-átélése pedig lehet akár boldog, akár szenvedő, akár mindkettő, vagy egyik sem. Azonban amikor eléri a szabadulást, akkor végtelenné, egységben és határtalanul megismerővé, továbbá kizárólagosan boldoggá válik — amilyen lényegileg mindig is volt. A keresztény megváltás-tan szintén megenged bizonyos változatosságot az én halál utáni állapotának természetét illetően. Közvetlenül a halál után az én anyagtalan, és tapasztalhat boldogságot a mennyben, szenvedést a pokolban, vagy mindkettőt a purgatóriumban. A test feltámadásakor és a test és a szellem újraegyesülésekor azonban egyidejűleg anyagivá és nem-anyagivá válik; a purgatóriumban lévő lelkek pedig, akik bebocsátást nyernek a paradicsomba, ettől kezdve kizárólagos boldogságot élveznek.

Valamennyi halhatatlanság-tan csak tömör összegzés formájában kerül ismertetésre, anélkül, hogy a sutta kitérne forrásukra, tehát arra, hogy logikai levezetésből, vagy meditációs tapasztalatból születtek-e. Így valószínűleg valamennyi nézet származhat mindkét forrásból, bár a racionalisták nyilván más típusú nézeteket részesítenek előnyben, mint a yogik. Míg a múltra vonatkozó örökkévalóság-elképzelésekért leginkább felelős magasabbrendű tapasztalás a régebbi életek felidézése, addig a jövőre vonatkozó örökkévalóság-hitek leggyakoribb forrása az elhalálozott lények újra-létesülését észlelő isteni szem, vagy egyéb elmélyedési tapasztalaton alapuló spekulációk.

(4) *megsemmisülési tanok (ucchedavāda)*. A megsemmisülésben való hit az öröklét-tanok örök riválisa. Legközönségesebb formája az a materialista

elgondolás, hogy a halál az egyéni tapasztalás teljes lezárulását jelenti, anélkül, hogy lenne bármilyen szellemi, vagy lelki princípium, ami folytatódik. Manapság egyre többen ragaszkodnak ehhez az elképzeléshez, különösen, mióta az ember elfordult azoktól a szellemi magaslattól, amelyekre a múltban irányult, s ehelyett a vágyak pusztá kielégítését állította középpontba, mint élete végső célját. Ugyancsak erősítették e nézetek elterjedését azok a társadalomelméletek, amelyek tagadják, hogy az emberi életnek bármilyen mélyebb dimenziója is lenne a gazdasági jóléten és a szociális biztonságon kívül. Ezek az elméletek fokozzák az emberek vágyait, és a világba való belebonyolódás kifinomultabb formáihoz kötik őket. A megsemmisülési tanok elburjánzásához ezen kívül hozzájárultak a tudósok olyan spekulációi is, amelyek valójában túlmutatnak az empirikus megfigyelések körén.

E tanítások alaptétele a sutta megfogalmazása szerint „a létező lények megsemmisülése, elpusztulása, nem-létesülése.” Ezt a kijelentést két szempontból érdemes megvizsgálni, amelyek a tétel háttérében meghúzódó kettős tévedésre utalnak. Az egyikre a »megsemmisülés« szó, a másikra a »létező lény« kifejezés utal. A megsemmisülésben hívő a »sokféleség módszerének« hibás alkalmazásával alakítja ki megsemmisülési elképzelését. Lényeket lát elpusztulni és meghalni, másokat pedig születni lát, és ebből arra a következtetésre jut, hogy mindezek teljesen elkülönült entitások, amelyek életük első pillanatában a semmiből kelnek életre, vitális energiáik kialakásakor pedig pusztá anyagi elemekké múlnak el. Nem ismeri fel, hogy e sokféleség egy egység keretében működik, hogy az elkülönült élettartamok egy nagyobb egész részeit alkotják, egy kezdetek nélküli élet-kontinuum részeit, amely számtalan kezdettel és lezárulással, születéssel és halállal jellemezhető egyedi »kontinuitást« foglal magában. Bármely egyedi kontinuitás kammikusan aktív tényezői okaivá válnak a sorban rákövetkező kontinuitás tényezői keletkezésének, úgyhogy a kontinuum előre haladó mozgását a tagjai közötti ok-okozati összefüggések tartják fenn. A sokféleség módszere felfedi az egyes tényezők diszkrét voltát; a módszert hibásan alkalmazó elméletalkotó azonban tévesen úgy fogja fel az oki és eredő elemeket, mint amelyeknek abszolút semmi közük sincs egymáshoz, és ennek nyomán gyökeret ver benne az az elképzelés, hogy a lények halálukkor teljesen megsemmisülnek, úgy, hogy semmilyen princípium sem terjedhet túl egy következő életbe. A másik oldalról viszont a megsemmisülés-hívő az egység módszerét is alkalmazza, mégpedig ugyancsak tévesen: az egyedi kontinuitásban foglalt diszkrét, bár egymással összefüggő dhammákat ugyanis hibásan úgy fogja fel, mintha azok egy differenciálatlan egészet képeznének, vagyis mintha az egy »létező lény« volna. A két tévedés együtteséből alakul ki az a nézet, hogy a születéskor a semmiből

önmagukkal azonos lények kelnek életre, akik egész életükön keresztül önmaguk maradnak, majd a halálban megsemmisülnek. A két módszer egymást kiegészítő, helyes alkalmazása ezzel szemben arra vezetett volna, hogy nem valamiféle lény az, ami fennmarad, hanem olyan dhammák egymásra következése, amelyeket kondicionáltsági kapcsolatok kötnek össze; továbbá hogy amíg a szennyeződések érintetlenek maradnak a kontinuumon belül, addig az egymásra következés is tovább folyik még a halál pillanatán túl is, egy új születésbe és az azt követő létezésbe.

Bevilágító, hogy a megsemmisülés-tanok suttaban említett hét fajtája között csupán egy olyan van, amely az ént az anyagi testtel azonosítja, és a megsemmisülést a test feloszlásával hozza összefüggésbe. A másik hat az ént a mennyei világoknak, a finom-anyagi síknak, illetve a négy nem-anyagi síknak megfelelő belső princípiumokkal azonosítja, és úgy véli, hogy a végső megsemmisülés csak ennek az éntnek az elmúlásakor következik be. Ez jelzi, hogy túlzott leegyszerűsítés volna egyenlőségjelet tenni a megsemmisülési tanok és a materializmus közé. A megsemmisülési tanoknak csak az első fajtája materialista, hat esetben a tan spirituális öltözékben jelenik meg. Az utóbbi hat álláspont keretében az is előfordulhat, hogy valaki a megsemmisülést nem valamennyi lény elkerülhetetlen sorsaként fogja fel, hanem a szellemileg tökéletessé vált szent végső beteljesülésének, a legfőbb jónak tekinti. Ilyen például azoknak a misztikus teológiáknak a felfogásmódja, amelyek »a lélek istenben való megsemmisüléséről«, »az isteni mélységbe való alászállásról«, vagy »a cseppnek az isteni óceánba való beolvadásáról« stb. beszélnek, mint szemlélődő aszkézisük legfőbb céljáról. E felfogás szerint azok a lények, akik még nem érték el e csúcspontot, alá vannak vetve az élet folytatódásának, a célt megvalósítók viszont elérik a legfőbb jót, az isteni lényekben való megsemmisülést. A kommentár ugyan nem erősíti közvetlenül meg ezt az értelmezést, de nem is mond annak ellent. Mivel az ilyen jellegű miszticizmus nagyon is létezik, elég valószínű, hogy a Buddha rájuk is utalt a sutta megfogalmazásakor. Ebből a szempontból lényeges lehet, hogy a hét megsemmisülési tan közül négy a nem-anyagi *jhānák* átéléséből származik; a megsemmisülés jellegű misztikus élmények leírása gyakran utal arra, hogy a nem-anyagi teljesítmények szolgálták a megfelelő misztikus teológiák alapjait.

(5) A *Nibbāna itt-és-most tanítása (dīṭṭhadhammanibbānavāda)*. A nézetek utolsó csoportja egy közvetlenül látható, itt-és-most nibbāna lehetőségét hirdeti a »létező lények számára«. Már a »létező lények« kifejezés utal az alapvető tévedésre, amennyiben ez az egység módszerének hibás alkalmazásából született kifejezés implicit módon valamilyen énképzethez való ragaszkodásra utal. További tévedés merül fel a nibbāna értelmezésével kapcsolatban. A buddhizmus számára a *nibbāna* a szenvedés végét jelenti abban az

értelemben, hogy ez vet véget a létesülési körforgásnak, ami a *dukkha* szó alapvető jelentése. A *nibbāna* maga nem kondicionált valóság, amely nem születik, változatlan és elpusztíthatatlan, és túl van a világ valamennyi kondicionált, mulandó jelenségén. Elérése két szakaszban történik. Az első közvetlenül, itt-és-most látható a *sarīsāra* mozgását fenntartó erők — a vágy, a gyűlölet és a nem-tudás — elpusztításakor. A második azonban csak a kondicionált létezés végső megszűnésekor érhető el, ami a megszabadult szent távozásakor következik be. A buddhista út végét valójában ez az utóbbi *nibbāna* jelenti.

A suttaiban elemzett öt tanítás nem ismeri fel a *nibbānát* ebben az értelemben, hanem azt csak a szenvedés csökkenéseként és a legmagasabb boldogságként fogja fel, ami itt, ebben az életben tapasztalható. Az első ilyen nézet a hedonistáé, aki az összes elképzelhető érzéki örömök élvezésével véli megvalósíthatónak a *nibbānát* itt-és-most. Ez a felfogás a vallási gondolkodás ama kifinomultabb és veszedelmesebb iskoláira is alkalmazható, amelyek a világ fő szellemi mozgalmait mögötti sötét ellenáramlatként azt tanítják, hogy a szenvedélyektől való megszabadulás módja a szenvedélyek megengedése. A következő négy álláspontot a négy *jhāna* megvalósítói hirdetik, akik a teljesítményük révén elért elragadtatást, boldogságot és belső békét tévesen a legfőbb jónak hiszik. A buddhista nézőpont szerint a *nibbāna* csak a szennyeződéseknek a belátó bölcsességgel történő kiirtása révén valósítható meg, a meditatív elmélyedés ehhez önmagában kevés, mert utóbbi csupán ideiglenesen tudja elnyomni a szennyező tevékenységeket, de nem szabadít meg azok lappangó potenciáitól, amelyek megfelelő inger esetén ismét működésbe lendülhetnek. Az elmélyedések rendkívüli boldogságot és nyugalmat eredményezhetnek, és mindenféle természetfölötti erőhöz juttathatnak bennünket, azonban mindezek ellenére mégis csupán kevert, kondicionált és mulandó állapotok, amelyek ennek következtében még mindig a *dukkha*, vagy szenvedés körébe tartoznak.

A kommentár a *nibbāna* itt-és-most mind az öt tanát az örökkévalóság-hitek közé sorolja. Azonban mivel az első álláspont egyfajta hedonizmus, amely az ember számára a legfőbb jót az érzéki élvezetekben látja, talán helyesebb volna ezt megsemmisülési tanként osztályozni. Lehetséges, hogy az örökkévalóság-tanok közé sorolása arra a rafináltabb, antinomiánus jellegű szellemiségre kívánt utalni, amiről fentebb szólottunk. A *jhānán* alapuló négy nézet besorolása mindenképpen helyes, mivel az ilyen tanok kivétel nélkül mindig elismernek egyfajta megtisztult ént, amely a test felbomlása után saját természetében perzisztál.

5. A zárófejezetek

Miután külön-külön végigvette az egyes nézeteket, és feltárta azok keletkezésének okait, a Buddha a különöstől az általános felé haladva az egyes tanokat közös nevezőik alá gyűjti össze, hogy ily módon meg tudja mutatni az okoknak azt a mélyebb szövedékét, amely valamennyi spekuláció kialakulásáért felelős. Ezt azzal az egyszerű, de igen mély értelmű kijelentéssel végzi el, hogy a meghirdetett nézetek minden esetben „csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak, csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága” (V.1). Ha ezt a kijelentést szó szerint vennénk, akkor ezzel összekevernénk a szavakat az értelemmel, hiszen az érzés és a nézetek hirdetése két különböző dolog, ami nem azonosítható. A kettő határozott párhuzamba állítása itt csupán eszköz egy nagyon fontos szempont kifejezésére. Ez a szempont a sutta középponti üzenete, ami a kulcsot adja a filozófiai spekuláció egész jelenségkörének megértéséhez. Nevezetesen arról a tényről van szó, hogy a nézetek fabrikálására és hirdetésére azért kerül sor, mert vágyakat és sóvárgásokat elégítenek ki, e vágyak és sóvárgások pedig a megértés hiányán alapulnak azokban az emberekben, akik »nem tudnak és nem látnak«. Ez az érteleme a kondicionált keletkezés ama tételének, hogy »a vágy tapadást kondicionál«. A tapadás (*upādāna*) foglalja magában mind a személyiség-elképzelés alaptévedését, amit az »én tanához való ragaszkodásként« (*attavādupādāna*) szoktak emlegetni, mind pedig e tévedés részletes kimunkálását, a 62 spekulatív elméletet, amelyek gyűjtőneve a »nézetekhez való ragaszkodás« (*diṭṭhupādāna*). Az ember kényszerítő erejű sóvárgásokat érez magában, amelyek szellemi vakságából fakadó létszomjának megnyilvánulásai. Válaszképpen nézeteket fogalmaz meg, amelyek kielégítik ezeket a sóvárgásokat, és ezzel örömet nyújtanak. Ha kihirdeti nézeteit, és másokat is meg tud téríteni saját álláspontja számára, akkor sikerérzete megerősíti saját meggyőződését, és ezáltal fokozza kielégülésérzetét. Az ebből nyert öröm fokozza vágyait, ami még szilárdabb ragaszkodást alakít ki a nézetekhez, és ezzel az ördögi kör bezárul.

A Buddha a vágyat három altípusra osztja fel: érzéki örömökre irányuló vágyra (*kāmatanḥā*), létszomjra (*bhavatanḥā*) és nemlét utáni vágyra (*vibhavaṭtanḥā*). Mivel a sutta csak általánosságban fogalmazza meg a nézetek vágyból történő kondicionált keletkezését, érdekes lehet ennek az összefüggésnek a felbontásával megvizsgálni, hogy vajon a vágy egyes típusai milyen jellegű nézetek kialakulásához vezetnek. Az ember legerőteljesebb sóvárgása a létszomj, ami abból is nyilvánvaló, hogy milyen mohón ra-

gaszkodik életéhez, és mennyi mindent megtesz azért, hogy a túlélését fenyegető veszélyektől megóvja magát. Mivel azonban a halál elkerülhetetlen, létezése folytatása iránti sóvárgását úgy kísérli meg kielégíteni, hogy nézeteket dolgoz ki, amelyek a léte magjának képzelt lélek, vagy én halhatatlanságát hirdetik. Így a jövőbeli öröklétet hirdető tanítások gyökerénél mindig a létszomj húzódik meg. A múltra vonatkozó elképzelést rendszerint az határozza meg, hogy milyen keretbe állította ezt a jövőképet. Ha a tudós az ujjászületés tanát fogadja el, akkor valószínűleg az én és a világ örök preegzisztenciáját fogja feltételezni. Ha viszont egy életből és túlvilági folytatódásból indul ki, akkor a múltra vonatkozóan leggyakrabban részleges örökkévalósági elképzelést dolgoz ki, amelyben az én teremtését Istennek tulajdonítja.

Amikor az érzéki örömökre irányuló vágy áll előtérben, ez egy olyan megsemmisülési álláspontot alakíthat ki, amely az én kialvását a test felbomlásához kapcsolja, ugyanis egy ilyen álláspont alapján gondolhatja valaki jogosultnak az érzéki örömökben való gátlástalan elmerülést. Ha viszont az érzéki vágy létszomjjal kombinálódik, akkor ez olyan nézeteket alakíthat ki, amelyek a halál után egyfajta paradicsomi életet képzelnek el, ahol az embernek mindenféle gyönyörökben van része. Olykor e nézetek önmegtartóztatást és aszketikus életvitelt hirdetnek, hogy a halál utáni élvezeteket kiérdemeljük.

A nemlét utáni vágy olyan nézetekben jut kifejezésre, amelyek a vágyott megsemmisülést hirdetik. Egyszerűbb formájában e vágy az ismétlődő frusztrációk és veszteségek nyomán merül fel, és abban a kívánságban nyer kifejezést, hogy rögtön a halál után semmisüljünk meg. Ebből képződnek olyan tanítások, amelyek szerint a megsemmisülés minden lény elkerülhetetlen sorsa. E nézetek a múltra vonatkozóan szinte kivétel nélkül a véletlen keletkezés álláspontját teszik magukévá. Amikor viszont a nemlét utáni vágy szellemi öltözékben jelenik meg, mint az »isteni lényekben«, vagy a »megnevezhetetlen semmiben« való megsemmisülés óhajta, az elméletalkotó valamilyen megsemmisülési teológiát fog kifejleszteni, ami gyakran kapcsolódik tényleges misztikus teljesítményekhez. Ez a fajta megsemmisülés-hit a múlt vonatkozásában egyaránt alkalmazhat örökkévalósági, részleges örökkévalósági, vagy véletlen keletkezési felfogást.

A sutta valamennyi nézetet »izgatottságnak és tétovaságnak« nevezi. Azért jelentenek valamennyien »izgatottságot és tétovaságot«, mert a telhetetlen vágykésztetések kielégítésének eszközei, továbbá mert a dolgok valódi természetének ellentmondó módon tapadnak azokhoz, és valamennyien a tudatlanságban gyökereznek. A nézetek kísérletet tesznek arra, hogy állandóságot erőltessenek egy olyan világra, amelyben semmi sem állandó, valamiféle ént találjanak abban, ami szubsztancia nélküli, és végül hogy

boldogságot találjanak abban, ami az állandó szenvedés forrása — nevezetesen a tapadás öt halmazatában. Mivel a nézetek a vágy befolyása alatt csupa olyasmit tulajdonítanak a dolgoknak, amivel azok nem rendelkeznek, a hozzájuk való ragaszkodást mindig belső zavar, egyfajta szorongás kíséri, ami az általuk nyújtott örömet a titkolt feszengés kellemetlen érzetével rontja meg. Ez teszi a nézetekhez való ragaszkodást a szenvedés egy formájává.

A nézetek azokban alakulnak ki, akik »nem tudnak és nem látnak«. Bár a megértés itt jelzett hiánya általános módon is felfogható, a segédkommentár jelzi, hogy arról a sajátos tudatlanságról is szó lehet, ami a nézetekhez való ragaszkodást kondicionáló érzések vonatkozásában áll fenn. Mivel nem érti ragaszkodása valódi okát, az elméletalkotó élvezi a nézetei meghirdetése által kondicionáltan felbukkanó érzéseit. Ez viszont fokozza a vágyakozást és a ragaszkodást, hiszen megpróbál belekapaszkodni a kellemes érzésbe; ilyen módon fenntartja a létesülési körforgás folyamatos mozgását. Mivel a körforgás elsődleges forrása és a szenvedés oka is a vágy, a vágyat pedig az érzés kondicionálja, a Buddha az érzést emeli ki, mint olyan egzisztenciális tényezőt, amit a leginkább szükséges megértenünk ahhoz, hogy véget tudjunk vetni a körforgásnak. Az érzés a »csalétek a körforgásban« (*vaṭṭāmisā*), amit abban az esetben nyelünk le, ha elmulasztjuk alaposan megvizsgálni; elkerüljük azonban, ha felismerjük a horgot, amit magában rejt. A tudatlanság az érzés vonatkozásában azt jelenti, hogy nem látjuk annak keletkezését és elmúlását, kielégítő, vagy nem kielégítő voltát, valamint az abból való menekülést — ez az az öt szempont, amelyből minden világi jelenséget szemügyre kell vennünk ahhoz, hogy belátást nyerjünk annak valódi természetébe. Hogy az elméleti ember tudatlanságával szembeállítsa saját bölcsességét, a Buddha az egyes nézetek kifejtését követő refrénben (36. pont, stb.) ismétlődő módon jellemzi saját érzésekre vonatkozó megértését eme öt szempont alapján.

A következő két szakaszban (V. 2,3) a Buddha egy lépéssel hátrébb lép a kondicionáltsági láncolatban, és az érzést most saját oki előzményével, az érintkezéssel hozza kapcsolatba. Az érzés kondicionált keletkezésének e feltárásával ajtót nyit ahhoz, hogy valamennyi korábban említett elemet alárendelje a függő keletkezés törvényének. Az érintkezés annak az érzésnek az előfeltétele, amely a nézetek meghirdetésével keletkezik. Ez az érzés vágyat kondicionál, aminek a következménye még erősebb tapadás lesz a megfogalmazott nézetekhez, e tapadás pedig olyan kamma-felhalmozódást eredményez, ami egy újabb születésbe történő alászállást idéz elő, hogy aztán ismét elkerülhetetlenül öregedésbe és halálba torkolljon. A spekulációra és doktrinális ragaszkodásra való hajlam ilyen módon kerül valódi természetének megfelelő perspektívába: nem egyszerűen haszon-

talán időtöltésről, vagy az értelmi energiák pocskolásáról van itt szó, hanem egy olyan nagyon is hatékony lázról, amely az embert aktívan bennetartja az ismétlődő létesülés ciklusaiban. Mindaddig, amíg a véleményeihez való kötődéstől terhelt, állandóan alámerül a születés és halál óceánjában, és nem képes megtalálni a menekülés útját.

Buddha módszerére jellemző, hogy sohasem mutat be úgy egy problémát, hogy ne utalna egyszersmind a megoldás eszközeire is. Ennek megfelelően a következő szakaszban (V.4) a Buddha kinyilatkoztatja azt a módszert, amelynek segítségével átvághatjuk magunkat a nézetek megbéklyózó hálóján. E módszer a bölcsesség kifejtése, amit az a bhikkhu ilusztrál, aki megértette a keletkezést, elmúlást, kielégítő jelleget, nem kielégítő jelleget és a menekülést az érintkezés hat alapja vonatkozásában. Mivel ezek alkotják valamennyi tapasztalás keletkezésének hat kapuját, aki az említett öt szemszögből megérti őket, azt a vágy többé nem csábítja arra, hogy kötődéseket alakítson ki a különféle nézetekhez. Az ilyen ember a tapasztalás teljes köréről meglátja, hogy az kondicionáltan keletkezett, és ezért mulandó, nem kielégítő, és mentes bármiféle maradandó éntől. E belátást eszközként használva képessé válik a tudatlanság kiirtására, a vágy gyökerének elmetszésére, hogy végül elérkezzen annak realizálásához, ami »túl van mindezekon a nézeteken« — vagyis a kioldódás békéjéhez, a megszabadulás állapotába, ami túl van a létesülés örvénylésén.

Mielőtt befejezné az előadást, a Buddha két monumentális, félelmetes kifejező erejű hasonlatot említ. Az elsőről, ami a 62 nézetből álló hálót az emberi gondolatok óceánjára kivetett halászhálóhoz hasonlítja, már beszéltünk. A másodikban a saját megszabadult állapotát, amit a »létesülés pórázának« elmetszésével valósított meg, egy köteg mangóhoz hasonlítja, amit a száránál fogva vágta le a fájáról. Amint a szár elmetszésével a mangó-köteg le lett választva fájáról, úgyhogy a fa azon a száron nem tud többé mangót növeszteni, éppen úgy metszette el a Buddha a »létesülés pórázát«, vagyis a létesülés szomjúhozását, és a vágy elmetszése révén soha többé nem fog megjelenni az érző lények egyetlen világában sem. Amíg teste tart, addig az istenek és emberek még láthatják őt, élettartama befejezése után azonban nem látják őt soha többé; kitépte ugyanis a létesülés gyökereit, és élete befejeztével véget vet a körforgásnak, maradéktalanul megvalósítva a nibbāna elemét (*anupādisesanibbānahātu*).

Ez adja tanítása hitelességének bizonyítékát: azért megszabadító tanítás az övé, mert olyasvalaki tanította, aki maga is elérte a megszabadulást, és e teljesítményét teljes bizonyossággal felismeri. Ezután az öt alternatív címmel a Mester lezárja az előadást, miközben a tízezerrétű világrendszer a tetszés jeleként megrendül.

6. Az exegetikai tanulmányok módszere

Mind az újabb, mind a régebbi segédcommentár tartalmaz a commentárhoz fűzött magyarázatokon kívül egy sajátos kiegészítő fejezetet, amely a Brahmajāla sutrát az »exegetikai tanulmányok módszere« (*pakarāṇanaya*) szerint fejti ki. Itt a sutta-szövegek elemzésének egy olyan módszeréről van szó, amit a theravāda iskola két klasszikus értekezése, a *Peṭakopadesa* és a *Nettipakaraṇa* fejlesztett ki. A segédcommentár szövegmagyarázata valószínűleg elsősorban az utóbbira épül, miután a kettő közül ez az érthetőbb és a tömörebb. A kiegészítő fejezet kategóriáinak első csoportja, amelyek a sutta eredetét, célját, befogadóját és sűrített jelentését írják le, nem találhatók meg a *Netti*-ben, azonban valószínűleg ezek is hozzátartoztak a középkori indiai skolasztika megszokott eszköztárához. A fejezet összes többi kategóriája a *Netti*-ből származik.

A *Nettipakaraṇa* egy sajátos exegetikai munka, amit abból a célból terveztek, hogy a Buddha feljegyzett beszédeinek nagy részéből kivonhatóvá tegye a tan különféle kifejezései mögött meghúzódó egységes alapelveket. A tanulmány azon az előfeltevésen alapul, hogy a Mesternek a hallgatóság alkatához és körülményeihez alkalmazkodó számos különféle tan-magyarázata egyetlen egységes rendszerre vezethető vissza, ami az egyes beszédekből a vizsgálódás alkalmas módszerével kivonható, és absztrakt lényegében is megragadható. A *Netti* tehát maga nem is annyira commentár, mint inkább a commentárírók számára szolgáló útmutatás. Feltételezi, hogy az olvasó már tisztában van a Buddha tanításaival, és célja, hogy alkalmas módszert találjon annak másokkal történő megismertetéséhez. Így nem annyira magukat a tanításokat fejti ki (bár példák bemutatása céljából időnként természetesen ez is megtörténik), mint inkább azokat a technikákat mutatja be, amelyeket felhasználhatunk a tanítások egészén végighúzódó és azokat támasztó strukturális elemek kimutatásához.

A *Netti* két fő címszó alatt fejti ki módszertanát, a Dhamma két egymással összefonódó, és együttes jelentőségű elemének, a tan megfogalmazásának (*byañjana*) és értelmének (*attha*) megfelelően. A megfogalmazást az »átadás (*hāra*) tizenhat módja« szerint elemzi. Ezek a verbális és logikai elemzés olyan technikái, amelyek bármely sajátos szövegrészre alkalmazhatók annak érdekében, hogy előhozzák a gondolatok szóbeli megfogalmazásában szerepet játszó elveket, és megvizsgálják a szövegrész jelentőségét a tan egészének összefüggésében. A szövegek értelmét három módszer, vagy »irányelv« (*naya*) szerint javasolja megközelíteni. Ezek a tan értelmét tekin-

tik a tanítás céljának (az *attha* szó ugyanis mindkettőt jelenti), ami nem más, mint a *nibbāna* elérése. A három módszer azt világítja meg, hogy a sutta miként irányul erre a célra azáltal, hogy a diád, triád, vagy tetrád formájában bemutatott nem-üdvös alaptényezőkkel az üdvös tényezők ezeknek megfelelő, velük ellentétes diádját, triádját, illetve tetrádját állítja szembe. A *Netti* a továbbiakban két másik, a megfogalmazással kapcsolatos módszert is ismertet, amelyek a sutta kifejezéseit az értelem kifejtésének módszerei vonalán elemzik. A tanulmány egy »rendeltetési mintázattal« zárul, egy olyan tipológiával, amibe alaptémái szerint bármely adott sutta besorolható.

A *Netti* természetét és a buddhista irodalomban elfoglalt helyét Ven. Bhikkhu Nāṇamoli elemzi kimerítően abban a bevezetőben, amit a tanulmány általa készített fordításához írt.⁸ Az olvasó e kötetből tájékozódhat, s itt csupán a *Netti* módszertanának, vagyis a 16 átadási módnak és az öt módszernek a rövid magyarázatára szorítkozunk, hogy ezzel megkönnyítsük a Brahmajālára történő alkalmazás megértését.

AZ ÁTADÁS TIZENHAT MÓDJA

Az *átadás 1. módjának* alkalmazásához arra van szükség, hogy a választott szöveg alkalmas legyen a Buddha által adott tanítás lényegének a demonstrálására. A *Netti* e lényegét hat címszó alatt foglalja össze, nevezetesen: kielégülés, nem-kielégítő lét, menekülés, gyümölcs, eszközök és meghagyások a törekvők számára. Az első három kifejezés tulajdonképpen a négy nemes igazság egy másik megfogalmazása: a kielégülés (*assāda*) az eredet igazsága, a nem kielégítő lét (*ādinava*) a szenvedés igazsága, a menekülés (*nissaraṇa*) pedig a megszüntetés és az út igazsága. A segédkommentár először kimutatja, hogy a sutta kulcsfogalmai miképpen foglaltatnak benne a Négy Nemes Igazságban, majd az igazságokat az itt megadott első három címszóra redukálja. Végül jelzi, hogy a szöveg milyen példákat tartalmaz a további három címszó vonatkozásában.

Az *átadás 2. módja*, amely az egyes szavak megválasztásának okait vizsgálja, csak pāli nyelven érthető, ezért a jelen fordításból kihagytuk.

Az *átadás 3. módja* annak megmutatását igényli, hogy mi az, ami a szöveg megfogalmazásából levezethető, és mi az, ami nem vezethető le. Ez az eljárás a szöveg oly módon történő újrafogalmazását jelenti, hogy az minél jobban kihozza annak pontos jelentőségét. Ehhez gyakran a közlés más

8. Bhikkhu Nāṇamoli, ford. *The Guide (Nettipakarana)*, (London: Pali Text Society, 1962).

módjait is igénybe kell venni, amelyek segítenek tisztázni, hogy milyen jelentésekre következtethetünk jogosan a választott szövegből.

Az átadás 4. módja annak kimutatását kívánja, hogy a szöveg kifejezései által jelzett *dhammák*, vagy konkrét ténylegességek miként szerepelhetnek a belőlük eredő és tőlük függő egyéb *dhammák* legközvetlenebb okaiként. Ez az eljárás a kondicionáltság elvét állítja előtérbe, ami a Buddha tanának a szívét képezi.

Az átadás 5. módja alkalmazása esetén a szövegben említett elemeket egy olyan osztály tagjainak tekintjük, amit valamilyen általános jellegzetesség definiál, úgyhogy ha az osztály egy elemét leírtuk, akkor a vele azonos általános jellegzetességgel rendelkező többi elem is ugyanennek az értelmezési elvnek rendelhető alá.

Az átadás 6. módja négy tényező körülírását kívánja meg a választott szöveg vonatkozásában; ezek a szöveg forrása, célja, nyelvi sajátosságai és sorrendisége.

Az átadás 7. módja két lépést foglal magában: először a szöveg megfogalmazásából ki kell emelni egy doktrinális alapfogalmat, amely az üdvös – nem üdvös dichotómia valamelyik oldalához tartozik; majd pedig ki kell mutatni, hogy ebből a fogalomból, mint legközvetlenebb okból milyen további beleértett tényezők vezethetők le, amelyeknek tehát ugyancsak »fel kell merülniük«, amikor az előbbi kifejezésről esik szó.

Az átadás 8. módja a szövegben említett *dhammák*at azok erkölcsi minősége — tehát üdvös, nem üdvös vagy közömbös volta —, előfordulásuk síkja, valamint legközvetlenebb okaik szerint osztályozza.

Az átadás 9. módja az üdvös és nem üdvös *dhammák* ellentéteikbe való »átfordítását« alkalmazza, és megmutatja, hogy ez az átfordítás hogyan járulna hozzá a tan céljának kibontakoztatásához, illetve megbuktatásához.

Az átadás 10. módja annyit tesz, mint szinonimákat adni a szövegben előforduló kulcsfogalmakra. A módszer alkalmazásának példáit itt kihagytuk, mert e példák amúgyis csak az eredeti nyelven érthetők meg tökéletesen.

Az átadás 11. módja annak a sokféle elemnek a felidézését jelenti, amelyek leírhatók a szöveg által alkalmazott egyes kulcsfogalmakkal.

Az átadás 12. módja a szöveg megfogalmazásának olyan elemzését jelenti, amely megkeresi, hogy az hol tud a tan egészéhez a középponti doktrinális kategóriákon keresztül kapcsolódni. Az itt felhasználható középponti kategóriák a függő keletkezés, a képességek, a halmazatok, az elemek és az alapok.

Az átadás 13. módja a sutta minden egyes szakaszát annak kiindulópontjára, a benne felvetett kérdésekre, a fogalmak tisztázására, a kiindulópont tisztá-

zására és a kérdések elintézésére bontja fel. Ezzel demonstrálja annak teljességét és az eredeti célnak való megfelelését.

Az átadás 14. módja kimutatja, hogy a szövegben szereplő minden egyes általános fogalom számos különöset foglal magában, úgyhogy a szöveg értelme az általános fogalmak megváltoztatása, vagy áthelyezése nélkül is kiterjeszhető mindazokra a különös elemekre, amiket ezek tartalmaznak.

Az átadás 15. módja a szövegben előforduló kulcsfogalmak okainak és feltételeinek körülírását jelenti. Ez éppen fordítottja a 4. eljárásnak, amely a szöveg elemeit a szövegben nem említett, de implikált egyéb tényezők legközvetlenebb okaiként elemzi.

Az átadás 16. módja aszerint vizsgálja a szöveg fogalmait, hogy azok összetevői-e az erény, összpontosítás és bölcsesség három gyakorlási csoportjának, illetve hogy együttműködnek-e az egyes gyakorlási módok által előidézett sajátos »elhagyásokkal.«

AZ ÖT MÓDSZER

Az öt módszer (*naya*) 18 gyökérfogalomra (*mūlapada*) épül, amelyek erkölcsi töltésű fogalmak egy-egy pár diádjából, triádjából és tetrádjából állnak össze. A gyökérfogalmak tartalmi részben szennyeződéses, részben megtisztulási tényezők, ami a Dhamma középponti értelmének, vagy jelentőségének — a szenvedés és a szenvedés megszüntetése problémájának — genetikus megközelítését teszi lehetővé. Valamennyi fogalompár egyik oldala a szenvedést előidéző tényezőket tartalmazza, amelyektől a gyakorlás során meg kell szabadulni; a másik oldal pedig a szenvedést megszüntető tényezőket jelenti, amelyeket ki kell művelni.

Az »élvezet visszafordításának módszere« (*nandiyāvattanaya*) a diáddal dolgozik. E módszer a szöveget úgy veszi szemügyre, hogy annak a nem üdvösre vonatkozó értelmét a vágy és a tudatlanság kettősségének megfelelően bontja ki, és kimutatja, hogy e nem üdvös tényezők miként fékezhetőek meg és küzdhetőek le üdvös ellentétpárjaik, a higgadtság (*samatha*) és a belátó megértés (*vipassanā*) segítségével. E két diád olyan alapfogalmakat foglal magában, amelyek alá az üdvös és nem üdvös tulajdonságok egész tömege besorolható, és felhasználható a sutta értelmének megvilágítására. A »lóhere módszere« (*tipukhalanaya*), amint arra neve is utal, a triádokkal dolgozik, amely a tanítás »sötét« oldalát a három nem üdvös gyökéren (mohóság, gyűlölet és hamistudat), »fényes« oldalát pedig a három üdvös gyökéren (vágynélküliség, gyűlölet nélküliség és hamistudattól való mentesség) keresztül mutatja be.

Az »oroslán játékának módszere« (*sīhavikkāṭtanaya*) a nem üdvös oldalt a négy romlottság (*vipallāsa*) szerint elemzi. Ezek a tisztátalan szépnek tartása, a szenvedés örömtelinek tekintése, a mulandó maradandónak vélelése, és az énség tulajdonítása annak, ami valójában én nélküli. A módszer a négy romlottsággal az éberség négy megalapozását állítja szembe, az egyes éberségeket sajátos módon alkalmazva egy-egy meghatározott romlottság korrigálására. A test tisztátalan voltára vonatkozó éberség az első romlottságból gyógyít ki; a minden érzés szenvedésteliségére vonatkozó éberség a másodikból; a tudat változékony természetére vonatkozó éberség a harmadik romlottságot állítja helyre; az összes dhamma én-nélküliségére vonatkozó éberség pedig a negyediket.

A megfogalmazásból kiinduló két módszer közül az »irányok felvázolása« nevű a suttaban előforduló dhammákat az értelemmel foglalkozó három módszer kettős, hármas, vagy négyes állapotai szerint helyezi el, meghatározva, hogy vajon a szöveg kifejezései melyik párba — a diádokéba, a triádokéba, vagy a tetrádokéba — illeszthetők a lginkább. Az utolsó, »kampó« nevű módszer a sutta kifejezéseit egyszerűen az üdvös, vagy nem üdvös ellentétpárnak megfelelően szedi rendszerbe.

Miután megtörtént a suttanak az átadás módjai és az értelmezés módszerei szerinti kifejtése, a kommentár a sutta uralkodó elemei alapján elhelyezi azt a »rendeltetési mintázatban.«

7. A pāramīkról szóló értekezés

Amint az pāli Suttapiṭaka négy fő gyűjteményéből észrevehető, a buddhizmus érdeklődésének középpontjában a legkorábbi időszakban a nibbānának a Nemes Nyolcrtű Ösvény gyakorlásával történő megvalósítása állt. E gyűjteményekben a Buddha a Tant a megszabadulás közvetlen útjaként mutatja be, és beszédeinek talán egyetlen más vonása sem annyira szembeötlő, mint az a feltűnő sürgetés, amit tanítványaira gyakorol, hogy szellemi erőfeszítéseiket mielőbb tetőzzék be a végső cél elérésével. Mint amikor egy ember észreveszi, hogy a fején ég a turbánja, s megpróbálja azt haladéktalanul eloltani, úgy kell a törekvő tanítványnak vágyai kioltásán igyekeznie, hogy elérhesse a biztonság állapotát, a nirvāna végső békéjét.

Azonban már a legrégebbi sutta is három embertípusról tesznek említést, akik a végső állapotot elérik: az első a *sammāsambuddha*, vagy tökéletesen megvilágosodott, aki tanító segítségével nélkül valósítja meg a célt és utána a dhammát másoknak tanítja, küldetést teremtve ezzel; a második a *paccekabuddha*, vagy magában megvilágosodott, aki segítség nélkül hajtja végre a

realizálást, azonban nem próbálja meg azt tanítani; végül a harmadik az *arahat* tanítvány, aki egy legmagasabb Buddha útmutatásai nyomán éri el a célt, s ezután hajlamának és képességeinek megfelelően vállalja mások tanítását. Az idő múlásával, talán mert a gyakorlás hanyatlásával egyre ritkábbakká váltak a magasabb teljesítmények, e három típust egyre inkább három alternatív ideálnak kezdték tekinteni, amelyek felé a tanítvány a cél nagyon távoli elérésének reményében törekedhetett. Mindhármat azonosnak tekintették a nirvána megvalósítása tekintetében, azonban úgy látták, hogy mindegyik a megvilágosodott személyiség egy-egy sajátos arculatát domborítja ki, és mindegyik egy sajátos *yāna* — »hordozó«, vagy szellemi pálya — révén jut el annak aktualizálásához. Az ősi iskolák között legkonzervatívabb theravāda mindig a pāli sutákban megrajzolt ideált állította előtérbe, vagyis az arahatság elérését a történeti Buddha útmutatásainak a követésével. A másik két ideál a háttérben maradt, amit tudomásul vettek, de nem különösebben törődtek vele. Más korai iskolák, mint például a *sarvāstivāda*, vagy a *mahāsaṅghika* fenntartották ugyan a tanítványság útjának és az arahat ideálnak az elsőbbségét, azonban emellett az egyéb ideálokat is tekintetbe vették, mint lehetséges célokat az azok felé hajló egyének számára. Így ezek a három *yāna*, vagy szabaduláshoz vezető hordozó tanítását fogadták el, amelyek mindegyike érvényes, azonban nehézségi fokuk és hozzáférhetőségük nagymértékben különböző.

A gondolkodók és költők valamennyi korai iskolában megpróbálták kitölteni a három fajta megvilágosodott ember háttértörténetét, legendákat állítva össze a szentek múltbeli életeiről, amelyek bemutatták a későbbi teljesítményekhez elvezető cselekedeteket. Mivel a Tan megalapítójaként magának a Buddhának az alakja vonta magára a legnagyobb megbecsülést és tiszteletet, fokozatosan kifejlődött egy olyan irodalom, amely a »*bodhisattva*«, vagy »leendő Buddha« pályáját követte végig annak fáradtságos kifejlődése során. Ilyen módon a Buddhásra törekvő bodhisattva⁹ alakja egyre kiemelkedőbb helyre került a populárisabb buddhista vallási életben. E fejlemények tetőpontját jelentette az i.e. I. század környékén megjelenő, önmagát *mahāyānának*, vagy »nagy hordozónak« elkeresztelő irányzat, amelyik azt állította, hogy a megvilágosodás három hordozója közül egyedül a bodhisattva hordozó az, amely végső, és a másik kettőt a Buddha csupán segédeszközként fejlesztette ki abból a célból, hogy kisebb képességű tanítványait is el tudja vezetni a tökéletes sághoz, az egyetlen érvényes szellemi ideálhoz.

9. Itt és a továbbiakban is a szanszkrit változatot használjuk a kevésbé ismert pāli »bodhisatta« helyett.

Konzervatív beállítottsága és viszonylagos elszigeteltsége miatt a theravāda iskola sikeresen ellenállt a buddhista világ más részein végbemenő metamorfózisszerű átalakulásoknak, és lényeges változtatások nélkül őrizte meg a tanításokat abban a formájukban, ahogyan azt az első zsinatok összegyűjtötték. Mindazonáltal ebben az iskolában is utat talált magának a bodhisattva alakja, s az beszűrődött mind az irodalomba, mind a szellemi atmoszférába, már a mahāyāna kialakulását megelőző időszakban is. E fejlődés csírát a korai tanítások két eleme jelenthette. Az egyik az a tény, hogy a Buddha maga is használta magára a »bodhisattva« kifejezést, amikor a megvilágosodását megelőző időszakra akart utalni (ez az időszak a *Tusita* mennyben való létezésétől a földre történő utolsó alászállásáig terjed). A másik a Buddhák többszörösségének az elismerése, ami azt jelenti, hogy a Sākyā Gotama nem egyedülálló alak a kozmikus genealógiában, hanem csupán egy a legutóbbi a Buddhák sorában, akik mindegyike elérte a megvilágosodást, rendet alapított, és lények sokaságát szabadította meg a *saṃsārai* szenvedésből. A *Dīghanikāya* név szerint említi a Gotama Buddhát megelőző hat utolsó Buddhát (D.14), és megjósolja *Metteyyának*, a jövő Buddhájának az eljövételét is, aki ismét meggyűjta majd az igaz Dhamma világát, miután az az előttünk álló sötét korszakok folyamán kialszik (D.26).

E két vonás együtt valóban utal a »Buddha-csírák«, vagy bodhisattvák létezésére, akik számtalan életem keresztül fáradoznak önmaguk tökéletesítésén, hogy végül elérjék a legmagasabb megvilágosodás ormait. Annak a lénynek a megpróbáltatásait és győzelmeit, aki a saját Buddhánkká vált, a *Jātaka* mesék örökítik meg, bemutatva a bodhisattva magatartását a megelőző születéseiben. Hogy a bodhisattva mikor és hogyan lépett erre az útra, azt a *Buddhavaṃsa*, a Suttapiṭaka egy későbbi betoldása meséli el egy olyan történetben, amely a bodhisattva ideál valamennyi későbbi kimunkálása számára paradigmává vált. E történet szerint messze a távoli múltban, megszámlálhatatlan világkorszakkal ezelőtt a mi bodhisattvánk Sumedha aszkéta neve alatt elhatározást (*abhinīhāra*) tett a Dipaṅkara Buddha — az őskor 24. Buddhája — lábainál, amely szerint lemond a nibbānába való belépés jogáról, ami akkor nyílt meg előtte, annak érdekében, hogy a jövőben ő maga is Buddhává válhasson, és az emberek és istenek tömegei számára hozzon üdvözlést. Miután a Buddhától olyan jóslatot kapott, ami a siker mellett szólt, magányba vonult, és elmélkedésbe kezdett azokról a minőségekről, amelyeket ki kell majd teljesítenie célja eléréséhez. Ez a tíz *pāramī* vált később a bodhisattva életgyakorlat szokásos összetevőivé, és ezek alkotják a jelen értekezés »megvilágosodási követelményeit« (*bodhisambhāra*).

Azonban bár a theravāda ebben a formában elismerte a bodhisattva pálya lehetőségét, az iskola képviselői között az az attitűd volt uralkodó, amely

ezt az ösvényt csak nagyon ritka, kivételes egyéniségek számára tartotta járhatónak. Mivel a Buddha tanításainak legrégebbi, hiteles feljegyzései nem ajánlották ezt az utat, a Buddha útját követni szándékozók azt a tanácsot kapták, hogy az említett dokumentumok útmutatásaihoz igazodjanak, és a nibbāna elérését vegyék célba a Nemes Nyolcérteű Ösvény gyakorlásán keresztül. Így aztán a páli iskola irodalmának zöme eme ösvény részletes magyarázatával, illetve az ehhez kapcsolódó doktrinális leágazásokkal foglalkozik, míg a *pāramīk* gyakorlatát csupán általánosságban, nagy vonalakban érinti. Ahogy azonban múlt az idő, részben talán a mahāyāna befolyás hatására is, a bodhisattva ideál egyre inkább felkeltette a buddhista hívők érdeklődését, és megjelent az igény egy olyan munka iránt, amely gyakorlati módon elmagyarázná a *pāramitā* ösvény tényezőit és szakaszait, úgy azonban, hogy eközben ne térüljön el a theravāda középponti doktrinális szemléletétől. A mahāyāna iskolán belül bőségesen akadnak olyan munkák, amelyek a bodhisattva pályát kifejtik, hiszen nekik ez képezte az elsődleges érdeklődésüket; theravāda körökben azonban nem rendelkeztek ilyen munkákkal. Nyilvánvalóan e szükséglet kielégítése céljából állította össze Ācariya Dhammapāla az »Értekezés a *pāramīk*ről« című munkáját, amely legalább két helyen található meg a páli nyelvű exegetikai irodalomban: a *Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā* a teljes szöveget, a Brahmajāla Suttához írott *ṭīkā*, vagy segédkommentár pedig egy rövidített változatot tartalmaz. Itt utóbbit az újabb segédkommentár által is használt teljes változattal helyettesítettük, részint önmagában vett érdekessége miatt, részint mert e változat még egyetlen fordításban sem hozzáférhető.

A munka saját bemutatkozása szerint „azon sutta-követő testvérek számára” íródott, akik „buzgón belevetették magukat a megvilágosodáshoz vivő nagy hordozó gyakorlásába, a’ célból, hogy tovább tudják fejleszteni készségeiket a megvilágosodás követelményeinek a kifejlesztésében.” A sutta-követő (*suttantika*) valószínűleg azért van külön is kihangsúlyozva, mert akik a bodhisattva ösvényt kívánták követni, azoknak szelektív módon kellett különféle suttákból dolgozniuk, hogy meghatározzák a céljuk elérésére alkalmas gyakorlatokat, amit a szöveg maga is illusztrál anyagának kitöltésével. A »megvilágosodáshoz vivő nagy hordozó« (*mahābodhiyāna*) nem a történeti mahāyānára utal, hanem inkább a bodhisattva pálya nagyságát hivatott jelezni, vagyis céljának emelkedettségét, és azt, hogy a lények nagyobb tömege számára eredményez szabadulást.

A »megvilágosodás követelményei« maguk a *pāramīk*, amelyek az értekezés fő tárgyát képezik. A »*pāramī*« kifejezés a *parama*, »legmagasabb« szóból származik, és azoknak a minőségeknek a kiemelkedő voltára utal, amelyeket a bodhisattváknak szellemi fejlődésük hosszú folyamatában ki kell teljesíteniük. A rokon »*pāramitā*« szót viszont, amit főleg a mahāyāna szö-

vegek használnak, de néhány pāli szerző is alkalmaz, gyakran a *pāram + ita* összetételből szokták levezetni, aminek jelentése »a transzcendensbe hatolt.« Ez jelzi a szóbanforgó minőségek transzcendens irányultságát. A pāli hagyományban szereplő pāramik listája némileg különbözik a szanszkrit munkák ismertebb felsorolásaitól, amelyek időrendben valószínűleg megelőzték a mahāyānát és annak számára már kész kategóriákkal szolgáltak. Szerzőnk a xii. szakaszban rámutat, hogy a két felsorolás párhuzamba állítható egymással, és több egybeesés utal annak lehetőségére, hogy létezett egy középponti mag, amelynek már az előtt meg kellett lennie, hogy a két hagyomány külön útra lépett volna. A szanszkrit forrásokból örökölt hat *pāramitā* az adás, erény, türelem, energia, meditáció és bölcsesség. A későbbi mahāyāna szövegek ezekhez további négyet tesznek hozzá — az eltökéltséget, alkalmas eszközöket, hatalmat és tudást — abból a célból, hogy a tökéletességeket egy-az-egyben párhuzamba tudják állítani a bodhisattva Buddhaságig történő felemelkedésének tíz szakaszával. A pāli munkák, beleértve azokat is, amelyeket a mahāyāna kialakulása előtt állítottak össze, egy ettől különböző, bár a fentivel részben átfedő listát sorolnak fel: adás, erény, lemondás, bölcsesség, energia, türelem, igazság, eltökéltség, szeretet, felülemelkedettség. A mahāyānától eltérően a theravāda sohasem dolgozta ki a szintek elméletét, bár a pāramik három fokozatra (alapvető, közbenső és végső) történő felosztása a xi. szakaszban jelentheti egy ilyennek a kezdeményét.

Az értekezés különböző forrásokból meríti anyagát, amelyek között theravāda és mahāyāna munkák egyaránt szerepelnek. Talán ezen kívül nincs is még egy klasszikus stílusú theravāda munka, amely tudatosan kölcsönözne északi rokonától; a filozófiai alapvetést tekintve azonban a tanulmány sohasem térül el a theravāda nézőpontjától. Maga a tíz pārami a *Buddhavaṃsā*ból származik, csakúgy, mint a nagy elhatározás (*abhinīhāra*) leírása annak nyolcas minősítésével együtt. A tanulmány összeállításának időpontjában ezek már a megszokott theravāda hagyomány részeit képezték, így könnyen befogadhatóak voltak. A tanulmány általános felépítéséhez más pāli források — *sutták*, *Jātakák*, későbbi kanonikus munkák, a *Visuddhimagga* stb. — is hozzájárultak. Könnyen felismerhető a kommentárok módszertana a tíz pārami-nak a négyrétű definíciós technika szerint történő kifejtésében (v. szakasz), ahol a meghatározás a jellegzetességek, funkciók, megnyilvánulások és közvetlen kiváltó okok szerint történik. A kései pāli skolasztika különböző tanítóitól származó szájhagyomány hatása azokon a különféle nézeteken érezhető, amelyek az egyes pāramik három gyakorlati fokozatával kapcsolatban (xi. szakasz), a négy megalapozás és a bodhisattva pálya különböző szakaszainak párhuzamba állításával kapcsolatban (xii. szakasz), illetve a pāramik megvalósításához szükséges időtar-

tamokkal kapcsolatban (xiv. szakasz) nyernek megfogalmazást. A hat pāramitā diádikus elemzésében talán egy másik korai iskola, a *sarvāstivāda* befolyása tükröződik (xii. szakasz).

A szerző által felhasznált legfontosabb mahāyāna munka a *Bodhisattvabhūmi*,¹⁰ amely a tizenötödik fejezete a *Yogācārabhūmi*-nak, a yogācāra iskola terjedelmes kézikönyvének; szerzőségét *Maitreyanāthának*, Asanga tanítójának tulajdonítják. A *Bodhisattvabhūmi* adja a mintát a nagy elhatározás négy előfeltételéhez, a négy okhoz, a Nagy Ember jövőbeli tökéletességeket előrevetítő vonásaihoz, a jó barát négy jellemzőjéhez és a négy hatalomhoz.¹¹ Az eredetiről azonban szövegünk lehántotta a sajátosan mahāyāna vonásokat, hogy a tételek összhangba hozhatók legyenek a theravāda nézőpontjával. A *Bodhisattvabhūmi* a pāramik gyakorlatáról szóló fejezetekre is hatott, különösen az elsőre, az adás négy akadályára vonatkozásában, valamint a pāramikból származó sajátos teljesítmények leírásában.¹² További mahāyāna befolyás fedezhető fel a részvételre és az alkalmas eszközökre fektetett hangsúlyban, a valamennyi lény javát szolgáló fogadalomban, vagy abban a kijelentésben, hogy a bodhisattva „belépni készíti a lényeket a három hordozóba, hogy ott beérjenek” stb.

Doktrinális kérdésekben, amint már említettük, az értekezés belül marad a theravāda orthodoxia keretein. A bölcsesség tökéletességéről szóló szakaszban legfeljebb annyi közös fedezhető fel a *Prajñāpāramitā* irodalommal, mint amennyi a buddhista tanítás magjaként minden más iskolában is fellelhető. Szó sem esik a *saṃsāra* és a *nibbāna* azonosságáról, a Buddha hármas testéről, az összes dhamma »olyanságáról« és azonosságáról, a csak-tudatról, a tanítványi és a *paccekabuddha* hordozók átmeneti jellegéről, sem egyéb, a mahāyānát megkülönböztetően jellemző gondolatról. Még az üresség (*suññatā*) említése is az ego-, vagy én-entitás hiányára korlátozódik, s közelébe sem jut a mahāyāna sūtrák radikális ontológiájának. A bölcsesség tárgyalása teljes egészében a pāli suttákon és a *Visuddhimaggān* alapul, azzal az egy kitételrel, hogy a bodhisattvának a bölcsességet részvétellel és alkalmas eszközökkel kell kiegyensúlyoznia, és a világföldötti ösvényre való rálépéssel várnia kell addig, amíg megvilágosodásának követelményei teljesen be nem érnek.

Meg kell jegyeznünk, hogy a kialakult theravāda hagyományban a pāramikat nem tekintik a Buddha-jelöltek kizárólagos gyakorlatának, hanem olyan minőségeknek tartják ezeket, amelyeket minden megvilágosodásra és megszabadulásra törekvő embernek ki kell művelnie magában, akár a

10. A szanszkrit szöveget Wogihara adta ki 1930-ban, tokióban.

11. *Bodhisattvabhūmi*, 4-9., 13-17. old.

12. Id. mű 114. oldaltól, valamint 28-29. stb.

Buddhaságra, akár a *paccekabuddhaságra*, akár csak a tanítványságra pályáznak. A legmagasabb bodhisattvát az különbözteti meg a másik két hordozó művelőtől, hogy a pāramikat nagyobb tökélyre kell fejleszteniük, és jóval hosszabb ideig kell azokat gyakorolniuk. A minőségek maguk azonban a megszabaduláshoz egyetemesen szükséges követelmények, amit mindenkinek legalább egy minimális mértékig ki kell bontakoztatnia, ha részesülni akar a szabadító ösvény gyümölcseiből.

8. A »Tathāgata« szó jelentéséről

A kommentár tartalmaz egy sajátos kitérő szakaszt a »Tathāgata« szó származásáról, amit kivettünk a szövegben elfoglalt eredeti helyéről, és külön fejezetbe szerkesztettük. A »Tathāgata« szó a Buddha összes jelzője közül valószínűleg a legmélyebb és legbevilágítóbb. Ez az a megnevezés, amit a Buddha a leggyakrabban alkalmaz önmagára, míg mások csak nagyon ritkán használják — mintha az alkalmazása magának a mesternek fenntartott privilégium lett volna. Felismerve a Buddha jelzői közötti kiemelkedő jelentőségét, a buddhizmus első tanítói egy kimunkált exegetikai hagyományt fejlesztettek ki, amely a szó többszörösen összetett jelentésárnyalatainak kifejtésével foglalkozott. E hagyomány végleges formáját azokban a részletes magyarázatokban nyerte el, amelyeket *Bhadantācariya Buddhaghosa* fektetett le a kánonhoz írott több kommentárjában, egyebek között a jelen kötetben szereplő kommentárban is.

A kommentár nyolc alapvető okát adja annak, hogy miért nevezik a magasztost »Tathāgatának«. Egyetlen pillantás elég ezekre az okokra, hogy észrevegyük, valamennyi a Dhamma elméletének, vagy gyakorlatának egy-egy középponti aspektusával próbálja a fogalmat összekapcsolni. Az ilyen eljárás a szó szoros értelmében véve nem teljesen etimológiai ugyan, a régi tanítók mégis magától értetődő természetességgel alkalmazták, mert ők a Buddhát nem egyszerűen külsődlegességében, mint történeti személyt fogták fel, hanem úgy, mint aki lényegében magának a Dhammának a konkrét megtestesülése, és így az önmagára alkalmazott leggyakoribb megjelölésben is az általa képviselt doktrína és gyakorlatrendszer kompendiumát látták. Ezért jelentheti ki a segédkommentár, hogy „a »Tathāgata« szó a Dhamma összes gyakorlatát és a összes minőségét magában foglalja.” Hogy ez mennyire így van, azt az egyes levezetések rövid szinopszisa rögtön nyilvánvalóvá teszi.

(1) Az első, amely a pāli összetételt *tathā āgata* módon bontja fel, ami az »így jött« jelentéssel bír, Buddhát a nagy megérkezésésként mutatja be, aki ugyan-

azon a primordiális vágányon jelent meg a világban, mint az előtte járók, a múlt Buddhái. A ragozhatatlan *tathā* itt az előképhez való alkalmazkodásra utal, az *āgata* melléknévi igenév pedig a célba történt megérkezésre. A kettő együtt a leendő Buddha eljövetelét jelenti, mégpedig úgy, mint ami nem véletlenszerű, egyedi esemény, hanem a történések egyetemes mintázatának rendszeresen ismétlődő kimenetele. Mivel a jelenlegi ugyanolyan pályán jutott el a céljához, mint a múlt Buddhái, a »Tathāgata« szó a kommentár magyarázata szerint magában sűríti mindazokat a gyakorlatrendszereket, amelyek az ősi út felépítésében szerepet játszanak: a nagy elhatározást, a tíz pāramit azok három fokozata szerint, az öt lemondást, a megvilágosodás harminchét összetevőjét stb.

(2) A második levezetés, a *tathā gata* felbontás kétféleképpen magyarázható. Az első a bodhisattvának a születése alatt tanúsított magatartásával hozza azt összefüggésbe, és a történet egyes elemeinek szimbolikus jelentőségére épül. A második az előző levezetéshez hasonlóan az utazás képzetét használja fel. Azonban az utazást most az ellenkező nézőpontból tekinti, vagyis nem a megérkezésre, hanem a távozásra és a transzcendálásra helyezi a hangsúlyt. Ebből kiindulva a kommentár a »Tathāgata« szóból levezeti a végső megszabadulásban tetőző teljes gyakorlatrendszert: az öt akadály elhagyását, a higgadtság-meditáció nyolc fokozatát, a tizennyolc nagy belátó megértést, és a négy világfeletti ösvény realizálását, amelyek szétzúzzák a létesülés valamennyi béklyóját és lehetővé teszik a körforgásból való kiszabadulást.

(3) A harmadik magyarázat, a »valódi jellegzetességekhez eljutott« arra a tételre utal vissza, amely szerint minden valódi dhammának, vagyis minden konkrét ténylegességnek van egy specifikus természete (*sabhāva*), jellegzetes ismérve (*lakkaṇa*), vagy formai lényege (*sarūpa*), ami annak belső jelentőségét és megértésének kulcsát adja. Mivel e jellegzetességek felismerése a Buddha-tudás eredménye, helyénvaló a »Tathāgata« cím viselése.

(4) A következő magyarázat, a »valódi dhammákra ráébredett«. a Buddha tanának szívébe, a Négy Nemes Igazságba és a kondicionált keletkezésbe vezet be bennünket. Itt a *tathā* előtag a valóság, ténylegesség, vagy igazság képzetét hordozza, a záró *gata* pedig a tudás értelmében szerepel. A kettő összetétele, mint »Tathāgata« a tudatos létezés legalapvetőbb, valódi tényeire való ráébredést fejezi ki. E felismerések fogalmazódtak meg a szenvedés igazságában, a szenvedés eredetére, megszüntetésére és az ide elvezető ösvényre vonatkozó igazságokban, valamint a minden létező jelenség kondicionált keletkezésére vonatkozó tanításban. Mivel a Buddha volt az, aki először ráébredt ezekre az igazságokra, és tanításával segített másokat is ráébreszteni, okkal nevezi magát »Tathāgatának.«

(5) A »valóságot látó« magyarázat határtalanná tágítja a Buddha-tudás terjedelmét: mindannak látója ő, ami valódi — legyen az akár látott, hallott, érzett, vagy tudattal megismert. A kommentár az egyes kategóriákat az *Abhidhamma* osztályozási sémája szerint részletesen is kifejti, s ezzel a figyelmet nemcsak a Buddha-tudás mindent felölelő terjedelmére, hanem annak analitikus pontosságára is ráirányítja.

(6) Az »igazság szólója« fordítás úgy lehetséges, hogy a *gata* szó kemény t-jét a *gada* szó lágyabb d-jévé hasonlítjuk. A *gada* beszédet, vagy kimondást jelent, ennek következtében a *tathāgada* »igazsághű beszédet«, vagy kiterjesztve azt, »aki az igazságnak megfelelően szól«. Ez a magyarázat a mester szájából hitelesen elhangzott minden kijelentés tévedhetetlen igazságára utal.

(7) A hetedik magyarázat, »az, aki azt gyakorolja, amit tanít«, a Buddha magatartása és tanítása közötti tökéletes összhangot fejezi ki. Nem cselekszik másképpen, mint ahogyan cselekedni a tanítványainak is tanította. Saját személye tökéletes példáját jelenti saját tanításának, és másokat saját példája követésére ösztönöz, amikor arra biztatja őket, hogy magatartásukat hozzák összhangba a tanítással.

(8) Az utolsó fordítás, a »felülmúló«, vagy »győzedelmes«, teljesen fantáziaszülött etimológiai levezetés eredménye, amit a kommentárban megtalálhatunk. Ennél érdekesebb és értékesebb az ezután következő, külön nem számozott értelmezés, amely a »Tathāgata« kifejezést a Négy Nemes Igazság négyféle asszimilálási módjával hozza összefüggésbe. E magyarázat a szenvedés igazságát a világgal azonosítja, mivel a szenvedés, vagy *dukkha* legmélyebb szintjét a világot alkotó öt tapadási halmazat instabilitása és lényegnélkülisége jelenti. A négy asszimiláció a következő: (1) a világ természetének tökéletes megértése (*pariññā*) a halmazatok változékonyságának, nem kielégítő voltának és én-nélküliségének a szemügyre vételezése révén; (2) a világ eredetének, a létesülés ismétlődő ciklusait létrehozó vágnak az elhagyása (*pahāna*); a világ megszűnésének, a nibbāna kondicionálatlan elemének a realizálása (*sacchikiriya*), ami a halmazatok megszűnését jelenti; (4) végül a világ megszűnéséhez vezető útnak, a Nemes Nyolcstréte Ösvénynek a kifejtése (*bhāvanā*). Mivel ezeknek az asszimilációs módoknak mindegyike kifejezhető egy mozgást jelentő szóval is, a mozgást jelentő *gata* szó pedig tudás értelemben is szerepelhet, a »Tathāgata« kifejezés magában foglalja a négy nemes igazságnak az egyes igazságokra sajátos asszimilációs módját. Ilyen módon a »Tathāgata« szó ismét csak a Dhamma teljes elméletét és gyakorlatát felöleli.

Első rész

Brahmajāla Sutta

I. A vándoraszkrétákról (*paribbājakakathā*)

1. Így hallottam. Egy alkalommal a Magasztos a Rājagaha és Nālandā közötti országúton utazott bhikkhuk egy nagy társasága kíséretében, körülbelül úgy ötszáz bhikkhuval együtt. Egyidejűleg a vándoraszkrétá Suppiya is a Rājagaha és Nālandā közötti országúton haladt tanítványával, az ifjú Brahmadataival. Útközben a vándoraszkrétá Suppiya többféle indokkal szidalmazta a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát. tanítványa, az ifjú Brahmadata azonban többféle okból dicsérte a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát. Így ezek ketten, mester és tanítvány, lépésről lépésre követték a Magasztost és a bhikkhuk társaságát, miközben egymásnak homlokegyenest ellentmondó állításokat hangoztattak.

2. Ezt követően a Magasztos a bhikkhuk társaságával együtt betért az Ambalatthika kertben lévő királyi pihenőházba, hogy ott éjszakázzanak. A vándoraszkrétá Suppiya tanítványával, az ifjú Brahmadataival együtt ugyancsak betért az Ambalatthika kertben lévő királyi pihenőházba, hogy ott töltsék az éjszakát. A vándoraszkrétá Suppiya itt is többféle indokkal szidalmazta a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát, míg tanítványa, az ifjú Brahmadata többféle okból dicsérte azokat. Így ezek ketten, mester és tanítvány, együtt időztek, miközben egymásnak homlokegyenest ellentmondó állításokat hangoztattak.

3. Amikor hajnalodott, a bhikkhuk egy része felkelés után a pavilonban gyülekezett. Miután leültek, a következő beszélgetés alakult ki közöttük: „Csodálatos és bámulatraméltó, testvérek, hogy a Magasztos, aki tud és lát, a Tiszteletreméltó, a tökéletesen megvilágosodott Buddha, milyen mély alapossággal átvilágította a lények hajlamainak a sokféleségét. Ez a vándoraszkrétá Suppiya ugyanis többféle indokkal szidalmazta a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát, míg saját tanítványa, az ifjú Brahmadata többféle okból dicsérte ezeket. Ezek ketten, mester és tanítvány, lépésről lépésre

kövezték a Magasztost és a bhikkhuk társaságát, miközben egymásnak homlokegyenest ellentmondó állításokat hangoztattak.”

4. Ekkor a Magasztos, felismerve, hogy milyen fordulatot vett a beszélgetésük, belépett a pavilonba, leült az előkészített helyre, és így szólította meg a bhikkhukat: „Miféle beszélgetést folytattatok éppen most, bhikkhuk? Mi volt társalgásotok témája?”

A bhikkhuk így válaszoltak: „Amikor feljött a hajnal, Urunk, felkelés után összegyűltünk a pavilonban. Miután leültünk, a következő beszélgetés alakult ki közöttünk: 'Csodálatos és bámulatraméltó, testvérek, hogy a Magasztos, aki tud és lát, a tiszteletreméltó, a tökéletesen megvilágosodott Buddha, milyen mély alapossággal átvilágította a lények hajlamainak a sokféleségét. Ez a vándoraszkepa Suppiya ugyanis többféle indokkal szidalmazta a Buddhát, a Dhammát és a Sanghát, míg saját tanítványa, az ifjú Brahmadata többféle okból dicsérte ezeket. Ezek ketten, mester és tanítvány, lépésről lépésre kövezték a Magasztost és a bhikkhuk társaságát, miközben egymásnak homlokegyenest ellentmondó állításokat hangoztattak.' Ez a beszélgetés folyt éppen közöttünk, Urunk, amikor a Magasztos megérkezett.”

5. „Nos, bhikkhuk, ha mások szidalmaznak engem, szidalmazzák a Dhammát, vagy szidalmazzák a Sanghát, nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek, a nemtetszésnek, vagy az ellenük irányuló gyűlöletnek. Ha ugyanis ilyen helyzetben megharagudnátok, vagy felizgatnátok magatokat, csak saját magatok számára állítanátok akadályt. Ha megharagudnátok, vagy felizgatnátok magatokat, amikor mások szidalmaznak bennünket, vajon képesek lennétek-e felismerni, hogy állításaik igazak-e, vagy hamisak?”

„Bizonyára nem, urunk.”

„Ha tehát, bhikkhuk, mások szidalmaznak engem, szidalmazzák a Dhammát, vagy szidalmazzák a Sanghát, fel kell fednetek, hogy hol tévednek, és ki kell mutatnotok a tévedést, a következő módon szólva: 'Ilyen és ilyen okból ez téves, ez nem igaz, ilyesmi nem jellemző ránk, ilyesmivel nem találkozni közöttünk.'”

6. „Ha pedig, bhikkhuk, mások dicsérnek engem, dicsérik a Dhammát, vagy dicsérik a Sanghát, nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a diadalmámornak, az örvendezésnek és az ujjongásnak. Ha ugyanis ilyen helyzetben diadalmámor, örvendezés és ujjongás töltene el benneteket, csak a saját magatok számára állítanátok akadályt. Ha mások dicsérnek engem, dicsérik a Dhammát, vagy dicsérik a Sanghát, akkor ami tény, azt egyszerűen tényként kell tudomásul venni, a következő módon szólva:

‘Ilyen és ilyen okból ez tény, ez igaz, valóban jellemző ránk az ilyesmi, valóban található közöttünk ilyesmi.’”

II. Az erények elemzése

1. Az erényekről szóló rövid fejezet (*Cūḷasīla*)

7. „Nos, szerzetesek, pusztán az erkölcsi kiválóság apró és jelentéktelen dolgai azok, amelyekre a világi hivatkozhat, amikor a Tathāgatát dicséri. És melyek ezek az apró és jelentéktelen dolgok, a pusztán erkölcsi kiválóságnak ezek a kisebb részletei, amelyekre hivatkozhat?”

8. „Elhagyván az élet pusztítását, a Gotama remete tartózkodik az élet pusztításától. Félretette a botot és a kardot, és lelkiismeretesen él, telve kedvességgel és részvétellel valamennyi élő lény javára.’ Ilyen módon beszélhetne a világi, bhikkhuk, amikor a Tathāgatát dicséri.

Vagy pedig ezt mondhatná: ‘Elhagyván annak elvételét, amit nem adtak, a Gotama remete tartózkodik annak elvételétől, ami nincs neki odaadva. csak azt várva és fogadva el, amit önként adnak a számára, szívében becsületesen és egyenesen él.’

Vagy pedig ezt mondhatná: ‘Elhagyván a szemérmetlen életet, a Gotama remete szűziesen él. távol tartja magát [a nőktől], és tartózkodik a szexuális közösülés közönséges gyakorlatától.’”

9. „Vagy pedig ezt mondhatná: ‘Elhagyván a hamis beszédet, a Gotama remete tartózkodik a hamisságtól. Kizárólag az igazat szólja, önmagát az igazságnak szentelve él; szavahihető és megbízható, a világon senkit sem csap be.’

Vagy pedig ezt mondhatná: ‘Elhagyván a rágalmozást, a Gotama remete tartózkodik a rágalmozástól. Nem ismétli el máshol, amit itt hallott, hogy ezzel másokat szembeállítson az itteniekkel; s nem ismétli el itt, amit máshol hallott, hogy ezzel az itteni embereket szembeállítsa amazokkal. Ehelyett a megosztottak összebékítője és a barátság előmozdítója. Minthogy az egyetértésnek örül, azt szereti, azon örvendezik, csakis olyan szavakat mond, amelyek egyetértésre szólítanak.’

Vagy pedig ezt mondhatná: ‘Elhagyván a durva beszédet, a Gotama remete tartózkodik a durva beszédétől. Csak olyan szavakat használ, amelyek kedvesek, a fülnek kellemesek, megnyerőek, szívhez szólóak, udvariasak, szeretetre méltóak és a legkülönbélebb emberek számára is elfogadhatóak.’

Vagy pedig ezt mondhatná: 'Elhagyván a semmitérő fecsegést, a Gotama remete tartózkodik a semmitérő fecsegéstől. Csak a megfelelő időben beszél, s csakis arról, ami tényleges; a jóról szól, a Dhammáról és az Ösvényről. Szavait érdemes kincsként megbecsülni: a szükséges időben hangzanak el, megfelelő indokok állnak mögöttük, világosak és határozottak, és a jóra vonatkoznak.'"

10. „Vagy pedig ezt mondhatná: 'A Gotama remete tartózkodik a magok és a növényi élet károsításától.

Csak a nap egyik szakaszában étkezik, éjszaka nem vesz magához eledelt és nem eszik arra alkalmatlan időpontokban.

Tartózkodik a táncától, az énekléstől, a hangszeres zenétől, és a hívságos műsorok megtekintésétől.

Tartózkodik virágfüzerek viselésétől, önmaga illatszerekkel való ékesítésétől és kenőcsökkel való szépítgetésétől.

Tartózkodik a magas és fényűző ágyaktól és ülőhelyektől.

Tartózkodik az arany és ezüst elfogadásától.

Tartózkodik a nyers gabona, nyers hús, asszonyok és lányok, rabszolgák és rabszolganők, kecskék és juhok, baromfiak és disznók, elefántok, marhák, lovak és kancák elfogadásától.

Tartózkodik a földek és birtokok elfogadásától.

Tartózkodik attól, hogy megbízásokat teljesítsen, vagy üzeneteket közvetítsen.

Tartózkodik attól, hogy hamis súlyokkal, hamis fémekkel, vagy hamis mérőeszközökkel foglalkozzon.

Tartózkodik a vesztegetés, szélhámosság és rászedés útján történő csalástól.

Tartózkodik a megcsonkítástól, kivégzéstől, bebörtönzéstől, rablástól, fosztogatástól, és erőszakos cselekményektől.' Ilyen módon beszélhetne a világi, bhikkhuk, amikor a Tathāgatát dicséri."

2. Az erényről szóló középső fejezet (*Majjhimasāla*)

11. „Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, kárt tesznek a magokban és a növényi életben — a gyökérről, töről, kocsányról, oltványról és magról szaporodó növényekben —, addig a Gotama remete tartózkodik a magok és a növényi élet károsításától.'

12. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, élvezik a felhal-

mozott javakat, mint amilyenek pl. a felhalmozott ételek és italok, díszek, hintók, ágyneműk, illatszerek és élelmiszerek —, addig a Gotama remete tartózkodik a felhalmozott javak felhasználásától.'

13. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, hívságos műsorokat látogatnak, mint amilyenek a következők:

Táncos, dalos, vagy hangszeres zenét bemutató műsorok;
színházi előadások;
ballada recitálások;
tapssal, cimbalommal és ütős hangszerekkel előadott zeneszámok;
művészeti kiállítások;
akrobata mutatványok;
elefánt-, ló-, bölény-, bika-, kos-, kecske-, kakas- és szárnyasviadalok;
harci bemutatók, seregszemlék, csatasorok és katonai díszszemlék -

addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen hívságos műsorok megtekintésétől.'

14. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, résztvesznek a következő játékokban és szórakozásokban:¹

aṭṭhapada [egy nyolcszor nyolcas sakktáblán játszott játék];
dasapada [tízszer tízes táblán játszott játék];
ākāsa [hasonló játék, de a táblát csak a levegőbe képzelik];
parihārapatha [ugróiskola, a földre egy ábrát rajzolnak, s az üres helyeken kell végigugrálni, elkerülve a vonalakat];
santika [a darabkákat egy halomba rakják, s úgy kell elvenni, majd visszahelyezni őket, hogy a halom ne mozduljon el];
khalika [kockajáték];
ghaṭika [egy rövid vesszőt kell eltalálni egy hosszúval];
salākahattha [olyan játék, ahol a kezét festékbe mártják, s a festéket a földre, vagy a falra fröcskölik. A résztvevők feladata, hogy elefánt, ló, stb. alakját fedezzék fel benne];
akkha [labdajáték];
pangacīra [levelekből készített játékcsövön fújni keresztül];
vankaka [miniatűr játékekével szántani];
mokkhacika [bukfenceket hányni];
cingulika [papír szélmalommal játszani];
pattāḷaka [játékszerszámokkal játszani];
rathaka [játékszekerekkel játszani];

1. A játékok magyarázata a kommentárból származik.

dhanuka [játék ijakkal játszani];
akkarika [a levegőbe, vagy a játékos hátára írott betűket kell kitalálni];
manesika [ki kell találni mások gondolatait];
yathāvajja [fogyatékoságok utánzásából álló játék] —,

addig a Gotama remete tartózkodik ezektől a játékoktól és szórakozásoktól.'

15. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, magas és fényűző fekvő- és ülőhelyek használatát élvezik, mint amilyenek például:

a tágas díványok;
a trónusok, karfáikon faragott állatfigurákkal;
a hosszú szőrű ágytakarók;
a többszínű, összefércelt ágytakarók;
a fehér gyapjú ágytakarók;
a virágokkal hímzett gyapjú ágytakarók;
a pehellyel töltött paplanok;
állatfigurákkal hímzett gyapjútakarók;
egyik, vagy mindkét oldalán prémes gyapjútakarók;
drágakövekkel kihímzett ágyterítők;
selyemtakarók;
táncstermi szőnyegek;
elefánt- és lőtakarók, vagy hintószőnyegek;
antilopbőrből készült takarók;
kadali-szarvas irhájából készült finom takarók;
piros fejevédő ernyővel ellátott takarók;
a fejnél és lábnál vörös párnával ellátott díványok —,

addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen magas és fényűző fekvő- és ülőhelyek használatától.'

16. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, önmaguk ékesítésének és szépítésének olyan eszközeit alkalmazzák, mint például: illatos púderek testbe dörzsölése, olajos masszírozás, illatszeres vízben történő mosakodás, a végtagok gyúrása, tükrök, balzsamok, virágfüzérék, illatszerek, kenőcsök, arcporok, arcfestékek, nyakláncok, főkötők, díszes sétapálcák, cizellált orvosságos szelencék, török, napernyők, ékes saruk, turbánok, ékkövek, jakfarok légycsapók, széles szegélyű fehér köntösök —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen ékesítő és szépítő szerek használatától.'

17. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, résztvesznek

olyan haszontalan fecsegésekben, mint amilyen: a királyokról, tolvajokról és államminiszterekről folyó beszéd; a hadseregekről, veszélyekről és háborúkról folyó beszéd; az ételekről, italokról, ruházatról és lakásokról folyó beszéd; a virágfüzérekről és illatszerekről folyó beszéd; a rokonokról, kocsikról, falvakról, városokról, nagyvárosokról, és országokról folyó beszéd; a nőkről való beszéd és a hősökrol való beszéd; az utcai csevegés és a kútnál folyó fecsegés; az utóbbi napokban elhunytakról folyó beszéd; a kósza pletykák; a világról és a tengerről folyó spekulációk; a nyereség és veszteség körül folyó beszéd —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen haszontalan fecsegéstől.¹²

18. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remetéik és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, perlekedő vitákba bocsátkoznak, [ilyesmiket mondva egymásnak]:

"Te nem érted ezt a tant és ezt a gyakorlatrendszer. Én vagyok az, aki érti ezt a tant és ezt a gyakorlatrendszer."

"Hogyan is érthetnéd te ezt a tant és gyakorlatrendszer?"

"Te a hibás utat gyakorlod. Én gyakorlom a helyes ösvényt."

"Én következetes vagyok. Te következtelen vagy."

"Amit először kellett volna mondani, azt mondtad utoljára, amit utoljára kellett volna mondani, azt mondtad először."

"Amit ilyen nagy nehezen sikerült kigondolnod, az meg van cáfolva."

"A tanod meg van cáfolva, vereséget szenvedtél. Menj, próbáld meg menteni, amit még lehet a tanításodból, vagy bagozd ki magad most, ha tudod" —,

addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen perlekedő vitatkozástól.'

19. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remetéik és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, utasítások végrehajtásában és üzenetek közvetítésében vesznek részt királyok, államminiszterek, khattiyák, brahminok, kereskedők vagy ifjak számára, [akik eképpen utasítgatják őket]: "Menj ide, menj oda, tedd ezt, hozd azt onnan ide" —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen üzenetek és utasítások végrehajtásától.'

2. *Tiracchānakathā*, amit gyakran »állati beszédnek« fordítanak. A kommentár azonban olyan beszédként magyarázza ezt, mint amely „nem vezet el a Megszabaduláshoz, mivel az ég és a szabadulás [felfelé irányuló] ösvényéhez képest vízszintesen mozog” (*aniyyānikattā saggamokkha maggānam tiracchānabhūtā kathā*). Az állatot (*tiracchānagata*) éppen azért hívják így, mert a földhöz képest vízszintesen mozog, szemben az emberrel, aki felegyenesedetten jár. A vízszintesen mozgó beszéd azonban a hiábavaló, vagy haszontalan beszéd, nem pedig állati beszéd. Azonkívül az állatok nem tudnak beszélni.

20. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, ármánykodásokban vesznek részt, másokat kibeszélnek, lekicsinyelnek és befeketítenek, hasznot haszonra halmozva, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyesfajta ármánykodástól és beszédétől.'³ Ilyen módon beszélhetne a világi, bhikkhuk, amikor a Tathāgatát dicséri."

3. Az erényről szóló hosszú fejezet (*Mahāsīla*)

21. „Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen:⁴

hosszú élet, vagyon stb., vagy ezek fordítottjának profétálása
a személy végtagjaiból, lábáról, tenyeréből stb.;

jóslás ómenek és jelek alapján;

jóslatokba bocsátkozás villámlás és más égi tünemények alapján;

baljóslatú álmok értelmezése;

jövendölés a test jelei alapján;

jóslás egérrágta ruhák jeleiből;

tűzáldozat felajánlása;

áldozat felajánlása merőkanálból;

hüvelyesek, rizspor, rizsszemek, ghí és olaj áldozati felkínálása
az isteneknek;

a szájból történő áldozati felajánlás;

véráldozat felajánlása az isteneknek;

jövendölés az ujjhegyek alapján;

annak meghatározása, hogy vajon egy tervezett ház, vagy kert
elhelyezkedése kedvező-e;

jóslatok készítése az államhivatalnokok részére;

démonok idézése a temetőben;

kísértetek idézése;

a vályogházban élők által kiejtendő varázsigék ismerete;

kígyóbűvölés;

a mérgekkel, skorpióval, patkánnyal, madárral, varjakkal kapcsolatos
mesterkedés;

3. Az adományozóktól való anyagi támogatás szerzésének helytelen módjait részletesen a *Vism.*, I., 61-82, 24-30. oldal foglalja össze.

4. E tevékenységekre a szövegben rendszerint csak egy homályos szó utal; magyarázatukat a kommentárból vettük át.

az emberek élettartamára vonatkozó jövendölés;
a nyílveszőtől való védelmet szolgáló varázsigék recitálása;
az állatok nyelvének megértését szolgáló varázsigék recitálása —,

addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

22. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg a kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen a következő felsorolásban szereplő tételek színe, formája és egyéb sajátosságai jelentőségének értelmezése annak meghatározása céljából, hogy vajon azok szerencsét, vagy balszerencsét hoznak-e tulajdonosuknak: drágakövek, ruhák, botok, kardok, lándzsák, íjak, nyilak, más fegyverek, asszonyok, férfiak, fiúk, lányok, rabszolgák, rabszolganők, elefántok, lovak, bölények, bikák, tehének, kecskék, kosok, baromfiak, fürjek, iguánák, fülbevalók [vagy ház-ormozat], teknősbékák és más állatok —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

23. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen a jóslatokba bocsátkozás arra vonatkozóan, hogy milyen hatással jár, ha:

a király előrenyomul;
a király visszatér;
a mi királyunk támad és az ellenfél királya visszavonul;
az ellenfél királya támad és a mi királyunk visszavonul;
a mi királyunk győz és az ellenfél királya vereséget szenved;
az ellenfél királya győz és a mi királyunk vereséget szenved;
így ér el győzelmet az egyik és szenved vereséget a másik —,

addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

24. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen a jóslás arra vonatkozóan, hogy holdfogyatkozás lesz, napfogyatkozás lesz, egy csillagkép fogyatkozása következik; a Nap és a Hold megszokott pályájukon fognak haladni; a Nap és a Hold pályájában rendellenesség fog mutatkozni; a csillagképek a maguk megszokott pályáján fognak haladni; a jegyek mozgásában rendellenesség jelentkezik; meteorhullás lesz; égi fényjelenségek fognak mutatkozni; földrengés lesz;

földmorajlás lesz; a Nap, a Hold, vagy a csillagképek felkelése, lenyugvása, elsötétedése, vagy felragyogása van készülőben; ilyen és ilyen hatása lesz a holdfogyatkozásnak, ilyen és ilyen hatása lesz a napfogyatkozásnak, ...[és így tovább, egészen odáig, hogy] ez és ez lesz az eredménye a Nap, a Hold és a csillagképek felkelésének, lenyugvásának, elsötétedésének és felragyogásának —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

25. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen: bőséges eső, aszály, jó termés, éhínség, biztonság, veszély, járvány, egészség jövődöleése; vagy pedig számlálással, számítással, számolgatással, versek alkotásával és a világról való spekulációval keresik meg megélhetésüket —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

26. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen: a házasságkötés számára alkalmas időpontok kijelölése, mind azokban az esetekben, ahol a menyasszonyt hozzák a házhoz, mind azokban, ahol érte mennek; az eljegyzés, vagy válás számára alkalmas időpontok kijelölése; pénz bevétele, vagy kiadása szempontjából kedvező időpontok kijelölése; varázsigék recitálása emberek szerencsésé, vagy szerencsétlenné tétele céljából; meddő nők petesejtjeinek megfiatalítása; varázsigék mondása emberek nyelvének megkötése, állkapcsuk megbénítása, a kezeik feletti ellenőrzés elvesztésének előidézése, vagy megsüketítése céljából; kérdésekre válaszoló jóslatok szerzése tükör, kislány, vagy istenek segítségével; a Nap imádása; a Mahābrahmā imádása; a szájból kitörő lángok előidézése; a szerencse istennőjének megidézése —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.'

27. Vagy pedig ezt mondhatná: 'Míg egyes tiszteletreméltó remeték és brahminok, miközben a hívek által felajánlott ételen élnek, a megélhetés helytelen eszközeivel keresik meg kenyerüket, olyan alantas mesterségekkel, mint amilyen: ajándékok ígérese az isteneknek különféle kedvezményekért; az ilyen ígéretek beváltása; démonológia; varázsigék mondása egy vályogházba történő belépéskor; férfiasság és impotencia előidézése; házhelyek tervezése és megszentelése; szertartásos szájmosás és szertartásos fürdőzés végzése; áldozati tűz felajánlása; hánytatók, hashajtók, vízhajtók és köptetők adása; orr-, szem-, vagy fül-orrvosságok alkalmazása; szemcseppek és gyógykenőcsök alkalmazása; hályogok gyógyítása; sebé-

szeti műtétek végzése; gyermekgyógyászati tevékenységek végzése; orvosságok adása testi betegségek gyógyítása céljából, illetve a betegségek utóhatását megelőző balsamok alkalmazása —, addig a Gotama remete tartózkodik az ilyen helytelen megélhetési eszközöktől, az ilyen alantas mesterségektől.’

Nos, szerzetesek, ezek azok az apró és jelentéktelen dolgok, a pusztá erkölcsi kiválóságnak azok a kisebb részletei, amelyekre a világi hivatkozhat, amikor a Tathāgatát dicséri.”

III. A múltra vonatkozó spekulációk (Pubbantakappika)

28. „Vannak, bhikkhuk, más dhammák, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát. És melyek ezek a dhammák?

29. Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik múltról-spekulálók, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat illetően, s akik tizennyolcféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak a múlt vonatkozásában. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással állítják fel e tiszteletreméltó remeték és brahminok spekulációikat?

1. Örökkévalóság-tanok (*Sassatavāda*): 1-4. nézetek

30. Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik örökkévalóság-hívók, és akik négyféle alapon az én és a világ örökkévalóságát hirdetik. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

31. Az első esetben, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított (megtisztított, átvilágított, folttalan és szennyeződésektől mentes)⁵ tudata

5. A zárójelben lévő szavak szerepelnek a Sutta burmai kiadásaiban, hiányzanak azonban a latin betűs és a szingaléz kiadásokból.

segítségével felidézi számtalan múltbeli életét: vagyis [felidéz] egy születést, két születést, három, négy, vagy öt születést; tíz, húsz, harminc, negyven, vagy ötven születést; száz, ezer, vagy százezer születést; sok száz születést, sok ezer születést, sok százezer születést. [Felidézi, hogy] 'Akkor ez volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom- tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Onnan elmúlva, amott létesültem újra. Ott pedig ez volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom- tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Amonnan elmúlva, itt létesültem újra.' Így idézi fel számtalan múltbeli életét, azok részleteivel és módozataival egyetemben.

Ezután így szól: 'Az én és a világ örökkévaló, természetlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. S bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újralétesülnek, az én és a világ ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság. Mi az indok? Az, hogy én, lelkesedésem, igyekezetem, odaadásom, szorgalmam és megfelelő elmélkedésem révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, hogy ilymódon összpontosított tudatommal képessé váltam számtalan múltbeli élet felidezésére, azok részleteivel és módozataival egyetemben. Ezen okból tudom: az én és a világ örökkévaló, természetlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. És bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újralétesülnek, az én és a világ mégis ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.'

Ez, bhikkhuk, az első eset.

32. És vajon a második esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz örökkévalóság-hívő, s tartja az ént és a világot örökkévalónak valamely tiszteletreméltó remete és brahmin?

Nos, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével felidézi számtalan múltbeli életét: vagyis [felidézi összes múltbeli életét] a világ összehúzódásának és kitágulásának egy világekorszakára, két, három, négy, öt, tíz világekorszakára [visszamenőleg].⁶ [Felidézi, hogy] 'Akkor ez

6. Az összehúzódás és kitágulás (*samvatta-vivatta*) a nagy világekorszak (*mahākappa*) két fő szakasza. A *samvattakappa* a vilárendszer teljes kifejlődésétől az annak teljes felbomlásáig terjedő időszak, a *Vivattakappa* pedig a felbomlástól az újabb teljes kifejlődésig tartó időszak. A PED által használt meghatározások fordítva igazak, lásd *Vism.* XIII. 28., 455. oldaltól. Mivel mindegyik időszak magában foglal egy kezdeti fejlődést és egy stabilizációs szakaszt, a kettőt olykor tovább osztják a nagy világekorszak négy »mérhetetlen korszakára«, vagy *asamkheyakappá*-jára. Lásd A., IV., 16, 6.

volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom- tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Onnan elmúlva, amott létesültem újra. Ott pedig ez volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom-tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Amonnan elmúlva, itt létesültem újra.' Így idézi fel számtalan múltbeli életét, azok részleteivel és módozataival egyetemben.

Ezután így szól: 'Az én és a világ örökkévaló, terméketlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. S bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újralétesülnek, az én és a világ ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság. Mi az indok? Az, hogy én, lelkesedésem, igyekezetem, odaadásom, szorgalmam és megfelelő elmélkedésem révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, hogy ilymódon összpontosított tudatommal képessé váltam több világkorszaknyi múltbeli élet felidézésére, azok részleteivel és módozataival egyetemben. Ezen okból tudom: az én és a világ örökkévaló, terméketlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. És bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újralétesülnek, az én és a világ mégis ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.'

Ez, bhikkhuk, a második eset.

33. És vajon a harmadik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz örökkévalóság-hívő, s tartja az ént és a világot örökkévalónak valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével felidézi számtalan múltbeli életét: vagyis [felidézi összes múltbeli életét] a világ összehúzódásának és kitágulásának tíz világkorszakára, húsz, harminc, vagy negyven világkorszakára [visszamenőleg]. [Felidézi, hogy] 'akkor ez volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom-tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Onnan elmúlva, amott létesültem újra. Ott pedig ez volt a nevem, ilyen törzsbe tartoztam, ilyen volt a megjelenésem; ilyen volt a táplálékom, ilyen volt az öröm- és fájdalom-tapasztalásom, ilyen volt az élettartamom. Amonnan elmúlva, itt létesültem újra.' Így idézi fel számtalan múltbeli életét, azok részleteivel és módozataival egyetemben.

Ezután így szól: 'Az én és a világ örökkévaló, terméketlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. S bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újralétesülnek, az én és a világ ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.

Mi az indok? Az, hogy én, lelkesedésem, igyekezetem, odaadásom, szorgalmam és megfelelő elmélkedésem révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, hogy ilymódon összpontosított tudatommal képessé váltam több tíz világkorszaknyi múltbeli élet felidezésére, azok részleteivel és módozataival egyetemben. Ezen okból tudom: az én és a világ örökkévaló, terméketlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. És bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újrалétesülnek, az én és a világ mégis ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.'

Ez, bhikkhuk, a harmadik eset.

34. És vajon a negyedik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz örökkévalóság-hívő, s tartja az ént és a világot örökkévalónak valamely tiszteltreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, van olyan remete, vagy brahmin, aki racionalista, kutató. Az ilyen okfejtésből kovácsolja ki, vizsgálódásaiból vezeti le, saját gondolatmenete szerint fogalmazza meg nézeteit, ilyenformán: 'Az én és a világ örökkévaló, terméketlen, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, szilárdan álló, mint egy oszlop. S bár ezek a lények kóborolnak és vándorolnak [a létesülés körforgásában], elmúlnak és újrалétesülnek, az én és a világ ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.'

Ez, bhikkhuk, a negyedik eset.

35. E négyféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama örökkévalóság-hívő remeték és brahminok az én és a világ örökkévalóságát állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki az én és a világ örökkévalóságát állítja, csak e négyféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva állíthatja ezt. Ezeken kívül nincsen más.

36. A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

37. Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a

valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgātát.”

2. A részleges örökkévalóság tanai (*Ekaccasassataavāda*): 5-8. Nézetek

38. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik bizonyos dolgok vonatkozásában örökkévalóság-hivők, más dolgok vonatkozásában nem örökkévalóság-hivők, és akik négyféle alapon azt hirdetik, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

39. Eljön az idő, bhikkhuk, amikor egy hosszú időszak eltelte után ez a világ összehúzódik [felbomlik]. Amíg a világ összehúzódik, a lények legnagyobb része az Ābhassara Brahma-világban⁷ születik újjá. Ott időznek, tudatból létrehozottan, elragadtatottsággal táplálkozva, önmagukban világitóan, a levegőn át mozogva, dicsőségben lakozva. És így maradnak egy nagyon-nagyon hosszú időszakon keresztül.

40. Azonban előbb-utóbb, egy hosszú időszak eltelte után eljön az idő, bhikkhuk, amikor ez a világ elkezd ismét kiterjedni. Miközben a világ tágul, megjelenik Brahmā üres palotája. Ekkor egy bizonyos lény élettartama kimerülése, vagy érdemei kimerülése folytán elmúlik az Ābhassara síkról, és a Brahmā üres palotájában létesül újjá. Ott időzik, tudatból létrehozottan, elragadtatottsággal táplálkozva, önmagában világitóan, a levegőn át mozogva, dicsőségben lakozva. És így marad egy nagyon-nagyon hosszú időszakon keresztül.

41. Ezután, mivel már olyan hosszú ideig tartózkodott ott egyedül, kielégületlenség és izgatottság alakul ki benne, [és eképpen sóvárog]: 'Ó, bárcsak más lények is lennének ezen a helyen!' Abban a pillanatban, élettartamuk, vagy érdemeik kimerülése folytán bizonyos más lények is elmúlnak az Ābhassara síkról, és a Brahmā üres palotájában, az ő társaságában létesülnek újra. Ott időznek, tudatból létrehozottan, elragadtatottsággal táplálkozva, önmagukban világitóan, a levegőn át mozogva, dicsőségben lakozva. És így maradnak egy nagyon-nagyon hosszú időszakon keresztül.

7. Az »áradó sugárzás világa« a finom-anyagi világ (*rūpaloka*) 15 síkja közül a hatodik. Ez a legalsó olyan sík, amely mentesül a bekövetkező világpusztulástól. A később említésre kerülő Brahma-világot a tűzvész elpusztítja, azonban viszonylag korai szakaszban újralétesül.

42. Erre föl az a lény, aki elsőként létesült ott újra, így gondolkodik magában: 'Én vagyok Brahmā, a nagy Brahmā, a Győzedelmes, a Legyőzhetetlen, a Mindent Látó, a Hatalom Letéteményese, az Úr, az Alkotó és Teremtő, a Legfőbb Lény, az Elrendelő, a Mindenható, Atyja mindazoknak, akik vannak és lesznek. Ezeket a lényeket pedig én teremtettem. Milyen alapon? Mert először én óhajtottam: "Ó, bárcsak más lények is lennének ezen a helyen!" És miután e döntést meghoztam, e lények most íme, megjelentek.'

A lények pedig, akik őutána létesültek ott újjá, a következőképpen gondolkodnak: 'Ez kell, hogy legyen Brahmā, a nagy Brahmā, a Győzedelmes, a Legyőzhetetlen, a Mindent Látó, a Hatalom Letéteményese, az Úr, az Alkotó és Teremtő, a Legfőbb Lény, az Elrendelő, a Mindenható, Atyja mindazoknak, akik vannak és lesznek. Minket pedig ő teremtett. Mi ennek az alapja? Mert látjuk, hogy ő volt itt előbb, és mi őutána jelentünk meg itt.'

43. Persze, bhikkhuk, az a lény, aki először létesült ott újra, hosszabb élettal, nagyobb szépséggel és nagyobb hatalommal rendelkezik, mint azok a lények, akik őutána létesültek ott.

44. Ezután, bhikkhuk, az történik, hogy egy bizonyos lény elmúlik arról a síkról, és újrászületik ebben a világban. Miután megjelent ebben a világban, a családi tűzhely mellől az otthontalanságba távozik. Amikor pedig visszavonult, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével képessé válik a közvetlenül megelőző életének felidezésére, anélkül azonban, hogy ennél korábbra vissza tudna emlékezni. Azután így szól: 'Minket ő, Brahmā, a nagy Brahmā, a Győzedelmes, a Legyőzhetetlen, a Mindent Látó, a Hatalom Letéteményese, az Úr, az Alkotó és Teremtő, a Legfőbb Lény, az Elrendelő, a Mindenható teremtett, aki Atyja mindazoknak, amik vannak és lesznek. Ő állandó, szilárd, örökkévaló, nincs kitéve változásnak, s ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság. Mi azonban, akik őáltala lettünk teremtve és jelentünk meg ebben a világban — mi mulandók, változékonyak, rövid életűek vagyunk, s pusztulásra vagyunk ítélve.'

Ez, bhikkhuk, az első eset.

45. És vajon a második esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin örökkévalóság-hívő bizonyos dolgok vonatkozásában, s nem örökkévalóság-hívő más dolgok vonatkozásában, azt hirdetve, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló?

Vannak, szerzetesek, bizonyos istenek, akiket 'játéktól megromlottaknak' nevezünk. Ezek az istenek rendkívüli időmennyiséget fordítanak arra, hogy játék és mulatság élvezetében vegyenek részt. Ennek következtében

keveletel...
(istenek megromlottak)

feledékennyé válnak, és miután feledékennyé váltak, elmúlnak arról a síkról.

46. Ezután, bhikkhuk, az történik, hogy egy bizonyos lény elmúlik arról a síkról, és újraszületik ebben a világban. Miután megjelent ebben a világban, a családi tűzhely mellől az otthontalanságba távozik. Amikor pedig visszavonult, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével képessé válik a közvetlenül megelőző életének felidézésére, anélkül azonban, hogy ennél korábbra vissza tudna emlékezni. Azután így szól: 'Ama tiszteletreméltó istenek, akik nem játéktól megromlottak, nem fordítanak rendkívüli időmennyiséget arra, hogy játék és mulatság élvezetében vegyenek részt. Ennek következtében nem válnak feledékennyé, s mivel nem válnak feledékennyé, nem is múlnak el arról a síkról. Ezek az istenek állandóak, szilárdak, örökkévalók, nincsenek kitéve változásnak, s ugyanazok maradnak, mint maga az örökkévalóság. Mi azonban játéktól megromlott istenek voltunk. renkívüli időmennyiséget fordítottunk arra, hogy játék és mulatság élvezetében vegyünk részt, és ennek következtében feledékennyé váltunk. Amikor feledékennyé váltunk, elmúltunk arról a síkról. Ebben a világban születve, mi most mulandók, változékonyak, rövid életűek vagyunk, s pusztulásra vagyunk ítélve.'

Ez, bhikkhuk, a második eset.

47. És vajon a harmadik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin örökkévalóság-hívő bizonyos dolgok vonatkozásában, s nem örökkévalóság-hívő más dolgok vonatkozásában, azt hirdetve, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló?

Vannak, szerzetesek, bizonyos istenek, akiket 'gondolattól megromlottaknak' nevezünk. Ezek az istenek túlzott irigységgel szemlélik egymást. Ennek következtében tudatukat megrontja az egymás iránti gyűlölet. Amikor tudatukat megrontja a gyűlölet, testük és szellemük kimerül és ennek következtében elmúlnak arról a síkról.

48. Ezután, bhikkhuk, az történik, hogy egy bizonyos lény elmúlik arról a síkról, és újraszületik ebben a világban. Miután megjelent ebben a világban, a családi tűzhely mellől az otthontalanságba távozik. Amikor pedig visszavonult, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével képessé válik a közvetlenül megelőző életének felidézésére, anélkül azonban, hogy ennél korábbra vissza tudna emlékezni. Azután így szól: 'Ama tiszteletreméltó istenek, akik nem gondolattól megromlottak, nem szemlélik egymást túlzott irigységgel. Ennek eredményeképpen tudatukat nem rontja meg az egymás iránti gyűlölet, testük

és szellemük nem merül ki, és nem múlnak el arról a síkról. Ezek az istenek állandóak, szilárdak, örökkévalók, nincsenek kiteve változásnak, s ugyanazok maradnak, mint maga az örökkévalóság. Mi azonban gondolattól megromlott istenek voltunk. Túlzott irigységgel szemléltük egymást, s ennek következtében tudatunkat megrontotta az egymás iránti gyűlölet. Amikor tudatunkat megrontotta a gyűlölet, testünk és szellemünk kimerült, s ennek következtében elmúltunk arról a síkról. Ebben a világban születve, mi most mulandók, változékonyak, rövid életűek vagyunk, s pusztulásra vagyunk ítélve.'

Ez, bhikkhuk, a harmadik eset.

49. És vajon a negyedik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin örökkévalóság-hívő bizonyos dolgok vonatkozásában, s nem örökkévalóság-hívő más dolgok vonatkozásában, azt hirdetve, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló?

Nos, bhikkhuk, van olyan remete, vagy brahmin, aki racionalista, kutató. Az ilyen okfejtésből kovácsolja ki, vizsgálódásaiból vezeti le, saját gondolatmenete szerint fogalmazza meg nézeteit, ilyenformán: 'Az, amit »a szemnek«, »a fülnek«, »az orrnak«, »a nyelvnek« és »a testnek« nevezünk — ez az én magam mulandó, nem tartós, nem örökkévaló, alá van vetve a változásnak. Az azonban, amit »tudatnak« (*citta*), »értelemnek« (*mano*) vagy »tudatosságnak« (*viññāna*) nevezünk — ez az én magam állandó, szilárd, örökkévaló, nincs kiteve változásnak, s ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.'

Ez, bhikkhuk, a negyedik eset.

50. E négyféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama részleges örökkévalóság-hívő remeték és brahminok az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló voltát állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló voltát állítja, csak e négyféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva állíthatja ezt. Ezeken kívül nincsen más.

51. A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

52. Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgát.”

3. A világ véges, vagy végtelen voltára vonatkozó tanítások (*Antānantavāda*): 9-12. nézetek

53. „Vannak, bhikkhuk, remetéik és brahminok, akik kiterjedés központúak,⁸ és akik négyféle alapon azt hirdetik, hogy a világ véges, vagy végtelen. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remetéik és brahminok a nézeteiket?

54. Az első esetben, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével a világot végesnek észlelve időzhet. Ekkor így szól: 'A világ véges és behatárolt. Mi az indok? Az, hogy a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, ahol a világot végesnek észlelve időzöm. Ezen okból tudom: a világ véges és behatárolt.'

Ez, bhikkhuk, az első eset.

55. És vajon a második esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz kiterjedés központú, s tartja a világot végesnek, vagy végtelennek valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével a világot végtelennek észlelve időzhet. Ekkor így szól: 'A világ végtelen és határtalan. Mi az indok? Az, hogy a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, ahol a világot végtelennek észlelve időzöm. Ezen okból tudom: a világ végtelen és határtalan.'

Ez, bhikkhuk, a második eset.

8. *Antānantikā*, szó szerint végesség végtelenség-hívők. A »kiterjedés központú« kifejezést dr. RhysDavids ajánlotta.

56. És vajon a harmadik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz kiterjedés központú, s tartja a világot végesnek, vagy végtelennek valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, a remete, vagy brahmin lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével a világot felfelé és lefelé végesnek, keresztben azonban végtelennek észlelve időzhet. Ekkor így szól: 'A világ véges is, meg végtelen is. Azok a remeték és brahminok, akik a világ végességét és behatároltságát hirdetik, hamisan szólnak; s hamisan szólnak azok a remeték és brahminok is, akik a világot végtelennek és határtalannak tartják. Mi az indok? Az, hogy a szellemi összpontosítás olyan fokára jutottam el, ahol a világot felfelé és lefelé végesnek, keresztben azonban végtelennek észlelve időzöm. Ezen okból tudom: a világ egyszerre véges és végtelen.'

Ez, bhikkhuk, a harmadik eset.

57. És vajon a negyedik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz kiterjedés központú, s tartja a világot végesnek, vagy végtelennek valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, van olyan remete, vagy brahmin, aki racionalista, kutató. Az ilyen okfejtésből kovácsolja ki, vizsgálódásaiból vezeti le, saját gondolatmenete szerint fogalmazza meg nézeteit, ilyenformán: 'A világ sem nem véges, sem nem végtelen. Azok a remeték és brahminok, akik a világot végesnek és behatároltnak tartják, azok, akik a világ végtelenségét és határtalanságát hirdetik, továbbá azok, akik egyszerre végesnek és végtelennek állítják be azt, egyaránt hamisan szólnak. A világ ugyanis sem nem véges, sem nem végtelen.'

Ez, bhikkhuk, a negyedik eset.

58. E négyféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama kiterjedés központú remeték és brahminok a világ végességét, vagy végtelen voltát állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a világ végességét, vagy végtelen voltát állítja, csak e négyféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva állíthatja ezt. Ezeken kívül nincsen más.

59. A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekü-

lést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

60. Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságuk megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgátát.”

4. A vég nélküli csűrés-csavarás tanai⁹ (*Amarāvikkhepavāda*): 13-16. nézetek

61. „Vannak, bhikkhuk, remetéik és brahminok, akik vég nélküli csűrő-csavarók. Amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket, akkor négyféle alapon kitérő válaszokra, vagy végnélküli csűrés-csavarásra hagyatkoznak. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással tesznek így e tiszteletreméltó remetéik és brahminok?

62. Nos, bhikkhuk, egyes remetéik, vagy brahminok nem értik, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Ezek így gondolkodnak: 'Nem értem, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Ha valamit üdvösnek, vagy nem üdvösnek nyilvánítanak anélkül, hogy azt ténylegesen érteném, akkor állításom könnyen hamisnak bizonyulhatna. Ha viszont állításom hamisnak bizonyulna, az kínos lenne számomra, és e kín akadályt jelentene.' Ezért aztán, félve és vonakodva attól, nehogy hamis kijelentést tegyen, semmit sem mer sem üdvösnek, sem kárhózatossá nyilvánítani. Ehelyett, amikor erről vagy arról a dologról kérdezik, inkább kitérő válaszokba, vagy vég nélküli csűrés-csavarásba menekül, ilyenformán: 'Nem egészen így értem, nem is pont arra gondolok, s nem is valamilyen más módon képzelem el. Nem állítom azt, hogy nem, de azt sem mondanám, hogy sem ez, sem az.'

Ez, bhikkhuk, az első eset.

63. És vajon a második esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin végnélküli csűrő-csavaróvá, aki kitérő válaszokra és vég nélküli csűrés-csavarásra hagyatkozik?

9. Rhys-Davids »angolnyszerűen tekergőző« tanoknak fordítja. A kommentár alapján mindkét fordítás indokolható, lásd alább.

Nos, bhikkhuk, egyes remeték, vagy brahminok nem értik, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Ezek így gondolkodnak: 'Nem értem, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Ha valamit üdvösnek, vagy nem üdvösnek nyilvánítanak anélkül, hogy azt ténylegesen érteném, akkor kívánás és vágy, vagy ellenszenv és gyűlölet ébredhetne bennem. Ha viszont kívánás és vágy, vagy ellenszenv és gyűlölet ébredne bennem, akkor ez tapadás lenne a részemről. Az ilyen tapadás kellemetlenné válna számomra, és e kín akadályt jelentene.' Ezért aztán, félve és vonakodva a megtapadástól, semmit sem mer sem üdvösnek, sem kárhozatosnak nyilvánítani. Ehelyett, amikor erről vagy arról a dologról kérdezik, inkább kitérő válaszokba, vagy vég nélküli csűrészcsavarásba menekül, ilyenformán: 'Nem egészen így értem, nem is pont arra gondolok, s nem is valamilyen más módon képzelem el. Nem állítom azt, hogy nem, de azt sem mondanám, hogy sem ez, sem az.'

Ez, bhikkhuk, a második eset.

64. És vajon a harmadik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin vég nélküli csűrő-csavaróvá, aki kitérő válaszokra és vég nélküli csűrészcsavarásra hagyatkozik?

Nos, bhikkhuk, egyes remeték, vagy brahminok nem értik, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Ezek így gondolkodnak: 'Nem értem, hogy mi az, ami üdvös és mi az, ami nem üdvös, úgy, amint az valójában van. Mármost vannak remeték és brahminok, akik bölcssek, okosak, vitatkozásban járatosak, s akik bölcsességükkel lesöprik mások nézeteit a pályáról, amerre csak megfordulnak. Ha valamit üdvösnek, vagy nem üdvösnek nyilvánítanak anélkül, hogy azt ténylegesen érteném, akkor ezek keresztkérdéseket tehetnének fel nekem a nézeteimmel kapcsolatban, indoklásra kényszeríthetnének, s megcáfolhatnák állításaimat. Ha így tennének, előfordulhat, hogy nem tudnék nekik viszszavágni. Ha nem tudnék nekik megválaszolni, az kínos lenne a számomra, és e kín akadályt jelentene.' Ezért aztán, félve és vonakodva az esetleges keresztkérdésektől, semmit sem mer sem üdvösnek, sem kárhozatosnak nyilvánítani. Ehelyett, amikor erről vagy arról a dologról kérdezik, inkább kitérő válaszokba, vagy vég nélküli csűrészcsavarásba menekül, ilyenformán: 'Nem egészen így értem, nem is pont arra gondolok, s nem is valamilyen más módon képzelem el. Nem állítom azt, hogy nem, de azt sem mondanám, hogy sem ez, sem az.'

Ez, bhikkhuk, a harmadik eset.

65. És vajon a negyedik esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin vég nélküli

csűrő-csavaróvá, aki kitérő válaszokra és vég nélküli csűrés-csavarásra hagyatkozik?

Nos, bhikkhuk, egyes remeték, vagy brahminok egyszerűen buták és ostobák. Amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket, butaságuk és ostobaságuk folytán kitérő válaszokhoz és vég nélküli csűrés-csavaráshoz folyamodnak, ilyesformán: 'Amennyiben azt kérdezed tőlem, van-e túlvilág — nos, ha azt gondolnám, hogy van túlvilág, akkor azt mondanám, hogy van. Azonban nem egészen így gondolom, nem is pont úgy, s nem is valamilyen más módon képzelem el. Nem állítom azt, hogy nincs, de azt sem mondanám, hogy sem nem van, sem nem nincs.'

Hasonló módon ugyanazokba a kitérő válaszokba és végnélküli csűrés-csavarásba menekül, amikor a következő kérdések valamelyikét teszik fel neki:

- A. 2. Nincs túlvilág?
- 3. Van is, meg nincs is túlvilág?
- 4. Sem nem van, sem nem nincs túlvilág?
- B. 1. Vannak spontán módon újjászülető lények?
- 2. Nincsenek spontán módon újjászülető lények?
- 3. Vannak is, meg nincsenek is spontán módon újjászülető lények?
- 4. Sem nem vannak, sem nem nincsenek spontán módon újjászülető lények?
- C. 1. Van a jó és rossz tetteknek gyümölcse és eredménye?
- 2. Nincs a jó és rossz tetteknek gyümölcse és eredménye?
- 3. Van is, meg nincs is a jó és rossz tetteknek gyümölcse és eredménye?
- 4. Sem nem van, sem nem nincs gyümölcse és eredménye a jó és rossz tetteknek?
- D. 1. Létezik a Tathāgata a halál után?
- 2. Nem létezik a Tathāgata a halál után?
- 3. Létezik is, meg nem is létezik a Tathāgata a halál után?
- 4. Sem létezik, sem nem létezik a Tathāgata a halál után?

Ez, bhikkhuk, a negyedik eset.

66. E négyféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama végnélküli csűrő-csavaró remeték és brahminok kitérő válaszokra és végnélküli csűrés-csavarásra hagyatkozzanak, amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki kitérő válaszokra, vagy vég nélküli csűrés-csavarásra hagyatkozik, csak e négyféle alapon, vagy azok valamelyike alapján teheti ezt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következmé-

nyekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnek megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát."

5. A véletlen keletkezés tanai (*Adhiccasamuppannavāda*): 17-18. nézetek

67. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik a véletlen keletkezésben hisznek, és akik kétféle alapon azt hirdetik, hogy az én és a világ véletlenszerűen keletkezett. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

68. Vannak, bhikkhuk, bizonyos istenek, akiket »nem-észlelő lényeknek« nevezünk. Amikor észlelés keletkezik bennük, akkor ezek az istenek elmúlnak arról a síkról. Ilyenkor, bhikkhuk, az történik, hogy egy bizonyos lény, elmúlván arról a síkról, ebben a világban születik újra. Miután megjelent ebben a világban, a családi tűzhely mellől az otthontalanságba távozik. Amikor pedig visszavonult, lelkesedése, igyekezete, odaadása, szorgalma és megfelelő elmélkedése révén a szellemi összpontosítás olyan fokára jut el, hogy az ilyen módon összpontosított tudata segítségével képessé válik az észlelés felbukkanásának felidézésére, anélkül azonban, hogy ennél korábbra vissza tudna emlékezni. Azután így szól: 'Az én és a világ véletlenszerűen keletkezett. Mi az indok? Mert korábban nem léteztem, most viszont létezem. Nem léteztvén, létesültem.'

Ez, bhikkhuk, az első eset.

69. És vajon a második esetben minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással lesz véletlen keletkezésben hívő, s tartja az ént és a világot véletlenszerűen keletkezettnek valamely tiszteletreméltó remete vagy brahmin?

Nos, bhikkhuk, van olyan remete, vagy brahmin, aki racionalista, kutató. Az ilyen okfejtésből kovácsolja ki, vizsgálódásaiból vezeti le, saját gondolatmenete szerint fogalmazza meg nézeteit, ilyenformán: 'Az én és a világ véletlenszerűen keletkezett.'

Ez, bhikkhuk, a második eset.

70. E kétféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama véletlen keletkezésben hívő remeték és brahminok az én és a világ véletlenszerű keletkezését állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki az én és a világ véletlenszerű keletkezését állítja, csak e kétféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva állíthatja ezt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségeseek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgatát."

71. E tizennyolcféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy azok a remeték és brahminok, akik múltról-spekulálók, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat illetően, különféle konceptuális tételeket állítsanak fel a múlt vonatkozásában. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a múltról spekulál, akinek megrögzött nézetei vannak a múltat illetően és különféle konceptuális tételeket állít fel a múlt vonatkozásában, csak e tizennyolcféle alapon, vagy ezek valamelyikéből kiindulva teheti azt. Ezeken kívül nincsen más.

72. A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekü-

lést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

73. Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgát.”

IV. A jövőre vonatkozó spekulációk (*Aparantakappika*)

74. Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik a jövőről spekulálók, akiknek megrögzött nézeteik vannak a jövőt illetően, s akik negyvennégyféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak a jövő vonatkozásában. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással állítják fel e tiszteletreméltó remeték és brahminok spekulációikat?

1. A megismerő halhatatlanság¹⁰ tanai (*Saññītvāda*): 19-34. nézetek

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

76. Azt állítják: 'Az én a halál után változhatatlan, megismerő és:

- A. 1. anyagi
- 2. nem-anyagi
- 3. egyszerre anyagi és nem-anyagi
- 4. sem anyagi, sem nem-anyagi
- B. 1. véges
- 2. végtelen
- 3. véges is, meg végtelen is
- 4. sem nem véges, sem nem végtelen

10. Lehetett volna az európában megszokott kifejezéssel »tudatos túlélésnek« is fordítani, azonban inkább a szó szerinti fordítást választottuk, hogy összhangban tudjunk maradni a kommentárban adott magyarázattal.

- C. 1. egységes megismerésű
- 2. sokféle megismerésű
- 3. korlátolt megismerésű
- 4. határtalan megismerésű
- D. 1. kizárólag boldog
- 2. kizárólag szenvedő
- 3. boldog is, meg szenvedő is
- 4. sem nem boldog, sem nem szenvedő'

77. E tizenhatféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama remeték és brahminok, akik a megismerő halhatatlanság tanát tették magukévá, az én halál után, megismerő módon történő túlélését állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a megismerő halhatatlanság tanát hirdeti, csak e tizenhatféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva teheti ezt. Ezen kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát."

2. A nem-megismerő halhatatlanság tanai (*Asaññivāda*): 35-42. nézetek

78. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik a nem-megismerő halhatatlanság tanát tették magukévá, és akik nyolcféle alapon azt hirdetik, hogy az én a halál után nem-megismerő módon él tovább. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteltreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

79. Azt állítják: 'Az én a halál után változhatatlan, nem-megismerő és:

- A. 1. anyagi
- 2. nem-anyagi
- 3. egyszerre anyagi és nem-anyagi
- 4. sem anyagi, sem nem-anyagi
- B. 1. véges
- 2. végtelen
- 3. véges is, meg végtelen is
- 4. sem nem véges, sem nem végtelen'

80. E nyolcféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama remeték és brahminok, akik a nem-megismerő halhatatlanság tanát tették magukévá, az én halál utáni, nem-megismerő módon történő túlélését állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a nem-megismerő halhatatlanság tanát hirdeti, csak e nyolcféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva teheti ezt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesekek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát."

3. A sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanai (*N'evasaññī nāsaññīvāda*): 43-50. nézetek

81. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanát tették magukévá, és akik nyolcféle alapon azt hirdetik, hogy az én a halál után sem megismerő, sem nem-megismerő módon él tovább. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

82. Azt állítják: 'Az én a halál után változhatatlan, sem megismerő, sem nem-megismerő és:

- A. 1. anyagi
- 2. nem-anyagi
- 3. egyszerre anyagi és nem-anyagi
- 4. sem anyagi, sem nem-anyagi
- B. 1. véges
- 2. végtelen
- 3. véges is, meg végtelen is
- 4. sem nem véges, sem nem végtelen'

83. E nyolcféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama remeték és brahminok, akik a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanát tették magukévá, az én halál utáni sem megismerő, sem nem-megismerő módon történő túlélését állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanát hirdeti, csak e nyolcféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva teheti ezt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát."

4. Megsemmisülési tanok (*Ucchedavāda*): 51-57. nézetek

84. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik megsemmisülés-hívők, és akik hétféle alapon a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését hirdetik. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

85. Nos, bhikkhuk, egyes remeték, vagy brahminok a következő tanítást és nézetet hirdetik: 'Az én-nek, jóuram, anyagi formája van; a négy elsődleges elemből tevődik össze, s apától és anyától származik. Minthogy ez az én, jóuram, a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ezen a ponton az én-nek teljesen meg kell semmisülnie.' Ilyen módon hirdetik egyesek a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

86. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely isteni, anyagi formával bíró, az érzéki szférához tartozó, ehető táplálékkal táplálkozó. Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy ez az én az, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

87. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely isteni, anyagi formával bíró, tudattól létrehozott, valamennyi tagjában és szervében teljes, semmilyen képességet nem nélkülöző. Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy ez az én az, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

88. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely a végtelen tér érzékelési alapjához tartozik, és az anyagi forma érzékelésének teljes leküzdésével, az ellenállás érzékelésének eltűnésével, a sokféleség észlelésére vonatkozó oda nem figyeléssel, a tér végtelenségének [kontemplálásával] [érhető el]. Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy ez az én az, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul is megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

89. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely a végtelen tudat érzékelési alapjához tartozik, és a végtelen tér érzékelési

alapjának teljes meghaladásával [érhető el], [kontemplálva azt, hogy]: "a tudat végtelen." Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy *ez az én az*, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

90. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely a semmi érzékelési alapjához tartozik, és a végtelen tudat érzékelési alapjának teljes meghaladásával [érhető el], [kontemplálva azt, hogy]: "nincs semmi." Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy *ez az én az*, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

91. Egy másik viszont azt mondja neki: 'Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül. Mert van, jóuram, egy másik én is, amely a sem észlelés, sem nem-észlelés érzékelési alapjához tartozik, és a semmi érzékelési alapjának teljes meghaladásával [érhető el], [kontemplálva azt, hogy]: "Ez a mozdulatlan béke, ez a legmagasztosabb." Ezt Ön sem nem ismeri, sem nem látja, én azonban ismerem és látom is. Minthogy *ez az én az*, jóuram, amely a test felbomlásával elpusztul és megsemmisül, és nem létezik tovább a halál után, ez a pont az, ahol az én teljesen megsemmisül.' Ilyen módon hirdetik mások a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését.

92. E hétféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy ama megsemmisülésben hívő remeték és brahminok a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését állítsák. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését hirdeti, csak e hétféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva teheti ezt. Ezen kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy,

ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dicsérné a Tathāgatát.”

5. A nibbāna itt-és-most tanai (*Diṭṭhadhammanibbānavāda*): 58-62. nézetek

93. „Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik a nibbāna itt-és-most tanítását tették magukévá, és akik ötféle alapon az itt-és-most nibbānát hirdetik a létező lények számára. És vajon minek tulajdoníthatóan, mire való hivatkozással hirdetik e tiszteletreméltó remeték és brahminok a nézeteiket?

94. Nos, bhikkhuk, egyes remeték, vagy brahminok a következő tanítást és nézetet hirdetik: ‘Amikor ez az én, jóuram, el van látva és ki van elégítve az érzéki örömek öt fonalával, dőzsölve azokban — ezen a ponton az én eléri a legmagasabb nibbānát itt-és-most.’ Ilyen módon hirdetik egyesek a legmagasabb nibbānát itt-és-most a létező lények számára.

95. Egy másik viszont azt mondja neki: ‘Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én eléri a legmagasabb nibbānát itt-és-most. Mivel indokolom? Azzal, jóuram, hogy az érzéki örömek mulandóak, szenvedőek, változásnak kitettek, és változásuk és átalakulásuk nyomán bánat, siránkozás, szenvedés, gyász és kétségbeesés keletkezik. Azonban amikor az én, elkülönülve az érzéki örömeiktől, elkülönülve a nem-üdvös állapotoktól, belép az első jhānába és ott időzik, amely állapotot gondolati megragadás és reflexió kíséri és az elkülönülésből születő elragadtatással és boldogsággal jár — ezen a ponton éri el, jóuram, az én a legmagasabb nibbānát itt-és-most.’ Ilyen módon hirdetik mások a legmagasabb nibbānát itt-és-most a létező lények számára.

96. Egy másik viszont azt mondja neki: ‘Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én eléri a legmagasabb nibbānát itt-és-most. Mivel indoklom? Azzal, jóuram, hogy ez a jhāna gondolati megragadást és reflexiót tartalmaz, s ezért durvának kell nyilvánítani. Azonban amikor a gondolati megragadás és a reflexió leküzdésével az én belép a második jhānába és ott időzik, amely

állapotot belső magabiztosság és a tudat egyesítettsége kíséri, mentes a gondolati megragadástól és a reflexiótól, és az összpontosításból születő elragadtatással és boldogsággal jár — ezen a ponton éri el, jóuram, az én a legmagasabb nibbānát itt-ésmost.’ Ilyen módon hirdetik mások a legmagasabb nibbānát itt-ésmost a létező lények számára.

97. Egy másik viszont azt mondja neki: ‘Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én eléri a legmagasabb nibbānát itt-ésmost. Mivel indoklom? Azzal, jóuram, hogy ez a jhāna elragadtatást és örömet tartalmaz, s ezért durvának kell nyilvánítani. Azonban amikor az elragadtatás elhalványulásával az ember egykedvű felülemelkedettségben időzik éberén és tökéletes tudati átvilágítottsággal, de úgy, hogy mégis tapasztal még valamiféle boldogságot a testben, akkor lép be a harmadik jhānába, amiről az ariyák megállapíthatják, hogy “Boldogan időzik, egykedvű felülemelkedettségben és éberén.” Nos, jóuram, ezen a ponton éri el az én a legmagasabb nibbānát itt-és-most.’ Ilyen módon hirdetik mások a legmagasabb nibbānát itt-és-most a létező lények számára.

98. Egy másik viszont azt mondja neki: ‘Valóban van, jóuram, egy olyasfajta én, amiről Ön beszélt. Ezt nem tagadom. Azonban nem ez az a pont, ahol az én eléri a legmagasabb nibbānát itt-ésmost. Mivel indoklom? Azzal, jóuram, hogy ez a jhāna még tartalmazza a boldogsággal való tudati törődést, s ezért durvának kell nyilvánítani. Azonban amikor az öröm és fájdalom elhagyásával, a korábbi boldogság és szenvedés eltűnésével az ember belép a negyedik jhānába és ott időzik, amely állapot öröm és szenvedés nélküli és az éberség egykedvű felülemelkedettségben megvalósuló megtisztulásával jár — ezen a ponton éri el, jóuram, az én a legmagasabb nibbānát itt-és-most.’ Ilyen módon hirdetik mások a legmagasabb nibbānát itt-és-most a létező lények számára.

99. Eme ötféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy a nibbāna itt-és-most tanát magukévá tevő remetek és brahminok az itt-és-most legmagasabb nibbānát hirdessék a létező lények számára. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a legmagasabb nibbānát itt-és-most hirdeti a létező lények számára, csak eme ötféle alapon, vagy azok valamelyikéből kiindulva teheti ezt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: ‘Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.’ Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy,

ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgatát.”

100. E negyvennégyféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy azok a remeték és brahminok, akik jövőről-spekulálók, akiknek megrögzött nézeteik vannak a jövőt illetően, különféle konceptuális tételeket állítsanak fel a jövő vonatkozásában. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki a jövőről spekulál, akinek megrögzött nézetei vannak a jövőt illetően és különféle konceptuális tételeket állít fel a jövő vonatkozásában, csak e negyvennégyféle alapon, vagy ezek valamelyikéből kiindulva teheti azt. Ezeken kívül nincsen más.

A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ilymódon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgatát.”

101. E hatvankétféle alapon lehetséges, bhikkhuk, hogy azok a remeték és brahminok, akik a múltról spekulálók, akik a jövőről spekulálók, és akik a múltról és a jövőről egyaránt spekulálnak, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat és a jövőt illetően, különféle konceptuális tételeket állítsanak fel a múlt és a jövő vonatkozásában.

102. Bárki is legyen az a remete, vagy brahmin, aki múltról spekuláló, jövőről spekuláló, vagy a múltról és a jövőről egyaránt spekulál, akinek megrögzött nézetei vannak a múltat és a jövőt illetően, és különféle konceptuális tételeket állít fel a múlt és a jövő vonatkozásában, csak e hatvan-

kétféle alapon, vagy ezek valamelyikéből kiindulva teheti azt. Ezeken kívül nincsen más.

103. A Tathāgata érti ezt, bhikkhuk. És érti, hogy: 'Ezek az álláspontok így lettek felvéve, ily módon lettek félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményeznek.' Sőt azt is érti, ami mindezeket meghaladja, s e megértését mégsem érti félre. És mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát. Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását, az általuk nyújtott kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata, bhikkhuk, a nem-kötődés révén megszabadult.

104. Ezek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, nehezen megláthatók, nehezen megérthetőek, csendesek és fenségesek, túl vannak a racionális gondolkodás körén, és csak a bölcs számára megragadhatóak; azok a dhammák, amelyeket a Tathāgata ad elő másoknak, miután a maga számára közvetlen tudással realizálta őket; és ezek azok, amelyekre a valóságnak megfelelően hivatkozhatna az, aki okkal dícsérné a Tathāgát."

V. A kondicionáltságok köre és a forgatagból való szabadulás

1. Izgatottság és tétovaság (*Paritassitavipphandita*)

105. „Nos, bhikkhuk, amikor ama örökkévalóság-hívő remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ örökkévaló — ez csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

106. Amikor ama, bizonyos dolgok vonatkozásában örökkévalóság-hívő, más dolgok vonatkozásában nem örökkévalóság-hívő remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

107. Amikor ama kiterjedés központú remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy a világ véges, vagy végtelen — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

108. Amikor ama végnélküli csűrő-csavaró remeték és brahminok négyféle alapon kitérő válaszkra és vég nélküli csűrőcsavarásra hagyatkoznak, amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

109. Amikor ama véletlen keletkezésben hívő remeték és brahminok kétféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ véletlenül keletkezett — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

110. Amikor ama múltból spekuláló remeték és brahminok, akiknek meg rögzött nézeteik vannak a múltat illetően, tizennyolcféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a múlt vonatkozásában — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

111. Amikor ama megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok tizenhatféle alapon az én halál utáni, megismerő módon történő túlélését állítják — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

112. Amikor ama nem-megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok nyolcféle alapon az én halál utáni, nem-megismerő módon történő túlélését állítják — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

113. Amikor ama sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok nyolcféle alapon az én halál utáni, sem megismerő, sem nem-megismerő módon történő túlélését állítják — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

114. Amikor ama megsemmisülést tanító remeték és brahminok hétféle alapon a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését állítják — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

115. Amikor ama itt-és-most nibbānát hirdető remeték és brahminok ötféle alapon a legmagasabb nibbāna itt-és-most lehetőségét állítják a létező lények számára — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

116. Amikor ama jövőről spekuláló remeték és brahminok, akiknek meg rögzött nézeteik vannak a jövőt illetően, negyvennégyféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a jövő vonatkozásában — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.

117. Amikor ama múltról spekuláló, jövőről spekuláló, vagy múltról és jövőről egyaránt spekuláló remeték és brahminok, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat és a jövőt illetően, hatvankétféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a múlt és a jövő vonatkozásában — ez is csupán azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak; csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.”

2. Érintkezéstől kondicionáltak¹¹ (*Phassapaccayavāra*).

118 (131). „Nos, bhikkhuk, amikor ama örökkévalóság-hívő remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ örökkévaló — ezt az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

119 (132). Amikor ama, bizonyos dolgok vonatkozásában örökkévalóság-hívő, más dolgok vonatkozásában nem örökkévalóság-hívő remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ részben örökkévaló, részben nem örökkévaló — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

120 (133). Amikor ama kiterjedés központú remeték és brahminok négyféle alapon azt állítják, hogy a világ véges, vagy végtelen — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

121 (134). Amikor ama végnélküli csűrő-csavaró remeték és brahminok négyféle alapon kitérő válaszokra és vég nélküli csűrészcsavarásra hagyatkoznak, amikor erről, vagy arról a dologról kérdezik őket — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

122 (135). Amikor ama véletlen keletkezésben hívő remeték és brahminok kétféle alapon azt állítják, hogy az én és a világ véletlenül keletkezett — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

123 (136). Amikor ama múltról spekuláló remeték és brahminok, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat illetően, tizennyolcféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a múlt vonatkozásában — ezt is az

11. Az ismétlések csökkentése céljából ezt a fejezetet összevontuk a következővel olymódon, hogy csak egyszer soroljuk fel ismét az egyes nézeteket, viszont minden szakasz végére odaillesztettük azt a kijelentést, amely a következő fejezetben egyetlen újdonságként jelentkezik: hogy ti. az érzések tapasztalása nem lehetséges érintkezés nélkül.

érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

124 (137). Amikor ama megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok tizenhatféle alapon az én halál utáni, megismerő módon történő túlélését állítják — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

125 (138). Amikor ama nem-megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok nyolcféle alapon az én halál utáni, nem-megismerő módon történő túlélését állítják — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

126 (139). Amikor ama sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanságot hirdető remeték és brahminok nyolcféle alapon az én halál utáni, sem megismerő, sem nem-megismerő módon történő túlélését állítják — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

127 (140). Amikor ama megsemmisülést tanító remeték és brahminok hétféle alapon a létező lények megsemmisülését, elpusztulását, nem-létesülését állítják — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

128 (141). Amikor ama itt-és-most nibbānát hirdető remeték és brahminok ötféle alapon a legmagasabb nibbāna itt-és-most lehetőségét állítják a létező lények számára — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

129 (142). Amikor ama jövőről spekuláló remeték és brahminok, akiknek megrögzött nézeteik vannak a jövőt illetően, negyvennégyféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a jövő vonatkozásában — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.

130 (143). Amikor ama múltból spekuláló, jövőről spekuláló, vagy múltból és jövőről egyaránt spekuláló remeték és brahminok, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat és a jövőt illetően, hatvankétféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a múlt és a jövő vonatkozásában — ezt is az érintkezés kondicionálja. Hogy érintkezés nélkül tapasztalják ezt az érzést — ilyen eset nem lehetséges.”

3. A körforgás megvilágítása (*Ditṭhigatikādhittānavatṭakathā*)

144. „Nos, bhikkhuk, azok a remeték és brahminok, akik örökkévalóság-hívők és akik négyféle alapon az én és a világ örökkévalóságát állítják; azok, akik örökkévalóság-hívők bizonyos dolgok vonatkozásában és nem örök-

kévalóság-hívők más dolgok vonatkozásában; a kiterjedés-központúak és a végnélküli csűrőcsavarók; azok, akik a véletlen keletkezésben hisznek; a múltról spekulálók; azok, akik a megismerő halhatatlanság tanát hirdetik; azok, akik a nem-megismerő halhatatlanság tanát hirdetik; azok, akik a sem megismerő, sem nem-megismerő módon történő túlélés tanát tették magukévá; a megsemmisülésben hívők; azok, akik a ribbāna itt-és-most tanát hirdetik; a jövőről spekulálók; azok, akik a múltról spekulálók, a jövőről spekulálók, vagy akik a múltról és a jövőről egyaránt spekulálnak, akiknek megrögzött nézeteik vannak a múltat és a jövőt illetően, és akik hatvankétféle alapon különféle konceptuális tételeket állítanak fel a múlt és a jövő vonatkozásában — mindezek a remeték és brahminok csupán az érintkezés hat alapján át történő ismételt érintkezés révén tapasztalják ezeket az érzéseket. Az érzés, mint feltétel nyomán vágy keletkezik bennük; a vágy, mint feltétel nyomán kötődés alakul ki; a kötődéssel, mint előfeltétellel jár együtt a létesülés; a létesülést feltételezi a születés; s a születéssel, mint előfeltétellel jön létre az öregedés és a halál, a bánat, siránkozás, szenvedés, gyász és kétségbeesés.”

4. Szabadulás a forgatagból (*Vivaṭṭakathādi*)

145. „Amikor, bhikkhuk, a szerzetes megérti az érintkezés hat alapjának eredetét és elmúlását, a bennük rejlő kielégülést, nem-kielégítő voltukat és a tőlük való menekülést, úgy, amint ezek valójában vannak, akkor érti meg azt, ami túl van mindezekben a nézeteken.

146. Bármely remete vagy brahmin spekuláljon is a múltról, a jövőről, vagy a múltról is és a jövőről is, bhikkhuk, bárkinek legyenek is megrögzött nézetei a múltat és a jövőt illetően, bárki is állítson fel különféle konceptuális tételeket a múlt és a jövő vonatkozásában — mindezek fennakadnak e háló hatvankettes felosztásában. Bármikor is merülnek fel, eleve úgy merülnek fel, hogy fogva vannak ebben a hálóban, fenn vannak akadva, bele vannak foglalva ebbe a hálóba.

Mint ahogy, bhikkhuk, az ügyes halászmester, vagy halászsegéd okkal gondolhatja, amikor finomszövésű hálót vet ki egy sekélyebb vízre, hogy: 'Bármilyen komolyabb teremtmény is van ebben a vízben, bizonyos, hogy az összes ilyen fennakad, foglyul esik, benne lesz ebben a hálóban' —, éppúgy valamennyi szóbanforgó remete és brahmin fennakad e háló hatvankettes felosztásán. Bármikor is merülnek fel, eleve úgy merülnek fel, hogy fogva vannak ebben a hálóban, fenn vannak akadva, bele vannak foglalva ebbe a hálóba.

147. A Tathāgata teste, bhikkhuk, elmetszett létesüléshez-kötő-pórázzal áll. Amíg teste áll, az istenek és emberek még láthatják őt. Teste felbomlása

és az életképesség kimerülése után azonban az istenek és emberek nem fogják többé látni őt.

Mint ahogy, bhikkhuk, a mangóköteg szárának elvágásával a szárhoz csatlakozó összes gyümölcs hasonló sorsra jut, ugyanolyan módon áll a Tathāgata teste elmetszett létesüléshez-kötő-pórázzal. Amíg teste áll, az istenek és emberek még láthatják őt. Teste felbomlása és az életképesség kimerülése után azonban az istenek és emberek nem fogják többé látni őt."

148. Amikor mindez elhangzott, a nagytiszteletű Ānanda így szólt a Magasztoshoz: „Bámulatos, urunk, bámulatos! Mi a címe, urunk, e Dhamma-magyarázatnak?"

„Nos Ānanda, úgy jegyezheted meg a Dhamma e magyarázatát, mint amely »A jó hálója«, »A Dhamma hálója«, »A Legmagasabb hálója«, »A nézetek hálója«. Úgy is megjegyezheted, mint »A csatában aratott páratlan győzelem«."

149. Így beszélt a Magasztos. A bhikkhuk szellemükben átlelkedően örvendeztek a Magasztos szavain. És e tanmagyarázat előadása megrengette a tízezerrétű világrendszeret.

Itt végződik a Brahmajāla Sutta

Második rész

A Brahmajāla Sutta kommentárjai

[Megjegyzés: A szövegmagyarázat fejezet, szakasz és bekezdés szerinti számozása pontosan megfelel a sutta szövegében alkalmazott számozásnak. E számok alapján könnyen megtalálhatjuk az egyes szövegrészekhez tartozó kommentárokat — ha egyáltalán van ilyen. A kommentárban először mindig nagybetűkkel kiemelve szerepeltetjük azokat a szövegrészeket, illetve kulcsszavakat, amelyekre a magyarázat vonatkozik. Dőlt betűkkel az eredeti páli kifejezéseket is feltüntettük ott, ahol úgy véltük, hogy ez segítheti a megértést. A kommentárból (*aṭṭhakathā*) vett magyarázatokat K, a segédkommentárból (*ṭīkā*) vett szövegrészeket SK, az újabb segédkommentár (*abhinavaṭīkā*) magyarázatait pedig USK megkülönböztető jelzettel láttuk el. Mivel az utóbbi munka legnagyobb részét ismétli a régebbi segédkommentárt, csupán a megértést segítő néhány kiegészítéssel látva el, az ilyen kiegészítéseket a jobb követhetőség kedvéért szögletes zárójelbe téve egyszerűen beszúrtuk a régebbi segédkommentár szövegfordításába. A szokásos () zárójelbe tett részek viszont Bhikkhu Bodhi saját kiegészítései.]

I. A vándoraskétákról (*Paribbājakathā*)

1. ÍGY HALLOTTAM

K. Ez a Brahmajāla Sutta bevezetője, vagy kezdete, amit a nagytiszteletű Ānanda mondott el az első nagy zsinat alkalmával. Az első zsinaton ugyanis, miután befejezték a Vinayapiṭaka végleges szövegének összeállítását, a nagytiszteletű Mahākassapa a Suttapiṭaka első gyűjteményének (*nikāya*) első suttájáról, a Brahmajāláról kérdezte a nagytiszteletű Ānandát, ilyesformán: „Ānanda testvérem, hol is hangzott el a Brahmajāla Sutta?” — és így tovább. A kérdéseket követően a nagytiszteletű Ānanda mindent elmagyarázott ezzel kapcsolatban, tehát hogy hol hangzott el a sutta, milyen okból stb., és ehhez kezdett hozzá azzal a mondattal, hogy „Így hallottam.” Azt értette ez alatt, hogy »ami a Brahmajālát illeti, úgy hallottam, hogy ...«

EGY ALKALOMMAL A MAGASZTOS

K. E megfogalmazással, ami a Magasztos nem-létezésére utal (a felidézés időpontjában), a nagytiszteletű Ānanda a Buddha forma-testének (*rūpa-kāya*) parinibbānájára hívja fel a figyelmet. Ezzel a szellemi sürgetés (*sarh-vega*) érzetét kívánja felfokozni az élet hiábavalóságaitól mérgezett emberekben, hogy az igaz Dhamma hallása iránti vágy ébredjen bennük; mintha csak azt mondaná nekik: „Látjátok, még a Magasztos, az ariya Dhamma tanítója, a Tíz Erő hordozója¹ is elmúlt, pedig az ő teste olyan volt, mint egy gyémánttömb. Ki remélhetne akkor örök életet?”

Az »így« szóval jelzi Ānanda, hogy a suttaiban tanítás foglaltatik; a »hallottam« szóval, hogy annak volt hallgatója; az »egy alkalommal« szavak arra utalnak, hogy a sutta meghatározott időpontban hangzott el; a »Magasztos« szó pedig jelzi a tanítót.

BHIKKHUK EGY NAGY TÁRSASÁGA KÍSÉRETÉBEN

K. A bhikkhuk társasága egyrészt nemes minőségeik nagysága tekintetében, másrészt számuk nagysága tekintetében volt »nagy«. Nemes minőségek tekintetében azért volt nagy a bhikkhuk társasága, mert tagjai olyan nemes minőségekkel rendelkeztek, mint például a vágyak visszafogottsága stb.; szám tekintetében pedig azért, mert vagy jó ötszáz bhikkhut foglalt magában.

A VÁNDORASZKÉTA SUPPIYA

K. Sañjaya² tanítványa. Felöltözött vándor volt (vagyis nem meztelen aszkéta).

TÖBBFÉLE INDOKKAL (*anekapariyāyena*)

K. A *pariyāya* szó fordulás, tanítás és ok értelemben szerepel. Ezen a helyen ok, indok (*kāraṇa*) értelemmel bír, a jelentés tehát: »többféle indokkal«, »többféle okból«.

SZIDALMAZTA A BUDDHÁT

K. Bár a Magasztos Buddha hibátlan volt és számtalan dicséretre méltó tulajdonsággal rendelkezett, mégis szidalmazta, bírálta és hibáztatta a Buddhát, teljesen megalapozatlanul vádolva őt a következő hibák valamelyikével: „A Gotama remete nem teljesíti a helyénvaló kötelességeket, pl. az előre üdvözlést stb. a hozzá képest idősebbekkel szemben. Ezeket a kötelességeket a szokásos kifejezéssel »a jóízlés által megkívántaknak« nevezik, tehát a Gotama remete ízléstelen. Értéktelen ember. Olyan tanítást

1. A Buddhákhoz tartozó tíz tudás-erő; lásd M. 12.

2. A vándoraszkéta Sañjaya Sāriputta és Moggallāna mestere volt, mielőtt azok a Buddhával találkoztak volna.

terjeszt, amely tagadja a tettek erkölcsi következményeit. Megsemmisülést tanító, megbotránkoztató, nihilista, gyötrelmes, aki lemaradt egy újjászületéssel. A Gotama remete semmi olyan állapotot nem ért el, ami meghaladná a pusztán emberi szintet; nem érte el azt a megkülönböztetett tudást és látást, amire csak az ariyák méltók. Olyan tant tanít, amit racionális okfejtésből kovácsolt ki, vizsgálódásaiból vezetett le, saját gondolatmenete szerint fogalmazott meg.³ A Gotama remete nem mindentudó, nem ismerője a világoknak, nem a legmagasabbrendű és legkiválóbb ember.”

USK. Az egyes vádak jelentése a következő: a »jóízlés által megkívánt« az, amit a világi konvenció vár el, nevezetesen az idősebbek üdvözlése, az előttük való felállás, *añjali* bemutatása,⁴ ülőhellyel kínálásuk, az illendő viselkedés velük szemben. Azért mondja a vádló a Buddhát »ízléstelennek«, mert nem gyakorolja ezeket a jóízlés szerint elvárható dolgokat. »értéktelennek« pedig azért nevezi, mert nem rendelkezik a jóízlés »értékével«. Hogy e gyakorlatot nem is tanítja, ezt jelenti az, hogy »tagadja a tettek erkölcsi következményeit«. Ugyanígy a »megsemmisülést tanító« azt jelenti, hogy szerinte az ilyen magatartást meg kell semmisíteni; »megbotránkoztató« azt jelenti, hogy a szépséget és a születést úgy kezeli, mintha azok szennyesek volnának; »nihilista« azért, mert elpusztítja ezt a konvenciót és őt magát is el kellene pusztítani; »gyötrelmes«, mert gyöttri a korban haladottabbakat azzal, hogy nem tartja be ezt a hagyományt, vagy mert megvetésre méltó e magatartás mellőzése miatt. Azért »maradt le egy újjászületéssel«, mert e szokás be nem tartásával elesett attól a lehetőségtől, hogy az istenek világában szülessen újjá, sőt alsóbbrendű születésre lett kárhozható. Tehát az »ízléstelen« stb. vádak mindegyike mögött az húzódik meg, hogy a Buddha nem gyakorolja az üdvözlés stb. szokását.

„Nem érte el a megkülönböztetett tudást és látást”: mert (látszólag) nem tudott a vándoraszketanő Sundari haláláról (ld. Ud. IV. 8); mert azt állítja, hogy a *saṃsāra* kezdőpontja nem megállapítható; mert bizonyos kérdéseket mint megválaszolhatatlanokat utasít vissza stb. — ezek szolgálhattak e vád alapjául.

„Olyan tant tanít, amit racionális okfejtésből kovácsolt ki” stb.: mert Dhammájának tanítása — így és úgy, ilyen és olyan módon — saját megértését követi, amire tanító nélkül, saját maga tett szert. Olykor, amikor mások kérdéseire válaszol, logikai okfejtést követ stb. — ilyesmi szolgálhatott e vád alapjául.

3. E vádak kanonikus forrásait illetően lásd A. VIII.2.1., Vin. Pārājikā I. és M. 12.

4. A tiszteletteljes üdvözlés hagyományos kelet-ázsiai gesztusa, ami abból áll, hogy a fej, vagy a mell magasságában összetett kezünket az üdvözölt személy irányába kinyújtjuk

„Nem mindentudó, ... nem a legkiválóbb ember”: mivel csak egymást követően, s nem egyidejűleg képes tudatosítani valamennyi dhammát; mivel nem ismeri a világ végét, nem ismeri fel az aszkézis hasznosságát stb. (SZIDALMAZTA) A DHAMMÁT ÉS A SANGHÁT

K. Ahogy szidalmazta a Buddhát, éppúgy szidalmazta a Dhammát is, olyasfajta megalapozatlan kijelentéseket téve, mint pl. „A Gotama remete Dhammája rosszul van kifejtve, rosszul van átvilágítva, nem vezet szabadduláshoz, nem mozdítja elő a békességet.” És ahogy szidalmazta a Dhammát, éppúgy szidalmazta a Sanghát is: „A Gotama remete tanítványainak közössége hibásan és elferdített módon gyakorol. Megvetemedett, eltorzult, nem igazolható praxis az, amit ők folytatnak.”

TANÍTVÁNYA, AZ IFJÚ BRAHMADATTA AZONBAN TÖBBFÉLE OKBÓL DICSÉRTE A BUDDHÁT, A DHAMMÁT ÉS A SANGHÁT

K. Tanítványa, Brahmadatta ezt gondolta: „Tanítónk rosszul ért valamit, amit nem volna szabad rosszul érteni, és támad valamit, amit nem volna szabad támadni. Amennyiben ugyanis a dicséretreméltó Hármas Drágakövet szidalmazza, bizonyosan romlásra és pusztulásra jut, akár ha tüzet nyelne, kezével próbálna egy kardot feltartani, öklével próbálná szétverni a Sineru hegyet, a fűrészfogaival játszana, vagy pusztán kézzel akarna megállítani egy feldühödött rohanó elefántot. Ha a mester ganéjba, párázsra, tövisbe, vagy a fekete vipera fejére lép, máglyára megy, halálos mérget iszik, sodró örvénybe veti magát, vagy leugrik egy magas szikla-csúcsról, a tanítványnak semmi oka arra, hogy a nyomába lépjen. Hiszen a lények saját kammájuk birtokosai, s mindegyik a saját kammája szerint, a saját útján halad. Az apa nem öröklí a fiú kammáját, sem a fiú az apjáját; az anya nem öröklí a fiú kammáját, sem a fiú az anyjáját; a fivér nem öröklí a nővér kammáját, sem a nővér a fivérét; a mester nem öröklí a tanítvány kammáját, sem a tanítvány a mesterét. Mesterem szidalmazza a hármas drágakövet; ez borzasztóan kárhózatós tett, az ariyák meggyalázása.” Míután mindezt ilyen bölcsen végiggondolta — lévén természete szerint értelmes fiatalember —, elkezdte többféle indokkal dicsérni a Hármas Drágakövet, cáfolva tanítója nézeteit, s hathatós érvekkel támasztva alá saját álláspontját.

ÍGY EZEK KETTEN... LÉPÉSRŐL LÉPÉSRE KÖVETTÉK A MAGASZTOST ÉS A BHIKKHUK TÁRSASÁGÁT

K. Miért utazott a Magasztos azon az országúton? És miért követte őt szorosán Suppiya? S vajon miért szidalmazta utóbbi a Hármas Drágakövet? Abban az időben a Magasztos a Rājagaha szomszédságában lévő tizennyolc nagy kolostor egyikében lakott. Reggel, miután eleget tett testi szükségleteinek, s eljött az alamizsnagyűjtés ideje, a Magasztos Rājagahába ment

koldulni bhikkhuk egy csoportja kíséretében, akik számára a Magasztos jelenléte megkönnyítette az alamizsnához jutást. Az étkezést követően, miután visszatértek az alamizsnagyűjtő körútról, kérte a bhikkhukat, hogy vegyék át csészéjét és felső köntösét, és ennyit szól: „Most pedig megyek Nālandāba.” Ezután elhagyta Rājagahát és nekivágott az országútnak. Ugyanebben az időben Suppiya is Rājagaha közelében tartózkodott, a vándoraszkréták számára fenntartott egyik kolostorban. Vándorok társaságától körülvéve ő is kiment ugyanaznap reggel Rājagahába alamizsnát gyűjteni, jelenlétével megkönnyítve a vándoraszkréták számára az alamizsnához jutást. Miután befejezte reggeli étkezését, kérte a vándoraszkrétákat, hogy hozzák a kellékeit, s ennyit mondott: „Most pedig megyek Nālandāba.” Így ő is nekivágott az utazásnak, szorosán a Magasztos nyomában, anélkül azonban, hogy észrevette volna, a Magasztos ugyanazon az országúton utazik. Ha ugyanis észrevette volna, valószínűleg nem haladt volna mögötte. Miközben tehát így, mit sem sejtve haladt, egyszer csak felemelte a nyakát, körülnézett, és meglátta maga előtt a Magasztost, a Buddhák dicsőségében ragyogva, mint egy aranyhegy karmazsin palástba burkolt csillogó taréját.

Azidőtájt, mint mesélik, a Tíz Erő Birtoklójának testéből hatszínű sugárzás áradt, ami minden irányban nyolcvan láb területet töltött be és hatott át. Az erdei irtás, amin haladtak, olyannak látszott, mintha drágakő-füzérekkel és koszorúkkal lett volna kirakva, vagy gyémántporral lett volna beborítva; olyan volt, mint egy csodálatos, ékkövekkel hímzett aranyköntös, mintha pirosas aranyesszenciával lett volna átítatva, vagy száz hullócsillag töltötte volna be a teret; olyan volt, mintha a kanikāra virág fürtjeivel, vagy kínai vörös tussal lett volna beborítva, amit porrá őröltek, s a szél rohamai mindenfelé szétterítettek; mintha szivárvány ragyogása, villám fénye, csillagok tömegének tündöklése sugározta és világította volna keresztül-kasul át. A Magasztos teste a testi szépség nyolcvan kisebb jelétől ékesítve olyan volt, mint egy virágzó tavirózsákkal és lótuszvirágokkal teli tó, mint a teljes virágjába borult pāricchattaka fa, mint a csillagok fényétől sziporkázó égbolt, amely fentről, dicsőségtől telve mosolyog vissza ránk. A testi kiválóság harminckét jellegzetességével, amelyek mintegy virágfüzérbe szőve egy ölnyire sugározták mindenfelé ragyogásukat, a Magasztos dicsősége felülmúlni látszott egy harminckét Holdból, vagy harminckét Napból szőtt füzér dicsőségét, sőt még harminckét viláгурalkodó király, harminckét égi uralkodó, vagy akár harminckét Mahābrahmā dicsőségét is. A Magasztost bhikkhuk vették körül, valamennyien vágyaikban megfékezettek, elégedettek, magányt és elvonultságot kedvelők, tanítók, a jóra buzdítók és a gonosztól óvók, korrekcióra képesek, erénytől, összpontosítottságtól, bölcsességtől és megszabadultságtól ékesek, a megszabadulás látomását és

tudását hordozók. Olyan volt közöttük a Magasztos, mint egy vörös gyapjú sánccal körülvelt aranytorony, mint egy vörös lótuszvirágok között ringatózó aranycsónak, mint egy korallgyűrűtől övezett lángoszlop, vagy mint a csillagok seregétől körülvelt telihold. A látvány még a madarak és a vadállatok szívét is ujjongással töltötte el, hát még akkor az emberekét és az istenekét! Ezen a napon a nyolcvan nagy tanítvány legtöbbször a Magasztossal tartott. Felhőszínű rongyköntösüket egyik vállukon átvetve, botjukat fogva úgy néztek ki, mint a kiillatosított, kemény páncélzatba bújtatott harci elefántok — valamennyien mentesek voltak a romlottságtól, romlottságaikat kiirtották, szennyeződéseiket szétzúzták, gubancaikat kibogozták, kötelékeiket elmetszették. A vágytól, gyűlölettől, hamistudattól mentes Magasztos ott állt vágytól, gyűlölettől, hamistudattól mentes tanítványoktól körülvéve; ő, aki mentes a szomjtól, ott állt szomj-mentesektől körülvéve; ő, aki mentes a szennyeződésektől, ott állt szennyeződés-mentesektől körülvéve; ő, a megvilágosodott ott állt az utána megvilágosodottaktól körülvéve. Ahogy ott haladt az úton, mint a Hold az égen, egy Buddha mérhetetlen és hasonlíthatatlan üdvözültségével, ami a számtalan világkorszakon át felhalmozott erényeknek volt az eredménye, a Magasztos olyan volt, mint egy (lótuszvirág) szirmoktól körülvelt bibéje, mint egy porzóktól körülvelt magház, mint egy nyolcezer elefántbikától körülvelt hatagyarú elefántkirály, mint egy kilencvenezer hattyútól körülvelt királyi hattyú, mint egy viláгурalkodó király teljes hadseregétől övezetten; olyan volt, mint Sakka, az istenek királya istenek sokaságától körülvéve, vagy mint maga a Mahābrahmā Hārita, akit a Brahmā istenek sokasága vesz körül.

Megpillantván a Magasztost a Buddhák hasonlíthatatlan üdvözültségével vonulni, és látván ama bhikkhukat, akik leszegzett tekintettel, lecsendesített érzékekkel, elnyugtatott tudattal kísérték a Magasztost, mint az égbolt teliholdját, a vándoraszkéta Suppiya szemügyre vette saját gyülekezetét is. S látta, hogy a saját követői a gyalogbotjaikra támaszkodnak, roskadozva a sok kelléktől, amit magukkal cipeltek: rozoga zsámolyoktól, szigonyoktól, pávatoll legyezőktől, agyagedényektől, zsákoktól, vizeskorsóktól stb. Azonkívül lármások, zajosak, fecsegők, idétlenek és elkedvetlenítőek voltak. Ahogy elnézte őket, Suppiyát lelkifurdalás fogta el.

Nos hát, éppen emiatt azt várhatnánk, hogy Suppiya majd dicsérni fogja a Magasztost. Mivel azonban mind a saját, mind pedig a követőinek bevétele és tisztelete csökkent (a Buddha miatt), Suppiyában egy állandó féltékenység alakult ki a Buddhával szemben. Mindaddig ugyanis, amíg nincs jelen Buddha a világban, az egyéb szekták szerzetesei bővelkednek az adományokban és a tiszteletben. Azonban amikor egy Buddha megjelenik, bevételekük és tiszteletük természetesen visszaesik, mint ahogy a

szentjánosbogár fénye is észrevehetetlenné válik a Nap felkeltével. Ezenkívül, amikor Upatissa és Kolita (Sāriputta és Moggallāna) Sañjaya vezetése alatt belépett az otthontalanságba, gyülekezetük gyors ütemben növekedett.⁵ Azonban amikor ezek ketten elhagyták őt (hogy a Buddhához csatlakozzanak), a vándoraszkréták gyülekezetében szakadás keletkezett. E két ok — tehát az adományok visszaesése és a követők elvesztése — miatt volt a vándoraszkrétá Suppiya állandóan féltékeny a Buddhára. Azért szidalmazta a Hármas Drágakövet, hogy féltékenysége mérgét ily módon adja ki magából.

2. A VÁNDORASZKÉTA SUPPIYA ITT (A KIRÁLYI PIHENŐHÁZBAN) IS TÖBBFÉLE INDOKKAL SZIDALMAZTA A BUDDHÁT, A DHAMMÁT ÉS A SANGHÁT.

K. amikor leszállt az éj, a vándoraszkrétá Suppiya, aki ugyancsak megérkezett a királyi pihenőházba, átnézett a Magasztoshoz. Ekkor már mindenfelé lámpák égtek, mint pislákoló csillagok. A Magasztos ott ült ezek közepén, a bhikkhuk társaságától körülvéve. Egyetlen egy sem volt közöttük, aki akár csak a kezével, vagy a lábával némiképp izgett-mozgott volna, vagy aki bármilyen hangot adott volna, akár csak köhögéssel, vagy prüszköléssel. Olyan nyugodtan és mozdulatlanul ült ott az egész gyülekezet, mesteri önfegyessel, a tanító iránti tiszteletből, mint a teljesen szélvédett helyen elhelyezett lámpa. Látván ezt a csodát, a vándoraszkrétá Suppiya szemügyre vette a saját gyülekezetét is. Nos, ott egyesek a kezükkel játszadoztak, mások a lábukat lóbálták, voltak, akik locsogtak, megint mások aludtak, de úgy, hogy a nyelvük kilógott a szájukból, nyáluk kifolyt, s álmukban nagyokat horkantottak, horkoltak, s a fogaikat csikorgatták. Ezen a ponton megint azt várnánk, hogy Suppiya dicsérni fogja a Hármas Drágakő kiváló tulajdonságait; féltékenysége miatt azonban ehelyett ismét szidalmazta őket. Brahmadata ugyanakkor ismét dicsérő szavakat szólott.

3. CSODÁLATOS ÉS BÁMULATRAMÉLTÓ, TESTVÉREK, HOGY A MAGASZTOS, AKI TUD ÉS LÁT, ...MILYEN MÉLY ALAPOSSÁGGAL ÁTVILÁGÍTOTTA A LÉNYEK HAJLAMAINAK A SOKFÉLESÉGÉT

K. A Magasztos, miután tökélyre vitte mind a harminc *pāramit* és elpusztította az összes szennyeződések, ráébredt a legmagasabb tökéletes megvilágosodásra. Azért olyan lény ő, »aki tud«, mert ismeri az érző lények különféle fajtáinak hajlamait és rejtett tendenciáit (*āsayānusaya*). Azonkívül olyan lény is, »aki lát«, mert látja az összes megismerhető dhammát (*sabbaññeyyadhamma*), mégpedig olyan tisztán, mint mi a kezünkben tartott gyü-

5. Amint azt korábban már említettük, Suppiya Sañjaya tanítványa volt, s így maga is osztozott mestere csalódottságában a két kiváló tanítvány elvesztése miatt.

mölcst. *Tud* az elmúlt életek tudása stb. révén és *lát* az isteni szemem keresztül. *Tud* a megtisztult tudás (*vijjā*) három fajtájával és a hat *abhinñāval*, és *lát* az akadálytalan áthatás egyetemes tekintetével.⁶ *Tud* a valamennyi dhamma megismerésére képes bölcsesség révén; s a teljesen megtisztított hús-vér szemével *lát* olyan dolgokat is, amelyek kívül esnek más lények látókörén, például falak mögött rejtőző alakzatokat sít. *Tud* azzal az átvilágító bölcsességgel, amely biztosítja saját jóllétét és amelynek közvetlen oka a koncentráció; és *lát* a tanítás bölcsességével, amely biztosítja más lények jóllétét és amelynek közvetlen oka a részvét. Utóbbi kijelentés alatt azt értjük, hogy a Magasztos tökéletesen megértette az igazságot: „A lények, bhikkhuk, valamilyen közös elem miatt jönnek össze és találkoznak. Akik alantas hajlamúak, azok alantas hajlamúakkal találkoznak és jönnek össze, akik pedig nemes hajlamúak, azok nemes hajlamúakkal találkoznak és jönnek össze. Így volt ez a múltban, így lesz a jövőben, és így van jelenleg is” (S. II. 3.2.4). Tehát a Buddha mindentudásával és a lények hajlamainak átvilágításával — mintha csak egy vonalzóval megmérte, vagy egy mérleg serpenyőjébe tette volna őket — felismerte, hogy a lényeknek különbözőek a hajlamaik, diszpozícióik, nézeteik, elfogadásaik és preferenciáik. Még két lényt sem nagyon lehetne találni a világon, akiknek teljesen azonosak a hajlamaik. Ha az egyik ember menni akar, a másik még időznie; ha az egyik inni akar, a másik inkább ételt keresne.

4. A MAGASZTOS, FELISMERVE, HOGY MILYEN FORDULATOT VETT A BESZÉLGETÉSÜK...

K. Mindentudásán keresztül hallotta azt meg. De vajon mit csinált éppen, hogy meghallotta? Az éjszaka utolsó órájára eső tevékenységeit végezte. Kétféle tevékenység (*kicca*) van, a jótékony és a haszontalan. Ezek közül a Magasztos a haszontalan tevékenységre irányuló minden hajlamot kiirtott magából, amikor a Bodhi-fa tövében realizálta az arahatság ösvényét. A jótékony tevékenységektől azonban ezt követően sem tartózkodott.

6. A megtisztult tudás három fajtája a múltbéli életek felidézésének tudása, a lények elmúlásának és újjalétesülésének tudása, valamint a tudati szennyezettségek elpusztításának tudása. A hat *abhinñā* ugyancsak tartalmazza ezt a hármat, s emellett még a pszichikai erők különféle módjainak tudását, az isteni fül-elem tudását és a más tudatok átvilágításának képességét. Az egyetemes tekintet a mindentudás ismeretével azonos.

(a Buddha napirendje)

A Magasztos tevékenységei öt csoportba oszthatók: délelőtti is délutáni elfoglaltságokra, valamint az éjszaka első, középső és utolsó őrségének idejére eső tevékenységekre.

(1) *Délelőtti tevékenységei* a következők voltak: — A Magasztos korán reggel kelt, és elvégezte testi szükségleteit, pl. megmosta az arcát stb. Ennek indítéka egyrészt a kísérője iránti részvét volt (ti. hogy kísérőjének alkalmat adjon érdemek szerzésére), másrészt az, hogy testi jóllétét biztosítsa. Ezután félrevonulva üldögélt egészen addig, míg el nem jött az alamizsnagyűjtés ideje. Amikor elérkezett az alamizsnagyűjtés ideje, tiszta alsóruhát vett, meghúzta az övét, magára öltötte felső köntösét, s magához véve alamizsnás csészéjét, bement a faluba, vagy a városba koldulni. Volt, hogy magában ment, s olyan is volt, hogy bhikkhuk kísérték; volt, hogy természetes módon közelítette meg a helységet, de az is előfordult, hogy különféle csodákat mutatott be. Előfordult például, hogy amikor az Úr alamizsnáért ment, szelíd szellő kísérte, amely minden lépésnél lesöpörte előtte az utat. A felhők vízcseppekkel permetezték be az utat, hogy a szállongó port megkössék, majd munkájuk végeztével mennyezetet képezve várták be a Magasztost. Más szellők virágokat gyűjtöttek, s felszórták vele az utat. A talaj kiemelkedőbb részei összehúzták magukat, a bemélyedések pedig kidomborodtak, úgyhogy lépései alatt mindig egyenletes volt a föld. Olykor illatos lótuszvirágok bukkantak elő, hogy felfogják lépéseit. Abban a pillanatban, amikor jobb lábával átlépte a városkaput, a testéből áradó hatszínű sugárzás minden irányba szórva fényét díszbe öltöztette a palotákat, csúcsos házakat és más épületeket, úgyhogy azok olyanok lettek, mintha futtatott aranyba, vagy sokszínű palástba lettek volna öltöztetve. Az elefántok, lovak és madarak, anélkül, hogy elmozdultak volna a helyükről, dallamos hangokat bocsátottak ki, a zeneszerszámok pedig, pl. a dobok és furulyák, valamint az embereken lévő ékszerek, maguktól zenére fakadtak.

Ezekből a jelekből az emberek tudták: „A Magasztos jött alamizsnáért.” Aztán jólöltözötten és ápoltnak, füstölőszereket, virágot és más ajándékokat hozva magukkal, kiléptek házaikból az utcára, átadták a Magasztosnak felajánlásukat, kifejezték előtte hódolatukat, és így kérlelték: „Urunk, küldjél hozzánk tíz bhikkhut alamizsnáért, küldjél huszat, küldjél ötvenet, küldjél százat!” Fogván a Magasztos csészéjét, leültették őt, és tisztelettel felszolgálták számára az alamizsnát. Amikor befejezte étkezését, a Magasztos megvizsgálta a jelenlévő emberek szellemi állapotát. Ezután tanította nekik a Dhammát, úgy, hogy egyesek számára a szilárd menedéket adta, másoknak az öt előírást, megint másoknak a szentség gyümölcseit —

a folyóba lépés, az egyszer-visszatérő és a vissza nem térő ösvények gyümölcsseit. Voltak, akik vele tartottak az otthontalanságba, s képessé váltak az arahatság legmagasabb gyümölcsének a realizálására. Miután ilyen módon használt a sokaságnak, felkelt ülőhelyéről és visszatért a kolostorba. Visszatérése után bement a pavilonba, leült a számára speciális módon előkészített helyre, s megvárta, amíg a bhikkhuk is befejezik étkezésüket. Amikor a bhikkhuk befejezték az evést, kísérője tájékoztatta erről a Magasztost. A Magasztos ezután belépett az Illatos Házikóba.

(2) *Délutáni tevékenységei* a következők voltak: — Befejezve délelőtti tevékenységeit, a Magasztos leült az Illatos Házikó előszobájában, és megmosta a lábait. Ezután elhelyezkedett egy zsámolyon, s így intette a Bhikkhu-Sanghát: „Bhikkhuk, fáradhatatlanul törekedjete, hogy megszabaduljatok! Ritkán jelenik meg Buddha a világban, ritkán lehet szert tenni emberi létformára, ritkán lehet részünk a legkedvezőbb elősegítő feltételekben, ritka az, hogy valaki otthontalanságba távozik, ritka az alkalom az igaz Dhamma hallgatására.” Egyes bhikkhuk ekkor meditációs témát kértek, s a Magasztos mindegyiknek a maga sajátos vérmérsékletéhez megfelelő meditációs tárgyat jelölt ki. Ezt követően valamennyi bhikkhu kifejezte hódolatát a Mester előtt, és visszavonult a saját személyes nappali és éjszakai tartózkodási helyére — egyesek az erdőbe, mások egy fa tövéhez, megint mások egy hegyoldalba, és olyanok is voltak, akik a különféle érzékekkel elérhető mennyekbe vonultak vissza.

Ezt követően a Magasztos belépett az Illatos Házikóba. Ha éppen úgy kívánta, akkor néhány percre lefeküdt a jobb oldalára az oroslán tartásban, éberén és tökéletes tudati átvilágítottsággal. Amikor teste felfrissült, felkelt, és a délután második részét a világ átvizsgálásával töltötte. A délután harmadik részében a lakóhelye közelében lévő falu, vagy város lakói, akik délelőtt az alamizsnát is adták, összegyűltek a kolostorban. Valamennyien jólöltözöttek és ápoltak voltak, s füstölőket, virágokat és más ajándékokat hoztak magukkal. A Magasztos kijött közéjük, s bemutatta azt a csodát, ami éppen az alkalomhoz illett. Majd leült a számára előkészített helyre a gyülekezeti helyiségben, és olyan módon tanította a Dhammát, ami megfelelt az időnek és az alkalomnak. Amikor befejezte az előadást, elbocsátotta a gyülekezetet, s az emberek, miután kifejezték előtte hódolatukat, eltávoztak.

(3) *Az éjszaka első őrségének idejére eső tevékenységei* a következők voltak: — Amikor befejezte délutáni tevékenységeit, s fürödni kívánt, felkelt helyéről, a fürdőszobába ment, és testét a kísérője által hozott vízzel felfrissítette. A kísérő az ülést átvitte az illatos házikó egy cellájába és ott előkészítette azt a Magasztos számára. A Magasztos, miután friss alsóruhát vett, meghúzta övét, s egyik vállán általvetve elrendezte felső köntösét, visszatért cellájába

és néhány percig egyedül üldögélt, magányos meditációban. Ezután azok a bhikkhuk következtek, akik mindenféle irányból érkeztek a Mester látogatására. Egyesek kérdéseket tettek fel, mások meditációs tárgyat kértek, s voltak, akik a Dhamma egyes pontjait szeretnék volna tisztázni. A Magasztos az éjszaka első őrségét azzal töltötte, hogy eleget tett mindezeknek a kéréseknek.

(4) Az éjszaka középső őrségének idejére eső tevékenységei a következők voltak: — Amikor befejezte az első őrség tevékenységeit, és a bhikkhuk a Mester iránti hódolatuk kifejezése után eltávoztak, a teljes tízezerrétű világrendszer istenségeinek nyílt alkalmuk, hogy a Magasztossal találkozzanak. Miután megközelítették, feltették számára mindazokat a kérdéseket, amelyek éppen előadódtak, még ha éppen csak négy szótagból állottak volna is, és a Magasztos az éjszaka középső őrségének idejét azzal töltötte, hogy megválaszolta mindezeket a kérdéseket.

(5) Az éjszaka utolsó őrségének idejére eső tevékenységei a következők voltak: — Az éjszaka utolsó őrségének idejét három részre osztotta. Mivel teste megfájdult a kora reggel óta tartó folyamatos ülésben, az első időszakot azzal töltötte, hogy fel-le sétálgatott, így oszlatva el a kellemetlen érzést. A második szakaszban belépett az Illatos Házikóba, és lefeküdt a jobb oldalára oroslán tartásban, éberén és tökéletes tudati átvilágítottsággal. A harmadik szakaszban felkelt, elfoglalta ülőhelyét, és a Buddha-szemmel átvizsgálta a világot, hogy felfedezze azokat a lényeket, akik a múlt Buddháinak jelenlétekor eleget tettek kötelességeiknek, mint amilyen pl. az alamiznaosztás, vagy az előírások betartása.

Azon a napon a Magasztos délután vágott neki az utazásnak, miután Rājagahában befejezte a délelőtti tevékenységeit. Az éjszaka első őrségének idején meditációs feladatokat magyarázott el a bhikkhuknak, a középső őrség idején pedig válaszolt az istenek kérdéseire. Az utolsó őrség idején, miközben fel s le sétálgatott a sétányon, tudomást szerzett arról, hogy a bhikkhuk között az ő mindentudásáról folyik a szó, mégpedig éppen mindentudása révén szerzett róla tudomást. Ezért mondtuk az elején, hogy „mindentudásán keresztül hallotta azt meg.”

Miután felismerte ezt, így gondolkodott: „Ezek a bhikkhuk az én mindentudásomról beszélgetnek. A mindentudás működése nem világos a számukra; ez csak a számomra világos. Azonban ha most odamennék, akkor nyilván azonnal mindent elmondának nekem a beszélgetésükről. Akkor pedig beszélgetésük alkalmat fog teremteni egy előadásra, amelyben — mintha megemelném a Sineru hegyet, vagy aranydöngölővel verném az eget —, tanítani fogom nekik a Brahmajāla Suttát. Ebben elemezni fogom az erények három osztályát, elbömbölöm megmásíthatatlan oroslánüvöltésemmel a nézetek hatvankét osztályát, alárendelem e nézeteket a kondí-

cionáltság törvényének, s megvilágítván a Buddha-minőségeket, a tanítás az arahatság megvalósításával fogja elérni a csúcspontját, megrengetve a tízezerrétű világrendszert. E tanítás még a parinibbānamat követő ötezer év múltán is segíteni fog a lényeknek a nibbāna legmagasabb, halhatatlan állapotának a realizálásában.

SK. Az »oroszlán üvöltése« a tanításnak az „Ezek az álláspontok...” stb. kezdetű szakaszaiban hangzik fel. A (nézetek) alárendelése a kondicionáltság törvényének abban a szakaszban történik meg, amely úgy kezdődik, hogy „Az érzés, mint feltétel nyomán vágy keletkezik bennük...” stb. A Sineru hegygel és az aranydöngölővel kapcsolatos hasonlatoknak az a funkciója, hogy rámutasson a Brahmajāla tanításának rendkívüli nehézségére, amennyiben az meghaladná bárki másnak (mint a tökéletesen megvilágosodott Buddhának) a képességeit.

LEÜLT AZ ELŐKÉSZÍTETT HELYRE

K. Mesélik, hogy a Buddha idejében mindig elő volt készítve egy ülőhely a Magasztos számára mindenhol, ahol akárcsak egyetlen bhikkhu is tartózkodott. Miért? Amikor egy bhikkhu meditációs feladatot kapott a Mestertől és visszavonult a számára alkalmas helyre gyakorolni, a Magasztos rá tudta irányítani a figyelmét, eképpen gondolkodva: „Ez és ez a bhikkhu meditációs feladatot kapott tőlem és visszavonult. Vajon képes lesz-e realizálni a szellemi megkülönböztetés állapotát, vagy sem?” Ekkor meg tudta látni azt a bhikkhut, amint az mondjuk éppen elejtette meditációs témáját, s helyette nem-üdvös gondolatok kezdtek járni a fejében. A Magasztos ilyenkor ezt gondolta magában: „Mi történik itt? Miután ez a testvér meditációs témát kapott egy olyan mestertől, mint jómagam, hagyja, hogy a nem-üdvös gondolatok legyűrjék és a létesülések végtelen körforgásának szenvedésébe sodorják?” Ekkor, hogy segítsen rajta, a Magasztos megjelent a bhikkhu előtt, megdorgálta őt, majd a levegőbe emelkedve visszatért saját tartózkodási helyére. A bhikkhuk viszont, akiket megdorgált, így elmélkedtek: „A mester, ismervén a tudatunkat, idejött és megjelent előttünk, és itt áll a jelenlétünkben. Ha most ebben a pillanatban el kellene mennünk ülőhelyet keríteni, hogy Urunkat helytel tudjuk kínálni, az meglehetősen zavaró lenne.” Ezért hát mindig előkészítve tartottak egy ülőhelyet. Akinek volt széke, az a széket készítette elő. Akinek nem volt, az egy zsámolyt, padot, fatuskót, követ, vagy homokkupacot használt erre a célra. Ha még ezek sem álltak rendelkezésre, akkor elszáradt faleveleket hordtak össze, s letarakták egy ronggyal. Itt (a királyi pihenőházban) azonban volt egy valódi királyi ülőhely. A bhikkhuk leporolták, előkészítették és körbeülték ezt a helyet, majd elkezdték dicsérni a Magasztos mások hajlamaira vonatkozó tudásának kiválóságát.

Ezen a ponton (vagyis a sutta 4. bekezdésével) véget ér a nagytiszteletű Ānanda által elmondott bevezető elbeszélés (*nidāna*). A bevezetés az idő, hely, tanító, háttértörténet, gyülekezet és körzet tisztázásával segíti ennek a suttának a megértését, amely megfogalmazásában és jelentésében egyaránt tökéletes, és igazolja a Buddha-minőségek szellemi hatalmának rendkívüliségét.

(A bevezetés célja)

SK. *Ellenvetés:* Milyen célt szolgált az, hogy a bevezető elbeszélés is bekerült a Dhamma és a Vinaya gyűjteményébe? Vajon az összeállításnak nem csak a Buddha által ténylegesen mondottakat kellene tartalmaznia?

Válasz: A bevezető elbeszélés a beszéd tartós fennmaradását, el nem homályosodását és szavahihetőségének erősítését szolgálja. Az idő, hely, tanító, háttértörténet és gyülekezet megjelölésével ellátott beszédek ugyanis tovább fennmaradnak, mentesek maradnak az elhomályosodástól és hihetőbbek is, mint ahogy az üzleti szerződést is a hely, dátum, áru és feltételek pontos feltüntetése szavatolja. Ezért kérdezte meg az első nagy zsinaton a nagytiszteletű Mahākassapa, hogy hol is hangzott el a Brahmajāla Sutta stb., s a Dhamma kincsháza, a nagytiszteletű Ānanda erre mondta el válaszul az idézett bevezetést.

Továbbmenve, a bevezetés megvilágítja a Mester kiválóságát. Rámutat, hogy a mesternek nem volt szüksége felkészülésre, szentíráson alapuló következtetésre és okfejtésre, s ezzel jelzi a tökéletes Buddháság realizáltságát. Mint tökéletesen megvilágosodott Buddhának ugyanis nincs szüksége előzetes felkészülésre [vagy arra, hogy szentírásbeli külső forrásokból vett érvelésekre hagyatkozzon, illetve valószínűsítő logikai ítéleteket alkosson]; számára a tudásnak csupán egyetlen hiteles forrása létezik — az összes ismerhető dhammák felmerülése saját akadályoktól mentes (mindentudó) tudatában. Ezenkívül a mester fekélyektől (*āsava*) való mentességét is kimutatja azzal, hogy jelzi, mennyire nem volt rá jellemző a tanításban való szűkmarkúság, a Dhamma megosztásában való fősvénység, vagy a tanítványokkal való kivételezés. A fekélyek elpusztításával ugyanis kiirtott magából minden »szűkmarkúságot«, és tevékenységét teljesen tisztán a másokon való segítségnek rendelte alá. A Mester tökéletes Buddha-volta és teljes belső tisztasága tehát tudásának realizáltságára, illetve (a szennyeződések) elhagyására utalnak, és ezzel a tudatlanságtól, illetve a vágytól való mentességére hívják fel a figyelmet, attól a két romlottságtól való mentességére, amelyek megromtják még a tanítók bölcsesség és erény terén elért eredményeit is. Mindez azt is igazolja, hogy a Mester

rendelkezett a Tathāgaták magabiztosságának alapjául szolgáló első két tényezővel.⁷ Hogy a magabiztosság alapjául szolgáló harmadik és negyedik tényezővel⁸ is rendelkezett, arra az utal, hogy a Mesterben semmiféle keveredés nem volt a szellemi haladást akadályozó állapotokat, illetve saját tanának megszabadító minőségét illetően. A bevezetés tehát, amikor úgy jellemzi a Magasztost, mint »aki tud és lát«, megvilágítja, hogy a Mester rendelkezik a magabiztosság négy alapjával, és magatartása kizárólag saját és mások jóllétére irányul. Ugyanezt igazolja a bevezetésnek az a mozzanata, amely bemutatja, hogy milyen zseniálisan teremt a jelenlévő gyülekezet hajlamainak megfelelő alkalmat a Mester a beszéd megtartására. Ezért mondtuk, hogy „A bevezetés megvilágítja a mester kiválóságát.”

Továbbmenve, a bevezetés megvilágítja a tanítás (*sāsana*) kiválóságát is. A Magasztos ugyanis, akinek minden tette tudásból és részvétebből fakadt, nem vett részt semmiféle haszontalan tevékenységben, sőt semmi olyan tevékenységben sem, amely kizárólag a saját jóllétét szolgálta volna. A tökéletesen megvilágosodott Buddha minden tette mások jóllétére irányul. Miután ez így van, a Buddhának az összes (szövegben) leírt szóbeli, testi, vagy gondolati megnyilvánulása — úgy, ahogy az történt — részét képezi tanításának, abban az értelemben, hogy ezek mind útmutatást adnak (*anusāsana*) más lények számára a saját üdvük kereséséhez — mind a jelen élethez, mind a jövő élethez, mind a végső megszabaduláshoz tartozó üdv vonatkozásában. Tehát itt nem pusztán költészetről van szó. Az idő, hely, tanító, történet és gyülekezet feltüntetésével ugyanis a bevezetés itt és most bemutatja — már amennyire ez lehetséges — a Mester magatartását. Vagy máshonnan nézve, a bevezetés a Mester autentikusságának megvilágításával demonstrálja a tanítás autentikusságát. A Mester autentikusságára részben a »Magasztos« (*bhagavā*) cím utal, amely a lények közötti, kiemelkedő tulajdonságaival indokolható fensőbbségét jelzi, részben pedig az »aki tud és lát« jelzői szerkezet fejezi ki, ami sűrítetten mutatja be, hogy realizálta mások hajlamainak és rejtett tendenciáinak stb. a tudását.⁹

A fentiekben csupán vázoltuk, hogy milyen célokat szolgálhatott a bevezető elbeszélés. Mert ki tudhatná teljes részletességgel feltárni mindazokat az okokat, amelyek meghúzódhattak egy ilyen bevezetés mögött, amit maga

7. Nevezetesen biztos lehetett benne, hogy tökéletesen megvilágosodott valamennyi dhamma tekintetében, és hogy kipusztította magából az összes fekélyeket. Lásd M. 12.

8. Nevezetesen biztos lehetett abban, hogy az a gyakorlat, amit akadálnak nyilvánít, valóban akadályozó, és hogy az általa tanított doktrína viszont a szenvedéstől való teljes megszabaduláshoz vezet.

9. Ebben a bekezdésben a fordítás az USK teljesebb és világosabb változatán alapul.

a rögtön Buddha után megvilágosodó Dhamma Kincsháza (a nagytisztelű Ananda) mondott el?

K. 5. Mármost a „Nos, bhikkhuk, ha mások szidalmaznak engem...” szavakkal eljött az ideje annak, hogy rátérjünk magának a Magasztos által előadott suttnak a magyarázatára. Ez a magyarázat azonban érthetőbb lesz, ha először megvizsgáljuk, milyen lehetséges alapja volt annak, hogy a Magasztos előadott egy sutttát; tehát ezzel a kérdéssel foglalkozunk először.

(a suttták előadásának négyféle lehetséges indoka — suttanikkhepa)

Egy sutta előadásának négyféle indoka lehetett: 1. Személyes hajlandóság (*attajjhāsaya*), 2. mások ösztönzése (*parajjhāsaya*), 3. kérdés felvetése (*pucchāvasika*), 4. valamilyen sajátos esemény bekövetkezése (*aṭṭhupattika*).

A fentiek közül (1) személyes hajlandóság az indoka azon suttták előadásának, amelyeket a Magasztos kizárólag a saját ösztönzése alapján adott elő, anélkül, hogy erre mások kérték volna. Példa erre az Ākañkheyya Sutta (M. 6.), a Vattha Sutta (M. 7.), a Mahāsatiappaṭṭhāna Sutta (D. 22.), a Mahāsaḷāyatana Sutta (M. 137.), az Ariyavāmsa Sutta (A. IV. 3. 8.), és több más olyan sutta, amelyek a helyes törekvésről, a szellemi siker alapjáról, a megvilágosodás képességeiről, erőiről és tényezőiről, valamint az ösvény összetevőiről szólnak.

(2) Mások ösztönzése volt az indoka azon suttták előadásának, amelyeket más személyek ösztönzése céljából adott elő, miután megvizsgálta az illetők hajlandóságát, beleegyezését, tudatállapotát, eltökélttségét, és megértőképességének színvonalát. Példa erre Rāhula esete, aholis a Magasztos észlelvén, hogy a megszabadulást érlelő tényezők Rāhula esetében beértek, így gondolkodott: „Vezessük hát rá Rāhulát a fekélyek kipusztítására.” Ebbe a csoportba tartozó suttták még a Cūḷarāhula Sutta (M. 147.), a Mahārāhula Sutta (M. 62.), a Dhammacakkappavattana Sutta (S. V. 12. 2. 1.), és a Dhātuvibhaṅga Sutta (M. 140).

(3) Kérdés felvetése az alapja azon suttták előadásának, amikor a négy gyülekezet, a négy osztály, a nāgák, supaṇṇák, gandhabbák, asurák, vagy yakkhák,¹⁰ az érzéki szférában elérhető menny istenei, és a Mahābrahmák kérdéssel keresik fel a Magasztost — a megvilágosodás tényezői, az akadályok, a tapadási halmazatok, az »ember legjobb kincse« sít. vonatkozásá-

10. A nem emberi lények különféle típusai. A nāgák sárkányok, a supaṇṇák nagy madarak, a gandhabbák égi zenészek, az asurák titánok, és a yakkhák óriások.

ban —, és a Magasztos egy sutttát mond nekik válaszul. Ebbe a típusba tartozik a Saṃyuttanikāya számos sutttája, a Sakkapañha (D. 21.), a Cūḷavedalla (M. 44.), a Mahāvedalla (M. 43.), a Sāmaññaphala (D. 2.) és sok más sutta is.

(4) Végül valamilyen sajátos esemény bekövetkezése az indoka azon suttták előadásának, amelyek előadására valamilyen sajátos esemény bekövetkezése miatt került sor. Példa erre a Dhammadāyāda (M. 3.), a Cūḷasihanāda (M. 11.), a Candūpama, Puttamañsūpama, Dārukkhandhūpama, Aggikkhandhūpama, Phenapiṇḍūpama és Pāricchattakūpama Sutták.

A négy közül a Brahmajāla Sutta előadásának indokául valamely sajátos esemény szolgált, mivel a Magasztos egy bizonyos sajátos esemény bekövetkezése miatt mondta azt el. Mi volt ez az esemény? Dicsérés és szidás. A Suppiya nevű tanító szidalmazta a Hármas Drágakövet, tanítványa, az ifjú Brahmadata pedig dicsérte azt. Így a dicséretet és szidalmazást téve alkalommá egy beszédhez, kezdte a tanításban járatos Magasztos a következő szavakkal a tanítást: „Ha, bhikkhuk, mások szidalmaznak engem...” Bár azokat a bhikkhukat ott éppen nem bántotta ez a dolog, a Buddha adott egy olyan útmutatást, amely a későbbiekben is megóvhatja a testvéreket hasonló körülmények között a nem-üdvös tudatállapotok kialakulásától. A szöveg (5. Bekezdés) első kijelentésével („nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztlésnek...”) a mester letiltja a rosszakaratot. A másodikban — „Ha ugyanis... megharagudnátok, vagy felizgatnátok magatokat, csak saját magatok számára állítanátok akadályt...” —, kimutatja a rosszakaratban rejlő veszélyt: azt ugyanis, hogy a harag, vagy bánkódás akadályt állítana az első jhāna stb. elérése útjába. Harmadik tételével, a „...vajon képesek lennétek-e felismerni, hogy állításaik igazak-e, vagy hamisak?” — kérdéssel a Magasztos kimutatja, hogy a mérges ember még az állítások értelmének a felismerésére is képtelen. Amint mondják:

A mérges ember nem érti az értelmet,
A mérges ember nem látja a dhammát,
Csak elvakító homályt eredményez,
Ha méreg lesz urrá az emberen.

A méreg az ártalom eszköze,
A méreg a tudat rongáltsága,
S az ebből fakadó legnagyobb veszély —
A megértőképesség sérülése.

(A. VII. 6.11)

FEL KELL FEDNETEK, HOGY HOL TÉVEDNEK, ÉS KI KELL MUTATNOTOK A TÉVEDÉST

K. Ilyen módon letiltván a rosszakaratot, a Mester most megmutatja, hogy mi ebben a helyzetben a helyes magatartás. Az értelmezés a következő: — Ha azt hallanátok, hogy mások így beszélnek: „A ti tanítótok nem mindentudó, a Dhamma rosszul van kifejtve, a Sangha gyakorlata hibás” stb., akkor nem helyes csendben maradnotok. Ehelyett válaszolnotok kell, mégpedig az alábbi módon: „Amit Ön mond, az téves. Ilyen és ilyen okból téves, ilyen és ilyen okból nem igaz, ilyesmi nem jellemző ránk, ilyesmi nem található közöttünk. A mi tanítónk mindentudó, a Dhamma jól magyarázott, és a Sangha a helyes ösvényt gyakorolja. Ennek ez és ez az alapja.” Ezt a kibontást azonban csak az enyhébb szidalmak esetében kell alkalmazni, máskor nem. Ha ugyanis valaki pl. ilyesmiket mondana: „Züllöttek vagytok ti is, meg a tanítótok is! Ezt meg azt csináltátok és a tanítótok is ezt meg azt csinálta!” —, akkor helyesebb csendben maradni és türelemmel elviselni. Óvatosnak kell lennünk. Ha a rosszindulatot sikerül félretenni, akkor sor kerülhet a vádak cáfolatára. Ha azonban valaki a mocskolódás tíz fajtájának valamelyikével gyaláz bennünket — például baromnak, ökörnek stb. nevez —, akkor legjobb egykedvűen nézni rá, türelmet és béketűrést gyakorolva.

6. **K.** Az előző szakaszban a Mester a szidalom ellensúlyozását mutatta be; most pedig a dicséret vonatkozásában elemzi ugyanezt. Az első kijelentéssel („nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a diadalmámornak...”) letiltja az ujjongást. A másodikkal („Ha ugyanis ilyen helyzetben diadalmámor... töltene el benneteket” stb.) kimutatja az ebben rejlő veszélyeket: az ujjongás akadályt jelentene az első jhāna megvalósítása útjában stb.

Ellenvetés: Miért mondja ezt? Hát nem maga a Buddha dicséri számos suttaban a Hármás Drágakőből fakadó örömet és elragadtatást?

Válasz: való igaz, dicsérte azt. Azonban amiről ott szó van, az a lemondással kapcsolatos öröm és elragadtatás. A jelen suttaban világias jellegű örömről és elragadtatásról van szó, mégpedig ennek is arról a fajtájáról, amelyik ilyesfajta gondolatokhoz kapcsolódik: „A mi Buddhánk, a mi Dhammánk, a mi Sanghánk.” Ez az ugyanis, ami akadályt teremt az első jhāna stb. elérése útjában. Ez az elragadtatás a mohóságra épül, a mohóság pedig teljesen a méreghez hasonló. Amint mondják:

A mohó ember nem érti az értelmet,
A mohó ember nem látja a Dhammát,
Csak elvakító homályt eredményez,
Ha mohóság lesz urrá az emberen.

A mohóság az ártalom eszköze,
A mohóság a tudat rongáltsága,
S az ebből fakadó legnagyobb veszély —
A megértőképesség sérülése.

(It.III.4.9)

A harmadik kijelentés itt nem hangzik el, azonban úgy kell érteni, hogy az előző mondat azt is magában foglalja. A mohó ember ugyanis a mérges emberhez hasonlóan szintén nem képes megérteni az elmondottak értelmét.

A helyénvaló magatartást bemutató szakasz értelmezése a következő: — Ha azt hallanátok, hogy mások így beszélnek: „A ti tanítótok mindentudó, derék, tiszteletre méltó, tökéletesen megvilágosodott Buddha, a Dhamma jól magyarázott és a Sangha a helyes ösvényt gyakorolja” —, akkor nem kell csendben maradnotok. Ehelyett el kell ismernünk, hogy: „Amit Ön állít, az tény. Ilyen és ilyen okból ez tény, ilyen és ilyen okból igaz. A Magasztos ilyen és ilyen okból valóban derék, tiszteletreméltó, tökéletesen megvilágosodott Buddha; a Dhamma ilyen és ilyen okból valóban jól magyarázott, itt-és-most látható; a Sangha ilyen és ilyen okból valóban a helyes, a nyílegyenes ösvényt gyakorolja.” Ha azt kérdezik tőlünk: „Elérted már az első jhānát?”, sít. odáig, hogy „Arahat vagy?” —, akkor nyugodtan válaszoljunk az igazságnak megfelelően, s ismerjük el azt, ami tény, de csak bhikkhutársaink felé. Ilyen módon el tudjuk kerülni, hogy rossz vágyak legyenek urrá rajtunk, s akadálytalanná válik a Buddha útmutatásának gyümölcsbe fordulása.

II. Az erények elemzése

7. **K.** Milyen a sutta egymásutániségének felépítése (*anusandhi*)? Az egész sutta két fogalom fogja egybe: a dicséret és a szidalom. A szidalmak meg lettek cáfolva annak kimutatásával, hogy „ilyen és ilyen okból ezek tévesek, ezek nem igazak stb.” —, mint ahogy a tűz is kialszik, ha vízbe merítjük. A dicséret pedig megerősítést nyert, amikor tényként lett elismerve az, ami tény: „ilyen és ilyen okból ez tény...” A dicséret kétféle lehet: az, amit Brahmaddatta hangoztat, és az, amit a bhikkhuk társasága hangoztat. A bhikkhuk társasága által hangoztatott dicsérethez a Mester a sutta felépítésének (*anusandhi*) későbbi részében jut el, nevezetesen az üresség megvilágításával foglalkozó szakaszban (36-37. bek. stb.). A tanítás a Brahmaddatta által hangoztatott dicséretnek bemutatásával veszi kezdetét.

NOS, SZERZETESEK, CSUPÁN A PUSZTA ERKÖLCSI KIVÁLÓSÁG APRÓ ÉS JELENTÉKTELEN DOLGAI ...

K. Ellenvetés: (azzal kapcsolatban, hogy az erkölcsi kiválóságot aprónak és jelentéktelennek nevezi) — Hát nem úgy van, hogy az erény a yogi legfőbb ékessége? Hiszen már a régiek is megmondták:

Erény a yogi koronája,
Erény a yogi ékessége.
Az erényes magatartással diszített
Yogi éke mindenk fölött való.

És a Magasztos maga is sok száz suttában dicsérte az erényeket, például: „Nos, bhikkhuk, ha valamelyik bhikkhu azt kívánná, hogy 'bár lennék kedves és szeretetre méltó a szent életbeli testvéreim számára, bár lennék tisztelt és megbecsült!' —, akkor a magatartás szabályainak teljesítésében kell tökéletesítenie magát” (M. 6.) stb. És az erényeket sok más sutta is magasztalja. Miért szerepel akkor ezen a helyen az, hogy az erény jelentéktelen?

Válasz: Az erény a magasabb minőségekhez képest apróság. Az erény ugyanis kiválóság tekintetében nem éri el a koncentrációt, mint ahogy a koncentráció sem éri el kiválóság tekintetében a bölcsességet. Tehát ezért, a magasabb minőségekkel összehasonlítva nevezik az alacsonyabbakat »jelentéktelennek.«

Hogy-hogy az erény kiválóság tekintetében nem éri el a koncentrációt? Nos, a megvilágosodását követő hetedik esztendőben a Magasztos egy három *yojana* átmérőjű fehér mennyei napernyő alatt üldögélt egy *yojana* széles heverőn, a Sāvatti városkapujában, a Kaṇḍa mangófa tövénél lévő tizenkét *yojana* széles ékköves pavilonban, amikor bemutatta a nevezetes kettős csodát (*yamakapāṭihāriya*) egy akkora tömeg ember előtt, amely minden irányban tizenkét *yojanára* terjedt ki.¹¹ Ezzel mutatta meg, hogy elfogadja a különböző szekták kihívását, és felülmúlja azok erőit. „Teste felső részéből tűztömeg tört elő, teste alsó részéből vízáradat tört elő... Hajának minden egyes pórusából tűzcsóvák törtek ki, szórének minden egyes pórusából pedig hatszínű vízszugarak” (Pts. I. 1. 70). Az aranytestből előtörő aranszínű sugarak elhatoltak egészen a létezés csúcsáig, felékesítve a teljes tízezerrétű világréndszert. Az egyéb színű sugarak pedig, amelyek a színek sorrendjében törtek elő testéből, (olyan gyors ütemben) követték egymást, hogy úgy látszott, mintha egyidejűleg, azonos pillanatban sugárzódtak volna ki.

11. Egy *yojana* az egyik mértékrendszer szerint kb. 7 mérföldet tesz ki.

(Annak magyarázata, hogy miért használta az előbb a »látszott« szót): Azonos pillanatban nem fordulhat elő két tudatművelet. A Buddhák esetében azonban, annak következtében, hogy ők rendkívül rövid ideig tartózkodnak csak a *bhavaṅgāban*,¹² s rendelkeznek az ötrétű uralommal¹³ (a meditációs teljesítmények felett), a (kettős csodában bemutatott) különféle színsugárzások egyetlen pillanat alatt látszottak előjönni. Valójában azonban az egyes színsugarak mindegyike külön elő lett készítve, létre lett hozva és fel lett oldva. A Magasztosnak a kék *kaṣiṇān* keresztül kellett elérnie az elmélyedést a kék sugarak előidézéséhez, a sárga *kaṣiṇān* keresztül a sárga színsugár előidézéséhez, a vörös, illetve a fehér *kaṣiṇān* keresztül a vörös, illetve a fehér sugarak előidézéséhez; a tűz *kaṣiṇāt* kellett használnia a tűzözön, s a víz *kaṣiṇāt*¹⁴ a vízáradat előállításához. A Mester fel s alá járkál, miközben önmaga kivetített képmása (*nimmita*) áll, ül, vagy fekszik és így tovább; mindezeket hosszasan lehetne magyarázni (az egyes kivetített képmásokat véve eredetinek, felcserélve a sorrendiséget). Az elmondottakban egyetlen dolog sincs, amely az erény révén lett volna végrehajtva. A Mester mindezt a koncentráció révén valósította meg. Ezért az erény kiválóság tekintetében nem éri el a koncentrációt.

(Annak indoklásául, hogy a koncentráció miért nem éri el kiválóság tekintetében a bölcsességet, a következők mondhatók): Miután négy mérhetetlen és százezer nagy világkorszak során a Magasztos tőkélyre vitte a páramikat, huszonkilenc éves korában, lemondva a világuralkodó király dicsőséges lakóhelyéhez hasonlítható palotájáról, az Anoma folyó partjára távozott az otthontalanságba, és hat évig az erőlködésnek és törekvésnek szentelte magát. Visākha havának telihold napján az uruvelāi Sujātā által felajánlott mézes tejberizst evett, ami mennyei nektárral volt meghintve. Azon az estén lépett a megvilágosodás teraszára az északról dél felé haladó ösvényről; miután háromszor megkerülte a királyi Assattha fát, megállt az északkeleti oldalon, s tizennégy láb szélesen leterített szalmából ülőhelyet készített magának. Elfoglalta helyét e kitűnő díványon, mögötte tizenöt lábnyira a Bodhi-fával, amelynek törzse úgy meredt fel, mint aranypillérré

12. A *bhavaṅga* az az élet-kontinuum, vagy öntudatlan tudat-áramlás, amely az aktív gondolat-folyamatok közötti időpillanatokot kitölti. Megfelelő európai szó híján hagytuk meg a páli eredetét.

13. A meditatív teljesítmények feletti öt uralom a következő: az adott teljesítményre való ráirányulás, az abba való belépés, a teljesítmény tartamának meghatározására való képesség, az abból tetszőleges időben való kilépés képessége és a végrehajtásra való visszaemlékezés képessége.

14. A *kaṣiṇā*k kör alakú eszközök, amelyek egy meditációs objektumként használt színt, vagy elemet ábrázolnak. Kezdetben fizikai eszközt használnak, ezt azonban félretekintik, amint sikerül kialakítaniuk a kívánt tárgy tiszta tudati képmását. Lásd Vism. IV. és V.

állított ezüstszlop, ágai drágaköves napernyőként borultak fölé, indái pedig úgy tekeregtek, mintha aranyruhába szőtt korallcsíkok lettek volna. Lábait keresztbe tette a háromszorosan tagolt tartásban, létrehozta a négy tényező szerint teljes előkészítő szeretet meditációt,¹⁵ s szilárdan eltökélte magát, hogy nem engedi lankadni erőit, míg csak el nem éri a megvilágosodást. Amikor a Nap lenyugodott, visszaverte Māra hadseregének támadásait. Az éjszaka első őrségének idején felidézte múltbeli életeit, a középső őrség idején megtisztította az isteni szemet, és a kora hajnali órákban tudáserőit megfürdette a kondicionáltság törvényében. Azután az összes Buddhák szokása szerint a légzés tudatosítása mentén belépett a negyedik *jhānába*, s ezt téve tapasztalási alappá, belátó megértést fejlesztett ki. Ezáltal egymásután elérte mind a négy világfölötti ösvényt, míg végül az arahatság ösvényének realizálásával kipusztította az összes szennyeződéseket, s áthatotta valamennyi Buddha-minőséget. Mindezt bölcsessége révén valósította meg. A koncentráció tehát kiválóság tekintetében nem éri el a bölcsességet.

Tehát amikor az egyes alacsonyabb minőségeket az egyes magasabb minőségekkel hasonlítjuk össze, az erény »apróvá« és »jelentéktelenné« válik.

AMELYEKRE A VILÁGI¹⁶ HIVATKOZHAT

K. Nos, -

A megvilágosodott Magasztos, a Nap fivére,

Kétféle módon szól a világihoz.

Egyik világi a homály által elvakított,

A másik az, aki nemes és jó maradt.

A vak világi (*andhaputhujjana*) az a világi, aki nem hallgatta, nem kérdezte, nem tanulta, nem jegyezte meg és nem ismételte át azokat a tanításokat, amelyek a halmazatokról, az elemekről, az érzékelés alapjairól stb. szólnak.

15. USK: »Négy tényező szerint teljes szeretet«: megkülönböztetés nélkül, egyformán irányul négyféle személy mindegyikére, úm. saját magunkra, barátunkra, semleges személyre és ellenségünkre. A négy tényező szerinti teljesség ezen kívül az erőfeszítés minőségét is jelezheti, pl. így: „(1) nem bánom, ha húsom és vérem kiszárad is, (2) olyannyira, hogy csak bőr, izület és csont marad, (3) mindaddig, amíg el nem értem mindazt, ami emberi kitartással, erővel és bátorsággal elérhető, (4) nem csökkentem erőfeszitésemet” (M. 70).

16. *Puthujjana*, szó szerint a »sok-ember«, vagy »tömeg-ember«. A pāli *puthu* szó valójában két különböző szanszkrit szónak is megfelel: az egyik *prthu*, amelynek jelentése sok vagy számos; a másik *prthak* jelentése pedig egyes vagy különböző. A *jana*, »ember« elé illesztve kettős jelentéssel bíró összetett szót kapunk. Az egyik a közönséges ember, a másik az elkülönült ember. Etimológiailag az első jelentés a korrekt, azonban a kommentár az utóbbi jelentésárnyalatot is figyelembe veszi.

Aki ellenben ezt megtette, az jó világi (*kalyāṇaputhujjana*). A levezetés kétirányú:

Azon okból hívják világinak,
Hogy dolgok sokaságát hozza létre,
Mivel belemerült a tömegbe,
És ember létére elkülönült.

A világit azért nevezik így, mert a különféle szennyeződések sokaságát hívja életre stb.¹⁷ Amint mondják: „A szennyeződések sokaságát hívják életre, ezért világiak. Nem pusztították el az önlétre vonatkozó elképzelés sokféle formáját, a tanítók sokaságát tisztelik, nem emelkedtek ki a célok sokféleségéből, sokféle kamma-képződményt alakítanak ki, elnyeli őket az áramlatok sokasága, szenvedélyek sokaságától szenvednek, lázak sokasága emészti őket — ezért világiak. Mohón és sóvárogva vágyják az érzéki örömök ötfajta kátyuját; bezártak, elrejtettek és bebörtönöztek — ezért világiak.” (M. Nidd. 191. old.). Világinak hívják továbbá azt az embert, aki része az alacsonyrendű tanok szerint élő megszámlálhatatlan embertömegnek, és idegenkedik az ariyák tanításától, nem hallja meg az ariyák tanítását. Világi tehát az, aki elkülönült és eltávolodott az ariyáktól, vagyis a nemes minőségekkel — erénnyel és tanultsággal — rendelkező emberektől.¹⁸

8. ELHAGYVÁN AZ ÉLET PUSZTÍTÁSÁT, A GOTAMA REMETE TARTÓZKODIK AZ ÉLET PUSZTÍTÁSÁTÓL

K. Az »élet« (*pāṇa*) szó a hétköznapi beszélgetésekben élőlényt (*satta*) jelent; végső értelme azonban az életre való képesség (*jīvitindriya*). Az »élet pusztítása« (*pāṇātipāta*) az ölés szándéka valakiben, aki észleli az élőlényt, mint olyant, feltéve, hogy ez a szándék a test, vagy a beszéd kapuján keresztül előtör és az élőlény élet-képességének elvágását eredményező tethez vezet. Erkölcsi minőségek nélküli lények, például állatok esetében az ölés tette kevésbé hibáztatható, ha a lény mérete kicsi, s súlyosabban esik a latba, ha a lény nagy. Miért? Mert a nagy testű lény esetében sokkal nagyobb az ölésbe fektetett erőfeszítés. Azonban még ha ugyanakkora

17. A sokaság *puṭhu*, az életrehívás pedig *janana*, a szövegben tehát egy lefordíthatatlan szójátékról van szó.

18. Ezen a ponton a K-ban egy hosszas fejtegetés következik a »Tathāgata« szó jelentéséről, az SK Pedig ebből kiindulva egy még terjedelmesebb fejtegetést közöl a tíz pāramival kapcsolatban. Mivel e két elemzés mindegyike eltérül az előadás fő gondolatmenetétől, ugyanakkor azonban önmagukban is elég érdekesek ahhoz, hogy bemutatásra kerüljenek, úgy döntöttünk, hogy önálló fejezetekként közöljük őket a kommentárok után. Ami azonban a pāramikról szóló értekezést illeti, az SK rövidített változata helyett a Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā teljesebb változatát választottuk a fordítás alapjául, amit az USK vett át teljes terjedelmében.

lenne is az erőfeszítés, a nagyobb testű lény megölése akkor is súlyosabban esne latba, mivelhogy nagyobb a testi szubsztanciája. Morális minőséggel rendelkező lények, például emberek esetében az ölés tette kevésbé súlyos, ha a megölt lény alacsony erkölcsi minőségekkel rendelkezik, és súlyosabb a magas szintű erkölcsiséggel rendelkező lények esetében. Ha az áldozat anyagi teste és a moralitása tekintetében nincs különbség, akkor az ölés tette abban az esetben kevésbé súlyos, amikor a tettes szennyezettségei enyhék és az ölésbe fektetett erőfeszítése gyenge, s abban az esetben súlyos, amikor ezek erőteljesek.

Az ölés aktusának öt összetevője (*sambhāra*) van: az élőlény, az élőlénynek mint olyannak az észlelése, az ölés gondolata, a tett és a lénynek a tett által előidézett halála. Az ölés hat eszköze (*payoga*): saját személyünk, parancs (mások felé az ölésre), mozgó fegyverek (lövedékek), álló eszközök (pl. csapdák), varázsigék és pszichikai erő.

(Az ölés cselekedete az én-nélküliség tanának figyelembe vételével)¹⁹

USK. — *Ellenvetés:* Ha egyszer a képződmények természete eleve olyan, hogy egyik pillanatról a másikra állandó elmúlásnak vannak kitéve, akkor ki az, aki öl, és ki az, akit megölnék? Ha erre az lenne a válasz, hogy a tudat kontinuitása és annak kísérőjelenségei az, ami öl és amit megölnék, akkor ezt a választ nem lehet elfogadni. Az ilyen kontinuitás ugyanis nem anyagi természetű, s mivel nem anyagi, nem is képes vágással, töréssel stb. semmiféle kárt okozni, s benne magában sem lehet semmi ilyen módon kárt tenni. Ha az lenne a válasz, hogy az »ölés« és a »megöletés« az anyagi kontinuumra vonatkozik, akkor ezt ugyancsak el kell utasítanunk. Az anyagi kontinuum ugyanis mentes a tudattól, akár egy darab fa, úgyhogy az élet vágással, stb. történő elpusztítása éppen annyiban alkalmazható csak a testre, mint egy élettelen hullára.

Azonkívül, az élet elpusztítására alkalmas eszközöknek, mint amilyen pl. az ökölcsapás, egyaránt alkalmazhatóknak kellene lenniük a múltbeli, a jövőbeli és a jelenlegi képződmények vonatkozásában. A múltbeli, vagy jövőbeli képződmények vonatkozásában azonban még sincs lehetőség az eszközök alkalmazására, mert ezek nem is léteznek (az ökölcsapás pillanatában). Ami pedig a jelen képződményeket illeti, ezekre vonatkozóan teljesen haszontalan volna az eszközök bármilyen alkalmazása. A jelenlegi képződmények ugyanis saját természetüknek megfelelően amúgyis egy pillanat alatti teljes elmúlásra vannak ítélve, vagyis saját magukból követ-

19. Az itt következő elemzés páli szövegét a 2. sz. függelékben közöljük.

kezik pusztulásuk. Mivel tehát pusztulásukban semmiféle külső ok nem játszik szerepet (hanem csak a saját természetük), a halált nem az ökölcspás, vagy más külső eszköz okozza. Mivel a képződmények mentesek a személyes kezdeményezéstől (*nirīhaka*), kihez tartoznának az ölés eszközei? S kit kötne meg az élet elpusztításának kammája, ha a pillanatnyiség folytán az ölés szándéka felbomlana ugyanabban a pillanatban, amikor felmerült, s nem maradna fenn legalább a tett végrehajtásáig?

Válasz: A »gyilkos« a képződmények egy olyan csoportosulása (*sankhārānaṃ puñja*), amit konvencionálisan »lénynek« nevezünk, s amelyik tartalmazza az ölés fentebb említett szándékát. Amit »megöl«, az az anyagi és nem-anyagi dhammák olyan csoportosulása, amelyek képesek lettek volna továbbra is (folyamatos egymásutániségben) létesülni, ha az ölés fent említett eszközeinek alkalmazására nem került volna sor; ez azonban most mint (anyagi dhammák) pusztja zajlása folytatódik, konvencionális kifejezéssel »halottként«, megfosztva az élet hevétől, a tudattól és az élet-képességtől, annak következtében, hogy a gyilkos alkalmazta az ölés eszközeit. Vagy pedig (úgy határozható meg az, akit »megöltek«), mint ami kizárólag a tudat-kontinuitás és annak velejárói. Mert bár a szellemi kontinuum maga nem képezi az ölés eszközeinek tárgyát (hiszen a tárgy az áldozat teste), azért az élet elpusztításának fogalma érvényes marad (még ezzel a definícióval is). Az öttényező létezésben²⁰ ugyanis a szellemi kontinuum az anyagi kontinuumtól való függésben van jelen; úgyhogy amikor egy ellenség az életképesség elvágásának eszközeit alkalmazza az anyagi kontinuumra oly módon, hogy megszakad azoknak az életfontosságú anyagi állapotoknak az egymásutáni létesülése, amelyek alátámasztják és megjelenítik a velük együttjáró szellemi kontinuitást, akkor (a szellemi kontinuum) megszakadása is bekövetkezik (és azt mondhatjuk, hogy a lényt megölték). Azonkívül, az élet elpusztulására nem specifikus ok nélkül kerül sor, s az ölés eszközeinek alkalmazása sem céltalan. A halál nem specifikus ok nélkül következik be: (1) mert ha az ölés eszközeit a jelenlegi képződményekre alkalmazzuk, akkor a közvetlenül utánuk létesülendő képződmények csoportosulása nem fog létesülni; (2) mert a jelen összefüggésben »halál« alatt nem a pillanatnyi képződmények »pillanatonkénti halálát«

20. Az »öttényező létezés« (*pañcavokārabhava*) kifejezés azokra a létsíkokra vonatkozik, ahol mind az öt halmazat (anyagi forma, érzés, észlelés, szellemi-lelki képződmények és tudat) megtalálható. Ez az egytényező (*ekavokārabhava*) és négytényező (*catuvokārabhava*) létezési formákkal állítható szembe. Előbbivel a nem-észlelő lények síkján, utóbbival pedig azokon a nem-anyagi síkokon találkozhatunk, ahol az anyagi forma halmazata hiányzik. Az öttényező létezésben a szellemi halmazatok létesülése a testtől függ, úgyhogy amikor a fizikai életerő kialszik, a szellemi állapotok áramlása is megszakad és a lényt ilyenkor nevezik halottnak.

értjük; s végül (3) mert az élet-kontinuitás halála (amiről itt szó van) specifikus okok folytán következik be, amint azt már fentebb elmagyaráztuk.²¹ Ezért tehát a halál nem ok nélkül következik be, s az élet elpusztításának eszközei sem mentesek a hatás kifejtésétől (*katturahita*). Bár magukból a képződményekből hiányzik a személyes kezdeményezés, mindazonáltal a tevékenység-kifejtés fogalma a konvenció szerint olyan okok esetében is alkalmazható, amelyek hatékonysága, tehát a nekik megfelelő eredmények stabil létrehozásának képessége csupán időbeli egybeesésnek tulajdonítható, mint pl. amikor azt mondjuk, hogy »a lámpa világít«, vagy »a Hold meghozta az éjszakát« (amikoris a tevékenységet a lámpának, illetve a holdnak tulajdonítjuk).

Az élet elpusztításának tette tehát nemcsak hogy az ölés szándékával együtt létező tudati halmazathoz és annak szellemi kísérőihez tartozik hozzá, de vonatkoztatnunk kell annak (az állapotsorozatnak a) teljességére, amely a kontinuum (egysége és egyedisége) révén létesül. Mint ahogy a tevékenység kifejtését a lámpával stb. hozhattuk összefüggésbe, ami hasonló módon a kontinuitás miatt volt lehetséges, éppúgy bizonyosak lehetünk abban is, hogy van olyasmi, amit megköt majd az élet elpusztításának kammája.

A megfelelő behelyettesítésekkel ugyanez az elemzési módszer alkalmazható a nem adottnak elvétele, stb. esetében is.

ILYEN MÓDON BESZÉLHETNE A VILÁGI, BHIKKHUK

K. Ez egy összegző mondat: — A világi a Tathāgatát eképpen dicsérhetné: „A Gotama remete nem öl élőlényeket és másokat sem utasít ilyesmire, illetve nem helyesli az ilyesfajta tettet. Tartózkodik a gonoszságtól. Ó, milyen csodálatra méltóak is a Buddha-minőségek!” Hiába van benne nagy buzgóság, hogy a dicséretre alkalmas szavakat találjon, végül csupán néhány apró, bagatell dolgot képes kinyögni, a puszta erkölcsi kiválóság és magatartásbeli tökéletesség csekélyégeit. A világi nem képes a Tathāgata azon minőségeit dicsérni, amelyek másoknál nem fordulnak elő. De nem csak a világi. A folyóba lépettek, az egyszer visszatérők, a vissza nem térők, az arahatok, sőt még a paccekabuddhák sem képesek ezekről beszélni. Ezekről egyedül a Tathāgata képes szólni.

21. A buddhizmus kétféle halált ismer. Az egyik az *upachedamarāṇa*, ami az élőlény életképességének megszakadását jelenti, a másik pedig a *khanikamarāṇa*, vagy »pillanatonkénti halál«, ami a képződmények minden egyes pillanatban végbemenő felbomlása. A vitapartner érvelése abból meríti erejét, hogy elmossa a kettő közötti különbséget. A válasz azzal utasítja el az ellenvetést, hogy megvilágítja a különbséget.

ELHAGYVÁN ANNAK ELVÉTELÉT, AMIT NEM ADTAK, A GOTAMA REMETE TARTÓZKODIK ANNAK ELVÉTELÉTŐL, AMI NINCS NEKI ODAADVA...

K. »Annak elvétele, amit nem adtak« — ez a másokhoz tartozó dolgok ellopása, tolvajlás, rablás. Amikor egy másik ember szabad ellenőrzést gyakorol valamilyen dolog fölött, s e tekintetben feddhetetlen és az tőle elvitathatatlan, akkor az a dolog az ő tulajdonát képezi. Az »annak elvétele, amit nem adtak« a tolvajlás szándéka abban a személyben, aki észleli a más tulajdonát, mint olyat, feltéve, hogy e szándék előidézi a tulajdon tulajdonosától történő elvételének cselekedetét. A tett kevésbé súlyos, ha az eltulajdonított dolog alacsony értékű, és súlyosabban esik a latba, ha magasabb volt az értéke. Miért? A dolog magasabb értéke miatt. Ha a két eltulajdonított dolog azonos értékű, akkor a magasabb erkölcsi minőségekkel rendelkező tulajdonostól történő lopás súlyosabban esik a latba, mint az alacsonyabb erkölcsi minőségekkel rendelkező ember tulajdonának elvétele. A lopás cselekedetének öt összetevője van: a máshoz tartozó tulajdon, a máshoz tartozó tulajdonnak mint olyannak az észlelése, a tolvajlás gondolata, a tett és a dolog elvitele.

ELHAGYVÁN A SZEMÉRMETLEN ÉLETET, A GOTAMA REMETE SZŰZIESEN ÉL...

SK. A »szűziesen él« kifejezés a szexuális közösüléstől való tartózkodást jelenti. A »távol tartja magát« kifejezés arra utal, hogy tartózkodik a szexualitás hét kötelékétől.²² A »szemérmetlen« jelző a tisztátalan magatartásba bocsátkozás szándékát fejezi ki, amely a testi kapukon keresztül nyilatkozik meg és szexuális egyesülést eredményez. A helytelen szexuális magatartás vétségét illetően azonban (a laikusok számára szóló harmadik erkölcsi előírás) a közösülés helyett az érinthetetlen személyekkel, pl. kiskorú lánynyal való szexuális közösülés szándékát kell csak venni. Az alacsonyabb erkölcsi minőségű személyek elleni vétség kevésbé súlyos, mint a magasabb erkölcsi minőséggel rendelkező személyek elleni vétség. Az erőszakkal történő kényszerítés azonban rendkívül súlyos vétek, még az alacsony erkölcsi minőségű áldozat esetében is. Ha a személyek, akikkel kapcsolatban a vétség történt, azonos erkölcsi minőségűek, s egyaránt a beleegyezésüket adták, akkor a tett kevésbé súlyos, ha a szennyeződések gyengék és a befektetett erőfeszítés enyhe, és súlyosabb, ha mindezek erősebbek.

22. A »szexualitás hét köteléke« azt jelenti, hogy bár valaki tartózkodik a nőikkel való tényleges szexuális közösüléstől, azért megengedi, hogy dörzsöljék, furdessék és masszírozzák, játszik és tréfálkozik velük, szemez velük, élvezi hangjuk csengését, felidézi a velük szerzett múltbeli örömöket, meglesi az érzéki örömöket élvező világiakat, vagy mennyei újjászületés kedvéért folytat szent életet. (lásd A. VII. 5. 7.).

A szemérmertlenségnek két összetevője van: a belebocsátkozás kéjvágyó gondolata, és a nemi szervek egyesülése. A helytelen szexuális magatartásnak négy összetevője van: az érinthetetlen személy, a belebocsátkozás gondolata, a végrehajtásra irányuló erőfeszítés és a közösülés eltűrése.²³ Egyesek azt mondják, hogy erőszakos közösülés esetén a sértett személy nem követ el szexuális vétséget, még ha el is tűri a közösülést, mivel a közösülés aktusát megelőzően nem tett semmiféle erőfeszítést az egyesülés létrehozására. Mások azonban erre azt válaszolják, hogy mindaddig, amíg a kéjvágyó gondolat, vagy az egyesülés vágya jelen van, az erőfeszítés hiánya nem kritérium, hiszen a nők általában nem tesznek erőfeszítést a közösülésre (még akkor sem, ha előtte beleegyezésüket adják a kapcsolat létesítéséhez). Így (az első álláspont alapján) arra a hibás következtetésre jutnánk, hogy egy nő még akkor sem követ el helytelen szexuális magatartást, ha korábban már felmerült benne a részvétel kéjvágyó gondolata. Világosan kell tehát értenünk, hogy a négy összetevő mint maximum négy szerepel, már ami a férfiakat illeti. Máskülönbén még férfiaknál sem lehetne helytelen szexuális magatartásról beszélni azokban az esetekben, amikor a nő játssza az aktív szerepet, hiszen ilyenkor a férfiből hiányzik a részvételre irányuló erőfeszítés. A szabály tehát a következő: — Annál, aki a saját vágya nyomán bocsátkozik az aktusba, három összetevővel kell számolni [az érinthetetlen személy, az egyesülésre irányuló erőfeszítés és a közösülés elviselése, miután a kéjvágyó gondolatot az erőfeszítés már magában foglalja]. Annál, aki kényszer következtében vesz részt, szintén három tényező van. [Mivel az ő esetében hiányzik bármiféle erőfeszítés az egyesülésre az aktust megelőzően, csak az érinthetetlen személlyel, a részvétel kéjvágyó gondolatával és az egyesülés eltűréseivel kell számolnunk.] Ha azonban kihagyások nélkül soroljuk fel ezeket, akkor összesen négy összetevőről van szó. Eszköz csupán egy van: a saját személyünk.

9. ELHAGYVÁN A HAMIS BESZÉDET, A GOTAMA REMETE TARTÓZKODIK A HAMISSÁGTÓL...

K. Itt a hamisság (*musā*) a mások jóllétének megrontására irányuló testi, vagy szóbeli erőfeszítés olyasvalaki részéről, aki hajlik a csalásra. A magyarázat egy másik lehetséges módszere a következő. A »hamis« olyasvalami, ami ténylegesen nem igaz. A »hamis beszéd« olyan közlés, mintha az mégis ténylegesen igaz lenne. Jellegzetessége szerint a »hamis beszéd« az ilyen közlési aktus végrehajtásának szándékát jelenti olyasvalakiben, aki másokkal el akarja hitetni, hogy egy valótlan dolog igaz. Ha a hamisság által

23. Itt az SK szövege valószínűleg sérülhetett. A fordításban az USK-t követtük, amit a Majjhimanikāyához írott kommentár, valamint magában az SK-ban folytatódó elemzés is alátámasztani látszik.

okozott kár csekély, akkor az kevésbé súlyos véték, mint ha az okozott kár nagy. Továbbá ha egy világi ember letagadja valamijét, amije van, hogy ne kelljen megválnia attól, akkor ez csak csekély mértékben hibáztatható; ha azonban tanúnak idézik, és ott hamisan tanúskodik, tönkretéve ezzel más jóllétét, akkor ez igen súlyos véték. Szerzetesek esetében enyhe kilengésről van szó, ha tréfás túlzással beszélnek valamiről, pl. miután kaptak egy kis olajat, vagy vajat, úgy számolnak be erről, hogy „A faluban ma patakokban folyt az olaj.” Súlyos azonban a véték, ha valamiről, amit sohasem láttak, azt állítják, hogy látták (például hamisan tanúskodnak a kolostori fegyelmi eljárások alkalmával). Négy összetevővel kell számolnunk: a valótlan helyzettel, a félrevezetés gondolatával, az ennek megfelelő erőfeszítéssel és a dolog értelmének mások számára történő átadásával.

SK. Még ha meg is történik az erőfeszítés a félrevezetés szándékával, a félrevezetés cselekedete mindaddig nem teljes, amíg a másik személy meg nem érti, amit közölni szándékoznak vele. Ezért került bele a dolog értelmének mások számára történő átadása a felsorolásba, mint egyik tényező.

K. Egy eszköz van, az elkövető saját személye, s ez a mások félrevezetésének cselekedetét a test, a hang, vagy a testtel kapcsolatos tárgy közvetítésével követheti el. Ha a másik megérti a közölni szándékozott jelentést, akkor az illetőt attól a pillanattól fogva terheli a hamis beszéd kammája, hogy a (hamis közlés) tettének kivitelezésére irányuló szándék először megjelent.

ELHAGYVÁN A RÁGALMAZÁST...

K. A »rágalmazás« olyan testi, vagy szóbeli tett végrehajtásának a szándéka egy szennyezett tudatban, amely mások megosztását, illetve mások saját pártjára állítását célozzák. A cselekedet kevésbé súlyos, ha a viszálykodás alacsony erkölcsi minőségű személy ellen irányul, és súlyosabb, ha magasabb erkölcsi minőségű személy ellen irányul. Az összetevők száma négy: a megrágalmazandó személy, a viszály előidézésére vagy mások szeretetének és bizalmának megnyerésére irányuló hajlam, az erőfeszítés és a közölni kívántak értelmének átadása.

SK. A közölni kívántak értelmének átadása elegendő (a rágalmazás cselekedetének bekövetkezéséhez), tekintet nélkül arra, hogy a megrágalmazott személy ténylegesen áldozatul esik-e, vagy sem. A cselekedet azonban a kamma-áramlat (*kammapatha*) szintjét csak akkor éri el, ha a viszály ténylegesen előáll.

ELHAGYVÁN A DURVA BESZÉDET...

K. A »durva beszéd« olyan kifejezetten bántó szándék, ami a másik ember elevenjébe vágó testi, vagy szóbeli viselkedést idéz elő. Azonban még ha meg is van az erőfeszítés arra, hogy a másik elevenjébe vágjunk, ez

nem számít durva beszédnek, ha a tudat gyengédsége ellensúlyozza. Például a szülők olykor azt mondják gyermeküknek: „Ó, bár a vadállatok szagatnának darabokra!” a valóságban azonban még egy lótuszlevelet sem akarnak, hogy rájuk essen. A nevelők és tanárok pedig időnként ilyeneket mondanak tanítványaiknak: „Te mihaszna, szégyentelen csirkefogó! Takarodj ki innen!” Valójában azonban azt akarják, hogy a tanítvány eredményes legyen tanulmányaiban és szellemi erőfeszítéseiben. A durva beszéd kevésbé súlyos vétek, ha erkölcsileg alacsonyabb minőségű személy ellen irányul, és súlyosabb, ha a sértett erkölcsi minősége magasabb. Három összetevője van: a gyalázandó személy, a haragos tudat és a gyalázás cselekedete.

ELHAGYVÁN A SEMMITÉRŐ FECSEGÉST...

K. A »semmitérő fecsegés« olyan nem-üdvös szándék, ami testi, vagy szóbeli erőfeszítést vált ki olyasmi közlésére, ami teljesen haszontalan. Kevésbé súlyos, ha a részvétel kifokú volt, és súlyosabb, ha valaki erősebben belebonyolódott. Két összetevője van: az egyik az arra való hajlam, hogy az ember haszontalan fecsegésbe bocsátkozzon olyan témákról, mint amilyen pl. India nagy háborúja, vagy Síta elrablása,²⁴ a másik az ilyen beszélgetésben való részvétel cselekedete.

III. A mūltra vonatkozó spekulációk (*pubbantakappika*)

28. **K.** Miután a Brahmadata által mondott dicséretet folytatásaképpen részletesen elmagyarázta az erkölcsi kiválóságok három osztályát, a Magasztos a „Vannak, bhikkhuk, más dhammák” szavakkal hozzákezd az üresség megvilágításához (*suññatīpakāsa*), mintegy a bhikkhuk társasága által hangoztatott dicséret folytatásaképpen.

SK. A bhikkhuk társasága által hangoztatott dicséret az volt, ami úgy kezdődött, hogy „Csodálatos és bámulatraméltó, testvérek...” Az összefüggés a következő: „Azok a minőségek, bhikkhuk, amelyek világosak a számotokra, a Buddhának nem egyedüli minőségei. Vannak, bhikkhuk, más dhammák is, amelyek nem világosak.” Ezeket fogja most részletesen elmagyarázni.

»Az üresség megvilágítása«: e tanításnak az üresség kifejtése képezi az elsődleges tárgyát, az alábbi okokból. (1) A refrén, amelyik úgy kezdődik, hogy „Ezek az álláspontok így lettek felvéve...” stb. rávilágít arra, hogy a

24. Az utalás az indiai hinduk két nagy eposzára, a *Mahābhāratára* és a *Rāmāyanára* vonatkozik.

különféle álláspontok, mint amilyen az örökkévalóság-tan stb., üres módon lettek felvéve. (2) Annak ismétlése, hogy „...e megértését mégsem érti félre”, azt jelenti, hogy az erények (és más szellemileg előnyös minőségek) félre nem értése igen lényeges a szabadulás szempontjából. E félre nem értés azt jelenti, hogy nem tételez fel semmiféle maradandó szubsztanciát (amihez ragaszkodni lehetne azokban a minőségekben). (3) Az a mondat, hogy „Megértvén az érzések keletkezését és elmúlását ... úgy, ahogy azok valójában vannak” jelzi, hogy a nézetek tétovasága azért keletkezik a kívülálló remetékben és brahminokban, mert még nem szabadultak meg az érzések iránti vágyuktól. Mármost azzal, hogy kimutatja, nincs semmiféle specifikus természetű tapasztaló (*vedaka*) az érzések mögött (ami magyarázná e nézetek keletkezését), és nincs semmiféle specifikus természetű cselekvő (*kāra*) a téveszmék (és más tudatállapotok) mögött, akik eme érzések előfeltételeiként működnének, a Magasztos egyszersmind kimutatja, hogy az összes dhamma mentes bármiféle éntől, vagy én-minőségtől.²⁵ És végül (4) annak ismétlése hogy „A Tathāgata... a nem-kötődés révén megszabadult”, a kötődés nélküli parinibbāna állapotára világít rá (ami azonos a végső ürességgel).²⁶

VANNAK, BHIKKHUK, MÁŠ DHAMMÁK

K. A »dhamma« szót különböző értelemben használják: jelent nemes minőséget (*guṇa*), a tanítást (*desanā*), a szentírást (*pariyatti*), személytelen állapotokat (*nisatta*) stb. A következő versben a dhamma nemes minőséget jelent:

A dhamma és nem-dhamma két különböző dolog,
S mindkettő más-más eredményre vezet.
A nem-dhamma végül a pokolba visz,
A dhamma viszont a mennyországba emel.

(Thag. 304)

Abban a mondatban, hogy „Tanítani fogom nektek a Dhammát, bhikkhuk, amelyik jó az elején...” stb., a tanítást jelenti. Ott viszont, hogy „A bhikkhu elsajátította a Dhammát — a suttákát, énekeket” stb. (M. 22.), szentírást jelent. A következő mondatban: „Akkor olyan dhammák, olyan csoporto-

25. A specifikus természetű tapasztaló, vagy cselekvő olyan tapasztaló, illetve cselekvő lenne, aki saját specifikus természettel (*sabhāva*) bír, és így végső értelemben vett valóságként létezne. A dhamma-elmélet szerint konkrét ténylegességben csak olyan dhammák léteznek, amelyek bizonyos előfeltételeknek megfelelően keletkeznek és elmúlnak. Keletkeznek érzések és előállnak tevékeny tudatállapotok, azonban ezek mögött nem létezik semmi olyasfajta maradandó szubsztancia, mint egy elkülönült én.

26. Az »üresség« (*suññatā*) valójában nem a semmi, hanem a hiány értelmében értendő, mint a minden létező maradandó szubsztanciától (éntől) való *mentesség*. — a ford.

sulások...” stb. (Dhs. 121., sít.) — a dhammák személytelen állapotokat jelent.

SK. A »dhamma« szónak ezeken kívül van még néhány más jelentése is: az igazság (*sacca*), specifikus természettel rendelkező dolgok (*sabhāva*), koncentráció (*samādhi*), bölcsesség (*paññā*), természet (*pakati*), érdem (*puñña*), fegyelmi vétség (*āpatti*), a megismerhető (*ñeyya*) stb. Abban a mondatban, hogy „A négy dhamma nem értése miatt, bhikkhuk...” (D. 16.), a (négy nemes) igazságot jelenti. Ott viszont, hogy „Üdvös dhammák, nem-üdvös dhammák...” (Dhs. Mātikā), specifikus természettel rendelkező dolgokat jelent. Koncentráció értelemb szerepel az alábbi mondatban: „Ama Magasztosok ilyen és ilyen dhammákban voltak” (D. 28.). „Igazság, dhamma, állhatatosság és lemondás; ha ez megvan, nem bánja senki itthagyni ezt a világot” (Sn. V. 190.) — itt viszont bölcsességet jelent. Természet értelemben: „Bizonyos dhammájúnak születni, ilyen vágyak keletkeznek a lényekben” (D. 22.); érdem jelentésben: „A jól gyakorolt dhamma boldogságot eredményez” (Sn. V. 184.); fegyelmi vétség értelemben: „Négy dhamma von maga után büntetést...” (Vin. 1. 4.). Abban a mondatban, hogy „Mind den dhamma minden módozata belép a Magasztos megismerésének kapuján” (M. Nidd. 277. old.), a megismerhetőt jelenti.

K. Az általunk elemzett szövegrészben a »nemes minőség« (*guṇa*) jelentést kell alkalmazni. A mondat tehát ezt jelenti: »A Tathāgatának vannak egyéb nemes minőségei is.«

MÉLYEK, NEHEZEN MEGLÁTHATÓK, NEHEZEN MEGÉRTHETŐEK, CSENDESEK ÉS FENSÉGESEK, TÚL VANNAK A RACIONÁLIS GONDOLKODÁS KÖRÉN, SZUBTILISEK, ÉS CSAK A BÖLCS SZÁMÁRA MEGRAGADHATÓAK

K. »Mélyek«: amint egy szúnyog sem tudja megvetni a lábát a hatalmas óceánban, éppúgy a Tathāgatán kívül senki más sem képes megvetni a lábát ezekben a dhammákban. Mélységük miatt »nehezen megláthatók«, s mivel nehezen megláthatók, egyben »nehezen megérthetőek« is. »Csendesek«, mert az összes szenvedélyek láza elcsitult (azokban a dhammákban), vagy mert csendes tárgyak tekintetében fordulnak elő. »Fenségesek«, mert nem lehet betelni velük, akár a különlegesen ízletes étellel. »Túl vannak a racionális gondolkodás körén«, mert a legmagasabb tudás területe nem fogható fel racionális gondolkodással. »Szubtilisek«, mert rejtett és elvont természetűek. Végül »csak a bölcsek számára megragadhatóak« azt jelenti, hogy csak a bölcsek tudják őket megérteni, nem az ostobák tématerülete.

Melyek ezek a Tathāgata által magasztalt dhammák? A mindentudás ismerete (*sabbāññutañña*). Ha valóban erről van szó, akkor miért beszél róla többes számban (mint *dhammákról*)? Mert több tudatosztályhoz kapcsoló-

dik, és mert a tárgyak sokaságát veheti fel. A mindentudás ismerete ugyanis mind a négy nagy, tudással járó funkcionális tudatosztályban megtalálható (*catūsu nāṇasampayutta mahākriya cittesu*), (ezért kapcsolódik több tudatosztályhoz is).²⁷ A mindentudás ezenkívül nemcsak egyetlen dhammát vesz fel, mint tárgyat (hanem a tárgyak sokaságát veszi fel). Amint mondják: „Ismeri a teljes múltat, ezért a mindentudás ismerete. Ezen belül akadálytalanul ismer meg mindent, ezért akadálytalan tudás (*anāvāraṇaṇāṇa*)” stb. (Pts., i. 1. 73.). Tehát azért szerepel többszámiban, mert többféle tudatosztályhoz kapcsolódik, és mert egymást követő alkalmazásai során a tárgyak sokaságát veszi fel.

SK. „Tárgyak sokaságát veszi fel”: ez arra akar utalni, hogy a tudás számos típusának funkcióját hajtja végre. A mindentudás ismerete ugyanis a körülményeknek megfelelően elvégzi mindannak a számtalan tudástípusnak a funkcióját, amelyek több százezer féleképpen megszerezhetők, mint pl.: a három idő akadálytalan megismerése; az eredet (*yoni*) négy módját és az öt végzetet (*gati*) felölelő tudás; a többi, másokkal nem közös hat tudástípus; az ariya egyének hét fajtáját megvilágító tudás; a nyolc gyülekezet rendületlen tudása; a lények kilenc tartózkodási helyének teljes megértését biztosító tudás; a tíz tudás-erő stb. [A mindentudás rendre saját tárgyaként veheti fel mindazt a sokféle dhammát, amelyek a felsorolt tudásfajták tárgyaként szolgálnak.]

USK. „Egymást követő alkalmazásai során”: A kommentár elveti azt a nézetet, amely szerint a mindentudás ismerete egyetlen alkalommal venné fel a tárgyak sokaságát. A fenti kijelentés éppen azt jelzi, hogy csupán számos egymást követő alkalommal tudja (felvenni a tárgyal sokaságát). A mindentudás csak egymásután tudja áttekinteni tárgyai teljes körét, nem pedig egyidejűleg, ahogy azt a kívülállók hiszik: „Ő, aki mindentudó, mindent egyszerre tud, nem pedig egymásutániségben.”²⁸

SK. *Ellenvetés:* Ha ez így van, akkor hogyan lehetséges, hogy ez az egytárgyú, körülhatárolt jellegű tudás kihagyás nélkül átvilágítsa a megismerhetők teljes körét, annak számtalan, felmérhetetlen sokaságú alosztályával együtt?

27. Ez az a négy tudással járó, érzéki szférába tartozó tudatosztály, amelyek a Buddhák és arahatok megismerő műveleteinek aktív *javana* szakaszában fordulnak elő. Azért nevezi őket a szöveg funkcionálisnak (*kriya*), s nem pedig üdvösnek (*kusala*), mert ezek már nem hoznak létre kamma-felhalmozódást (még üdvöset sem). A négy tudatosztály aszerint alakul ki, hogy elragadtatott örömmel vagy felülemelkedettséggel kapcsolódnak-e, illetve hogy spontán, vagy serkentett módon jöttek-e létre.

28. Az itt elvetett felfogást Nigantha Nāṭaputta, a jainisták vezetője képviselte.

Válasz: Ki mondta, hogy a Buddha-tudás körülhatárolt? A Buddha-tudás végtelen, akárcsak maga a megismerhető. Amint mondják: „Ameddig ama tudás terjed, addig terjed a megismerhető; ameddig a megismerhető terjed, addig terjed ama tudás” (Pts. I. 1. 12.). Azt gondolhatnánk, hogy ha a megismerhető megismerésére annak osztály, sík, specifikus természet stb. valamint irány, hely, idő stb. szerinti számtalan felosztásában csak egymásután kerülhet sor, akkor lehetetlen maradék nélkül áttekinteni annak teljességét. Ez azonban nem így van. Miért? Mert bármit is kíván tudni a Magasztos, akár egészében, akár részletei szerint, képes (tudását) az adott tárgyra irányítva közvetlen tapasztalással megismerni azt. és annak a kijelentésnek az alapján, hogy „A Magasztos Buddha tudása kívánságának megfelelő”,²⁹ nem tagadható, hogy a Magasztos Buddha, akinek tudata állandóan a zavartalan koncentráció állapotában van, képes közvetlen tapasztalással megismerni mindazt, amit éppen tudni kíván. A Buddha tudása ugyanis, miközben számtalan dhammát képes megragadni, nem olyasfajta differenciálatlan módon nyilvánul meg, mint amikor valaki távolról néz egy festményt, vagy mint amikor valaki felismeri valamennyi dhamma én-nélküliségét. Ezt el kell fogadnunk, mert a Buddha-tudás szellemi hatalma (*ānubhāva*) felmérhetetlen. Ezért mondják: „A Buddha-tudás tárgyainak köre felfoghatatlan” (A. IV. 8. 7.). Összegezve tehát: — A megismerhető összes akadályát elhagyván a Magasztos akadálytalan tudásra tett szert, amely kívánsága szerint működik és képes valamennyi dhamma megragadására azok összes módozataiban. E tudás révén a Magasztos képes volt valamennyi dhamma folytonos egymásutániségben (*santānena*) történő áttekintésére; ezért mindentudó, vagy mindent ismerő volt abban az értelemben, ahogy pl. a tüzet »mindent elemésztőnek« nevezik, amennyiben egymás után képes elemésztetni minden éghetőt. Nem volt azonban mindentudó abban az értelemben, hogy képes lett volna valamennyi dhammát egyidejűleg felfogni.³⁰

29. VANNAK, BHIKKHUK, REMETÉK ÉS BRAHMINOK

K. Miért éppen ilyen módon lett kivitelezve ez a tanítás? Mert a Buddhák mennydörgése négy alkalommal válik igazán hatalmassá, tudásuk négy alkalommal irányul méltó területre, négy alkalommal nyilvánul meg a Buddha-tudás nagysága, s válik tanításuk mélyé, a három jellegzetességgel megpecsételtté és az ürességhez kapcsolódóvá. Mi ez a négy alkalom? (1) A Fegyelem elrendelése (*vinayapaññatti*); (2) a síkok sokféleségének

29. M. Nidd., 278. old.; az eredeti némileg különbözik az idézettől.

30. Ennek az elemzésnek egy teljesebb változatát adja a *Visuddhimaggához* írt *Tīkā*, amelynek angol fordítását a *Vism.*, 212. oldalán találjuk.

osztályozása (*bhūmantara*); (3) a kondicionáltság megvilágítása (*paccayākāra*); (4) a különféle hitvallások osztályozása (*samayantara*)

(1) A »Fegyelem elrendelése« gyakorlási előírások életbe léptetése egyes sajátos esetekben, amire ilyesféleképpen kerül sor: „Ez enyhe vétség, ez súlyos vétség. Ez gyógyítható, ez nem gyógyítható. Ez vétség, ez nem vétség. Ez kizáráshoz vezet, ez felmentéshez, ez pedig bünbánat gyakorlásához. Emez vétség a világ szerint, amaz vétség a rend törvénye szerint. Ilyen esetben ezt és ezt kell elrendelni.” Ilyen ügyekhez másoknak nincs sem elég képességük, sem elég hatalmuk, ez ugyanis nem mások hatásköre. Ez kizárólag a Tathāgata hatásköre. Így a fegyelem elrendelésében a Buddhák mennydörgése valóban hatalmassá magasodik, tudásuk méltó területre irányul, és így tovább.

(2) A »síkok sokféleségének osztályozása« az Abhidhammapiṭaka elemzése annak huszonnégyszerű rendszerre és határtalan módszereire szerint ilyesféleképpen: „Ez az éberség négy megalapozása... Ez a Nemes Nyolc-rétű Ösvény. Öt halmazat van, tizenkét érzékelési alap, tizennyolc elem, négy igazság, huszonnégy képesség, kilenc gyökérok, négy táplálék, hét érintkezés, hét érzés, hétféle észlelés, hétféle szándék, hétféle tudattípus. Ezek közül ennyi tartozik az érzéki szférához, ennyi a finom-anyagi síkhoz és a nem-anyagi szférához. Ennyi dhamma közönséges, ennyi pedig világfeletti.” Másoknak eme dolgok elmagyarázásához nincsen sem elég képességük, sem elég hatalmuk, ez ugyanis nem mások tárgyköre. Ez kizárólag a Tathāgata tárgyköre. Így a síkok sokféleségének osztályozásában a Buddhák mennydörgése valóban hatalmassá magasodik, tudásuk méltó területre irányul, és így tovább.³¹

(3) A »kondicionáltság megvilágítása« a függő keletkezés elemzése; vagyis hogy egy sajátos dhamma ilyen és ilyen módon fordul elő valamilyen más dhamma előfeltételeként. A láncolat három ciklusra, három időszakra, három láncszemre, négy részletre és húsz módozatra bontható,³² és kifejtése a következő. A nem-tudás kilencféle módon kondicionálja a kamma-képződményeket: keletkezés, előfordulás, jelzés, felhalmozódás, együttjárás, akadály, eredet, ok és feltétel értelemben. Amint mondják: „Mi a kondicionáltságok felfejtésének bölcsessége, a dhammák szerkezetének tudása? A nem-tudás a kamma-képződmények alapja, mint a kamma-kép-

31. SK.: A »síkok sokfélesége« a dhammák modalitásuk és helyzetük szerinti megkülönböztetése (*dhammānam avatthāvisesaṅ ca ihānavisesaṅ ca*). A »modalitás szerinti megkülönböztetés« a dhammák olyan kategóriák szerinti felosztása, mint amikor pl. az éberséget éberségi alapokra, képességekre, erőkre, megvilágosodási tényezőkre, ösvény-tényezőkre stb. osztjuk fel. A »helyzet szerinti megkülönböztetés« az érzéki szférára stb. történő felosztásukat jelenti.

32. E kategóriák magyarázatát illetően lásd Vism., XVII., 284-298, 668-672. old.

zödmények keletkezése, előfordulása, jelzése, felhalmozódása, velejárója, az azokban lévő akadály, azok eredete, oka és feltétele. A nem-tudás az előfeltétel e kilencféle értelemben, a kamma-képződmények ez által kondicionáltan keletkeztek, mindkét említett dhamma kondicionáltan keletkezett — ez a kondicionáltságok felfejtésének bölcsessége, a dhammák szerkezetére vonatkozó tudás. Így volt ez a múltban, így lesz a jövőben is... (És így tovább, egészen addig, hogy:) Születés az öregedés és a halál alapja, mint az öregedés és a halál keletkezése... és feltétele. A születés előfeltétel e kilencféle értelemben, az öregedés és a halál ez által kondicionáltan keletkezett, mindkét említett dhamma kondicionáltan keletkezett — ez a kondicionáltságok felfejtésének bölcsessége, a dhammák szerkezetére vonatkozó tudás" (Pts. I. 1. 4.).

Másoknak ehhez nincsen sem elég képességük, sem elég hatalmuk, ez ugyanis nem mások tárgyköre. Ez kizárólag a Tathāgata tárgyköre. Így a kondicionáltság megvilágításában a Buddhák mennydörgése valóban hatalmassá magasodik, tudásuk méltó területre irányul, és így tovább.

(4) A »különféle hitvallások osztályozása« a hatvankét spekulatív nézet elemzése, kibontása és kigöngyölítése, ilyesformán: „Négyféle örökkévalóság-hívő van, négyféle részleges örökkévalóságban hívő, négyféle kiterjedés központú, négyféle végnélküli csűrő-csavaró, és kétféle véletlen keletkezést hirdető; tizenhatféleképpen hirdetik a megismerő halhatatlanság tanát, nyolcféleképpen a nem-megismerő halhatatlanságot és nyolcféleképpen a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanságot; hétféle megsemmisülés-hívő van, és ötfajta olyan, aki a nibbāna itt-és-most tanát hirdeti. Ennek függvényében vették fel ezt." Másoknak ehhez nincsen sem elég képességük, sem elég hatalmuk, ez ugyanis nem mások tárgyköre. Ez kizárólag a Tathāgata tárgyköre. Így a különféle hitvallások osztályozásában a Buddhák mennydörgése valóban hatalmassá magasodik, tudásuk méltó területre irányul, és így tovább.

SK. „Ennek függvényében vették fel ezt" (*idaṃ nissāya idaṃ gaṇhanti*): a specifikus kondicionáltságra vonatkozó nem-tudás függvényében. Továbbá annak függvényében, hogy megragadták ugyan az egység aspektusát (*ekattaḡaḡaṇa*) [a dhammák] egymásutániségében, mint amely végső értelemben valóban fennáll, anélkül azonban, hogy arra alkalmazták volna a sokféleség módszerét (*nānattanaya*), miután elmulasztották (az egyént alkotó egymásutáni dhammák) teljes folytonosságát annak összetevő tényezői szerint elemezni, feltárva azok ok-okozati összefüggéseit. „...vették fel ezt": az örökkévalóság előfeltevéséhez ragaszkodva fogalmazták meg nézeteiket. A részleges örökkévalóság tanai és a többi nézetek ugyanilyen módon magyarázhatók, a megfelelő változtatásokkal,³³ ahol ez szükséges.

K. Ebben a szövegben (a négy alkalom közül) a hitvallások sokféleségének osztályozásáról van szó. Tehát a Dhamma királya azért bocsátkozik bele a hitvallások sokféleségébe, hogy ezzel kimutassa mindentudásának nagyságát, és hogy a beszéden keresztül meg tudja világítani és ki tudja fejteni az ürességet. Ezért kezdi válaszát (a saját maga által felvetett kérdésre) azokkal a szavakkal, hogy:

29. VANNAK, BHIKKHUK, REMETÉK ÉS BRAHMINOK, AKIK MÚLT-RÓL-SPEKULÁLÓK (*pubbantakappikā*)

K. „Múltról spekulálók”: (nézeteiket) azután veszik fel, hogy a múltról gondolkodtak és spekuláltak (*pubbantam kappetvā vikappetvā gaṇhanti*).

SK. Azért mondja ezt a kommentár, mert először *gondolnak* a múltra, a vágy és a nézetek kezdetben kialakult gondolati konstrukcióival (*pubbantam kappetvā vikappetvā gaṇhanti*); majd pedig *spekulálnak* (*vikappetvā*) arról, ami annyit tesz, hogy az ismételtetéssel és különféle irányú fontolgatással a gondolataikat megerősítik; végül ezután következik csak *álláspontjuk felvétele* (*gaṇhanti*) a vágy és a nézetek fokozatosan kiforrálódott előfeltevésein (*gāha*) keresztül. Utóbbiak adják a ragaszkodás kötőanyagát, ezeken keresztül ragaszkodnak, s kötődnek tapadva nézeteikhez. Vagy pedig a gondolkodást és az álláspontok felvételét a vágy és a tapadás analógiájára lehet megérteni, amennyiben a vágy kondicionálja a tapadást (akárcsak a gondolkodás az álláspont felvételét).

K. Az *anta* szó (a *pubbantā*-ban, ami betű szerint »az elmúlt véget« jelenti) ebben az esetben »rész« értelemben szerepel (*koṭṭhāsa*). A *kappa* (a *kappika* szó töve) itt a vágyakat és nézeteket jelzi. Amint mondják: „Kétféle gondolati konstrukció van: a szomj által irányított gondolati konstrukció (*taṇhākappa*) és a nézetek által irányított gondolati konstrukció (*diṭṭhikappa*)” (M. Nidd., 74. old.).³⁴ Ezért a »múltról spekulálók« kifejezést a következőképpen kell érteni: állandóan a halmazatok múltbeli részéről gondolkodnak és spekulálnak a vágy és a nézetek útján.

SK. „A vágy és a nézetek útján”: a vágy útján, amely (a) a (későbbiekben kialakuló) téves nézetek döntő alátámasztása (*upanissaya*), és (b) a

33. A főbb nézetek kialakulásának kapcsolatát az egység és sokféleség egymást kiegészítő módszereinek hibás, nem kiegyensúlyozott alkalmazásával részletesebben is tárgyalja majd az egyes nézetek alább következő elemzése.

34. A *kappa* szó a *kapp* gyökből származik, ami egyaránt jelent gondolkodást és konstruálást, ezért alkalmaztuk a fordításban a »gondolati konstrukció« kifejezést. A *taṇhākappa* úgy értelmezhető, mint vágyvezérelt gondolkodás, vagy a gondolkodás érzelmi torzítása; a *diṭṭhikappa* pedig a gondolkodás elméletieskedő, intellektualizáló torzulását jelenti.

(téves nézetet azzal egyidejűleg kísérf) velejáró élvezet; valamint az örök-kévalóságához stb. ragaszkodók hibás előfeltevései (*micchāgāha*) útján.

„A halmazatok múltbeli részéről”: mivel itt olyan spekulációról van szó, amelynek tárgykörét a múltban előfordult dhammák képezik, a múlt időt jelentő *pubba* szó alkalmazása helyénvaló. A rész értelemben szereplő *anta* szó használatát pedig az indokolja, hogy az anyagi forma (érzés, észlelés, szellemi-lelki képződmények és tudat) halmazatának (múltbeli részén) kívül semmilyen más alapja nem lehet ezeknek a spekulációknak.

MEGRÖGZÖTT NÉZETEIK VANNAK A MÚLTAT ILLETŐEN
(*pubbantānudiṭṭhino*)

K. Miután ilyen módon állandóan a múltról spekulálnak, nézeteik az ismétlődő létesülés következtében megrögötté válnak a múlt vonatkozásában (*pubbantam eva anugatā diṭṭhi*), tehát »megrögött nézeteik vannak a múltat illetően«.

S AKIK TIZENNYOLCFÉLE ALAPON KÜLÖNFÉLE KONCEPTUÁLIS TÉTELEKET ÁLLÍTANAK A MÚLT VONATKOZÁSÁBAN
(*pubbantam ārabba anekavihitāni adhiuttipadāni*³⁵ *abhivadanti*)

K. Kialakítván álláspontjukat, megpróbálnak más embereket is megtéríteni saját nézeteik számára azzal, hogy tizennyolcféle alapon különféle konceptuális tételeket jelentenek ki a múlttra vonatkozóan. (1) Az *adhiuttipadāni* kifejezés értelme *adhivacanapadāni*, azaz »névleges kijelentés«.

SK. (a) „Névleges kijelentés”: ez pusztá fogalmi kifejezést (*paññattipadāni*) jelent. A név nem más, mint egy fogalom, vagy cím (*paññatti*), mint amikor pl. valaki a szolgálot akarja hívni, s ehhez segédeszközül (*adhikāra*) egy pusztá szót (*vacanamatta*) használ, pl. Hogy *Sirivadāhaka*. (b) Vagy pedig az *adhi* prefixum »fölöttes létezőt« (*uparibhāva*) jelent. A névleges megjelölés olyasmire utal, ami valami fölött létezik; vagyis olyan levezetett fogalom (*upādāpaññatti*), amiről az ember feltételezi, hogy (a ténylegesen létező dolgok) fölött (valóban létezik). Ilyen fogalmak pl. Az »elsődleges és másodlagos anyag« sít. Ezért a »konceptuális tételeket« úgy kell tekinteni, mint amelyek ilyen fogalmi entitásokat (*paññattidīpakapadāni*) jelölnek. Az olyan dolgok ugyanis, mint amilyen az »én« és a »világ« (az elemzésre kerülő nézetek fő tárgykörei) csupán fogalmi entitások (*paññattimatta*), nem pedig végső valóságok (*paramattha*), mint amilyen az anyagi forma, érzés stb.

K. (2) A nézeteket azért nevezik *adhiutti*-nak, mert erőszakot tesznek a dolgok valódi értelmén (*bhūtam attham*), és nem azok valódi természete

35. Itt a latin betűs és a burmai átiratokat választottuk a szingaléz szövegformával szemben, ahol *adhiuttipadāni* szerepel. Amint ki fog derülni, a kommentár is az előbbi változatot támasztja alá.

szerint (*yathāśabhāvato*) ragadják meg őket. Az *adhivuttipadāni* ezért a nézetekre utaló kifejezés.

USK. „Erőszakot tesznek a dolgok valódi értelmén”: mert túlmennek a dolgok valódi természetén; túllőnek a célon, és elszakadnak (a valódi természettől).

SK. A nézeteket túlzó jellegük (*adhikavuttitā*) miatt nevezik *adhivutti*-nak. A nézetek ugyanis a saját specifikus természettel bíró dhammákra olyan ködös, valótlan és megfoghatatlan jelentéseket erőltetnek rá (*ajjhāropetvā*), mint amilyen pl. az örökkévalóság, természet, szubsztancialitás, lélek, test, stb.³⁶

1. Örökkévalóság-tanok (*Sassatavāda*): 1-4. nézetek

30. VANNAK, BHIKKHUK, REMETÉK ÉS BRAHMINOK, AKIK ÖRÖKKÉVALÓSÁG-HÍVŐK, ÉS AKIK NÉGYFÉLE ALAPON AZ ÉN ÉS A VILÁG ÖRÖKKÉVALÓSÁGÁT HIRDETIK

K. Az ént és a világot a halmazatok valamelyikeként, pl. anyagi formaként stb. fogva fel azt állítják, hogy ez örökkévaló, halhatatlan, tartós és állandó. Megmondattott: „Az ént és a világot ilyennek tanítják: ‘az én és a világ anyagi forma; s ez örökkévaló.’ Vagy pedig, az ént és a világot ilyennek tanítják: ‘Az én és a világ érzés... észlelés... szellemi-lelki képződmények... tudat; s ez örökkévaló.’” (Lásd Pts. I. 2. 7.)

SK. Ez az önlétezés-elképzelések öt fajtájára (*sakkāyadiṭṭhi*) vonatkozik; vagyis az anyagi formát, az érzést, az észlelést, a szellemi-lelki képződményeket, valamint a tudatot tekintik önmaguknak. Az önlétezés-elképzelés további tizenöt fajtáját, amelyek közül az első, hogy önmagát anyagi formával stb. rendelkezőként fogja fel, a következőképpen kapjuk: — Az egyes esetekben négy halmazatot tekint önmagának, s az ötödikről kijelenti, hogy az a világ. Vagy pedig az egyik halmazatot tekint önmagának, s a másik négyet tekint úgy, mint világot, vagyis az én élvezésének terepét.

36. A ráerőltetés, vagy ráaggatás (skr. *adhyāropana*, *adhyāsa*) gondolata középponti szerepet játszik az advaita vedānta filozófiájában, amely szerint a jelenségvilág és az egyéni lélek csupán tévesen ráerőltetett elképzelések a végső valóság differenciálatlan szubsztrátumára, az *ātmanra*, vagy *brahmanra*. Az itt kifejtett álláspont viszont ennek éppen a fordítottját képviseli. A végső valóságot a feltételek együttlőfordulása nyomán képződő, mulandó szellemi és anyagi események jelentik, míg az énre, szubsztanciára, szubsztrátumra vonatkozó elgondolások csupán illuzórikus valóság-hamisítások.

Vagy pedig a saját kontinuumában előforduló halmazatokat³⁷ tekinti önmagának, s ezen kívül minden más világgént kezel.

(A világ, mint mozdulatlan és terméketlen)

31. EZUTÁN ÍGY SZÓL: 'AZ ÉN ÉS A VILÁG ÖRÖKKÉVALÓ, TERMÉKETLEN, RENDÍTHETETLEN, MINT A HEGYCSÚCS, SZILÁRDAN ÁLLÓ, MINT EGY OSZLOP...'

(sassato attā ca loko ca vañjo kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyittṭhito)

K. „Terméketlen” (*vañjo*): a terméketlen marhához, vagy a terméketlen földhöz hasonlóan az én és a világ nem teremnek gyümölcsöt, és nem hoznak létre az égvilágon semmit. Ezzel a kijelentéssel tagadja, hogy az énként és világgént felfogott jhānák stb. létrehoznának bármit is, pl. anyagi formát stb.

SK. Azért emeli itt ki éppen a jhānákat, mert a jhānákat alkotó dhammák különös élességgel lépik át a jhānát realizáló egyén éberségi küszöbét. E címszó azonban az összes többi dhammát is magába sűríti. Azért tagadja, hogy ezek bármit is létrehoznának, mert amennyiben teremtő képességgel bírnának, úgy létezésük bizonyos feltételek függvénye volna — az anyagi formához stb. hasonlóan és a boldogsághoz stb. hasonlóan —, s ebben az esetben kellett volna, hogy legyen keletkezésük. Ha azonban lett volna keletkezésük, akkor az elmúlásukra is sor kellene, hogy kerüljön, és semmilyen alapon sem lehetne maradandóságukat állítani.

K. Az a két kifejezés, hogy »rendíthetetlen, mint egy hegycsúcs« és »szilárdan álló, mint egy oszlop«, a világ elpusztíthatatlanságát³⁸ kívánja illusztrálni.

37. Az önlétezés-elképzelés (*sakkāyadittṭhi*) azt jelenti, hogy valaki a személyiséget (*sakkāya*) alkotó halmazatokat valamiféle önmagának, vagy egy ilyen önmaga járulékanak tekinti. A sutták húszfajta önlétezés-elképzelést sorolnak föl. Öt ezek közül az ént az egyes halmazatokkal azonosítja, a többi tizenöt pedig az ént az egyes halmazatok birtoklójának, tartályának, illetve magjának (azok által tartalmazottnak) tekinti.

38. A *kūṭastha* szó a *Bhagavadgīta*, XV., 16-17-ben fordul elő. E szövegrész így hangzik:

*Dvāvīmau Puruṣau loke kṣaraś cākṣara eva ca
Kṣaraḥ sarvāṇi bhūtāni kūṭastho 'kṣara ucyate
Uttamaḥ puruṣas tvanyaḥ paramātmetya udāhṛtaḥ.*

Vagyis: „Kétféle szellem van a világon, a múlandó és a múlthatatlan. / Az összes lények a mulandók. Ami múlthatatlan, rendíthetetlen, mint a hegycsúcs, / az a végső szellem, amit a legmagasabb ātman-nak neveznek”.

SK. A »rendíthetetlen, mint egy hegycsúcs« kifejezés az elmúlástól való mentességet jelenti, a »szilárdan álló, mint egy oszlop« pedig az átalakulástól való mentességet.

(A kibomló megnyilatkozás tana — *Abhibyattivāda*)

K. Vannak azonban, akik *īsikaṭṭhāyitṭhito*-nak olvassák a szöveget (*esikaṭṭhāyitṭhito* helyett), úgy magyarázva a kifejezést, hogy »a világ olyan, mint a nád (*īsika*) a *muñja*-fű tokban«. Ezzel a következőt akarják mondani: az, amit megszületőnek neveznek, valami már korábban is létezettnek a kibomlása (*vijjamānam eva nikkhamati*), hasonlóan ahhoz, mint amikor a *muñja*-fű tokjából előbújik a nád. (Az én és a világ) immanensen már létezik, s ezért mondható, hogy „ezek a lények kóborolnak és vándorolnak a *samsā-rāban*,” vagyis (csupán) innen máshová kerülnek.

SK. „Valami már korábban is létezettnek” (*vijjamānam eva*): Annak megfogalmazásával, hogy az okozat már az okban benne volt, a kommentár a kibomló megnyilvánulás tanára (*abhibyattivāda*) utal.³⁹ „Kibomlása”: teljes megnyilatkozása (*abhibyattim gacchati*).

USK. „Az, amit megszületőnek neveznek”: az a fajta dolog, amit »énnek« neveznek, s amiről úgy tartják, hogy potencialitás (*sattirūpa*)⁴⁰ formájában már a múltban is létezett, és (a későbbiekben csupán »kibomlik« megnyilvánult formájába (*byattirūpa*), vagyis teljes megnyilatkozásra kerül. A »már létezett« kifejezés, ami az okozatnak az okban való preegzisztenciáját jelzi, a megnyilvánulás módján keresztül utal vissza a kibomló megnyilatkozás tanára. A potencialitás módjára történő létezés ahhoz hasonlítható, mint ahogyan a rizskalász még észrevehetetlenül létezik a rizspalánta hüvelyében; a megnyilvánult létezés pedig a palántából kifejlődött rizskalászhoz hasonlítható.

SK.⁴¹ Hogyan tud valami korábban meg nem nyilvánult, [potenciális formájában] már létezett később [megnyilvánult alakjában] teljesen megnyilatkozni? (Azt mondják:) Úgy, ahogy a sötétség által elrejtett korszó a világosság által megnyilvánulttá válik.

Ezt meg kell vizsgálnunk. Mit tesz valójában a világosság, amitől a korszó megnyilvánulttá lesz? Ha azt mondjuk, hogy [a korszó azáltal lesz meg-

39. Az *abhibyattivāda* az indiai sāṅkhya bölcséleti iskola egyik alapvető tanítása volt. Erről részletesebben lásd Dasgupta, id. mű, 254. oldaltól.

40. *Satti* = skr. śakti, erő, hatalom, potencialitás.

41. Az itt következő érvelés páli szövegét a 2. sz. függelék 2. pontjában közöljük.

nyilvánult, hogy] megismerést (*buddhi*) vált ki, amelynek a korszó a tárgya, akkor a kibomló megnyilatkozás tanát máris érvénytelennek kellene tekintenünk, hiszen ez az állítás azt jelentené, hogy egy korábban nem létezett megismerés merül fel.⁴² Ha viszont úgy vélnénk, hogy a világosság azáltal nyilvánítja meg a korszót, hogy eloszlatja a sötétséget, ami akadályozza a korszó (potencialitás formájában már létező) megismerését, akkor a kibomló megnyilatkozás tanát ismétcsak érvénytelennek kellene tekintenünk. Ha ugyanis a korszó megismerése valóban létezett már korábban is, akkor a sötétség hogyan tudta volna azt akadályozni? És ahogy az elmélet nem helyes a korszó megnyilatkozására vonatkozóan, éppúgy [nem lehet helyes] a [tudásunk által posztulált] én [megnyilvánulására vonatkozóan sem]. Itt is, ha a korábban nem létesült megismerés az érzékelő képesség, érzékelési tárgy stb. együttelőfordulása révén keletkezik, akkor a kibomló megnyilvánulás tanát maga a »keletkezik« kifejezés érvényteleníti; [e kifejezés ugyanis túlmegy a pusztá megnyilvánulásán (valaminek, ami már korábban is létezett, csak nem volt manifeszt), és a korábban nem létesült megismerés tényleges létesülését jelzi]. Az örökkévalóság tanát tehát [ugyanazon érvek alapján] itt is megcáfoltuk.

(Az itt következő bekezdésben végig az **USK.** kidolgozottabb változatát használtuk): — A második esetben tételezzük fel, hogy a megismerés a hamistudat eloszlatása nyomán keletkezik, amely itt, mint a sötétség megfelelője, akadályozza a megismerés felbukkanását.⁴³ Ha ez így van, vagyis ha valóban létezett már az a megismerés, aminek az adott dolog a tárgya, akkor hogyan tudná azt a hamistudat akadályozni? A kibomló megnyilatkozás tana tehát ismét érvénytelennek bizonyult.

Továbbmenve, a kibomló megnyilatkozás tanát a (megismerés és megismerési tárgy) létező sokfélesége is cáfolja. A dolgok, pl. korszó stb. különbözősége ugyanis nem a megnyilvánítók, pl. Nap, Hold, drágakő, lámpa stb. különbözősége folytán kerül megnyilvánulásra; miközben a megismerés különbözőségére éppenhogy a tárgyak különbözősége miatt kerül sor, hiszen a megismerés saját tárgyának megfelelően létesül. A kibomló megnyilatkozás tanát tehát még a korábbiaknál is nyomósabb érvek⁴⁴ cáfolják.

42. A megismerés keletkezése ellentmond annak az elgondolásnak, hogy csak már korábban is létezett dolgok megnyilvánulásáról lehet szó, és ezzel cáfolná az elemzés alatt álló tant.

43. Az itt jelzett álláspont feltételezi, hogy a megismerés potencialitás formájában már korábban is jelen volt, azonban tényleges felbukkanását a hamistudat akadályozta. A hamistudat eloszlatása e felfogás szerint nem létesíti a megismerést, hanem csupán lehetővé teszi, hogy az működésmódjának megfelelően megnyilvánuljon.

44. Ha valamennyi megismerés *a priori* létezne a potencialitás állapotában, akkor elegendő okot kellene találni arra, hogy adott esetben miért pont egy bizonyos fajta megismerés

Azonkívül, nem lehetséges a (nem megnyilvánult) létezés manifesztálásán keresztül gyakorolt funkció(t) posztulálni, ha egyszer elismerjük a funkció, vagyis a (nem megnyilvánult) létezés manifesztálásának tevékenysége és a funkciót gyakorló ágens azonosságát. A tevékenység, vagyis a fent említett funkció ugyanis nem különbözik az azt hordozó alaptól, mint ahogy az érintkezés stb. állapota (*phusanādibhāva*) nem különbözik az érintkezéstől (*phassādi*).⁴⁵ Ezért, mivel nincs különbség a funkció, vagyis a (nem megnyilvánult) létezés manifesztálása és az eme funkciót gyakorló ágens között, nem helytálló a kibomló megnyilatkozás tana, amit néhány gondolkodó posztulál.

(Az örökkévalóság-tan átalakulás-felfogása)

‘ÉS BÁR EZEK A LÉNYEK KÓBOROLNAK ÉS VÁNDOROLNAK (A LÉTESÜLÉS KÖRFORGÁSÁBAN), ELMÚLNAK ÉS ÚJRALÉTESÜLNEK...’

K. „Vándorolnak”: egyik létállapotból egy másikba mennek át. „Elmúlnak”: így vannak kezelve (*evam sankham gacchanti*).

USK. Az »elmúlnak« szó kiemelésével (vagyis annak mintegy idézőjelbe vételével) a kommentár rávilágít, (hogy az örökkévalóság-hívő számára a szónak csak merőben konvencionális) jelentősége van, amit az „így vannak kezelve” szómagyarázattal fejez ki.

SK. „Így vannak kezelve”: mert az örökkévalóság-hívő számára fel sem merül az (örökkévalónak gondolt) én valóságos elmúlása és újralétesülése, hiszen maradandónak gondolja azt (*niccasabhāvattā*); további valódi értelemben annak kóborlása és vándorlása sem juthat eszébe, mert mindenütt jelenvalónak (*sabbabyātipāya*) hiszi. Csupán az attributumok megjelenési módjainak különbözőségét fejezi ki az, hogy »így (vagyis elmúlóként és

merül föl, s nem pedig valamilyen más, tehát pl. miért éppen egy korsó képe, s nem, mondjuk, egy ceruzáé. Ha azt állítjuk, hogy a megismerés létezik, csak a sötétség, vagy a hamistudat akadályozza, akkor a megnyilvánító, vagyis a megvilágítás forrása kellene, hogy legyen az adott megismerés megnyilatkozásának az oka. Ebben az esetben azt várhatnánk, hogy a megismerés elsősorban a megvilágítás forrásának különbözőségeit tükrözi. E várákozással ellentétben azonban a megismerés a megnyilvánítók különbözősége ellenére is ugyanaz, ami arra utal, hogy a megismerés valami, a megismerő tudaton kívül lévőtől függ, és így ténylegesen keletkezik, s nem pedig egyszerűen átmegy a potencialitás állapotából a megnyilvánultság állapotába. A megismerés ugyanakkor alkalmazkodik a tárgyhoz, ami bizonyítja előbbinek a tárgytól függő *a posteriori* keletkezését.

45. Az érintkezés tevékenysége lényegében nem más, mint maga az érintkezés, vagyis az eme tevékenységet kifejtő dhamma.

újralétesülőként) vannak kezelve«. Tehát csupán konvencionális megjelölésről (*voḥarīyati*) van szó. A kommentár ezzel az átalakulás tanát (*viparīṇāma-vāda*) mutatja be, amely szerint csupán az attributumokat hordozó maradandó én attributumai azok, amik keletkeznek és elmúlnak.⁴⁶ E nézetet később vesszük vizsgálat alá.

K. Gondolkodónk itt a saját elméletét ássa alá, mert miután az előbb azt mondta, hogy „az én és a világ örökkévaló”, most azzal folytatja, hogy „ezek a lények kóborolnak és vándorolnak.” A gondolkodó felfogása következtelen. Ingatag, mint a polyvába állított cölöp. Jó és rossz egyaránt keveredik benne, mint az őrült, aki süteményt, kakit és tehéntrágyát egyaránt berak a kosarába.

SK. A »kóborolnak« szó használatával, ami az állandótlanság tényére utal, azt az örökkévalóság-tant ássa alá, amit korábban ő maga hirdetett meg.

'...AZ ÉN ÉS A VILÁG MÉGIS UGYANAZ MARAD, MINT MAGA AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG'

K. A nekik tulajdonított állandó létezés alapján olyannak képzeleli őket, mint a nagy Föld, a Sineru hegy, a Nap, vagy a Hold. Az ént ezekhez hasonlónak képzelve jelenti ki, hogy „ugyanaz marad, mint maga az örökkévalóság.”

(A múltbéli életek felidézése, mint az én örökkévalóságának bizonyítéka)

'MI AZ INDOK? AZ, HOGY ÉN... KÉPESSÉ VÁLTAM SZÁMTALAN MÚLTBELI ÉLET FELIDÉZÉSÉRE... EZEN OKBÓL TUDOM: AZ ÉN ÉS A VILÁG ÖRÖKKÉVALÓ'

K. Most bizonyítandó állítását, miszerint az én és a világ örökkévaló, a gondolkodó megadja érveit. Az „ezen okból tudom” szavakkal rámutat: „E különleges teljesítmény (a múltbéli életek felidézése) révén közvetlen tapasztalásból (*paccakkhato*) tudom ezt. Nem merő hit alapján beszélek.”

SK. „Megadja érveit”: A gondolkodó közli állítása alátámasztását azok számára, akiknek az én és a világ örökkévalóságát hirdeti. Még a saját maga

46. *Avatṭhitasabhāvassa attano dhammino ca dhammamattam uppajjati c'eva vinassati ca. Parīṇāma-vāda* a sāṅkhya eredeztetés-elméletét jelölő szakkifejezés. E nézet szerint az ok egyszerű alakváltozás révén alakul át az okozattá, anélkül, hogy az alapvető szubsztancia módosulna. Az elemzésre később, a 36. bekezdéshez tartozó SK-ban kerül sor.

számára sem bizonyította közvetlen tapasztalással nézetei valóságosságát. Az általa közvetlenül tapasztalt tény (vagyis a múltbéli életek felidézése) segítségével azonban megpróbál egy olyan másik tényt (ti. az én és a világ örökkévalóságát) igazolni, amit közvetlenül *sohasem* tapasztalt; s utóbbit úgy közli másokkal, mintha arról maga már meggyőződött volna, és nem pedig úgy, mint amelyről nincsen tapasztalata.

Érvelése a következő: „E sok százezer születésen keresztül ez az én énem és a világ egy és ugyanaz maradt, amint azt a felidézés ténye bizonyítja. Aki ugyanis felidéz egy tapasztalatot, az ugyanaz, mint aki azt eredetileg tapasztalta, nem pedig valaki más. Nem lehetséges, hogy egy ember olyasvalamit idézzon fel, amit egy másik ember tapasztalt; vagyis Dhammarakkhita nem idézheti fel azt, amit Buddharakkhita élt át. És a korábbi létezésekkel is ugyanaz kell, hogy legyen a helyzet, mint ezekkel (amelyeket felidéztem). Ezért az énem és a világ örökkévalóak. Más lények esetében pedig a dolog nyilván ugyanúgy áll, mint velem; vagyis az én és a világ számukra is örökkévaló.” Ilyen módon, az örökkévalóság vonalán fejest ugorva a nézetek dzsungelébe, a gondolkodó másokat is elhelyez nézeteiben. A szövegben szereplő »különbéle konceptuális tételeket állítanak« és »így szól« kifejezések éppen arra utalnak, hogy érvelése megfogalmazására mások megtérítésének a szándéka ösztönözte.

EZ, BHIKKHUK, AZ ELSŐ ESET

K. Ez az első eset abból a négyből, amire az »alap« szó (*vatthu*) utal a »négyféle alapon« kifejezésben. A jelentés a következő: ez az első ok (*kāraṇa*), amely néhány százezer múltbéli élet felidezéséből áll.

SK. Az okok (*kāraṇa*) háromfélék:

(1) A realizálás előidézői (*sampāpakakāraṇa*): pl. a Nemes Nyolcstréti Ösvény a ribbāna megvalósításának előidézője.

(2) A generálódás okai (*nibbattakakāraṇa*): pl. a mag az oka a hajtás kifejlődésének.

(3) A közlés indokai (*nāpakakāraṇa*): pl. a dolgok kondicionált keletkezése stb. az indoka a mulandóság stb. igazsága kijelentésének.

Itt (a suttnak ezen a helyén) kizárólag a közlés indokairól van szó. A közlés számára ugyanis az az ismeret jelentí az indokot, ami az adott tárgykörben a közölni kívánt értelemmel bír.

(az örökkévalóság-tanok második és harmadik típusa)

32-33. **K.** Ugyanez a magyarázat alkalmazható a következő két bekezdésre is; csak ahol az első bekezdés sok százezer múltbéli élet felidezéséről

beszél, ott a következő kettőben tíz, illetve negyven világkorszak felidézéséről van szó. A tompa értelmi képességű szektások ugyanis legfeljebb néhány százezer múltbeli élet felidezésére képesek; a közepes értelmi képességűek azonban a világ összehúzódásának és kitéágulásának tíz korszakára is képesek visszaemlékezni, míg az éles értelműek negyven világkorszak felidezésére képesek. Ennél hosszabb időt azonban egyikük sem képes felidézni.

USK. Ellenvetés: Ha az első három bekezdés csak a felidézett időtartam tekintetében különbözik egymástól, akkor miért kell az örökkévalóság-tanokat négy álláspontra osztani? Nem lett volna elég két típus szerint elemezni, mint a véletlen keletkezés tanai esetében?

Válasz: Az időtartam szerinti hármass felosztás azért került alkalmazásra, hogy bemutatást nyerjen: a múltbeli életek felidezésének tudását elnyerő szektások három csoportba tartoznak aszerint, hogy értelmi képességük tompa, közepes, vagy éles-e. Így a pusztán racionális okfejtésen alapuló nézettel együtt összesen négyféle örökkévalóság álláspont lett megkülönböztetve.

Ellenvetés: Lehetséges volna, hogy a megkülönböztetés állapotait (vagyis a múltbeli életek felidetését) elérő tompa értelmi képességű stb. csoportokat tovább bontsuk aszerint, hogy az adott csoporton belül gyenge (közepes, vagy kiváló) tagról van-e szó, mint ahogy a racionalistákat is többféle típusra lehetne felosztani aszerint, hogy figyelembe veszik-e azt, amit mások beszélnek, stb. Az osztályozásnak tehát sokkal összetettebbnek kellene lennie. Miért csak három kategóriába lettek sorolva az összes megkülönböztetést elnyerők?

Válasz: Mert a Magasztos a kiváló altípusok (felidező képességének) korlátaival kívánta jellemezni őket. A szektások e három osztályán belül ugyanis a gyenge és a közepes képességűek csak az adott osztályra megállapított maximumnál kevesebb számú születés felidezésére képesek. S még a kiváló értelmi képességűek sem képesek e maximumnál több élet felidezésére. Tehát mivel a Magasztos a kiválóak (felidező képességének) korlátaival kívánta jellemezni őket, csak három osztályozási kategóriát alkalmazott — azokét, akik néhány százezer múltbeli élet felidezésére képesek; azokét, akik a világ összehúzódásának és kitéágulásának tíz korszakát tudják felidézni; s végül azokét, akik negyven ilyen világkorszakra képesek visszaemlékezni.

„Ennél hosszabb időt azonban egyikük sem képes felidézni”: a szektások nem képesek a világ összehúzódásának és kitéágulásának negyven korszakánál régebbre visszaemlékezni. Miért? Bölcsességük gyengesége miatt. Mert megmondták a kommentárok, hogy gyenge az ő bölcsességük, hiszen nem rendelkeznek a szellemiséget és anyagiságot körülíró tudással.⁴⁷

34. VAN OLYAN REMETE, VAGY BRAHMIN, AKI RACIONALISTA, KUTATÓ

K. „Racionalista” (*takkī*): azoknak a gondolkodóknak a megnevezése, akik racionális okfejtés (*takka*), vagy gondolati megragadás (*vitakka*) nyomán veszik fel nézeteiket. „Kutató” (*vimaṃsā*) az, aki töpreng, kiválaszt, elfogad. Mint aki lemerül a víz alá, hogy annak mélyét egy bottal letapogassa, a kutató töpreng, hajlik valamerre, elfogadja azt, s végül felveszi álláspontját.

SK. A »racionális okfejtés« diszkurzív gondolkodás, amit kiemelés, vagy diszkrimináció jellemez, s ami nézetek alapjául szolgál. A »kutatás« vizsgálat. Szótári jelentése szerint olyan tudattevékenységről van szó, amit mohóság kísér, s a bölcsesség utánzataként működik (*paññāpaṭirūpaka*); vagy pedig nem bölcs módon történő reflektálás (*ayoniso manasikāra*), vagyis hibás megtapadás (*micchābhiniवेशa*); ezenkívül jelentheti még a nézetek tétovaságának előfázisát.

USK. A kutatás kétfajta, bölcsesség és a bölcsesség utánzata. Itt mint a bölcsesség utánzata szerepel.

K. A racionalistáknak négy fajtája van:

(1) Az, aki okfejtését hallott dolgokra alapozza (*anussutika*). Például hall valamit Vessantara királyról, és így gondolkodik: „Ha a Magasztos Vessantara volt (valamelyik múltbeli életében), akkor kell, hogy legyen valamiféle örökkévaló én.” Ezzel magáévá teszi ezt a nézetet.

(2) Az, akinek okfejtése (kisszámú) múltbeli születés emlékéből indul ki (*jāṭissara takkika*). Visszaemlékezik két, vagy három múltbeli születésre, s így okoskodik: „Én magam így és így voltam a múltban, ezért kell, hogy legyen valamiféle örökkévaló én.”

(3) Az, akinek okfejtése a szerencséjére támaszkodik (*lābhūttakkika*). Szerencséje alapján így gondolkodik: „Amiképpen az én önmagam most boldog, úgy volt az a múltban is, és úgy lesz a jövőben is”; és felveszi ezt a nézetet.

(4) A tiszta ész követője (*suddhatakkika*). A tiszta racionalista olyan gondolkodó, aki nézetét a puszta gondolkodás eredményeképpen veszi fel, ilyenformán: „Ha ez létezik, annak is léteznie kell.”

47. *Nāmarūpapariccheda*, vagyis az a képesség, hogy a tapasztalati adatokat pontosan és teljesen elemezzük és definiáljuk azok alapvető kategóriái szerint, le egészen a szellemiségig és anyagságig. Mivel az elemzés ilyen módja a Buddha tanításán kívül sehol máshol nem fordul elő, a szektás yogiknak szükségképpen korlátozott a megismerési képességük, így a múltbeli életek felidézésének képessége is. Lásd *Vism.*, XIII. 13-71. és XVIII.

SK. Itt a kommentár azt mutatta be, hogy a racionalista milyen módon keres bizonyítékot (*yutti*) örökkévalósági felfogása alátámasztására. A következőképpen gondolkodik: „Ha a dolgok mulandóak volnának, akkor ennek az lenne a következménye, hogy egyvalaki cselekszik, s egy másik tapasztalja annak eredményeit. Ebben az esetben megsemmisülne a megtett kamma, miközben meg nem tett kammák eredményeivel kellene szembenézni. Ha azonban a dolgok állandóak, akkor a cselekvő azonos azzal, aki az eredményeket tapasztalja, s az ember nem követ el semmilyen hibát.” „A pusztá gondolkodás eredményeképpen”: tisztán gondolkodás útján, úgy, hogy nem támaszkodik szentírásra, vagy szellemi teljesítményre, független attól, amit mások beszélnek stb.

Ellenvetés: A szellemi megkülönböztetést (vagyis a múltbeli életek felidézését) elérő örökkévalóság-hívők az ént és a világot azonosítják saját szellemi kontinuitásukkal, vagyis mindazzal, ami abban az elmúlt több százezer születés, tíz világkorszak, vagy negyven világkorszak tapasztalatain keresztül realizálódott, s amit teljesítményük révén most fel tudtak idézni. Mármost ők vajon nem következtetések levonása (*anuvitakkanamukhena*) által lettek-e az örökkévalóság szószólói? Hiszen következtetés útján állapítják meg, hogy az eddig felfejtett kontinuum a régebbi születésekre visszamenőleg is létezett, továbbá hogy a dolgok a többi lény vonatkozásában is ugyanígy állnak.⁴⁸ Ha pedig így van, akkor nem kellett volna-e valamennyi örökkévalóság-hívőt racionalistaként osztályozni, hiszen a halottból stb. kiinduló racionalistákhoz hasonlóan ők is logikai okfejtéssel alakítják ki nézeteiket, saját tapasztalataikból kiindulva? Azonkívül a fent említett típusú okfejtést érvényesnek kell elfogadnunk. Máskülönben a szellemi megkülönböztetést elért örökkévalóság-hívőt a részleges örökkévalóság, vagy a véletlen keletkezés tanának képviselői közé kellett volna sorolni.⁴⁹

Válasz: A dolgot nem így kell nézni. A halmazatok kontinuitásának (*khandhasantāna*) hosszabb — minimális, közepes, vagy maximális — időre visszamenő felidézése ugyanis a szellemi megkülönböztetést elért egyének

48. Míután felidézett legfeljebb negyven világkorszakot, következtetéssel jut el arra az álláspontra, hogy az én és a világ már ezt megelőzően is létezett, a kezdet nélküli múlttól örökkévalóan létezik. És arra a megállapításra is következtetéssel jut el, hogy amint a saját énje örökkévaló, éppúgy a többi lény énje is örökkévaló.

49. Ugyanis ha nem ismerjük el az ilyesfajta következtetés érvényességét, akkor ez azt jelentené, hogy semmiféle alapon nem jogosult számára az általa felidézett múltbeli életekből egy azokat megelőző örökkévalóságra, vagy saját helyzetéből más lények helyzetére következtetni, s ezért szükségképpen az kellett volna, hogy legyen a konklúziója, hogy az általa felidézett és »önmagaként« azonosított tapasztalati áramlást vagy Isten teremtette, vagy az ok nélkül, spontán módon jött létre.

esetében olyan sajátos okot jelent az örökkévalóság-tan kimunkálására, ami másoknál nem fordul elő. Tehát amikor a szöveg azt mondja: „Képessé váltam számtalan múltbeli élet felidézésére ... Ezen okból tudom...” —, akkor ezzel magát a felidézést jelöli meg alapvető okként. A (felidézést követő) okfejtés itt nem az alapvető ok, hanem a múltbeli életek felidézésétől függ és annak van alárendelve.

Ellenvetés: Ha így van, akkor ebből nem következik-e az, hogy (a racionalista esetében) viszont a másoktól hallottak stb. jelentik az alapvető okot?

Válasz: Nem. Utóbbiak esetében az okfejtés az alapvető ok, mert ők egyáltalán nem realizáltak. És a leíró kifejezéseket mind a Buddha tanításában, mind a világi elemzésekben az alapvető okra való utalással fogalmazzák meg, mint ahogy azt pl. a »látási tapasztalás«, vagy »búzacsíra« kifejezésekben is tesszük.

Vagy pedig: a szellemi megkülönböztetés elérését azért említi a szöveg az örökkévalósági feltevések külön okaként, hogy ezzel az örökkévalósági nézetek mögött meghúzódó okfejtéseket mint az előbbiektől különböző, semmiféle szellemi teljesítményen nem alapuló okokat tudja bemutatni.

35. EZEKEN KÍVÜL NINCSEN MÁS

K. A Buddha elbömböli magát megmásíthatatlan oroszlán-üvöltésével: „Az említett indokokon kívül semmiféle más alapja, egyetlen egy más indoka sem lehet az örökkévalóság kijelentésének.”

SK. *Ellenvetés:* Vajon a gondolkodónak az örökkévalósági elképzeléshez való saját ragaszkodása alapulhat e négy okon, vagy pedig mások e nézetre való megtérítésének erőfeszítése? Ha ugyanis a négy ok mint saját ragaszkodásának az alapja szerepel, akkor miért csak a múltbeli életek felidézése és a racionális okfejtés került említésre, és az észlelés romlottsága (*saññāvipallāsa*) stb. miért nem? A romlott észlelés, a nem bölcs módon történő reflektálás, a rossz emberek társasága, vagy a téves tanok meghallgatása ugyanis szintén alapul szolgálhatnak a hibás nézetek kialakulásához. Ha viszont a mások megtérítésére irányuló erőfeszítés alapjairól van szó, akkor a szellemi teljesítmény és a racionális bizonyítás mellett a szentírásokat (*āgama*) is meg kellett volna említeni, mert az előbbiekhöz hasonlóan ezek is szolgálhatnak mások megtérítésének eszközeül. Bármelyik esetről van is szó, mindenképpen túlzás az állítás, hogy „ezeken kívül nincsen más.”

Válasz: Nem így van. Miért? Először is ami az örökkévalósági elképzeléshez való saját ragaszkodását illeti, a gondolkodó csak az után kezdi a halmazatok csoportosulását a fent említett felidézésen és okfejtésen keresztül örökkévaló énné és világnak tekinteni, miután korábban már rossz emberek társaságába keveredett, téves tanítást hallgatott, nem bölcs mó-

don történő reflektálásba bocsátkozott és ezáltal romlott észlelésre tett szert, túllőtt a racionális bizonyíthatóság határán amiatt, hogy nem értette meg a halmazatok pillanatonkénti felbomlását, és hibásan alkalmazta az egység módszerét.⁵⁰ Azért került csupán az okfejtés és a múltbeli életek felidézése említésre, mert ezek az örökkévalósági elképzelés közvetlen és lényegi okai, és amikor ezeket említjük, a többi feltétel ezekben implicit módon bennefoglaltatik. Ami pedig a mások megtérítését illeti, a racionális bizonyítás a szentírásra való hivatkozást is magában foglalja, csupán előbbi az ész alkalmazásának egy sajátos formáján keresztül lett bemutatva [azon kívülállókra való tekintettel, akiknek nincs elismert szentírásuk]. A fenti okok miatt említi tehát a szöveg csak a múlt életek felidézését és az okfejtést e nézetek alapjaként.

Továbbmenve a végső soron valóságos dhammákhoz (*paramatthadhamma*) tartozó jellegzetességeknek két fajtája van: (1) a specifikus természet (*sab-hāvalakkhaṇa*) és az általános jellegzetesség (*sāmaññalakkhaṇa*).⁵¹ A specifikus természet jegyei közvetlen tapasztalati megismerés (*paccakkhañāṇa*) útján érthetők meg, az általános jellegzetességek pedig következtető megismeréssel (*anumānañāṇa*). A szentírás, mint a tanulásból születő bölcsesség (*sutamayī paññā*) megszerzésének eszköze, csupán következtető megismerést eredményez. Azonban a tanult dolgokon való töprengéssel el lehet jutni a reflektáló elfogadáshoz, ami a reflexióból születő bölcsességet (*cin-tāmāyī paññā*) eredményezi, a meditáció fejlesztésével (*bhāvanā*) pedig fokozatosan szert lehet tenni a közvetlen tapasztalati tudásra.⁵² Maga a szentírás tehát nem haladja meg az okfejtés körét, és ezért implicit módon bennefoglaltatik az okfejtésnek abban a csoportjában, amit a kommentár hallott dolgokra alapozott okfejtésként említ. Helyes tehát azt mondani, hogy „ezeken kívül nincsen más.” A »különféle konceptuális tételeket állítanak« és »az én és a világ örökkévalóságát állítják« jellegű kitételek arra

50. *Ekattanaṃ micchā gahetvā*. Az egység módszerének hibás alkalmazása azt jelenti, hogy a gondolkodó tapasztalásának folyamatosságát és koherenciáját egy maradandó mögöttes én létezésének bizonyítékaként fogja fel. Mivel hiányzik belőle a Buddha tanítása által nyújtott tökéletes megértés, nem látja meg, hogy ez a koherencia valójában pillanatonkénti felbomlásnak kitett tapasztalati események között létezik, és így nem biztosítja azt a szubsztancia-magot, amit egy maradandó én feltételezése megkívná.

51. A *paramattha dhammák* a fejlett theravāda ontológia konkrét ténylegességei. Specifikus jegyeik azok a vonások, amelyek az egyes dhamma-fajták különös aspektusát teszik; általános jegyeik pedig a mulandóság, szenvedőlegesség és én-, vagy szubsztancia-nélküliség.

52. Utalás a bölcsesség hármas osztályozására, ami annak megszerzési módján alapul (tanulás, elmélkedés és meditáció). Lásd *Vism.*, XIV., 14., 483. old.

utalnak, hogy elsősorban mások saját nézetre történő megtérítésének alapjairól van szó.

36. A TATHĀGATA ÉRTI EZT, BHIKKHUK. ÉS ÉRTI, HOGY: 'EZEK AZ ÁLLÁSPONTOK ÍGY LETTEK FELVÉVE, ILYMÓDON LETTEK FÉLREÉRTVE, ILYEN ÉS ILYEN JÖVŐBELI KÖVETKEZMÉNYEKSEL JÁRNAK, ILYEN ÉS ILYEN TÚLVILÁGI ÁLLAPOTOT EREDMÉNYEZNEK.'

K. Az első mondatot a következőképpen lehet átfogalmazni: „Bhikkhuk, a Tathāgata érti ezt a négyfajta spekulatív nézetet (*diṭṭhigata*) annak különféle aspektusaiban.” Az „ezek az álláspontok⁵³ ...” stb. kezdetű részt azzal a szándékkal mondja, hogy megmutassa, mi az, amit még ezen kívül is ért. A nézeteket itt álláspontokként jelöli meg. Emellett a nézetek okai, alapjai, indokai (*kāraṇa*) ugyancsak álláspontok (szempontok). Amint mondják:

Mi a nyolc szempont (vagyis a nézetek nyolc alapja)? A halmazatok, a nem-tudás, az érintkezés, az észlelés, a gondolati megragadás, a nem bölcs módon történő reflektálás, a rossz barátok és a mások tanítása. A halmazatok okot és előfeltételt jelentenek abban az értelemben, hogy az álláspontok forrásai; tehát a halmazatok maguk is szempontok. A nem-tudás... a mások tanítása okot és előfeltételt jelent abban az értelemben, hogy az álláspontok forrása; tehát a mások tanítása ugyancsak szempont. (Pts. II.1., Előszó).

„Így lettek felvéve” (*evaṃgahitā*): Először is az ént és a világot örökkévalónak tartó nézetek álláspontja »fel lett véve«, vagyis magukévá lett téve és szorgalmazva volt. [USK.: »magukévá lett téve«: be lett építve saját szellemi kontinuitásukba; és »szorgalmazva volt«: propagálták őket, vagyis megpróbálták másokéba is beépíteni.] „Ilymódon lettek félreértve” (*evaṃparāmaṭṭhā*), vagyis kétségbe nem vonó tudattal újra meg újra megerősítették abbéli meggyőződésüket, hogy „egyedül ez az igazság, minden más nézet hibás.”

Másodszor, mivel a nézetek alapjául szolgáló szempontok akkor válnak nézetek forrásává, ha felveszik őket, az álláspontok felvétele történhet tárgyon keresztül (*ārammaṇa*) [USK.: amikor a nyolcféle alap közül a halmazatokról van szó]; előforduláson keresztül (*pavatti*) [amikor a nem-tudás, érintkezés, észlelés, gondolati megragadás, vagy nem bölcs módon történő reflexió a szempont]; s végül kapcsolódáson keresztül (*āsavena*) [amikor a rossz barátok, vagy a mások tanítása jelenti a szempontot]. Félreértésük

53. *Diṭṭhitthāna*, szó szerint nézet-alátámasztások. A magyar fordításban hol álláspontnak, hol szempontnak fordítottuk aszerint, hogy magukról a nézetekről, vagy azok okairól van-e szó.

ebben az esetben azt jelenti, hogy valaki újra meg újra felveszi őket mindaddig, amíg nem ismeri fel a bennük rejlő veszélyt.

Ezek „ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak” (*evamgatikā*), vagyis a poklokba, az állatok világába, vagy a démonok világába vezetnek. A következő részmondat az előbbi szinonimája.

SK. „Ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel járnak”: ez úgy is értelmezhető, hogy »így járnak«, vagyis »így végződnek«. [Az alábbi elemzés szétosztja, elpusztítja, darabokra töri őket]. A jelentés a következő: ezek a nézeteknek nevezett álláspontok azáltal lettek felvéve és félreértve, hogy az illetők örökkévaló létezését tulajdonítottak egy olyan énnel, ami végső soron egyáltalán nem létezik.⁵⁴ Ez tulajdonképpen csupán az ostobák locsogása, ami addig folytatódik, amíg a bölcsek elemzés alá nem veszik. Amikor azonban a bölcsek elemzés alá veszik őket — miután nincsen semmilyen tartós alapjuk és ellenállóerejük — összeomlanak, megsemmisülnek és felszívódnak, mint a harmatcseppek, vagy a szentjánosbogár fénye a Nap felkeltekor.

(az örökkévalóság vizsgálata)⁵⁵

SK. Most röviden vizsgálat alá vesszük az örökkévalóság tanát. Ha a vitapartner által posztulált én, vagy világ örökkévaló volna, akkor lehetetlen lenne ezeket alapul venni bármilyen szellemi megkülönböztetés eléréséhez. Változhatatlanságuk folytán ugyanis mindig megtartanák eredeti formájukat (*purimariūpa*), és így teljesen hasztalan volna bármilyen útmutatás, amit az örökkévalóság-hívő adna a gonosztól való elfordulás és az erények gyakorlása céljából. Ha ugyanis nem mehetnek át változáson, akkor hogyan tudna hatásos lenni egy ilyen útmutatás? Egy ilyen én számára az érdemdús tettek, mint amilyen az adás stb., valamint a kártékony tettek, mint amilyen az ártás stb. éppen annyira volnának csak lehetségesek, mint az üres tér számára. Hasonlóképpen az örökkévalóság-hívő számára az a tétel sem volna tartható, hogy az énnel kell az örömet és a szenvedést tapasztalnia, mivel egy ilyen én számára nem létezhetnének kammikus kötelékek. És mivel egy ilyen örökkévaló én nem mehet keresztül születésen stb., mi szüksége lehetne a szabadulásra?

54. *Paramatthato asantam atīānam sassatabhāvañ c'assa ajjhāropetvā*. Meg kell jegyezni, hogy itt tulajdonképpen kettős tévedésről van szó: az első, hogy létezik valamiféle én, a második, hogy ennek az énnel örökkévaló létezését tulajdonítanak.

55. E szakasz páli szövegét a 2. sz. függelék 3. pontjában közöljük.

Ha a vitapartner ezt állítaná: „A megnyilvánulások, mint pl. tettek stb. annyiban tartoznak az énhez, amennyiben annak merő attributumaiként (*dhammamatta*) keletkeznek és elmúlnak” —, akkor erre az lenne a válaszuk, hogy nem lehet »merő attributumokat« tulajdonítani egy olyan maradandó énnel, ami mindig megőrzi az eredeti formáját. Az énnel ezek az attributumai ugyanis — amelyek annak módozatait (*avattā*) alkotják —, vagy az éntől különbözőek kell, hogy legyenek, vagy azzal azonosak. Amennyiben különbözőek lennének (*aññe*), akkor el kellene ismerni, hogy ama attributumok, amelyekre keresztül az én cselekszik, tapasztalja a tettek eredményeit), elmúlik és újrálétesül, nem jelentenek eltérést az én vonatkozásában (vagyis az énnel semmiféle hatást nem gyakorolnak). Ebben az esetben viszont ugyanahhoz az eredményhez jutunk, mint amit fentebb már megtárgyaltunk. Ez az alternatíva ugyanattól a hibától terhes, ráadásul még az attributumok teljesen hiábavaló előfeltevését is bevezette. Ha viszont az én azonos lenne saját attributumaival (*anaññe*), akkor valahányszor e módozatok keletkezésnek és elmúlásnak vannak kitéve, a velük azonos én is szükségképpen ki lenne téve a keletkezésnek és elmúlásnak. Ebben az esetben pedig hogyan tarthatnánk fenn azt az állítást, hogy az én állandó? Ha valaki úgy vélné, hogy az attributumok az énhez hasonlóan állandók, akkor a megkötődés és a szabadulás szintén nem volna lehetséges. Az örökkévalóság elképzelése tehát nem tartható. Nincs olyan örökkévalóság-hívő, aki képes volna tökéletesen szilárd bizonyítékot (*yutti*) adni dolgok örökkévaló létezésére. Egy olyan tan pedig, ami nem bizonyítható, nem kielégítő a bölcs tudat számára. Ezért jelentettük ki az elején: „csak addig folytatódnak, amíg a bölcsök elemzés alá nem veszik.”

SŐT AZT IS ÉRTI, AMI MINDEZEKET MEGHALADJA...

K. A Tathāgata nemcsak ezt a négyfajta spekulatív nézetet érti azok háttérével és sorsával egyetemben, hanem az összes olyat érti, sőt érti azt is, ami mindezeket meghaladja, nevezetesen: az erényt, a koncentrációt és a mindentudás ismeretét.

SK. Azért említi a kommentár a mindentudás ismeretét, mert éppen ez az elemzés alatt álló téma. Amikor azonban a mindentudás ismerete kerül említésre, akkor abban a mindentudás alapja — a szennyeződések elpusztításának tudása (*āsavakkhayañāṇa*) —, valamint a Buddhák tíz hatalmának tudása is benne foglaltatik, mivel előbbi elválaszthatatlan ezektől.

S E MEGÉRTÉSÉT MÉGSEM ÉRTI FÉLRE

K. Bár ilyen páratlan megkülönböztetési állapotok megértéséig jutott el, mégsem gondolja azt, hogy „Én értem ezt” stb., vagyis nem érti félre a vágy, a nézetek és az önhittség felfogásmódjain keresztül.

SK. A következőről van szó: a Tathāgata még e lényegi megkülönböztetési állapotokhoz, vagy az olyan minőségekhez, mint amilyen az erény stb. sem ragaszkodik, amelyek pedig a spekulatív nézeteket messze felülmúlják; mennyivel kevésbé tapad hát a létforgatag csalétkeihez (*vaṭṭāmisā*). „Én értem ezt”: itt az »én« a nézetek [és az önhittség] felfogásmódján keresztül történő félreértésre utal, míg az stb. a vágy felfogásmódjával történő félreértésre utal, ami »enyém-ként« nyerhetne megfogalmazást. A »félreértés« a dhammák olyan módon történő felfogása, ami azok ténylegességével ellentétes, vagyis nem találja el azok valódi természetét.⁵⁶ A halmazatok csoportosulásában ugyanis nincs semmi olyasmi, amit »én«-nek, vagy »enyém«-nek lehetne tartani.

ÉS MIVEL MENTES A FÉLREÉRTÉSTŐL, ÖNMAGÁBAN REALIZÁLTA A TÖKÉLETES NYUGALOM ÉS BÉKE ÁLLAPOTÁT

(*paccattam yeva nibbuti vidiṭṭā*)

K. A félre-nem-értés mint kondíció révén megvalósította a maga számára a tökéletes béke állapotát, a félreértés szennyeződéseinek elnyugtatását. Vagyis felmutatja, hogy: „Bhikkhuk, a Tathāgata számára a nibbāna magától értetődő bizonyosság.”

MEGÉRTVÉN AZ ÉRZÉSEK KELETKEZÉSÉT ÉS ELMÚLÁSÁT, AZ ÁLTALUK NYÚJTOTT KIELÉGÜLÉST, NEM-KIELÉGÍTŐ VOLTUKAT ÉS A TŐLÜK VALÓ MENEKÜLÉST, ÚGY, AHOGY AZOK VALÓJÁBAN VANNAK, A TATHĀGATA, BHIKKHUK, A NEM-KÖTŐDÉS RÉVÉN MEGSZABADULT

K. Hogy megvilágítsa a gyakorlatot (*paṭipatti*), amelynek segítségével elérte a tökéletes nyugalom és béke állapotát, a Tathāgata most pontosan ugyanazoknak az érzéseknek a fogalmaiban világítja meg saját meditációs tárgyát (*kammaṭṭhāna*), amelyekbe a szektások beleszerelmesedve a nézetek dzsungelébe keveredtek, abban a hiú reményben, hogy „Na, itt boldogok leszünk! Itt leszünk majd boldogok!”

SK. „Pontosan ugyanazoknak az érzéseknek a fogalmaiban”: a Buddha számos előadása sorában, amelyek a Négy Nemes Igazságot a halmazatok, az érzékelési alapok stb. fogalmaiban világították meg, a jelen (beszéd az érzésekből indul ki), (mégpedig) azért, hogy meg tudja mutatni, hogyan ugranak fejest [az érzésekkel kapcsolatos] hibás gyakorlatuk miatt az elméletalkotók a nézetek dzsungelébe; tehát itt egyedül az érzést bontja ki, megmutatva róla egyszersmind, hogy hogyan tehető az a tökéletes megértés alapjává (*pariññāya bhūmi*). A hivatkozott meditációs tárgy a négy igazság meditációs tárgya.

56. *Dhammasabhāvam atikkamitvā parato āmasanam parāmaṃso.*

K. „Megértvén... úgy, ahogy azok valójában vannak” (*yathābhūtam viditvā*): Megértette az érzések keletkezését (*samudaya*), úgy, ahogy az valójában van, a következő öt jellegzetesség szerint:

Látja az érzések halmazatának felmerülését (*udaya*) a kondicionált keletkezés (*paccayasamudaya*) értelmében, így: a nem-tudás létesülése révén keletkezik az érzés; a vágy... a kamma... Az érintkezés létesülése révén keletkezik az érzés. Hasonlóan látva az újralétesülés jellegzetességét (*nibbattilakkhaṇa*) is, látja az érzések halmazatának keletkezését (Pts. I. 1. 6.).

Megértette az érzések elmúlását (*atthaṅgama*), úgy, ahogy az valójában van, a következő öt jellegzetesség szerint:

Látja az érzések halmazatának alkonyát (*vaya*) a kondicionált elmúlás (*paccayanirodha*) értelmében, így: a nem-tudás megszűnésével, az érzés is megszűnik; a vágy... a kamma... az érintkezés megszűnésével az érzés is megszűnik. Hasonlóan látva a változás jellegzetességét (*vipariṇāmalakkhaṇa*) is, látja az érzések halmazatának alkonyát (Pts. I. 1. 6.).

Megértette az érzések által nyújtott kielégülést (*assāda*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Az érzések függvényében létesülő öröm és élvezet — ez az érzések által nyújtott kielégülés” (S. III. 1. 3. 5.). Megértette az érzések nem kielégítő voltát (*ādinava*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Ezek az érzések mulandóak, szenvedőlegesek, változásnak kitéttek, ebben áll az érzések nem kielégítő volta” (id. mű). Megértette az érzésektől való menekülést (*nissaraṇa*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Az érzések utáni sóvárgás és vágy elmozdítása és elhagyása — ez az érzésektől való menekülés” (id. mű). És mindezt megértvén, „A Tathāgata, bhikkhuk, aki a sóvárgás és vágy eltűnése következtében mentessé vált a tapadástól, a nem-kötődés következtében megszabadult.” Mivel az ember csak addig tud megkötődni valamihez, amíg maga a kötődés jelen van, a kötődéstől és a múltbeli kötődések eredményeképpen esetleg előálló bármiféle halmazattól mentessé vált Tathāgata megszabadult, úgy, hogy többé már az égvilágon semmihez sem tapad, semmihez sem kötődik.

SK. „Megértvén... úgy, ahogy azok valójában vannak”: az érzések keletkezését stb. egyrészt a belátó megértés bölcsességével (*vipassanāpaññā*), a tárgy átvilágításának útján (*ārammaṇapaṭivedha*), másrészt az ösvény bölcsességével (*maggapaññā*), a hamistudat-mentesség áthatásának útján (*asammohapaṭivedha*) ismerte meg, azaz világította át, tudatosította.⁵⁷

57. A belátó megértés bölcsége az a tudás, amely az öt halmazatot mint mulandót, szenvedéstelt és én-nélkülit tudatosítja, és amely a belátás-meditáción keresztül

„A kondicionált keletkezés értelmében”: keletkezésük azt jelenti, hogy a Nemes Nyolcrétű Ösvény még nem irtotta ki őket, és e keletkezés kondicionált, vagyis feltételeik, pl. a nem-tudás stb. létesülésétől függően megy végbe, a szokásos képlet szerint: „Ha ez van, az is létezik; ennek létesülése által létesül az.” Az újralétesülés jellegzetessége az újrafelmerülés jellegzetessége (*uppādalakkhaṇa*); vagyis születésük, generálódásuk (*jāti*).

„A kondicionált elmúlás értelmében”: az értelmezést fordított módon kell elvégezni, mint ahogyan azt a keletkezéssel kapcsolatban tettük. [Vagyis az elmúlásuk azt jelenti, hogy a Nemes Nyolcrétű Ösvény művelése kiirtja őket, és ez a feltételeik felszámolása nyomán megy végbe a szokásos képlet szerint: „Amikor ez elmúlik, az is elmúlik;⁵⁸ ennek megszűnése maga után vonja annak megszűnését.” A változás jellegzetessége a megszűnés jellegzetessége (*nirodhalakkhaṇa*), vagyis felbomlásuk (*bhaṅga*).]

„A kielégülés”: a [korábbi] érzés ama képessége, hogy a [későbbi] öröm és élvezet tárgyi feltételül szolgáljon; vagy pedig maga az öröm és élvezet. Röviden a következő a jelentése: amikor öröm lép fel, amelynek egy korábban létesült érzés a tárgya, a korábbi érzés [előfeltételként szolgáló] kielégülést nyújtó minősége, illetve az élvezet ama minősége, ami által kielégülést nyer — ez a kielégülés [a korábban létesülő érzésben].

„Nem kielégítő volta”: a »mulandó« jelző a közömbös érzés (*upekkhā vedanā*) nem kielégítő voltát, vagy pedig az összes érzés nem kielégítő voltát világítja meg, a képződményekben szükségképpen bennerejlő szenvedés megmutatásával. A másik két jelző (vagyis hogy »szenedőlegesek« és »változásnak kitettek«) a kellemetlen, illetve a kellemes érzések nem kielégítő voltára utal, a szenvedés két további típusának megmutatásával. Vagy pedig mind a három jelző vonatkozik mindhárom érzésre, megkülönböztetés nélkül.⁵⁹ Az érzések nem kielégítő volta tehát a következő: mulandó-

érhető el a halmazatoknak az említett jellegzetességek fényében történő ismétlődő kontemplálásával. A négy nemes ösvény bölcsessége az a tudás, amely tárgyaként a nibbānát tudatosítja. Míg a belátó bölcsesség közvetlen tárgyaként világítja át a halmazatokat, addig az ösvény bölcsessége közvetve éri ezt el, azáltal, hogy a nibbāna realizálásával szétszlatja az azokat körülvevő tévképzeteket.

58. A megszüntetés szokásos formulájának első fele valójában így hangzik: „Ez nem lévén, az sem létesül” (*imasmim asati idam na hoti*).

59. A szenvedés (*dukkha*) általános fogalma három altípust foglal magában: az érzelmi szenvedést (*dukkhadukkhataṅgā*), ami a testi és lelki fájdalmas érzések összessége; a változásban rejlő szenvedést (*vipariṇāmadukkhataṅgā*), ami a kellemes tapasztalások szükség-szerű véget éréséből adódó szenvedés; végül a képződményekben bennerejlő szenvedés (*sankhāradukkhataṅgā*), ami a kondicionált létezésben eleve bennerejlő tökéletlenség. Az SK. által adott első értelmezés szerint a »mulandó« a közömbös érzésre, vagy valamennyi érzésre vonatkozik, és a képződményekben bennerejlő szenvedésre utal; a »szenedőleges« jelző a kellemetlen érzésekre vonatkozik, és az érzelmi szen-

K. „Megértvén... úgy, ahogy azok valójában vannak” (*yathābhūtaṃ viditvā*): Megértette az érzések keletkezését (*samudaya*), úgy, ahogy az valójában van, a következő öt jellegzetesség szerint:

Látja az érzések halmazatának felmerülését (*udaya*) a kondicionált keletkezés (*paccayasamudaya*) értelmében, így: a nem-tudás létesülése révén keletkezik az érzés; a vágy... a kamma... Az érintkezés létesülése révén keletkezik az érzés. Hasonlóan látva az újralétesülés jellegzetességét (*nibbattilakkhaṇa*) is, látja az érzések halmazatának keletkezését (Pts. I. 1. 6.).

Megértette az érzések elmúlását (*atthaṅgama*), úgy, ahogy az valójában van, a következő öt jellegzetesség szerint:

Látja az érzések halmazatának alkonyát (*vaya*) a kondicionált elmúlás (*paccayanirodha*) értelmében, így: a nem-tudás megszűnésével, az érzés is megszűnik; a vágy... a kamma... az érintkezés megszűnésével az érzés is megszűnik. Hasonlóan látva a változás jellegzetességét (*vipariṇāmalakkhaṇa*) is, látja az érzések halmazatának alkonyát (Pts. I. 1. 6.).

Megértette az érzések által nyújtott kielégülést (*assāda*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Az érzések függvényében létesülő öröm és élvezet — ez az érzések által nyújtott kielégülés” (S. III. 1. 3. 5.). Megértette az érzések nem kielégítő voltát (*ādinava*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Ezek az érzések mulandóak, szenvedőlegesek, változásnak kitéttek, ebben áll az érzések nem kielégítő volta” (id. mű). Megértette az érzésektől való menekülést (*nissaraṇa*), úgy, ahogy az valójában van, ilyenformán: „Az érzések utáni sóvárgás és vágy elmozdítása és elhagyása — ez az érzésektől való menekülés” (id. mű). És mindezt megértvén, „A Tathāgata, bhikkhuk, aki a sóvárgás és vágy eltűnése következtében mentessé vált a tapadástól, a nem-kötődés következtében megszabadult.” Mivel az ember csak addig tud megkötődni valamihez, amíg maga a kötődés jelen van, a kötődéstől és a múltbeli kötődések eredményeképpen esetleg előálló bármiféle halmazattól mentessé vált Tathāgata megszabadult, úgy, hogy többé már az égvilágon semmihez sem tapad, semmihez sem kötődik.

SK. „Megértvén... úgy, ahogy azok valójában vannak”: az érzések keletkezését stb. egyrészt a belátó megértés bölcsességével (*vipassanāpaññā*), a tárgy átvilágításának útján (*ārammaṇapaṭivedha*), másrészt az ösvény bölcsességével (*maggapaññā*), a hamistudat-mentesség áthatásának útján (*asammohaṭṭapaṭivedha*) ismerte meg, azaz világította át, tudatosította.⁵⁷

57. A belátó megértés bölcsessége az a tudás, amely az öt halmazatot mint mulandót, szenvedéstelit és én-nélkülit tudatosítja, és amely a belátás-meditáción keresztül

„A kondicionált keletkezés értelmében”: keletkezésük azt jelenti, hogy a Nemes Nyolcrétű Ösvény még nem irtotta ki őket, és e keletkezés kondicionált, vagyis feltételeik, pl. a nem-tudás stb. létesülésétől függően megy végbe, a szokásos képlet szerint: „Ha ez van, az is létezik; ennek létesülése által létesül az.” Az újralétesülés jellegzetessége az újrafelmerülés jellegzetessége (*uppādalakkhaṇa*); vagyis születésük, generálódásuk (*jāti*).

„A kondicionált elmúlás értelmében”: az értelmezést fordított módon kell elvégezni, mint ahogyan azt a keletkezéssel kapcsolatban tettük. [Vagyis az elmúlásuk azt jelenti, hogy a Nemes Nyolcrétű Ösvény művelése kiirtja őket, és ez a feltételeik felszámolása nyomán megy végbe a szokásos képlet szerint: „Amikor ez elmúlik, az is elmúlik,⁵⁸ ennek megszűnése maga után vonja annak megszűnését.” A változás jellegzetessége a megszűnés jellegzetessége (*nirodhalakkhaṇa*), vagyis felbomlásuk (*bhaṅga*).]

„A kielégülés”: a [korábbi] érzés ama képessége, hogy a [későbbi] öröm és élvezet tárgyi feltételül szolgáljon; vagy pedig maga az öröm és élvezet. Röviden a következő a jelentése: amikor öröm lép fel, amelynek egy korábban létesült érzés a tárgya, a korábbi érzés [előfeltételként szolgáló] kielégülést nyújtó minősége, illetve az élvezet ama minősége, ami által kielégülést nyer — ez a kielégülés [a korábban létesülő érzésben].

„Nem kielégítő volta”: a »mulandó« jelző a közömbös érzés (*upekkhā vedanā*) nem kielégítő voltát, vagy pedig az összes érzés nem kielégítő voltát világítja meg, a képződményekben szükségképpen bennerejlő szenvedés megmutatásával. A másik két jelző (vagyis hogy »szenedőlegesek« és »változásnak kitettek«) a kellemetlen, illetve a kellemes érzések nem kielégítő voltára utal, a szenvedés két további típusának megmutatásával. Vagy pedig mind a három jelző vonatkozik mindhárom érzésre, megkülönböztetés nélkül.⁵⁹ Az érzések nem kielégítő volta tehát a következő: mulandó-

érhető el a halmazatoknak az említett jellegzetességek fényében történő ismétlődő kontemplálásával. A négy nemes ösvény bölcsessége az a tudás, amely tárgyaként a nibbānát tudatosítja. Míg a belátó bölcsesség közvetlen tárgyaként világítja át a halmazatokat, addig az ösvény bölcsessége közvetve éri ezt el, azáltal, hogy a nibbāna realizálásával szétoszlatja az azokat körülvevő tévképzeteket.

58. A megszüntetés szokásos formulájának első fele valójában így hangzik: „Ez nem lévén, az sem létesül” (*imasmim asati idam na hoti*).

59. A szenvedés (*dukkha*) általános fogalma három altípust foglal magában: az érzelmi szenvedést (*dukkhadukkhataṭṭhā*), ami a testi és lelki fájdalmas érzések összesége; a változásban rejlő szenvedést (*viparināmadukkhataṭṭhā*), ami a kellemes tapasztalások szükség-szerű véget éréséből adódó szenvedés; végül a képződményekben bennerejlő szenvedés (*sankhāradukkhataṭṭhā*), ami a kondicionált létezésben eleve bennerejlő tökéletlenség. Az SK. által adott első értelmezés szerint a »mulandó« a közömbös érzésre, vagy valamennyi érzésre vonatkozik, és a képződményekben bennerejlő szenvedésre utal; a »szenedőleges« jelző a kellemetlen érzésekre vonatkozik, és az érzelmi szen-

ságuk abban az értelemben, hogy nem léteznek, miután voltak; szenvedésnek alávetettségük abban az értelemben, hogy az emelkedés és hanyatlás zsarnoksága alatt állanak; és kettős változásnak való alávetettségük az öregedés és a halál értelmében.

„Az érzésektől való menekülés”: mindaddig, amíg az ember nem hagyja el az érzésekkel kapcsolatos vágyat és sóvárgást, az érzésekhez kötődik; amikor azonban elhagyja a vágyat és a sóvárgást, akkor elszakad és eloldódik az érzésektől. És amikor itt az érzéseket említjük, akkor ebbe azokat az anyagi és nem-anyagi dhammákat is bele kell érteni, amelyek az érzésekkel együtt keletkeznek, azoknak hordozói, vagy tárgyi feltételei. Vagyis tulajdonképpen a tapadásnak mind az öt halmazatáról szó van itt. Az érzések említésében bennefoglalt öt tapadási halmazat adja a szenvedés igazságát (*dukkhasacca*). Az érzések keletkezésében bennefoglalt nem-tudás stb. adja az eredet igazságát (*samudayasacca*). Az »elmúlás« és a »menekülés« kifejezések jelzik a megszüntetés igazságát (*nirodhasacca*). És az érzések megértése, »úgy, ahogy az valójában van«, adja az ösvény igazságát (*maggasacca*). Ebben a szakaszban tehát a Négy Nemes Igazság kifejtése is bennefoglaltatik.⁶⁰

„A sóvárgás és vágy eltűnése következtében mentessé vált a tapadástól”: azért mondja ezt így a kommentár, mert az érzéki örömhöz való kötődés (*kāmapādāna*) a gyökere a tapadás összes többi formájának, és így ha az érzéki örömhöz való kötődést elhagyjuk, a tapadás összes többi fajtájától is megszabadulunk.

„(A Tathāgata) a nem-kötődés révén megszabadult”: a Magasztos jelzi, hogy ő maga realizálta az ösvényt és a gyümölcsöket.

Ezzel az érzésekről szóló egész bekezdéssel a Dhamma Királya bemutatja, hogy milyen gyökerekből fakad saját mindentudása, s miben áll annak előkészítő gyakorlata. A Dhamma eleme (*dhammadhātu*) volt ugyanis az, aminek tökéletes tudati átvilágítása lehetővé tette számára, hogy részletesen elemezze ezeket a spekulatív nézeteket, hátterükkel és későbbi sorsukkal egyetemben.

vedésre utal; végül a »változásnak kitett« jelző a kellemes érzésre vonatkozik, és a változásban bennerejlő szenvedésre utal. A második fajta értelmezés mindhárom jelzőt kiterjeszti az érzések mindhárom típusára. Ez az értelmezés világos példáját adja a Buddha tanítása mögött húzódó különféle kategóriarendszerek bonyolult összefüggés-hálózatának, és rávilágít, mennyire egzakt a Mester szóhasználata, amivel a beszéd jelentőségének pontos megértését kívánja biztosítani.

60. Ez visszautalás arra a korábbi kijelentésre, amely szerint a bekezdés a négy igazság meditációs tárgyát világítja meg.

37. EZEK AZOK A DHAMMÁK, BHIKKHUK

K. A következőképpen lehetne átfogalmazni: „Azt kérdeztem, ‘melyek azok a dhammák, bhikkhuk, amelyek mélyek, stb.?’ Nos, ezek a mindentudás ismeretéhez tartozó, fentebbi bekezdésekben kifejtett dhammák azok, amelyek mélyek, nehezen megláthatók... és csak a bölcs számára megragadhatóak. Ami ezeket illeti, sem a világi, sem a folyóba lépett, sem senki más nem dicsérheti a Tathāgatát a valóságnak megfelelően. Ezt egyedül csak a Tathāgata teheti.” Amikor a kérdést feltette, kérdése csak a mindentudás ismeretére vonatkozott, és amikor válaszolt, ugyanerre vonatkozóan adta meg válaszát. Vannak azonban további nézetek is, amelyeket elemeznünk kell.

2. A részleges örökkévalóság tanai (*Ekaccasassatavāda*): 5-8. nézetek

38. VANNAK, BHIKKHUK, REMETÉK ÉS BRAHMINOK, AKIK BIZONYOS DOLGOK VONATKOZÁSÁBAN ÖRÖKKÉVALÓSÁG-HÍVŐK, MÁS DOLGOK VONATKOZÁSÁBAN NEM ÖRÖKKÉVALÓSÁG-HÍVŐK...

K. A részleges örökkévalóság hívei kétfélék: a lények vonatkozásában részleges örökkévalóság-hívők (*sattekaccasassatikā*), vagy pedig a képződmények vonatkozásában részleges örökkévalóság-hívők (*sankhārekaccasassatikā*). Itt mind a kétféléről szó van.

SK. A részleges örökkévalóság tanai azt állítják, hogy a lények, vagy a képződmények között valami örökkévaló. Az első három tan (amelyik a suttaban szerepel) a lények szerint kerül elemzésre, a negyedik pedig a képződmények szerint. Amikor a »részleges örökkévalóság-hívő a képződmények vonatkozásában« kifejezést használjuk, akkor az örökkévalónak feltételezett dhammákat azok valódi természete szerint kívánjuk megnevezni, nem pedig úgy, ahogyan azt maga a részleges örökkévalóság-hívő értené. Az ő elméletében ugyanis az örökkévalónak gondolt dolgok kondicionálatlanként (*asañkhata*) szerepelnek.⁶¹ Ezért mondja, hogy: „Az, amit »tudatnak« nevezünk, ...ez az én magam állandó, szilárd...” Józan ésszel ugyanis senkisé is állíthatná, hogy maradandó és szilárd egy olyan entitás, amiről elismeri, hogy kondicionáltságok hozták létre.

61. Vagyis ő maga nem tekinti azokat képződményeknek. A képződmények itt »*sañkhata*» értelemben szerepelnek, vagyis mint a »kondicionáltak képződményei.«

(a hétféle állíthatóság [sattabhaṅga] és a relativizmus [anekavāda] jainista tanai)⁶²

SK. Mármost bizonyíthatóan tarthatatlan a »hétféle állíthatóság« tana, amely szerint a keletkezéssel, elmúlással és stabilitással rendelkező entitások lehetnek maradandóak (*siyā niccā*), mulandók (*siyā aniccā*), vagy osztályozhatatlanok (*siyā na vattabbā*). A bizonyítás a következő.

Ha valaki azt mondja: „Az a természet (*sabhāva*), ami alapján egy dolgot létezőnek (*atthi*) mondunk ugyanaz, mint ami alapján nemlétezőnek (*natti*) mondjuk” — stb., akkor ez lehet is, meg nem is lehet a relativizmus tana. Nem lehet itt felhozni a hely stb. különbözőségére való hivatkozást, mivel azt mindenki elismeri, és arról nincs is vita.⁶³ Egyesek azonban azt mondják: „Amikor egy aranykancsóból ékszer készítünk, a kancsó állapot megsemmisül, és az ékszerállapot létesül, az arany állapot azonban változatlan marad. Így van ez az összes entitás esetében: egyik attribútum (*dhamma*) megszűnik, a másik attribútum létrejön, a belső természet (*sabhāva*) azonban változatlan marad.”⁶⁴ Ezt azonban a következők miatt kell elvetni: „Mi az az arany, ami ugyanaz maradt mind a kancsóban, mind pedig az ékszerben?” Ha azt mondjuk, hogy az anyagiség stb. az, akkor ez éppúgy nem állandó, mint a hang. Ha azt mondjuk, hogy az anyagiség stb. együttese, akkor az együttes (*samūha*) pusztán egy olyan konvencionális kifejezés, amire sem a létezés, sem a nemlétezés, sem az állandóság fogalma nem alkalmazható. Vagyis itt nincs tere a relativizmus tanának. Az attribútumok és az attribútum-hordozó azonosságának és különbözőségének állítása egyaránt hibás, amint azt az örökkévalóság elemzése kapcsán már kimutattuk; és a fentebb kifejtett módszer itt is alkalmazható.⁶⁵ Továbbá nem tartható az az állítás sem, hogy az én és a világ végső értelemben létezők, azonban olyan a természetük, hogy az a nézőponttól függően állandónak, változékonyak, vagy osztályozhatatlannak mutatkozik, mint a lámpa stb. esetében. A lámpák stb. ugyanis természetük szerint keletke-

62. E jainista tanítások elemzését lásd a Bevezetés 37. oldalától.

63. Ha ugyanaz a természet az, ami szerint egy dolgot létezőnek és nemlétezőnek mondunk, akkor már a kiindulásnál az ellentmondás törvényébe ütközünk, és ezért ilyen bizonytalan talajon még azt sem lehetne kijelenteni, hogy valaki képvisel-e egy bizonyos tanítást. Másfelől viszont ha valaki a hely, idő, anyag, vagy állapot megadásának összefüggésében használja a »létezik« és »nem létezik« kifejezéseket, pl. hogy a tollam a kezemben *van*, de *nincs* az asztalon, akkor a dolog annyira triviális, hogy ezzel kapcsolatban fel sem merülhet semmiféle egyet nem értés, és pusztá szofizmus volna, ha a szóhasználat e sajátosságából ontológiai következtetéseket próbálnánk levonni.

64. Ez a gondolatmenet a keletkezés, elmúlás és stabilitás együttlétézését szándékozik bizonyítani, azt a kiindulótételt, amely az egész elemzést elindította.

65. Lásd fentebb, a 157. oldalról.

zésnek és elmúlásnak vannak alávetve, és így nem fedezhető fel bennük olyan belső természet, ami állandónak, változékonynak vagy besorolhatatlannak is mutatkozhatna.⁶⁶ És ugyanígy a lélekben (*jīva*) sem fedezhető fel egy ilyen természet. Nem tartható fenn tehát az állíthatóság hetes felosztása, sem semmilyen más felosztása. A hétfajta állíthatóság tanát tehát elvetjük.

A lények tekintetében részleges örökkévalóság-hívők például az istenhívők (*issaravāda*), akik úgy vélik, hogy az Isten (*issara*) maradandó, míg az összes többi lény mulandó. A képződmények tekintetében részleges örökkévalóság-hívők például Kaṇāda⁶⁷ követői, akik azt állítják, hogy az atomok (*paramāṇu*) állandóak, míg a molekulák (*aṇukādayo*) változékonnyak. [Vagyis az atomok kombinációi (*dvianukādayo*) változékonnyak. Azok, akik a szemet és a többi testi szervet mulandónak, míg a tudatot állandónak gondolják, ugyancsak a képződmények tekintetében részleges örökkévalóság-hívők.]

(Lehet-e a részleges örökkévalóság tana részben helyes felfogás?)

SK. Ellenvetés: Abban a tanításban, amely szerint bizonyos dhammák örökkévalóak, más dhammák nem örökkévalóak, szerepelnek olyan elgondolások is, mint pl. hogy a szem stb. nem örökkévaló. Mármost nem igaz-e, hogy ezek az elgondolások valódi természetük szerint ragadják meg a dolgokat (*yathāsabhāvāvabodha*)? Ha pedig így van, akkor miért kell teljesen hibás nézetnek tekinteni?

Válasz: Ki mondta, hogy hibás az az elgondolás, amely szerint a szem stb. nem örökkévaló? Nem ez a hibás ebben a tanításban, hanem az, hogy a nem örökkévaló dolgok közül bizonyosakhoz mint örökkévalókhoz ragaszkodik. És mivel tanításuk egyik részében hibás nézetet képviselnek, a szem stb. mulandóságának helyes megragadását is elrontja a hibás nézettel való összekeverés, mint ahogy a vajkrémet is elrontja, ha mérget adunk hozzá. Azért nem lehet e tanítást a helyes nézetek közé sorolni, mert nem képes a helyes nézet funkcióját maradéktalanul ellátni. Továbbá azért sem lehet felfogásuk hibás jellegét tagadni, mert bár gondolkodóik felismerik, hogy a szem stb. nem örökkévaló, mégis lélek-természetet tulajdonítanak ezeknek (*samāropitajīvasabhāva*), amikor azt mondják: „A szem... a test — ez az én magam mulandó...” stb.

66. A lámpák, minthogy keletkeznek és elmúlnak, határozottan és teljesen egyértelműen nélkülözik az állandóságot.

67. A hat orthodox indiai filozófiai rendszer egyikének, a vaiśeṣikának a megalapozója.

Ha ez a dolog világos, akkor nincs többé helye annak a bírálóknak, hogy az elemzés tana⁶⁸ a kondicionálatlan és a kondicionált elemek megkülönböztetésével egyfajta részleges örökkévalóság-tant képviselne, amelyik azt tartja: „Egyes dhammák örökkévalóak, mások nem örökkévalóak.” Az elemzés tana ugyanis a dhammák torzítatlan valódi természetéhez igazodik (*aviparītasabhāvasampañipattibhāvato*).

USK. Azért igazodik a dhammák torzítatlan valódi természetéhez, mert nincsenek belekeverve semmilyen hibás nézetek, és mert (a részleges örökkévalóság tanától eltérően) nem tulajdonít a dhammáknak lélek-termeszetet.

(Az itt következő részben az USK. kidolgozottabb változatát követtük): — *Ellenvetés:* Rendben van, elfogadjuk, hogy az előbbi (örökkévalóság-) tanban kifejezetten hibás nézetet jelent a nem örökkévaló dhammák örökkévalóként történő felfogása; továbbá hogy a valóban örökkévaló dolgok örökkévalóként történő felfogása (az elemzés tanában) nem hibás nézet, mert a dolgokat azok valódi természetének megfelelően érti meg. Azonban ha ez is a helyzet, a tanítás jellegében nem lehet különbséget tenni a részleges örökkévalóság tárgyalt tana (és az elemzés tana) között, mert mindkettő csak bizonyos dhammák tekintetében tételezi fel az örökkévalóságot.

Válasz: Igenis különbséget kell tenni, mert a tárgyalt tanítás a megismerésre kerülő dhammákat aszerint különbözteti meg egymástól, hogy egyeseket örökkévalónak, másokat nem örökkévalónak posztulál, holott azok mindegyike kizárólag nem örökkévaló.

Ellenvetés: Miután az egész tartalmazza a részt, nem kellett volna-e az itt tárgyalt részleges örökkévalóság-tant a korábbi átfogó örökkévalósági elgondolásba beépíteni?

Válasz: Ez szintén nem lett volna helyes, a két tan ugyanis tárgyterületük különbözősége szerint megkülönböztethető egymástól. Egyes gondolkodók ahhoz a nézethez ragaszkodnak, hogy minden dolog örökkévaló, mások pedig ahhoz a nézethez, hogy egyes dolgok örökkévalók, más dolgok nem örökkévalók. (Amikor különbséget teszünk a kétféle megközelítés között, akkor) azt a tényt tesszük teljesen világossá, hogy az egyik tanítás valamennyi képződményre kiterjed, kivétel nélkül, míg a másik tanítás csupán azok egy részét öleli fel.

Továbbmenve — (azért sem tartható, hogy a részleges örökkévalóság tanát be lehetne építeni az örökkévalóság-tanba), mert a ragaszkodás egyik

68. *Vibhajjavāda:* a theravāda iskola ősi neve. A kondicionálatlan elem a nibbāna, az összes többi kondicionált.

formája (ti. az örökkévalóság-tan) a halmazatok számos létesülésre kiterjedő egymásutániségát veszi alapul, míg másik formája (a részleges örökkévalóság tana) csak az egy létesülésre kiterjedő egymásutániséget veszi figyelembe.⁶⁹ Így az örökkévalóság-hívők mind a négy fajtája ama nem-anyagi dhammák csoportosulása tekintetében válik az örökkévalósági elképzelés hívévé, amely különféle anyagi testektől való függésben jelenik meg különféle születések folyamán, és amelyről vagy közvetlen tudással bír (azok esetében, akik felidéztek a múltbeli születéseket), vagy a hallottak stb. alapján következtet rá (a racionalisták esetében), pusztán előfeltételezve az anyagi testek sokféleségét. Ezért mondanak olyanokat, mint pl. „Innen elmúlván, amott létesültem újra”, „elmúlnak és újrалétesülnek” stb. Azok a részleges örökkévalóság hívők, akik szellemi megkülönböztetést értek el, olymódon alakítják ki elképzelésüket, hogy a dhammák (egyetlen létesülésben vett) egymásutániséga tekintetében tételeznek fel örökkévaló létezését, anélkül, hogy sok különféle létesülést vennének számításba; az ő nézetük tárgyköre ugyanis csak a halmazatok egyetlen létesülésben foglalt kontinuitása. Ezért van, hogy az utóbbi tan első három típusáról csak ennyit mond a szöveg: „Képesse válik a közvetlenül megelőző életének a felidézésére, anélkül azonban, hogy ennél korábbra vissza tudna emlékezni.” A kétfajta racionalista — az örökkévalóság-hívő és a részleges örökkévalóság híve — közötti különbséget ugyancsak egyértelművé teszi a felölelt anyagi és nem-anyagi dhammák különbözősége.

(A teremtő istenben való hit eredete)

A LÉNYEK LEGNAGYOBB RÉSZE AZ ĀBHASSARA BRAHMA-VILÁGBAN SZÜLETIK ÚJJÁ

K. „Legnagyobb része”: vagyis kivéve azokat, akik a magasabb Brahmavilágokban, a nem-anyagi síkokon, vagy (máshol) születnek újjá.

SK. „A magasabb Brahma-világokban”: a finom-anyagi Brahma-világokban, mint amilyen pl. a Parittasubha sík. A szövegben egyébként a világekorszak tűz általi elpusztulásáról van szó, mivel ez fordul elő a leggyakrabban.

69. Vagyis az örökkévalóság-hívő számos életet idéz fel (vagy tételez fel), és ennek alapján posztulálja az örökkévaló ént, amely időtlen idők óta életről életre vándorol, míg a részleges örökkévalóság követője csak egyetlen múltbeli életet idéz fel, és olyan örökkévaló ént posztulál — akár egy teremtő Isten, akár istenek sokasága formájában —, aki egyetlen életben létezne örökkévalóan, anélkül, hogy keresztül kellene mennie a halál és újjászületés folyamatain.

A »vagy« szócska a kommentárban (amely a máshol való születésre utal) azt a lehetőséget jelenti, hogy »vagy egy másik világrendszerben, mint amelyik éppen összehúzódik.« Elképzelhetetlen ugyanis, hogy ekkor a szenvedés síkjain lévő összes lény a finom-anyagi és nem-anyagi síkokon létesüljön újra, hiszen például a szenvedés síkjain leghosszabb élettartammal rendelkező lények számára nem lehetséges az emberi világban való újjászületés.

USK. A szenvedés síkjáról ugyanis csak úgy lehet a magasabb világokba újjászületni, ha először az emberi világba történik meg az újjászületés. Azok például, akik rögzített következményekkel járó tévtanokhoz ragaszkodnak (*niyatamicchādītthika*), nem tudnak kiszabadulni a pokolból, amikor a világrendszer összehúzódik. A kommentárok szerint az ilyenek a világtér túlsó oldalán születnek újjá.

OTT IDŐZNEK, TUDATBÓL LÉTREHOZOTTAN (*manomaya*)

K. „Tudatból létrehozottan”: mert a jhāna-tudat által születtek újra.

SK. Bár valamennyi lény újjászületésére a kammikusan hatékony tudatállapotok következtében kerül sor, a finom-anyagi szféra lakóit azért nevezik kifejezetten »tudatból létrehozottnak«, mert kizárólag a tudat által, mindenféle külső feltétel nélkül születtek meg. Amennyiben ez a helyzet, valaki megkérdezhetné, hogy a »tudatból létrehozottság« állapota nem érvényes-e azokra a lényekre is, akik spontán módon keletkeztek az érzéki szférához tartozó létezésben? Nos, bizonyosan nem. A »tudatból létrehozott« kifejezés ugyanis csak azokra a lényekre vonatkozik, akik a magasabb tudatállapotokhoz tartozó különleges tudatból születnek.⁷⁰ Erre utal a kommentár, amikor ezt mondja: „mert a jhāna-tudat által születtek újra.”

Vajon a »tudatból létrehozottság« állapota vonatkozik-e a nem-anyagi szféra lényeire is? Nem, ugyanis az ő esetükben teljesen szükségtelen hangsúlyozni, hogy kizárólag a tudat által keletkeztek, hiszen még a gyanúja sem merülhet fel annak, hogy valamilyen külső feltétel következtében születtek volna ott újjá. A szokásos szóhasználatban tehát a »tudatból létrehozott« kifejezés a finom-anyagi sík lakóira vonatkozik. Így a Vedák mesterei is ötrétű énről beszélnek: »táplálékból, lélekzetből, gondolatból, üdvből és tudatosságából álló« énről.⁷¹

70. *Adhicitta*: azokat a magasabb tudatállapotokat jelölő szakkifejezés, amelyeket a meditatív fejlődés, speciálisan a négy jhāna hoz létre.

71. *Annamaya, pñamaya, manomaya, ānandamaya, viññānamaya*. A klasszikus vedānta egyik alaptétele, amelynek gyökerei az Upanisádokra nyúlnak vissza. A vedānta szerint azonban ezek valójában nem »ötrétű ént« jelentenek, hanem öt burkot (*kośa*), ami a valamennyiüket felülmúló belső ént (*ātman*) körülveszi.

40. MEGJELENIK BRAHMĀ ÜRES PALOTÁJA

K. Megteremtődik Brahmā társaságának⁷² a síkja (*Brahmakāyikabhūmi*). Ez eredetileg üres volt, mert még nem létesültek ott lények. Nincs alkotója, vagy teremtője, hanem egy olyan drágakövekkel kirakott sík, ami előfeltételét tekintve kamma, keletkezési módját tekintve hő által jött létre, a *Visuddhimaggában* leírt módon. Kertek, égi kívánság-fák stb. termelődnek itt, termelődésük természetes helyén.

EKKOR EGY BIZONYOS LÉNY ÉLETTARTAMA KIMERÜLÉSE, VAGY ÉRDEMEI KIMERÜLÉSE FOLYTÁN ELMŰLIK AZ ĀBHASSARA SÍKRÓL, ÉS A BRAHMĀ ÜRES PALOTÁJÁBAN LÉTESÜL ÚJJÁ

SK. Hogyan lehetséges, hogy egy a második jhāna magasabb síkján (vagyis az Ābhassara világban) élő lény az első jhāna alacsonyabb síkján (vagyis Brahmā társulatának síkján) létesüljön újra? Hogy hogyan lehetséges ez, annak magyarázatára mondja a kommentár a következőket:

K. Ekkor spontán módon kötődés (*nikanti*) alakul ki e lényekben tartózkodási helyükhöz. Kifejlesztve az első jhānát, alászállnak onnan (vagyis az alsóbb síkon születnek újjá).

„Élettartama kimerülése folytán”: a lények, akik tetteikkel magasabb érdemeket szereztek, és ezáltal valamelyik rövidebb élettartamú égi világban születhettek újjá, nem maradhatnak ott kizárólag érdemeik ereje folytán tovább, hanem egy idő után el kell onnan múlniuk ama világ (korlátozott) élettartama miatt. Ezekről a lényekről mondják, hogy élettartamuk kimerülése miatt múlnak el onnan. „Vagy érdemei kimerülése folytán”: azok a lények, akik tetteikkel alacsonyabb érdemeket szereztek, és ennek következtében egy hosszú életű égi világban születhettek újjá, nem maradhatnak ott ama világ teljes élettartamára, hanem már életük közepén elmúlnak onnan. Ezekre mondják, hogy érdemeik kimerülése folytán múlnak el onnan.

SK. „Ama világ (korlátozott) élettartama miatt”: a maximális élettartam behatároltsága miatt.

Ellenvetés: De hát mi ez a »maximális élettartam« (*paramāyu*)? És hogy lehet annak hosszúsága behatárolt?

72. Ez a sík, amely a legelső a finom-anyagi létezés szférájában, három kisebb világot foglal magában: Brahmā gyülekezetét (*Brahmapārisajja*), Brahmā minisztereit (*Brahmapurohita*) és a Mahābrahmākat. Ez az első jhāna objektív ellenpólusaként jelenik meg, éppúgy, mint ahogy az Ābhassara világ a második jhāna objektív megfelelőjét jelenti. A buddhizmus tanítása szerint a létezés valamennyi úgynevezett objektív világa valójában az akaratilag aktív tudatállapotok által generált kammikus energia »ontológiai kikristályosodása«, úgyhogy végső soron a tudat az, amely akarati képességén keresztül teremtője a tapasztalati létezés teljes világának.

Válasz: Az élettartam az eredő halmazatok (vagyis az élet-kontinuum, vagy *bhavaṅga*) sajátos időbeli terjedelme az egyes létbirodalmak különféle lényei esetében. Az egyes lényeket megkülönböztető testekhez, szervekhez, színekhez, formákhoz, mérethez stb. hasonlóan általában ez is rögzített határok (*niyatapariccheda*) között mozog a különféle rangú és rendeltetésű lények esetében; e határokat döntő módon a korábban kialakult létszomj határozza meg, és a pillanatnyi feltételek véglegesítik. E feltételek a mag, vér, hőmérséklet, táplálék stb. az emlősök esetében; hőmérséklet, táplálék, stb. az érzéki körbe tartozó istenségek esetében; és hőmérséklet stb. a finom-anyagi sík lakóinak esetében. Az anyagi és nem anyagi életképességek, amelyek fenntartják a velük együtt felmerülő, pillanatnyi léttel bíró anyagi, illetve nem anyagi dhammákat, nemcsak a pillanatonkénti felmerülés értelmében tartják fenn ezeket, hanem azáltal is, hogy biztosítják (az életjelenségek) folytonos egymásra következését, egészen addig, amíg a *bhavaṅga* el nem vágódik (vagyis amíg a fizikai halál be nem következik). Ezért aztán, minthogy az élet adott tartama az életerőben (*āyu*) gyökerezik, előbbit az utóbbi után nevezték el »élettartamnak« (*paramāyu*), mintegy metaforikusan az ok nevével jelölve meg annak gyümölcsét. Az istenek és a pokol lakói számára az élettartam általában rögzített; az Uttarakuruban élő emberi lények⁷³ esetében pedig kivétel nélkül mindig rögzített. Az állatok, kísértetek és az emberiség többi része számára azonban az élettartam nincs pontosan rögzítve, hiszen az még hosszú életet ígérő kamma esetén is hosszabb, vagy rövidebb lehet olyan feltételektől függően, mint pl. a kammával kapcsolatban lévő kontinuum, a mag és a vér, amelyből (a foetus) keletkezett stb.; továbbá olyan, magában a kammában gyökerező feltételektől függően, mint pl. a Nap és a Hold keringésének egyenletessége és egyenetlenségei, vagy a nyersanyagául szolgáló táplálék és hőmérséklet egyenletessége és egyenetlenségei stb. Mint ahogy a különféle rangú, rendeltetésű stb. lények megkülönböztető színét, alakját stb. a korábban kialakult létszomjuk határozza meg, valamint a látás, hallás stb. eredményeképpen kezdettől fogva képződő megragadás teljessége, ugyanúgy az élettartam határát is — amelynek sajátos mértéke általában azonos az újjászületés ugyanazon síkján újjászületett lények esetében —, kezdettől fogva meghatározza az az ott kifejtett létsóvárgás, ami a látás, hallás stb. eredményeképpen alakult ki, és amely (ahhoz a létállapothoz) mint legmagasabbhoz ragaszkodik.

Bár a kamma képes az újjászületés különféle síkjain létrehozni azokat a sajátos színeket stb., amelyek rögzítettek az adott sík lényei számára, vala-

73. Az ősi indiai néphit szerint közép-ázsia e félig mitológiai országának lakói valamenynyien 120 évig éltek.

mint képes létrehozni a szabványtól való eltéréseket is, olyan eredőket azonban nem képes létrehozni, amelyek túllépnék az élettartam korlátait azokon az újjászületési síkokon, amelyeken az élettartam rögzített korláttal rendelkezik. Ezért mondható, hogy „az élettartam korlátozottsága miatt múlnak el onnan.”

41. KIELÉGÜLETLENSÉG ÉS IZGATOTTSÁG ALAKUL KI BENNE

K. „Kielégületlenség” (*anabhirati*): más lények érkezése iránti sóvárgás. Averzióval (*paṭigha*) járó elégedetlenség (*ukkaṅṭhitā*) azonban a Brahma-világban nem létezik.

SK. „Elégedetlenség”: a szeretett tárgy elvesztése, vagy hiánya miatti lelki kín. Olyan tudati műveletet jelent, amit gyász, sajnálkozás kísér (*do-manassacittupāda*).

K. „Izgatottság” (*paritassanā*):⁷⁴ szorongás (*ubbijjanā*), reszketés (*phanda-nā*). Ez négyfajta:

(1) Félelemből fakadó izgatottság (*tāsatassanā*): az a félelem, ijedtség, megdöbbenés és elborzadás, ami a születés, öregedés, betegség és halál miatt keletkezik.

(2) Vágyból fakadó izgatottság (*taṅhātassanā*): ez fordul elő abban a kívánságban, hogy „Ó, bárcsak más lények is lennének ezen a helyen!”

(3) Nézetekből fakadó izgatottság (*diṭṭhitassanā*): ez az »izgatottság és tétováság« (lásd lejjebb, a 105-117. bekezdések elemzése kapcsán).

(4) Tudásból fakadó izgatottság (*nāṇatassanā*): erről van szó abban a mondatban, hogy „Ama isteneket, hallván a Tathāgata beszédét a Dhammáról, sürgetés érzése, félelem és pánik fogta el” (S. III. 1. 8. 6.).

A fenti szövegrészben a vágyból és a nézetekből fakadó izgatottságról van szó.

SK. Az »izgatottság« itt azokat a kielégületlenségen alapuló vágyakat és nézeteket jelenti, amelyek a jhānák elragadtatottságának hosszú ideig történő élvezése folyamán alakulnak ki benne, és amelyek az »én« és »enyém« előfeltételezésének okaivá válnak. Amikor a kommentár jelentésmagyarázata az „Ó, bárcsak más lények is lennének ezen a helyen!” mondatot idézte a vágyból fakadó izgatottság illusztrálására, ezt csak azért tette, hogy kiemelve az állításból a vágyból fakadó izgatottságot, miután a nézetek

74. A pāli *paritassanā* szó két különböző szanszkrit igei gyökből is levezethető: (1) *trṣyati*, szomjúhozni, sóvárogni, amiből a skr. *trṣṇā* és pāli *taṅhā*, szomj, vagy sóvárgás, vágy származik; (2) *trasati*, félni, amiből a pāli *utrāsa* (nyugtalanság), *tāsa* (félelem) és *santāsa* (pánik) szavak származnak. Ezért az elsődleges magyarázatok azok, amelyek a vágyból és a félelemből indulnak ki, s a nézetekre és tudásra alapozott magyarázatok csak másodlagosak.

izgatottságát egy másik idézettel világította meg. Nem úgy kell tehát ezt érteni, mintha ebben az esetben nem lenne jelen a nézetek izgatottsága (ugyanis az is jelen van).

(Abban a szakaszban, amelyik a tudásból fakadó izgatottságról szól), a félelem (*bhaya*) a félelmetesség tudása (*bhayañāna*), ami az összes képződménytől való félelemként keletkezik abban, aki a felbomlás feletti szemlélődést (*bhaṅgānupassanā*) gyakorolja. A »szellemi sürgetés érzete« (*sarhvega*) az erkölcsi rettegéssel járó tudás, vagy pedig csak maga az erkölcsi rettegés (*ottappa*). A »pánik« (*santāsa*) az összes képződménytől elborzadó tudás, ami a veszély és a kiábrándulás kontemplálásából fakad⁷⁵ (*ādīnavanibbidānupassanā*).

42. 'ÉN VAGYOK... AZ ÚR, AZ ALKOTÓ ÉS TEREMTŐ...'

K. (Átfogalmazás): „Én vagyok a világ Ura (*issara*), én vagyok a világ Alkotója és Teremtője; a földet, a Himaláját, a Sineru hegyet, a világ-köröket, a nagy óceánt, a Holdat és a Napot mind én teremtettem.”

'...AZ ELRENDELŐ...'

K. „Én vagyok az, aki kijelöli a lények helyét: 'Te khattiya leszel, te brahmin, te kereskedő, te pedig jobbágy. Te házasember leszel, te pedig szerzetes. Te teve leszel, te pedig tehén.'”

'MILYEN ALAPON?'

K. Most, miután kijelentette, hogy „Ezeket a lényeket pedig én teremtettem”, hozzáfog, hogy ezt megfelelő indokkal támassza alá.

SK. Bár ez a Brahmā a korábbi születései során szert tett a kamma birtoklásának tudására, a világi nézeteinek változékonysága miatt elvetette azt. A lények (feltételezetten) általa történt teremtését úgy fogja fel, mintha az pusztá tudati művelet lett volna, amivel az átváltoztatás pszichikai műveletét gyakorolta, és ezzel becsapja magát, elhítetvén magával az Isten teremtő játékanak tanát (*issarakuttadassana*). Ez a meggyőződés ver benne gyökeret, amikor azt gondolja, hogy „Én vagyok az Úr, az Alkotó és Teremtő.” Ez a kijelentése azonban még nem mások megtérítésére szolgál, hiszen a szövegben úgy szerepel, hogy „Így gondolkodik magában.” A kommentár azért használja a „miután kijelentette” és a „hozzáfog, hogy ezt megfelelő indokkal támassza alá” fordulatokat, hogy rávilágítson, a későbbiekben a megfogalmazottak mások saját nézetére történő megtérítésének is eszközévé válnak.

75. Lásd *Vism.*, XXI., 29-34, 753-755. old. és 35-44, 755-759. old.

'MINKET PEDIG Ő TEREMTETT'

K. Bár a saját kammájuk miatt múltak el és létesültek újra, kizárólag pusztá képzelődésből azt fantáziálják, hogy az Úr teremtette őket, és görbe lukba vert görbe karóhoz hasonlóan hajlongva sereglenek annak lábaihoz (vagyis imádóivá válnak).

SK. Ellenvetés: Ezek szerint nem igaz, hogy közvetlenül az újjászületésük után az istenek rendelkeznek a visszatekintő tudással: „Elmúlván abból a rendeltetésből, ilyen és ilyen kammák eredményeképpen itt létesültem újra”?

Válasz: Ez igaz azok esetében, akiknek a korábbi születésekben kialakult diszpozíciói szilárdan a kamma birtoklásának tudásában gyökereznek. Az itt szereplő lények azonban már korábbi életeikben is hajlottak arra, hogy az Isten teremtő játékanak tanához ragaszkodjanak. Ezért gondolják azt, hogy „Minket Ő teremtett.”

'Ő ÁLLANDÓ, SZILÁRD, ÖRÖKKÉVALÓ, NINCS KITÉVE VÁLTOZÁS-NAK...'

K. Miután nem látták őt újralétesülni, azt mondják, hogy »állandó« (*nicca*). Miután nem látták őt meghalni, azt mondják, hogy »szilárd« (*dhuvva*). Az »örökkévaló« mindig létezőt jelent. Nincs kitéve változásnak (*avipaririñāmadhamma*), amennyiben mentes volna az öregedés által bekövetkező változástól.

(A részleges örökkévalóság tanának második és harmadik esete)

45. VANNAK, SZERZETESEK, BIZONYOS ISTENEK, AKIKET »JÁTÉKTÓL MEGROMLOTTAKNAK« NEVEZÜNK (*khidāpadosika*)

K. A játéktól romlottak meg (*padussanti*), vagyis pusztultak el (*vinassanti*). EZEK AZ ISTENEK RENDKÍVÜLI IDŐMENNYISÉGET FORDÍTANAK ARRA, HOGY JÁTÉK ÉS MÚLATSÁG ÉLVEZETÉBEN VEGYENEK RÉSZT. ENNEK KÖVETKEZTÉBEN FELEDÉKENNYÉ VÁLNAK, ÉS MIUTÁN FELEDÉKENNYÉ VÁLTAK, ELMÚLNAK ARRÓL A SÍKRÓL.

K. Megfeledkeznek a táplálékukról. Ezek az istenek, mint mondják, állandóan a saját, rendkívüli érdemek révén megszerzett nagy szépségüket és tündöklésüket ünneplik. Azonban úgy elmerülnek a nagy élvezetben, hogy még arról is megfeledkeznek, vajon ettek-e egyáltalán. Pedig ha csak egyetlen étkezés idejét is elmulasztják, el kell múlniuk onnan és nem maradhatnak, még akkor sem, ha rögtön utána ettek és ittak volna is. Miért? Kammából született hő elemük⁷⁶ erőssége és anyagi testük finomsága (*karajakāya*) miatt. Az emberek esetében ugyanis a kammából született hő

elem finom, és az anyagi test erős. Hevük finomsága és testük ereje folytán akár hét napig is elélhetnek meleg vizen, zabkásán, stb. Az istenek esetében azonban a hő elem az erős és a test az, ami finom. Ha elmulasztják akár csak egyetlen étkezés idejét is, nem képesek fennmaradni. Mint ahogy a nyáron, déli napsütésben felhevült sziklára helyezett piros és kék lótuszok este már nem tudják visszanyerni eredeti állapotukat, még akkor sem, ha ezer kancsó vizet öntünk rájuk, hanem csak elhervadnak, ugyanígy ezek az istenek, hiába esznek és isznak rögtön utána (hogy lekésték az étkezésüket), csak elmúlnak és nem képesek fennmaradni.

De hát kik is ezek az istenek? Ezzel a kérdéssel a kommentár nem foglalkozik.⁷⁷ Mivel azonban minden megkülönböztetés nélkül szokták mondani, hogy „az istenek esetében a hő elem erős és a test finom”, érthetjük úgy, hogy mindazokról az istenekről szó van, akik anyagi táplálékon élnek. Ezek tehát mind elmúlnak, ha így cselekszenek. Egyesek szerint azonban csak a *nimmānarati* és a *paranimmitavasavatti* istenekről van szó.⁷⁸

47. VANNAK, BHIKKHUK, BIZONYOS ISTENEK, AKIKET »GONDOLATTÓL MEGROMLOTTAKNAK« NEVEZÜNK (*manopadosika*)

K. Gondolattól romlottak meg, vagyis pusztultak el.

SK. Irigy természetük által megrontott gondolatokról van szó. Vagy pedig a kifejezés lelki romlottságként is értelmezhető; vagyis féltékenység által megrontott tudat okozza pusztulásukat, ezért »gondolattól megrontottak.«

K. Ezek a *Cātumahārājika* istenek.⁷⁹ Egyik fiatal isten ezek közül, mint mondják, ünnepet akarván ülni, kíséretével együtt hintóval kihajtott az utcára. Egy másik ugyanazon istenek közül, aki éppen kiment kicsit sétálni, meglátta az elsőt, amint az elhajtott előtte. Dühbe gurult és kifakadt: „Ez a hitvány nyomorult, úgy pöffeszkedik örömeiben, hogy majd szétreped, mintha még nem látott volna soha ünnepet!” Az első visszafordult, s észrevéve, hogy a másik dühbe gurult — lévén, hogy a dühös embert igen könnyű felismerni —, maga is mérges lett. Eképpen vágott vissza: „Mi közöd hozzám, forrófejű fickó? Tulajdonomra teljes egészében saját érdemdús tetteim révén tettem szert. Ehhez neked semmi közöd!”

Mármost ha az egyik isten dühbe gurul, a másik azonban megőrzi hidegvérét, akkor ezzel az előbbi is megóvja (az elmúlástól). Ha azonban mindketten méregbe gurulnak, akkor az egyik dühe a másik mérgének előidéző

76. *Kammajatejo*: az elsődleges erő az emésztés folyamatában.

77. Vagyis a régi kommentár, amelyre Buddhaghosa a saját munkáját alapozta.

78. A két legmagasabb érzéki körbe tartozó mennyei világ istenei.

79. Az érzéki körbe tartozó alsóbb mennyei világok istenei.

feltételévé válik, és mindketten elmúlnak, hogy csak a hárem zokogása marad utánuk. Ez a rögzített törvény (*dhammatā*).

SK. Ha az egyik fél nyugodt marad, akkor a másik dühe nem kap tápot magának, és csak egyet fortyan, aztán alábbhagy. Kialszik, mint a vízbe merített tűz, és nem lesz képes az illető halálát okozni. Ha azonban mindketten dühbe gurulnak, akkor mindegyikük mérge egyre erősebbé és erősebbé válik, mert egyik mérge a másikat táplálja, míg végül a roham oly erőssé válik, hogy képes lesz elpusztítani (az életfolyamatok) támasztékát. Ekkor dühük felégeti a szív-alapot (*hadayavatthu*), és elpusztítja rendkívül finom anyagi testüket. Ennek nyomán az egész egyéni alakzat eltűnik.

A »rögzített törvény«: arról van szó, hogy az ama a síkról való elmúlásuk anyagi testük finomságának és a felgerjesztett harag erősségének, illetve anyagi és nem anyagi dhammáik sajátos természetének tulajdonítható.

(A mulandó test és az örökkévaló tudat racionalista dualizmusa)

49. **K.** A racionalista látja a szem stb. felbomlását; azonban mivel a tudat (*citta*) minden korábbi művelete elmúlásakor a rákövetkező tudatműveletet kondicionálja, nem képes észrevenni a tudat felbomlását, még akkor sem, ha az utóbbi hangsúlyozottabb, mint a szem stb. felbomlása. Mivel pedig nem érzékeli a tudat felbomlását, feltételezi, hogy amikor a testi váz (a halálban) összeomlik, akkor a tudat valahová máshová költözik, hasonlóan a madárhoz, amelyik elhagyja az egyik fát, hogy a másik fán rakjon fészket magának. Ezt hirdeti ki aztán, mint a saját nézetét.

SK. „Látja a szem stb. felbomlását”: az anyagi dhammák szétesésének durvasága miatt észreveszi azok pusztulását, amikor látja, milyen változásokon mennek keresztül a létükkel) ellentétes feltételekkel való találkozásakor, míg végül (a halállal) teljesen el nem tűnnek a szem elől.

„A rákövetkező tudatműveletet kondicionálja”: annak előidéző feltételévé válik a közvetlen előzményi feltétel stb. értelmében.⁸⁰

„(A tudat felbomlása) hangsúlyozottabb”: azért mondja ezt a kommentár, mert a tudat felbomlása jóval gyorsabb. Ugyanis egyetlen anyagi dhamma fennmaradásának ideje alatt tizenhat tudatművelet is felbomlik.

„nem képes észrevenni a tudat felbomlását”: bár a tudat pillanatról pillanatra felbomlik, felbomlásakor minden egyes tudatművelet közvetlen

80. A közvetlen előzményi feltétel (*anantarapaccaya*) az a kapcsolat, ami az egyes tudatműveletek és azok kísérőjelenségei, valamint a közvetlenül rákövetkező tudatműveletek és azok kísérőjelenségei között áll fenn.

előzményi feltételévé válik a rákövetkező tudatműveletnek. Mivel az egyes rákövetkező tudatműveletek felmerülése mintegy elrejtí előzményének a hiányát, egyedül a jelenlét aspektusa (*bhāvapakkha*) erős és világos, a hiány aspektusa (*abhāvapakkha*) nem. Ezért nem veszi észre a tudat állandó pusztulását. A dolgot nagyon jól megvilágítja a tűzkerék példája (ti. ha a zsarátnokot nagy sebességgel körben forgatjuk, akkor úgy látszik, mintha egy megszakítatlan tűzkör jönne létre). Mivel a részleges örökkévalóságban hívő racionalista még messzebb van a sokféleség módszerének megértésétől és alkalmazásától, és az egység módszerét is hibásan alkalmazza, azért jut el végülis ahhoz a meggyőződéshez, hogy „Maga ez a tudat, amely mindig azonos természetű, ez kell, hogy legyen a maradandó én.”⁸¹

3. A világ véges, vagy végtelen voltára vonatkozó tanítások (*antānantavāda*): 9-12. nézetek

53-57. **K.** »Kiterjedés központúak« (*antānantika*) azok, akik a végesség, vagy végtelenség tanát vallják, vagyis olyan tanokat, amelyek a végességre, végtelenségre, egyszerre véges és végtelen létre, illetve a sem véges, sem végtelen létre vonatkoznak.

SK. Minek a végességéről, vagy végtelenségéről van szó? Az ének (*attā*) a végességéről, vagy végtelenségéről, amit itt vagy azért neveznek »a világnak« (*loka*), mert ez az, amit a gondolkodók »tekintenek« (*lokīyati*), amikor szeretnének megmenekülni a saṃsārából, vagy pedig azért, mert érdemeket, vétkeket és azok eredményeit helyezik bele (*lokīyanti*) (vagyis alkalmazzák egy ilyesfajta énrre) ugyanezek a gondolkodók. Ezért mondta tehát a Magasztos, hogy „Azt hirdetik, hogy a világ véges, vagy végtelen.” De vajon mi is ez az én? A jhāna tárgyterületként működő *kaṣiṇa* szimbólum az. Ez ugyanis az, amit a teoretikus mint világot észlel. Ezért hangzik el később (a kommentárban), hogy „világként ragadva azt meg.” Vannak azonban, akik azt mondják, hogy magát a jhānát és annak kísérő dhammáit ragadják meg önmagukként, illetve világgént.

Ellenvetés: Rendben van, hogy az első három tant a kiterjedés központú tanok közé soroljuk, hiszen ezek (a világ) végességére, végtelenségére, illetve egyszerre véges és végtelen voltára vonatkoznak. Hogyan kerül azonban az utolsó típus a kiterjedés központú tanok közé, amikor ez

81. Nem alkalmazza a sokféleség módszerét, amely megmutatná a szellemi kontinuumot felépítő tudatműveletek diszkrét voltát; és hibásan alkalmazza az egység módszerét, amennyiben a forma és funkció hasonlóságából a szubsztancia azonosságára következtet.

éppenséggel mindkét fajta jellemzőt (vagyis a végességet is és a végtelenséget is) tagadja?

Válasz: Éppen azért (sorolható ide), mert mindkét jellemzőt tagadja. A világ végességét és végtelenségét tagadó tannak ugyanis szintén a világ végesége és végtelensége képezi a tárgykörét, hiszen erre a dologra vonatkozik. Ezt jelezte a kommentár azzal a fordulattal, hogy „...olyan tanokat, amelyek a ...-re vonatkoznak.”

Vagy pedig: ugyanúgy, ahogy a harmadik tan a térbeli irány megkülönböztetésével (*desabheda*) tudja egyszerre a világ végességét is és végtelenségét is állítani, a racionalista az időbeli megkülönböztetés (*khālabheda*) alapján tudja mindkettőt beépíteni, mégpedig úgy, hogy egymást kölcsönösen kizáró voltak alapján határozza meg őket. Utóbbi azt jelenti, hogy a végesség elutasítása tulajdonképpen végtelenséget, a végtelenség elutasítása pedig végességet implikál. Az a végesség és végtelenség azonban, amiről itt szó van, nem azonos a harmadik tanban szereplővel, mivel itt időbeli különbségtétel történik (míg a harmadik tan a térbeli irány alapján tett különbséget). A következőket kell ez alatt érteni: — A racionalista hallomás, stb. útján megtudta, hogy a szellemi megkülönböztetést elért nagy látók olykor az — itt »világnak« nevezett — én végtelenségéről számoltak be. Ebből a racionalista arra következtet, hogy az nem véges. Azonban mivel azt is hallotta, hogy ugyanezek a látók máskor az ént végesnek állították, ebből arra következtet, hogy bizonyosan nem végtelen. Amit itt a hallomásból kiindulva érvelő racionalistáról mondtunk, az megfelelő módosításokkal az elmúlt születések emlékéből kiinduló, vagy egyéb típusú racionalistákra is alkalmazható.

Miután a korábban nem kiterjedt ellenképet⁸² kiterjesztette, a racionalista nem tapasztalja közvetlenül (egyik esetben sem) (a tapasztalhatóként beállított ént), sem a képmás kiterjedése előtt, sem azt követően. Ezért amikor a kép kiterjedésének időszakára utal, csupán hallomásra stb. alapozva foglalhatja el álláspontját, s tagadhatja (az én végtelenségét), kijelentve, hogy „nem végtelen.” Ez az álláspont nem a végesség, vagy a végtelenség teljes hiányát akarja állítani, hanem inkább a »sem észlelés, sem nem-észlelés« kifejezéshez hasonló értelemben kell felfogni.⁸³ Az első három tanra vonatkozó tagadása viszont az egyes tanok egymásnak ellentmondó állítá-

82. *Paṭibhāganimitta*, a meditációs tárgy megtisztított belső képmása, ami akkor jelenik meg, amikor az összpontosítás nagyon nagy intenzitást ért el. Kialakulása után e kép kiterjeszhető oly módon, hogy a belső vizuális tér egyre nagyobb területeit foglalja magában. Lásd *Vism.*, IV., 31., 130-131. old. és IV., 126-128., 158-159. old.

83. Vagyis, mint ahogy az utóbbi kifejezés is nem az észlelés teljes hiányát jelenti, s nem is a hiánytól való teljes mentességet, hanem azt, hogy az észlelés olyan szubtilissá válik, ami lehetetlenné teszi a jellemzést. Lásd *Vism.*, X., 49., 367. old.

saiból táplálkozik. Ezt bizonyosan ilyen módon kell felfogni, hiszen ellenkező esetben a negyedik tant a csűrés-csavarás kategóriájába kellett volna sorolni.⁸⁴ Nincs ugyanis olyan én-felfogás, ami teljesen elszakadna a végeségtől, a végtelenségtől, vagy ezek együttességétől; a racionalista pedig olyan, aki racionális bizonyítékok után kutat; továbbá semmi vitatható nincs abban, ha valaki mindkét jellegzetességet tulajdonítja egyugyanazon világnak, amennyiben időbeli különbséget tesz (a kétféle jellegzetesség megjelenése között).

Vannak azonban, akik szerint a negyedik nézet a következő típusú levezetésből születhetett: „Ha az én véges lenne, akkor nem lehetne felidézni távoli helyeken történt újjászületéseit. Ha viszont végtelen volna, miközben ebben a világban él, akkor képesnek kellene lennie a mennyei világok boldogságának és a poklok szenvedéseinek stb. az egyidejű tapasztalására. Ha valaki végesnek is és végtelennek is tartja, akkor mindkét említett álláspont hibáját elköveti. Ezért az ént nem lehet sem végesnek, sem végtelennek állítani.”

Ellenvetés: Rendben van, hogy a gondolkodók utolsó két típusát a kiterjedés központúak közé soroljuk, hiszen e tanok mindegyikének a világ végessége és végtelensége képezi a tárgykörét. Hogy lehet azonban az első két nézetet kiterjedés központúnak (szó szerint végesség-végtelenség tannak) jellemezni, (amikor ezeknek csak a két alternatíva egyike képezi a tárgykörét)?

Válasz: Átvitt értelemben (*upacāravutti*). A »kiterjedés központú« kifejezés ugyanis, amely a két utolsó nézet vonatkozásában a nézetek teljes (tárgykörét, ti. a világ végességét és végtelenségét) kifejezi, a nyelvi konvenció szerint az első két nézetre egyenként is alkalmazható (mert tárgykörük részét képezi annak az egésznek, mint tárgykörnek), éppúgy, mint ahogy pl. a »nyolc szabadulás módszere« kifejezés egyenként is vonatkozik valamennyi nem anyagi jhānára, vagy ahogy a »lények tartózkodási helye« kifejezés alkalmazható az egész világra. Vagy pedig a nézetük megfogalmazása előtti időszakra vonatkozóan alkalmazható rájuk a (végesség-végtelenség tan) kifejezés. A nézetük alapjául szolgáló szellemi koncentráció kifejlesztését megelőzően ugyanis ezek a gondolkodók »végesség-végtelenség tárgykörűek« voltak abban az értelemben, hogy gondolkodásuk a két álláspont között mozgott, (amennyiben így elmélkedtek): „Vajon véges-e a világ, vagy végtelen?” A kezdeti kifejezés azonban az után is vonatkoztatható rájuk, hogy a megkülönböztetés elérése nyomán az egyik előfeltevés mellett kötelezték el magukat.

84. Lásd a nézetek következő csoportját.

(A négyféle nézet eredete)

K. Amelyik nem terjesztette ki az ellenképet a vilávkör határáig, az a világot végesként észlelve időzik. Aki azonban a *kaśiṇa*-képet egészen a vilávkör határáig kiterjesztette, az a világot végtelenként észlelve időzik. Aki a képet felfelé és lefelé nem tudta kiterjeszteni, keresztben azonban kiterjesztette, az felfelé és lefelé végesnek, keresztben azonban végtelennek észleli a világot. A racionalista tan a fent jelzett módon értelmezhető. E négyfajta gondolkodó azért került a mūltról spekulálók csoportjába, mert annak következtében fogalmazzák meg nézeteiket, amit korábban maguk láttak.

SK. „Annak következtében, amit korábban maguk láttak”: vagyis felidézve a véges stb. (képmást), amit megelőzőleg tudatosan tapasztaltak; a látás itt az utóbbit jelenti. Miután ez így tisztázódott, a hallomás alapján érvelő és a tiszta racionalista is ide beleértendő. Vagy pedig, a »látás« említése foglalja magában a hallottat (érzetet és tudottat), (és így terjeszthető ki az értékelés az összes típusra). E négy tan azért került az örökkévalóság-tanok közé, mert mint egy végesnek stb. tartott örökkévaló éntévképzetét (állító nézetek) jelennek meg.

4. A vég nélküli csűrés-csavarás tanai (*amarāvikkhepavāda*):
13-16. nézetek

61. **K.** »Vég nélküli csűrés-csavarás« (*amarā-vikkhepa*): nem hal el, ezért vég nélküli (*amarā*, szó szerint »halhatatlan«). Mi ez? Annak a gondolkodónak a beszéde és nézetei, aki vég nélkül kertel. »Csűrés-csavarás« (*vikkhepa*): különféle módon ide-oda taszigálás (*vividha khepa*). »Vég nélküli csűrés-csavarás«: a vég nélküli beszéd és gondolatok útján történő csűrés-csavarás.

Egy másik értelmezési lehetőség: az *amarā* egy halfajta (valószínűleg angolna) neve. Ezek ide-oda siklanak a vízben, ki s beugranak, úgy, hogy lehetetlen őket megragadni. Hasonló módon e tanok is ide-oda siklanak, s lehetetlen őket megragadni; ezért nevezik őket »angolnaszerűen tekergőzőknek.«

62. NEM ÉRTIK, HOGY MI AZ, AMI ÜDVÖS ÉS MI AZ, AMI NEM ÜDVÖS, ÚGY, AMINT AZ VALÓJÁBAN VAN

K. Nem érti az üdvös és nem üdvös kamma tíz útját, úgy, ahogy az valójában van. „Az kínos lenne számomra”: kínos lenne számomra, mert megbánnám, hogy hibásan beszéltem. A jelentés az, hogy kellemetlen, fájdalmas lenne. „E kín akadályt jelentene”: vagyis akadályt jelentene a

menny, vagy az ösvény elérésében. „Félve és vonakodva attól, nehogy hamis kijelentést tegyen”: az erkölcsi rettegés és szégyen miatt.

„Nem egészen így értem” (*evam me ti no*): ez a határozatlan csűrés-csavarás.

„Nem is pont arra gondolok” (*tathā ti pi me no*): ezzel az örökkévalóság-tant utasítja el, amely szerint az én és a világ örökkévaló.

„S nem is valamilyen más módon képzelem el” (*aññathā ti pi me no*): vagyis az örökkévalósághoz képest más módon; ezzel a részleges örökkévalóság tanát veti el.

„Nem állítom azt, hogy nem” (*no ti pi me no*): azt a megsemmisülési tant tagadja, amely szerint „a Tathāgata nem létezik a halál után.”

„Azt sem mondanám, hogy sem ez, sem az” (*no no ti pi me no*): azt a racionalista tant tagadja, amely szerint „a Tathāgata a halál után sem nem létezik, sem nem nem-létezik.”

(Egy másik módszer:) Amikor kérdezik, ő maga semmit sem nyilvánít sem üdvösnek, sem nem üdvösnek. Amikor kérdezik tőle, hogy „Üdvös ez?” —, akkor így válaszol: „Nem egészen így értem.” Ha erre visszakérdeznak: „Ezek szerint ez nem üdvös?” —, akkor válasza: „Nem pont arra gondolok.” Erre a kérdés: „Akkor talán valami mindkettőtől különböző?”; s a válasz: „Nem is valamilyen más módon képzelem el.” S amikor erre az ember megkérdezi tőlük: „Ha a három közül egyik sem áll fenn, akkor mi is végül az Ön véleménye?” —, akkor így válaszolnak: „Nem állítom azt, hogy nem.” A kérdésre: „Az Ön véleménye szerint talán sem ez, sem az?” —, válaszuk így hangzik: „Azt sem mondanám, hogy sem ez, sem az.” Vagyis csak csűr-i-csavarja, de nem foglal el egyik irányban sem semmiféle határozott álláspontot.

SK. A csűrő-csavaróknak még ahhoz sincs meg az elegendő intelligenciájuk, hogy különbséget tudjanak tenni a nem üdvös állapotok és az emberi szintnél magasabb rendű állapotok természete között. Nem a kamma üdvös és nem üdvös útjai szerint értik az »üdvös« és »nem üdvös« kifejezéseket. (A kitérés öt módjának magyarázatánál) az első értelmezés a vég nélküli csűrés-csavarást mint határozatlanságot mutatja be, a második értelmezés pedig a csűrés-csavarás és az angolna tekergőzése közötti hasonlóságot illusztrálja.

63. KÍVÁNÁS ÉS VÁGY (*chando vā rāgo vā*) ... ÉBREDHETNE BENNEM

K. Ha hirtelen üdvösnek nyilvánítaná azt, ami üdvös, és nem üdvösnek azt, ami nem üdvös, anélkül, hogy valójában értené, akkor a következő történhetne: Megkérdezne más bölcs embereket, hogy „Így és így foglaltam állást. Helyes volt-e az állásfoglalásom?” Ha erre azok azt mondanák: „Helyesen mondtad, aranyszájú, üdvösnek nyilvánítottad azt, ami üdvös és nem üdvösnek azt, ami nem üdvös” —, akkor ő ezt gondolhatná magá-

ban: „Nincs még egy olyan bölc ember, aki hozzám volna hasonló.” Így ébredne benne kívánás és vágy (amitől tart). Itt a »kívánás« a gyenge kötődést, a »vágy« az erős kötődést jelenti.

VAGY ELLENSZENV ÉS GYŰLÖLET (*doso vā paṭigho vā*) ÉBREDHETNE BENNEM

K. Ha az üdvöst nem üdvösnek és a nem üdvöst üdvösnek nyilvánítaná, majd megkérdezné a bölcseket állásfoglalásáról, akkor azok azt mondanák, hogy „Hibásan foglalt állást.” Ekkor pedig azt gondolná, hogy „Nahát, még ennyit sem tudok!” —, és így ellenszenv és gyűlölet ébredne benne. Itt az »ellenszenv« gyenge haragot, a »gyűlölet« erős haragot jelent.

EZ TAPADÁS (*upādāna*) LENNE A RÉSZEMRŐL. AZ ILYEN TAPADÁS KELLEMETLENNÉ (*vighāta*) VÁLNA SZÁMOMRA, ÉS E KÍN AKADÁLYT JELENTENE

K. »A kívánás és vágy kettőse tapadás lenne a részemről; az ellenszenv és gyűlölet kettőse pedig kellemetlen volna.« Vagy pedig mindkét pár tapadás, mert egyaránt az erősen szorítás alakzatai, s mindkét pár kellemetlen is, mert kint okoznak. A vágy ugyanis úgy tapad a tárgyához, mint egy pióca, mintha sohasem kívánná elengedni. A gyűlölet viszont úgy tapad hozzá, mint egy mérges kígyó, amely el kívánja pusztítani. Mindkét pár kint okoz abban az értelemben, hogy mindkettő gyötri az embert. Ezért nevezhető mindkettő »tapadásnak« is és »kellemetlenségnek« is.

SK. Az *Abhidhamma* módszere szerint csak a kívánás és vágy kettőse nevezhető tapadásnak. Az *Abhidhamma* ugyanis csak a szomjat (*taṅhā*) és a nézeteket (*ditṭhi*) jelöli meg tapadásként. A sutákban azonban olykor a gyűlölet is tapadásként szerepel.

64. KERESZTKÉRDÉSEKET TEHETNÉNEK FEL NEKEM
(*samanu-yuñjeyyum*)

K. »Kérdezhetnék a véleményemet: 'Mi az üdvös? Mi nem üdvös? Fejtse ki véleményét.'«

INDOKLÁSRA KÉNYSZERÍTHETNÉNEK (*samanugāheyyum*)

K. »Ha azt mondanám, hogy 'ez az én véleményem', akkor megkérdezhetnék indokaimat: 'Milyen alapon állítja ezt?'«

MEGCÁFOLHATNÁK ÁLLÍTÁSAIMAT (*samanubhāseyyum*)

K. »Ha azt mondanám: 'ilyen és ilyen alapon', akkor kimutatnák a hibát érvelésemben, és ilymódon leckéztethetnének: 'Maga ezt nem is érti. Fogadja el ezt, válaszolja azt!'«

A vég nélküli csűrő-csavarók e négy fajtája azért került a múltról spekuláló tudósok közé, mert valamilyen múltban előfordult dhamma következtében alakították ki álláspontjaikat.

SK. Bár a csűrő-csavarók első három típusa is ostoba, amennyiben nem látják át az üdvös és nem üdvös dhammák természetét, azt a tényt azért legalább felfogják, hogy nem látják át ezeket a dhammákat. A negyediknek azonban még ennyi intelligenciája sincs, ezért mondja a szöveg butának és ostobának.⁸⁵

Ellenvetés: De hiszen csűrő-csavaró állításai alapján azt gondolhatnánk, felfogja magáról, hogy nem képes átlátni ezeket a dhammákat, nem?

Válasz: Bár valóban csűri és csavarja, az első három típustól eltérően nincs benne félelem és vonakodás attól, hogy hibás kijelentéseket tegyen stb., amikor általa valójában meg nem értett dolgokról nyilatkozik. Ezért rendkívül félrevezetett. Az is mutatja, mennyire nem fogja fel ama dhammák át nem látottságát saját magánál, hogy ő maga teszi fel magának a kérdést, „Amennyiben azt kérdezed tőlem, van-e túlvilág?” — mégpedig azért, hogy aztán erre válaszképpen csűrhesse és csavarhassa: „Nem egészen így gondolom” stb. Ezért különbözteti meg őt egyedül a szöveg úgy, mint aki »buta és ostoba.« Ezért nevezték Sañjaya Belaṭṭhaputtát⁸⁶ »a legbutábbnak és legostobábbnak valamennyi remete és brahmin között.« Ami a kérdéseket illeti, a „Van túlvilág?” kérdés vagy az örökkévalóság nézőpontjából, vagy a helyes szemlélet nézőpontjából vetődik fel; a „Nincs túlvilág?” kérdés a nihilizmus (*natthikadassana*), vagy a helyes szemlélet nézőpontjából, a „Van is, meg nincs is túlvilág?” kérdés pedig a megsemmisülési tanok (*ucchedadassana*), vagy a helyes szemlélet nézőpontjából vethető fel. Miután az első három megfogalmazást elvetettük, a „Sem nem van, sem nem nincs túlvilág?” kérdés már csak a helyes szemlélet nézőpontjából tehető fel, amikor ez azt jelentené, hogy a túlvilág nem írható le a lét, vagy nemlét fogalmaiban, illetve nem ítéhető meg a csűrés-csavarás szemszögéből. A kérdések további három tetrádja ugyancsak az itt megadott módon elemezhető. Ugyanis amint az érdemmel kapcsolatos kamma-képződmények triádját magában foglalja a testen, beszédben és tudatban megnyilvánuló kamma-képződmények triádja, ugyanúgy az utolsó három kérdés-tetrád jelentését is magában foglalja az elsőé. E háromnak is ugyanolyan jelentősége van az én téves elképzelését, illetve az érdemek gyümölcsözőségének bírálata stb. illetően.

Mivel a vég nélküli csűrő-csavaró nem ismeri el az én örökkévalósági felfogását (sem semmilyen más nézetet), csak csűrés-csavarást gyakorol, amikor azt mondja, hogy „Nem egészen így gondolom” stb. Olymódon

85. Lásd Dh. 63.: „Az az ostoba, aki tud a saját ostobaságáról, legalább ennek mértékéig bölcs; az az ostoba azonban, aki bölcsnek képzei magát, valóban ostoba.”

86. Szkeptikus filozófus Buddha idejében. Nézeteit a *Sāmaññaphala Sutta* foglalja össze (D. 2.).

kertel ezekkel a kijelentéseivel, hogy lényegében mindent megkerül, amiről kérdezik.

Ellenvetés: Ezek szerint azzal, hogy a csűrés-csavarás alapállására helyezkedik, nem erősíti meg pozitív módon a kertelés álláspontját?

Válasz: Nem, mert ezzel kapcsolatban is végzetesen félrevezeti magát, és mert a csűrés-csavarás tana kizárólag tagadásban nyilvánul meg. Például amikor Ajātasatthu király megkérdezte Sañjaya Belaṭṭhaputtát, hogy mi a remeteség közvetlenül látható gyümölcse, ő azzal tért ki, hogy elkezdte cáfolni a túlvilágra vonatkozó nézetek triádját stb.

Ellenvetés: Az összes vég nélküli csűrő-csavaró azért hagyatkozik pusztán kertelésre, amikor erről, vagy arról a pontról kérdezik, mert nem értik az üdvös dhammákat stb., valamint a túlvilággal kapcsolatos triádot stb. úgy, ahogy azok valójában vannak. Ha ez így van, akkor hogyan osztályozhatjuk őket gondolkodókként? Nem helyénvaló őket gondolkodóknak nevezni azokhoz hasonlóan, akik nem kívánnak beszélni, pusztán azért, mert csűrés-csavarásba bocsátkoznak, amikor nem is értik a dolgot, amiről kérdezik őket.

Válasz: Nem egyszerűen azért soroltuk őket a gondolkodók közé, mert kertelnek, amikor kérdeznek tőlük valamit, hanem azért, mert hibás meggyőződéshez ragaszkodnak. Ezek az emberek ugyanis valójában ragaszkodnak az örökkévalóság hibás meggyőződéséhez, csupán tompa értelmi képességük miatt nem tudják megérteni az üdvös dhammákat stb. úgy, ahogy azok valójában vannak, vagy a túlvilággal kapcsolatos nézetek triádját stb. Így aztán inkább kertelésbe bocsátkoznak, mert félnek, hogy hibás kijelentést tesznek, és hogy nem fognak tudni másokat meggyőzni e kérdésekről, amiket ők maguk sem értenek igazán. Ezért sorolta őket a kommentár végülis az örökkévalósági elképzelések hívei közé.

Lehetséges egy másik magyarázat is. A vég nélküli csűrés-csavarás tana felfogható úgy is, mint egyetlen külön nézet, a hétfajta állíthatóság jainista tanításához hasonlóan. Akkor alakulna ki, amikor valaki, aki nem hiszi, vagy nem érti az érdemet és a bűnt, illetve azok eredményeit, kertelésbe bocsátkozik az olyan kérdések elől, amelyek ezekkel a témákkal kapcsolatosak. Az ilyen csűrés-csavarást elfogadva és jónak ismerve el, ragaszkodik ahhoz. Ezért mondja a kommentár: „E gondolkodók vég nélküli beszéd és gondolatok útján csűrnek-csavarják.”

Azonban hogyan kerülne e nézet az örökkévalósági elképzelések körébe? Úgy, hogy ezek az emberek nem a megsemmisülési elképzelések pártján állnak. Azonkívül, nézetük tartalmazza az örökkévalósági hit egy darabkáját is (amire a kijelentései mögött meghúzódó alábbi előfeltevés utal): „A világ (filozófiai) vitáinak sokaságát tekintve, senki sincs, aki tényleg értené

a dolgokat, úgy, ahogy valójában vannak. Mégis, időtlen idők óta mindig volt elmélkedés a különféle tanításokon, amelyek azt állították, hogy 'a dolog így, vagy úgy áll.'⁸⁷

5. A véletlen keletkezés tanai (*Adhiccasaṃuppannavāda*): 17-18. nézetek

67. AZT HIRDETIK, HOGY AZ ÉN ÉS A VILÁG VÉLETLENSZERŰEN KELETKEZETT (*adhiccasaṃuppannaṃ attānaṃ ca lokaṃ ca*)

K. „Véletlenszerűen keletkezett”: ok nélkül keletkezett (*akāraṇa*).

68. VANNAK, BHIKKHUK, BIZONYOS ISTENEK, AKIKET »NEM-ÉSZLEŐ LÉNYEKNEK« NEVEZÜNK (*asaññasattā*)

K. „Nem-észleő lények”: ez a tanítás fejezte. Miután tudat nélkül létesülnek, egyéni formájuk pusztán anyagiságból áll (*rūpamattattabhāva*). Eredetük a következőképpen magyarázható:

Valaki, aki belépett egy szektás rendbe, gyakorolja a meditáció előkészítő műveleteit a szél-*kaṣiṇa* segítségével, és kifejleszti a negyedik jhānát. Kiemelkedvén a jhānába, felismeri a tudat (*citta*) tökéletlen voltát, ilyenformán: „Ahol tudat van, ott az ember ki van téve az olyan szenvedéseknek, mint pl. hogy levághatják a kezét stb., s az összes többi veszélyeknek. Elég a tudatból! Egyedül a tudattalan állapot lehet békességes.” Miután ilyen módon felismerte a tudat tökéletlenségét, ha úgy múlik el, hogy nem lép ki előtte a jhānából, akkor a nem-észleő lények között születik újjá. Záró halál-tudatának megszűntével szellemi folyamatai itt az emberi világban felszívódnak, és pusztán az anyagi forma halmazata marad megnyilvánult a nem-észleő világban. Ahogy a nyílvevő, amit a megfeszített húr hajtóereje röpít el, pontosan a húr feszítőerejével arányos távolságot tesz meg a térben, éppúgy e lény, aki a jhāna hajtóereje által született újjá (a nem-észleő lények között), pontosan a jhāna hajtóerejével arányos ideig marad ebben a világban. Amikor a jhāna ereje kimerül, az anyagi forma halmazata eltűnik onnan (a nem-észleő lények világából), és egy újjászületéshez kapcsolódó észlelés (*paṭisaṅkhaṇā*) keletkezik itt (az emberi világban). A nem-észleő világból való elmúlásukat tehát az itteni észlelés megjelenése fejezi ki, ezért mondja a szöveg, hogy „Amikor észlelés keletkezik bennük, akkor ezek az istenek elmúlnak arról a síkról.” A többi magától értetődő.

87. E szövegrész értelme meglehetősen homályos, és ezért a fordítás csak tentatív. Az örökkévalósági előfeltevést olyan szavak látszanak sugallni, mint pl. a *koci* (»bárki«; a szövegben tagadva, mint *senki*), vagy *vedī* (»aki érti«). A pāliban ezek valamilyen szubsztanciális alanyt sugallhatnak. Az *anādikālika*, »időtlen idők óta« kifejezés ugyan csak eme alanyok örökkévaló létezésére utalhat.

SK. „A tanítás fejjete”: (a kommentár) az észlelést mint a tanítás döntő tényezőjét említi. A Magasztos ugyanis úgy adta elő ezt a tanítást, hogy kizárólag az észlelést tette a tanítás rakományává⁸⁸ Ezzel azonban nem arra akart utalni, hogy a többi nem anyagi dhamma létezne ott. Ezért is jelzi a kommentár, hogy „tudat nélkül létesülnek.” Amikor ugyanis a világfeletti (*lokuttara*) dhammákat tanítja a Magasztos, rendszerint a koncentrációt, vagy a bölcsességet teszi a tanítás rakományává; s ugyanígy, amikor a világi (*lokiya*) dhammákat tanítja, akkor a tudatot, vagy az észlelést szokta rakománnyá tenni. Ezt illusztrálják a következő idézetek. A világfelettit illetően: „Amikor valaki kifejleszti a világfölötti jhānát” (Dhs. 277.); „az öt tényezővel ellátott tökéletes összpontosítás” (D. 34.); „a tudás öt fajtájával ellátott tökéletes összpontosítás” (D. 34.); és „megpillantván a bölcsességet, fertőzőttségei semmivé váltak” (M. 30.) stb. A világi dhammákra vonatkozóan: „Amikor egy érzéki körhöz tartozó üdvös tudatállapot létesül” (Dhs. 1.); „Minek voltál a tudatában, bhikkhu?” (Vin. I. 2.); „A tudat a dhammák előfutára” (Dhp. 1.); „Vannak, bhikkhuk, lények, akik különböznek testben és különböznek észlelésben” (A. IX. 3. 4.); és „a sem észlelés, sem nem-észlelés érzékelési alapja.”

„Szeztás rendbe”: Valamelyik szeztás hitvallású csoportba, a Buddha Rendjén kívül. A szeztások ugyanis azok, akik vagy egy különleges, kiemelkedő újjászületési formában akarják (realizálni) a megszabadulást, vagy pedig — az észlelésben látva a veszélyt és annak elhalványításában a célt — arra törekszenek, hogy nem-észlelő meditatív teljesítményt hozzanak létre és egy alkalmatlan létsíkon⁸⁹ nyerjenek újjászületést. A Buddha Rendjébe tartozók nem követik ezeket az utakat.

„Gyakorolja a meditáció előkészítő műveleteit a szél-*kaṣiṇā* segítségével”: miután a szél-*kaṣiṇā*n keresztül elérte az első három jhānát, és uralomra tett szert a harmadik jhāna fölött, most kiemelkedik abból, és a negyedik jhāna eléréséhez szükséges előkészítő műveleteket gyakorolja.

Ellenvetés: Miért egyedül a szél-*kaṣiṇā*n végzett előkészítő műveletek kerülnek említésre?

Válasz: Mint ahogy az »anyagi elhalványításának kifejlesztése« (*rūpavirāgabhāvanā*) néven említett sajátos nem-anyagi meditációs teljesítmény az

88. *Dhura*, a tanítás átadására szolgáló fő téma, vagy hordozó technikai megjelölése.

89. *Akkanabhūmi*. A nem-észlelő világ buddhista nézőpontból alkalmatlan létsíknak számít, mert egyrészt maga sem jelent igazi szabadulást a saṃsārából, másrészt az észlelés és a tudat hiánya miatt nem teszi lehetővé azoknak a magasabb minőségeknek a kifejlesztését sem, amelyek el tudnának vezetni az igazi megszabaduláshoz. Különösen kedvezőtlen a nem-észlelő síkon való időzés azokban az időszakokban, amikor Buddha jelenik meg a világban, hiszen e sík lakóinak nincs alkalmuk, hogy lássák őt és meghallgassák tanításait. Lásd A. VIII. 3. 9.

anyagiság kiküszöbölésével realizálható az anyagiság ellenképéül szolgáló speciális *kasināból*, ugyanúgy az »anyagtalan elhalványításának kifejlesztése« (*arūpavirāgabhāvanā*) nevű sajátos meditációs teljesítményt a nem anyagi tényezők kiküszöbölésével lehet elérni abból a speciális *kasināból* (vagyis a szél-*kasināból*), amely az anyagtalan ellenképeként szolgálhat, amennyiben nélkülözi a meghatározott alakot.⁹⁰ Itt az anyagiság realizálására irányuló elszánást az hozza létre, hogy az illető meglátja az anyagtalanban rejlő veszélyt, ilyenformán kontemplálva azt: „Az észlelés betegség, az észlelés furunkulus”, stb.; vagy „Pfuj a tudatra, a tudat alávaló!” stb., és ennek nyomán kialakul benne az a meggyőződés, hogy a békességes és magasztos állapotot az anyagtalanból való mentesség biztosítaná. Az »anyagi elhalványításának kifejlesztése« viszont éppen a nem anyagi teljesítményekből áll, azok járulékaival egyetemben; a kifejezés főként az első nem anyagi *jhāna* megjelölésére szolgál.

Ellenvetés: Ha ez így van, nem kellett volna-e megemlíteni a körülhatárolt tér *kasinát* is? Hiszen ez is az anyagtalan ellenképe!

Válasz: Valóban vannak olyanok, akik ezt így gondolják. Azonban mivel a régi tanítók ezt nem vonták be, mi is figyelmen kívül hagytuk. Nyilván semmilyen hibát nem követtünk volna el, ha úgy fogalmaztunk volna, hogy az anyagtalan elhalványítása annál fogva hajtható végre, hogy bizonyos dhammák (ti. a nem anyagi dhammák) elhalványíthatók, éspedig bármely olyan meditációs tárgyból kiindulva, amely eme dhammák ellenképeként szolgálhat. Mivel azonban maguknak a szektásoknak is ezt a gyakorlatot kell folytatniuk, ha a vonatkozó teljesítményt el akarják érni, s róluk pedig tudott, hogy éppen ezt a *jhānát* (tehát a szél-*kasinán* végzett negyedik *jhānát*) használják az (anyagtalan dhammákhoz) szorosan kapcsolódó meditációs területként, a régiek éles szemű mesterei csak ezt az egy meditációt, vagyis a szél-*kasinán* végzett előkészítő műveleteket említették meg az anyagtalan elhalványításának kifejlesztését szolgáló gyakorlatként. Továbbmenve köztudott, hogy az első három elemi *kasinán* (vagyis a föld-, víz- és tűz-*kasinán*) végzett *jhāna* a szín-*kasinákhoz* hasonlóan valamilyen szín utóképet használja tárgyi kiindulópontként; ezért jellemezheti a *Visuddhimagga* a föld-*kasinát* a tükör és a holdkorong hasonlatával.⁹¹ A negyedik elem *kasinája* viszont kizárólag az elem utóképeként lép be a *jhāna* körébe. Ezért helyénvaló, ha elsősorban ezt nevezzük az anyagtalan ellenképének, és csak a szél-*kasinán* végzett előkészítő műveleteket említjük a kommentárnak ezen a helyén.

90. Vism., IV., 31.

91. Vism., IV., 31.

Ellenvetés: Ha a nem-észlelő világban pusztán az anyagi forma halmazata nyilvánul meg, amint azt a kommentár állítja — hogyan lehetséges, hogy az anyagiság anyagtalan tényezőktől függetlenül tudjon megjelenni? [Vagyis ezek szerint nem lenne igaz az, hogy az anyagi forma halmazata csak nem anyagi tényezőktől függésben tud létesülni, mert itt, az öttényezőző létezésben sohasem tapasztalható annak független keletkezése?]

Válasz: [Ez nem ellenérv, mert ez (amit itt látunk) nem alkalmazható más esetekre.] (Mert megfordítva a dolgot, azt is ugyanígy megkérdezhethetnénk, hogy) hogyan fordulhatnak elő anyagtalan tényezők a nem anyagi világokban az anyagiságtól függetlenül? Ez a dolog is ugyanabba a kategóriába tartozik. Miért? Mert ezt sem látjuk itt sohasem. Ugyanezen a vonalon, a finom-anyagi síkon nem létezhetne anyagiság ehető táplálék nélkül. Miért nem? Mert ezt sem látjuk itt sohasem. Továbbmenve, az a szellemi kontinuum, amelynek létesítő oka az anyagiság utáni szomj el-nem-tűnése, mindig csak az anyagiságtól függésben tud megjelenni, hiszen az anyagisággal együtt létesül. Az a szellemi kontinuum azonban, amelynek létesítő oka az anyagiság utáni szomj eltűnése, az anyagiságtól mentesen is megjelenhet, hiszen számára az anyagiság közömbössé vált. Hasonló módon azoknak az anyagi dhammáknak az egymásra következése, amelyek létesítő oka az anyagtalan utáni szomj eltűnése, a nem anyagi dhammák nélkül is megjelenhet.⁹²

USK. Az öttényezőző létezésben a meditatív teljesítménnyel elérhető erők hiányában az anyagi és nem anyagi dhammák együtt létesülnek; a négytényezőző létezésben a meditációs teljesítmény ereje révén csak az anyagtalan dhammák létesülnek; a nem-észlelő létezésben pedig — ugyancsak a meditációs teljesítmény ereje révén — kizárólag az anyagi dhammák jönnek létre.

SK. *Ellenvetés:* Hogyan hihető, hogy olyan hosszú ideig folytatódik ott (a nem-észlelő világban) az anyagi dhammák pusztja egymásra következése, anélkül, hogy más, egyidejű feltételek annak alátámasztásául szolgálnának? És egyáltalán, mennyi ideig maradhat ez fenn?

Válasz: A kommentár mintegy előre látta már ezt a kérdést, amikor azt mondta, hogy „Ahogy a nyílveessző, amit a megfeszített húr hajtóereje röpit el...” stb. Ezzel azt juttatta kifejezésre, hogy a dolog megvilágítására nemcsak a szentírás, hanem ez az analógia is alkalmas. A nem-észlelő lények legfeljebb öt nagy világkorszak idejéig maradhatnak ebben a világ-

92. Az anyagi, illetve anyagtalan dhammák utáni szomj eltűnése, amiről itt szó van, valójában csak a vágy meditációs teljesítmények révén történő ideiglenes elnyomása, nem pedig gyökereiből történő kiirtása. Utóbbi ugyanis csak a világfölötti ösvények bölcsességén keresztül érhető el.

ban. A »jhāna hajtóereje« a nem-észlelő meditációs teljesítmény elérésébe befektetett kammikus energia.

Ellenvetés: hogyan keletkezhet több száz (kis) világkorszak elmúltával ismét tudat egy olyan tudat-sorozatból, amely olyan régen megszűnt létezni? Senki sem látott még olyat, hogy látási tudat keletkezett volna, miután a szem megszűnt létezni.

Válasz: Nem szabad ezt egyoldalúan tekinteni. Ugyanis ha a közbeeső időszakban nem létesült ugyanazon osztályba tartozó tudat, akkor még a nagyon hosszú idővel korábban megszűnt tudat is szerepelhet az újjászületési tudat közvetlen előzményi feltételeként (*anantarapaccaya*). Nem ez a mag; egyedül a kamma a mag. Azonban amikor a lények elmúlnak a nem-észlelő világból, e magként működő kamma folytán olyan újjászületési tudat képződik az érzéki világban, amely tárgyi stb. feltételeit tekintve ennek megfelelően kondicionált. Ezért mondja a kommentár: „Újjászületéshez kapcsolódó (ti. láncolódó) észlelés keletkezik itt (az emberi világban).”

Amikor hajtást metszünk egy fáról, amely az évszakok rendjének megfelelően (*utuniyāmena*) meghatározott időszakban virágzik, a lemetszés következtében egyáltalán nem biztos, hogy a hajtás pontosan ugyanakkor fog virágot hozni, mint az eredeti fa. Ugyanilyen módon amikor az anyagi, vagy az anyagtalan elhalványításának kifejesztésével elvágjuk egymástól az öttényezőző létezésben szétválaszthatatlan anyagi és nem anyagi dhammákat, a teljesítmény szétválasztó erejénél fogva az anyagtalan világban, illetve a nem-észlelő világban a halmazatok anyagi, illetve nem anyagi ellenpárjaik nélkül jelennek meg.

Ellenvetés: Nem volna lehetséges, hogy a véletlen keletkezés híveit az örökkévalóság-hívek mintájára osztályozzuk aszerint, hogy százezer születésnyi időt, tíz világ-összehúzódsági korszakot stb., vagy egyéb meghatározott időt töltöttek-e a nem-észlelő világban?

Válasz: Ez valóban lehetséges volna. Azonban mivel a nem-észlelő világban eltöltött idő megszakítás nélkül zajlik le, az összes véletlen keletkezés hívő egy kalap alá lett véve, s pusztán az egységes elv lett kiemelve. Az is lehet, hogy a véletlen keletkezés tanai az örökkévalósági elképzelésekben bennefoglalt, kevésbé általános kategória, és így az örökkévalósági tanok tárgyalásánál alkalmazott tanítási elvek külön jelzés nélkül, automatikusan alkalmazhatók a véletlen keletkezés tanaira is, ahol ez plauzibilis. Ebben az esetben e különbség kiemelése lett volna az oka annak, hogy a Magasztos nem bontotta tovább a véletlen keletkezés híveit az elért jhāna színvonalá alapján.

Az mindenesetre bizonyos, hogy a véletlen keletkezés tanait az örökkévalósági elképzelések közé kell sorolnunk, már amennyiben a szennyezett tudati tendenciákat két típusba osztjuk [a szennyezett tudat ugyanis vagy örökkévalósági, vagy megsemmisülési elképzelésekre hajlik, s a jelen tanok bizonyosan nem a megsemmisülésre hajlanak.]

Ellenvetés: Nem tévedés a véletlen keletkezés tanait az örökkévalósági elképzelések közé sorolni? Hiszen előbbi ezt állítja: „Korábban nem léteztem, most viszont létezem. Nem léteztvén, létesültem.” Ennek az állításnak a fenntartása előfeltételezi egy korábban nem létezett lény manifestálódását, míg ezzel szemben az örökkévalósági elképzelés éppen azt tételezi fel, hogy az én és a világ minden időben létezett, és ezért jelenti ki, hogy „léteznek, mint maga az örökkévalóság.”

Válasz: nincs szó tévedésről, mert a véletlen keletkezés tanai nem ismernek el valamilyen jövőbeli végpontot. Bár hibásan előfeltételezik az én és a világ valamilyen első kezdetét, amikor kijelentik, hogy „korábban nem léteztem” stb., azt azonban nem gondolják, hogy a jelentől a jövő felé tekintve valamikor is vége lenne ezeknek. És mivel nem gondolják, hogy a jelenben, vagy a jövőben valamikor is vége lenne, kifejezetten örökkévalósági nézetekről van szó. Amint az örökkévalóság-hívők mondják: „ugyanazok maradnak, mint maga az örökkévalóság.”

Ellenvetés: Ha ez így van, akkor nem tévedés ezeket a tanokat, éppúgy, mint az örökkévalósági elképzelést a »múlttra vonatkozó spekulációk« közé sorolni? Hiszen elsősorban a jövőre vonatkozóan hirdetnek téves elképzelést!

Válasz: Nem, mert a múlttra vonatkozó megfontolásból indulnak ki. Ugyanis a korábbi életekre vonatkozó tudásból erednek, ami a múlthoz tartozik, vagy pedig olyan hallomáson stb. alapuló okfejtésben gyökeresnek, ami ilyen tudáshoz igazodik. És ezzel meg is magyaráztuk. Azonkívül, ezeket a nézeteket a Dhamma ura, a hiánytalan tudással rendelkező, legkiválóbb szónok mutatta be, miután közvetlen tudással felismert a maga számára mindent, ami ezek tárgykörébe tartozhat, s mindent, ami kívül esik azon. Ezért akármilyen nézeteket magyarázott is a Magasztos, s bármilyen módon magyarázta is azokat, pontosan ugyanúgy kell mindent meggyőződéssel elfogadni, ahogyan ő előadta azt. Nincs helye itt bizonyítgatásnak és elemzésnek, mert ez a téma terület a Buddha-tudás körébe tartozik, és a Buddha-tudás köre közönséges ésszel felfoghatatlan.

IV. A jövőre vonatkozó spekulációk (*aparantakappika*)

1. A megismerő halhatatlanság tanai (*saññīvāda*): 19-34. nézetek

(Az első tetrád)

K. „Az én anyagi” (*rupī attā*): a *kaṣiṇa* tárgy anyagi formáját önmaguként, (a *kaṣiṇa*) észlelését pedig saját maguk észleléseként ragadva meg, vagy pedig egyszerűen az *ājīvákákhoz*⁹³ stb. hasonlóan gondolkodva a következőt hirdetik: „Az én a halál után változhatatlan, megismerő és anyagi.”

SK. *Ellenvetés*: Nem lehet, hogy az ének itt az anyagi formától különbözőnek kell lennie, hiszen az észleléshez hasonlóan előbbi is az én tulajdona (*attaniya*)? Amikor a szöveg azt mondja, hogy az én megismerő (*saññī attā*), akkor sem arról van szó, hogy az észlelés maga lenne az én, (hanem csupán arról, hogy annak tulajdona); s erre vonatkozik az a fenti kijelentés, hogy „(a *kaṣiṇa*) észlelését pedig saját maguk észleléseként ragadva meg...” Ha pedig ez a helyzet, akkor a *kaṣiṇa* anyagi formáját miért önmaguként ragadják meg?⁹⁴

Válasz: Nem szabad azt gondolni, hogy az én abban az értelemben anyagi, mintha anyagi forma tartozna hozzá; itt inkább abban az értelemben van anyaginak nevezve, hogy deformálódás jellemzi (*ruppanasīla*). A *kaṣiṇa* anyagi formájának deformálódása — ami hasonlóvá teszi azt a (szokásos) anyagi formához — az az átalakulás, aminek következtében hol mint kiterjedt, hol mint ki nem terjedt mutatkozik. Azt pedig lehetetlen tagadni, hogy ez így van, hiszen a *kaṣiṇák* valóban keresztülmennek a körülhatároltság és kiterjedés átalakulásain.

Ellenvetés: Amennyiben ez így van, nem tévedés ezt a tant az örökkévalósági elképzelések⁹⁵ közé sorolni?

93. Az aszkéta filozófusok egyi szektája buddha korában.

94. A kérdés arra vonatkozik, hogy miután a *saññī attā* és a *rupī attā* ugyanazt a nyelvtani alakot képviselik, miért azonosul az én az anyagi formával, miközben az észlelés csak az én tartozékaként jelenik meg.

95. Vagyis ha az önmagunkkal azonosított *kaṣiṇa* formának változást, vagy »deformálódást« tulajdonítunk, akkor hogyan lehet ez az önmagunk egyszersmind örökkévaló? A válasz rámutat, hogy az örökkévalósági nézet nem minden fajta változást zár ki,

Válasz: Nem, szó sincs tévedésről. Ugyanis csupán az énnel a test felbomlását követő maradandóságáról van szó. Erre kíván utalni az, hogy „az én a halál után változhatatlan.”

„Vagy pedig egyszerűen az *ājīvakákhoz* stb. hasonlóan gondolkodva”: az *ājīvakák* egyike sem realizálta a *jhānát*, Ők ugyanis fatalisták és elvetik a kammára és annak gyümölcseire vonatkozó tanítást. [Az *ājīvakák* pusztán racionalisták.] Az *ājīvakák* azt állítják, hogy az ember hat minősége között, mint amilyen a sötét minőség stb., van egy valamiféle önmagunk is.

„Változhatatlan” (*aroga*, szó szerint »ép«): az *aroga* szó az állandó (*nicca*) szinonimája. Ezzel a szóval a gondolkodó az én maradandóságát állítja, abban az értelemben, hogy nincs kitéve a feloszlásnak.

K. (Az első tetrád további három nézetéről): A nem anyagi teljesítmények jeleit önmaguként, az (ezen állapotokban) előforduló észlelést pedig eme önmaguk észleléseként ragadva meg, vagy pedig egyszerűen a *nigantḥákhoz*⁹⁶ stb. hasonlóan gondolkodva a következőt hirdetik: „Az én a halál után változhatatlan, megismerő és nem-anyagi.” A harmadik nézet az első kettő kombinációja, a negyedik pedig racionális levezetés eredménye.

SK. „A nem anyagi teljesítmények jelei”: A *kaṣiṇa* elmozdítása után megmaradó tér, az első nem anyagi teljesítmény tudata, (e tudat) nem-léte, és a semmi érzékelési alapja [ezek a négy nem anyagi teljesítmény megfelelő jelei (vagy tárgyai).]

„A *nigantḥákhoz* stb. hasonlóan gondolkodva”: a *nigantḥák* szerint az anyag-talan én a testben lakozik, teljes terjedelmében áthatva azt, akár a keserű íz a *nimba* levelet.

„Az első kettő kombinációja”: az anyagi és nem anyagi teljesítmények jeleit együttesen tekintve egyetlen énnel, illetve az ezen állapotokban előforduló észleléseket együttesen tekintve eme én észlelésének. Az ilyen gondolkodó az anyagi és a nem anyagi állapotok elérésekor ezek jeleit úgy kezeli, mint egyazon én anyagi, illetve nem-anyagi aspektusait, és ennek alapján fogalmazza meg nézetét, miszerint „az én egyszerre anyagi és nem-anyagi”, az *ajjhataṅgavādinokhoz*⁹⁷ hasonlóan. Vagy pedig egyszerű okfejtés útján

hanem csak a feloszlást.

96. A jainák, Mahāvira követői.

97. Ez az *adhyātmaśāstra*, a »legmagasabb önmagunk tudására« vonatkozhat, ami a vedānta egyik alaptétele. Vö. Bhagavadgīta, VIII. 3.; „A múlthatatlan a legmagasabb Brahman, s ennek valódi természete a legmagasabb én” (*adhyātmā*). Az ezután következő sorok az *adhibhūtāról* beszélnek, ami »az elemekhez tartozik«, s ez lehet a gondolkodó által feltételezett én anyagi aspektusa.

vezeti le az anyagi és nem anyagi dhammák kombinációját, s jut arra a következtetésre, hogy „az én egyszerre anyagi és nem-anyagi.”

„A negyedik racionális levezetés eredménye”: e levezetés ilyenformán jelentkezik: „Az én nem anyagi a gerenda, vályog és vakolat együtteséhez hasonló, vagy a kéz, láb stb. együtteséhez hasonló értelemben, mert a (sem észlelés, sem nem-észlelés érzékelési alapjának) szubtilis maradvány-képződményeihez hasonlóan, rendkívül finom természete miatt ez sem képes ellátni (az anyagiság) sajátos funkcióját. Ugyanakkor nem is anyagtalan, mert nem haladja meg az anyagiság sajátos természetét.” Vagy pedig arról is szó lehet, hogy (az első két álláspont) kölcsönös ellentmondásából (történik a levezetés), mint a kiterjedés központú tanok tetrádjá esetében. Egy különbségre azonban figyelni kell: az említett esetben a harmadik és a negyedik tan különbözősége a térbeli irány, illetve az idő alapul vételének különbözőségéből adódott, míg itt az idő és az érzékelési alap különbözőségéből adódik (*kālavatthuvāsena*). A harmadik tan ugyanis időbeli különbözőségéből származik, hiszen az anyagi és a nem anyagi teljesítmények jelei nem lehetnek jelen egyidejűleg. A negyedik tan viszont az érzékelési alapok különbözőségéből származik, hiszen levezetésében azt állítja, hogy az anyagi és nem anyagi dhammák csoportosulása egyetlen ént alkot.⁹⁸

K. A második tetrádot ugyanolyan módon kell elemezni, mint ahogyan azt a kiterjedés központú tanok tárgyalásánál tettük. A harmadik tetrádban: (1) az egységes megismerésű (*ekattasaññī*) én tana ahhoz tartozik, aki realizálja a meditatív teljesítményeket; (2) a sokféle megismerésű (*nānattasaññī*) én tana ahhoz, aki nem realizált; (3) a korlátolt megismerésű (*parittasaññī*) én tana a körülhatárolt *kaṣiṇát* alkalmazó meditálókra jellemző; és végül (4) a határtalan megismerésű (*appamāṇasaññī*) én tana azokra, akik kiterjesztett *kaṣiṇát* alkalmaznak.

SK. Mivel minden meditációs állapot másfajta észleléssel jellemezhető, a sokféle észlelésű én tanát elvileg olyan gondolkodók is hirdethetik, akik realizálták mind a nyolc állapotot. Mindazonáltal mivel a meditációban az észlelés egységesnek mutatkozik, a kommentár a realizálónak az egységes észlelésű én tanát tulajdonítja. Az is lehet, hogy az utóbbi tan azokhoz tartozik, akik egyetlen egy állapotot realizálnak. És bár a meditációban jelentkező észleletek az elért állapot szintjének megfelelően különbözhetnek egymástól, a sokféle észlelésű én tanát azért tulajdonítja a kommentár mégis inkább a nem realizálóknak, mert az észlelés sokféleségét ama durva változatosságon keresztül kívánja bemutatni, ami a külső tárgyak sokfélesége folytán keletkezik.

98. És mivel ez az én egyetlen, önmagunk nem azonosítható kizárólagosan egyik csoporttal sem, vagyis az »sem anyagi, sem nem-anyagi.«

A harmadik tan állítása arra utal, hogy ez a tanítás magát az észlelést azonosítja az énnel, mivel itt a *kaṣiṇa* az észleléstől különböző dhammaként van jelen. A *kaṣiṇa* az észlelés tárgyaként kerül említésre. [Az észlelés a tárgya miatt körülhatárolt.] Ugyanezt a módszert kell alkalmaznunk a kiterjesztett *kaṣiṇa* (a negyedik tan) vonatkozásában is. Ha így járunk el, akkor megfelelő módon különbséget tudunk tenni e két tan, valamint az első és második kiterjedés központú tanok között egyfelől (lásd a múltra vonatkozó spekulációkat), és a jelen szakasz véges, illetve végtelen ént feltételező tanai között másfelől (B1 és B2).⁹⁹ Máskülönben e két tant az első pártól (az első és második kiterjedés központú tantól) csak az alapján lehetne megkülönböztetni, hogy mely időszakra (a múltra, vagy a jövőre) vonatkoznak spekulációik; a második pártól (vagyis a jelen szakasz véges, illetve végtelen ént feltételező tanaitól) pedig egyáltalán nem lehetne megkülönböztetni.

Vagy pedig a »korlátolt megismerésű« azt is jelentheti, hogy az én megismerő és körülhatárolt, pl. azok nézetéhez hasonlóan, akik olyasmiket mondanak, hogy „az én hüvelykujj méretű, búzaszem méretű, vagy csak pusztán egy atom”, mint Kapila, Kaṇāda¹⁰⁰ stb. A »határtalan megismerésű« pedig jelentheti azt, hogy az én megismerő és határtalan, amint azt pl. azok állítják, akik szerint az én mindent átható.¹⁰¹

K. A negyedik tetrád esetében miután a gondolkodó az isteni szemén keresztül látja, hogy valamilyen lény az első három, vagy az első négy *jhāna*¹⁰² síkján születik újjá, úgy véli, hogy az én »kizárólag boldog.« Aki a lényt a pokolban látja újjászületni, az úgy véli, hogy az én »kizárólag szenvedő.« Ha valaki a lényt az emberi világban látja újjászületni, akkor véleménye az lesz, hogy az én »boldog is, meg szenvedő is.« Végül ha a

99. A különbség az, hogy a szóban forgó tanok az észlelést azonosítják az énnel, és a *kaṣiṇāt* eme én tárgyának tekintik, míg a többi hivatkozott tanítás magát a *kaṣiṇa* szimbólumot azonosítja az énnel.

100. A *sāṅkhya*, valamint a vaiśeṣika orthodox indiai bölcséleti rendszerek megalapítói.

101. *Sabbagatabhāva*: valószínűleg a vedānta híveiről van szó.

102. Az első hármát a *suttanta* módszer kifejtése szerint, az első négyet az *Abhidhamma* kifejtése szerint kell érteni. A *sutták* a *jhānák*at négyes séma szerint osztályozzák, ahol az elsőről a másodikra történő átmenetet a gondolati megragadás (*vitakka*) és a gondolati reflexió (*vicāra*) egyidejű kiküszöbölése hozza létre. Az *Abhidhamma* viszont, amely a pszichológiai elemzés precízebb rendszerét alkalmazza, megkülönböztet a koncentráció fejlődésében egy köztes szintet is a *suttanta* felosztás első és második *jhāna*ja között, ahol a gondolati megragadás már elhalványult, a reflexió azonban még fennmarad. Ha ezt a szintet is számításba vesszük, akkor az eredeti négyes felosztás ötrétivé válik. A finom-anyagi világ különböző síkjain történő újjászületés azon a *jhānán* keresztül érhető el, amelynek tisztasága és intenzitása megfelel az egyes sajátos síkokon uralkodó állapotoknak.

Vehapphala istenek¹⁰³ között látja a lényt újjászületni, akkor állásfoglalása az lesz, hogy az én „sem nem boldog, sem nem szenvedő.” Általában akik a múltbeli életek felidézését érik el, azok a múlttól spekulálnak, míg akik az isteni szemet realizálják, azok inkább a jövőről.

2. A nem-megismerő halhatatlanság tanai (*asaññīvāda*): 35-42. nézetek

3. A sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanai (*n'evasaññī nāsaññīvāda*): 43-50. nézetek

79, 82. K. A nem-megismerő halhatatlanság, valamint a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanait a megismerő halhatatlanság tanainak első két tetrádja szerint kell elemezni. A különbség csupán annyi, hogy az utóbbi gondolkodók nézete szerint az én megismerő, míg az előbbieket szerint nem-megismerő, illetve sem megismerő, sem nem-megismerő. Emögött nem kell különösebb indokot keresni, mert a teoretikusok előfeltevései olyanok, mint az őrült ember kosara.¹⁰⁴

SK. A nem-megismerő halhatatlanság tanai közül az első (ti. hogy az én anyagi) annak a tapasztalatnak a nyomán keletkezhet, hogy lények a nem-észlelő világban születnek újjá. A második az észlelést veszi az énnek, és azon az alapon hirdeti a nem-megismerő halhatatlanságot, hogy ehhez az énhez nem tartozik még egy további észlelés,¹⁰⁵ mint annak tulajdona. A harmadik tan akkor keletkezik, amikor az anyagi dhammákat az észleléssel együtt, vagy pedig az összes anyagi és nem anyagi dhammákat együtt tekinti valaki az énjének. A negyedik pedig racionális levezetés útján kerül kialakításra. A második tetrádban a »nem-megismerő« jelzőt annak kifejezéseként kell felfogni, hogy a *kaṣiṇa* anyagiságából hiányzik az észlelés sajátos természete; a négy tant pedig a kiterjedés központú tanok tárgyalásánál bemutatott módszer szerint lehet értelmezni.

Ami a sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanait illeti, az első ezek közül a sem észlelés, sem nem-észlelés világában újjászületett lények vonatkozásában egy olyan szubtilis észlelés létezését ismeri fel,

103. A finom-anyagiság világának egyik istenosztálya. A közöttük történő újjászületés a negyedik jhānán keresztül érhető el, és jellemző érzelmi tapasztalásuk az egykedvű felülemelkedettség, vagyis a »sem boldog, sem szenvedő érzés.«

104. Lásd fentebb, a 239. oldalon.

105. Mivel e nézet szerint az én azonos magával az észleléssel, bár ez az észlelés mint én a halál után is folytatódik, mégis »nem-megismerőnek« nevezik, mert nem »tartozik hozzá« egy további észlelés, ami neki magának alá lenne rendelve.

amely nem képes az észlelés eldöntő funkciójának ellátására sem a halál, sem az újjászületési láncolás alkalmával, sem semmilyen más alkalommal.¹⁰⁶ A második (és a további) tan(ok) azáltal nyernek megfogalmazást, hogy valaki az észlelés sajátos természetével és a megismerés szubtilis voltával is számol, miközben a nem-megismerő halhatatlanság értelmezésénél megadott módon jár el. A kommentár azért mondja, hogy „emögött nem kell különösebb indokot keresni”, mert ilyen módon akarja felhívni a figyelmet a gondolkodók tanainak értelmetlenségére, ami még akkor is fennáll, ha e tanok látszólag indokolhatók. Mivel a megismerő, nem-megismerő és sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság ismertített tanai valamennyien az én halál utáni változhatatlanságát hirdetik, nyilvánvaló, hogy mindet az örökkévalósági elképzelések közé kell sorolni.

4. Megsemmisülési tanok (*ucchedavāda*): 51-57. nézetek

84. A LÉTEZŐ LÉNYEK MEGSEMISÜLÉSÉT, ELPUSZTULÁSÁT, NEM-LÉTESÜLÉSÉT HIRDETİK

(*sato sattassa ucchedam vināsam vibhavam paññapenti*)

K. Kétféle ember van, akik megsemmisülési tant hirdetnek, az egyik az, amelyik rendelkezik (az isteni szemmel), a másik az, amelyik nem rendelkezik vele. Amelyik rendelkezik vele, az olyankor válik megsemmisülés-hívővé, amikor az isteni szemmel észleli egy arahat elmúlását anélkül azonban, hogy látna bármiféle arra rákövetkező újjászületést; vagy olyankor, amikor csak (mások) elmúlását észleli, újjászületésük észlelése nélkül.¹⁰⁷ Az (isteni szemmel) nem rendelkező egyszerűen azért teszi magáévá a megsemmisülési álláspontot, mivel semmilyen (halálon) túli világról nincsen tudomása, vagy mert mohón vágyódik az érzéki örömökre, vagy mert okfejtéssel arra a következtetésre jut, hogy „a lények éppen olyanok, mint a falevelek, amelyek lehullanak a fáról és nem hajtanak újra ki.”

SK. Mivel a nem létező (*asato*) nem is pusztulhat el, a szöveg a »létező lények (megsemmisülése)« kifejezést alkalmazza, jelezve ezzel, hogy a megsemmisülés létezésen alapul (*atthibhāvanibhandano upacchedo*). A »lény« (*sattassa*) szó használatának célja a következők megmutatása:

106. Nem nevezhető »nem-megismerőnek«, hiszen az észlelés még fennáll ebben a világban; ugyanakkor azonban nem is megismerő, mert ez a megismerés túlságosan szubtilis ahhoz, hogy az észlelés eldöntő funkcióját ellássa.

107. Az arahat újjászületését azért nem látja, mert egy arahat nem születik újjá; mások újjászületését azonban azért nem látja, mert isteni szeme nem eléggé fejlett.

A specifikus természettel bíró dhammák, amelyek az egyes (sok életű) kontinuumokban foglalt okok és okozatok formájában jelennek meg, bizonyos különbözőséget mutatnak, amennyiben előfordulhat, hogy azok különböző (egyéni élet-) kontinuitáshoz tartoznak (egyazon sok életű kontinuumon belül).¹⁰⁸ A sokféleség módszerének (*nānattanaya*) hibás alkalmazása következtében ezek a gondolkodók félreértik az okok és okozatok közötti különbözőségeket, és arra a következtetésre jutnak, hogy ez a különbözőség abszolút, minthacsak (az oki és az eredő kontinuitások) teljesen különböző kontinuumokhoz tartoznának (*bhinnasantāna*). Így válhat a sokféleség módszerének hibás alkalmazása a megsemmisülési elképzeléshez való ragaszkodás indokává. A másik lehetséges ok az egység módszerének (*ekattanaya*) hibás alkalmazása. Itt a specifikus természetük szerinti különbözőségük dacára úgy tekinti (a gondolkodó) az egyetlen kontinuitáson belül előforduló oki és okozati dhammákat, mintha azok az egyetlen kontinuitásban való bennefogalaltságuk miatt abszolút differenciálatlan egészet képeznének (*ekasantati*). Ennek megvilágítása céljából használja a szöveg a »lény« szót [vagyis a gondolkodó valamilyen létezéssel bíró lényt tételez fel, mint ami tanának objektív alapjául szolgálna.] A lényre vonatkozó előfeltevés ugyanis akkor keletkezik, amikor valaki a képződmények kontinuum formájában megjelenő halmazátát elmulasztja szétbontani¹⁰⁹ (összetevőire). És mivel az elképzelés szerint „az én addig

108. Meg kell jegyezni, hogy ebben a szakaszban a *santāna* szó, amit itt »kontinuum«-nak fordítottunk, következetesen annak a kezdet nélküli életfolyamat-egymásrakövetkezésnek a megjelölésére szolgál, amely a meghatározatlan jövő irányába terjed, és amely számtalan egyéni életszakaszt foglal magában. A *santati* szót ezzel szemben (ami ugyanabból a *san* prefixummal ellátott *tan* gyökből származik »kiterjedni, folytatódni« jelentéssel), itt »kontinuitásnak« fordítottuk, és ez maguknak az egyéni életszakaszoknak a megjelölésére szolgál. Vagyis az egyes kezdet nélküli, sok életű kontinuumok számtalan egyéni kontinuitást foglalnak magukba, amelyek mindegyike külön kezdettel (»születés«) és külön lezárulással (»halál«) rendelkezik. A kontinuitásokat viszont, amint azt a nevük is jelzi, »dhammák« egymásra következése alkotja, vagyis pillanatonkénti szellemi és anyagi tényezőkből állnak össze, amelyek a felmerülés és eltűnés rendkívül gyorsan változó folyamatában követik egymást olymódon, hogy a folyamat elemeit az oksági összefüggés törvényei kapcsolják egybe. A bevezetésben már szó volt róla, hogy a sokféleség és az egység hibás módszereinek alkalmazása miképpen idézheti elő a hibás megsemmisülési nézetek kialakulását (lásd az 51. oldaltól).

109. Az együttes szétbontása (*ghanavinibhoga*) a belátó megértés kifejlesztésének ama szakaszát jelölő szakkifejezés, aholis az emberi személyiség tömege, amely addig az iskolázatlan észlelés fényében egységes, monolitikus egésznek mutatkozott, elkezd összetevőire bomlani, és »időben« egymást követő pillanatnyi tényezők szukcessziójaként kezd mutatkozni, amelyek között nem közvetít semmiféle maradandó alany, »térben« pedig a képződmények olyan együtteseként jelenik meg, amelyek anélkül működnek együtt, hogy valamiféle egységes teljesség kötné össze a részek sokaságát.

létezik, amíg meg nem semmisül”, a megsemmisülési feltevés a lények létezésére vonatkozó előfeltevésen alapul.¹¹⁰

Aki nem rendelkezik (az isteni szemmel), az azért veszi fel a megsemmisülési elképzelést, mert ostobasága, vagy nihilista szkepticizmusa¹¹¹ miatt nem érti meg, hogy ezen túl másik világ is van. Vagy pedig az érzéki élvezetek utáni mohó vágya miatt véli úgy, hogy „a világ csak az érzékek határáig terjed”, mint a király, aki saját lánya kezét ragadta meg [érezki örömtől való fertőzöttségében.] Vagy úgy gondolkodik, hogy „amint az ágról levált, elszáradt falevél nem helyezhető többé vissza, éppúgy pusztul el az összes lény, további újjászületési láncolat nélkül [nem születnek újjá, a halál elemészi őket, nem mennek át semmiféle megújult létesülésen.] A lények ugyanis olyanok, mint a buborékok a vízben [amelyek sohasem létesülnek újra.]”

K. A hét megsemmisülési elképzelés a szomj és a nézetek miatt keletkezik az egyik, vagy a másik módon, vagy pedig eklektikusan képződnek (*tathā ca aññathā ca vikappetvā*).

USK. „Az egyik módon”: azon a módon, amelyet az (isteni szemmel) rendelkező példája szemléltetett, aki nem látja az arhat stb. újrалétesülését. „Vagy a másik módon”: valamilyen más módon, hiszen a logikai levezetés számos módja eredményezheti (ezt az elképzelést). „Vagy pedig eklektikusan képződnek”: e nézetek az (isteni szemmel) rendelkezőben is képződhetnek racionális levezetés útján, ha semmilyen lényt sem lát újrалétesülni elmúlását követően.

85. **K.** „Apától és anyától származik”: Mi lehet ez? Mag és vér. Az első gondolkodó tehát az anyagi test név alatt összefoglalt emberi alakzatot (*manussattabhāva*) veszi önmagának.

USK. „Az anyagi test név alatt összefoglalt”: azért fogalmaz így (a kommentár), hogy rámutasson, eme önmagukba nem anyagi tényezőket is beleérthetnek.

86. **K.** A második, elvetve az előbbi tant azt állítja, hogy az én az isteni formával (*dibbattabhāva*) azonos. »Isteni« azt jelenti, hogy az istenek világából származó. »Az érzéki szférához tartozó« azt jelenti, hogy besorolható az érzéki körbe tartozó istenek hat osztályába. »Semmilyen képességet nem

Miután valaki ezt a szétbontást véghezvitte, számára nincs többé helye semmiféle szubsztanciális lény feltételezésének.

110. E bekezdés páli szövegét a 2. sz. függelék 4. részében közöljük.

111. A nihilista nézet (*natthikavāda*) tagadja az élet utáni létezés bármilyen formáját, valamint a tettek erkölcsi hatásait.

nélkülöző»: minden képességének teljesen birtokában van. Ez a Brahmavilágban létező képességekre és az egyebek alakzataira utal.¹¹²

87-91. **K.** A harmadikban a »tudattól létrehozott« azt jelenti, hogy a jhāna-tudat által létrehozott. A negyedik stb. értelmezését a *Visuddhimagga* tartalmazza.¹¹³

(A tanítás módszere)

SK. Ellenvetés: A vég nélküli csűrés-csavarás tanai kizárólag a (meditatív teljesítményt) nem realizálók alapján lettek bemutatva, a megismerő halhatatlanság tanainak tetrádja pedig kizárólag a realizálókól indult ki. A jelen (megsemmisülési) elképzelést viszont — szemben ezekkel — realizáló és nem realizáló személy egyaránt kialakíthatja, akár az örökkévalósági tanokat, a részleges örökkévalósági tant stb. Elhangzott ugyanis, hogy „kétféle ember van, akik megsemmisülési tant hirdetnek.” Ha ez így van, akkor miért különbözik az itt alkalmazott tanítási módszer attól, mint amit az örökkévalósági tanok stb. kifejtésénél alkalmaztunk?

Válasz: A tanítás eleganciájának (*desanāvīlāsa*) demonstrálása kedvéért. A Magasztos Buddhák ugyanis a tanítás eleganciáját is szem előtt tartják, amikor különféle módokon tanítják a Dhammát, igazodva a képzendő lények hajlamaihoz. Így a Magasztos itt is megtehetette volna, hogy mint másutt, az alábbi módon tesz különbséget a szellemi megkülönböztetést elértek és a racionalisták között: „Nos, bhikkhuk, van olyan remete, vagy brahmin, aki lelkesedése stb. ...Ilyen módon összpontosított tudata segítségével megismerését a lények elmúlására és újralétesülésére irányítja. A megtisztított és az emberit felülmúló isteni szemmel látja az arahat, vagy a közönséges lények halál-tudatát (*cuticitta*), de nem lát semmilyen azt követő újralétesülést. Ennek nyomán kijelenti...” stb. Ezért, tehát hogy a képzendő lények hajlamaihoz a tanítás eleganciája révén alkalmazkodjon, használt itt (a Magasztos) eltérő tanítási módszert, mint az örökkévalósági tanok stb. kifejtésénél.

Vagy pedig azért tanította a Magasztos a megsemmisülési tant a korábbi doktrínáktól eltérő módon, hogy rávilágítson az alábbi különbségre: a megsemmisülési tanok esetében a meditatív realizáló nem fogalmazza meg a racionalistáétól lényegesen eltérő módon nézetét (amint teszi azt pl. a részleges örökkévalósági nézetek stb. esetében), hanem azonos osztályozá-

112. A Brahma-világban az orr, a nyelv és a test nem működik tovább az érzéki tapasztalás alapjaként, hanem csupán anyagi formák alakjában maradnak vissza.

113. Lásd *Vism.*, X.

suknak megfelelően megfogalmazási módjuk is¹¹⁴ egyforma. A racionalista is ugyanolyan módon fogalmaz, mint aki a teljesítményeket realizálta.

Vagy pedig arról is szó lehet, hogy a Magasztos nem jövőbeli fejleményeként, vagy pusztán valószínűségi posztulátumokként (*parikappanavasena*) mutatja be ezeket a nézeteket.¹¹⁵ Ehelyett ahogy a gondolkodók ténylegesen megfogalmazzák nézeteiket: „Egyedül ez az igazság, minden más nézet hibás” —, pontosan ugyanolyan módon vezeti le őket a Magasztos, mindentudásával feltárva és ugyanolyannak mutatta be őket, mint amilyenek valójában. Éppen ezen keresztül tudnak a mély, transzcendens Buddha-minőségek megnyilatkozni, és ennek dicséretével lehet a Magasztost helyesen magasztalni. És miután a rendre egyre magasabb létállapotokat észlelő megsemmisülés-hívők nézeteiket az alacsonyabb állapotokban tartózkodók tanainak cáfolatán keresztül hirdetik meg, a tanítás is ilyen módon jelenik meg (alkalmazkodva az egyes tanok megalapozásának módjához). Ezért nem szabad bírálni a tanítást az itt alkalmazott, a korábbiaktól eltérő módszerek miatt. Azt is fel kell továbbá ismernünk, hogy a megsemmisülési tanok akár tovább is bonthatók lettek volna, az érzéki és a finom-anyagi szférák (1-3. nézet) alosztályainak megfelelően, amint azt a szöveg meg is teszi a nem anyagi síkok esetében (4-7. nézetek). Vagy pedig megfordítva, úgy is meg lehetett volna fogalmazni, hogy nem bontjuk a nem anyagi síkokat alosztályaikra, hanem itt is ugyanazt a tömör bemutatást alkalmazzuk, mint az érzéki és a finom-anyagi szférák esetében. Miután ez a helyzet, nincs helye semmiféle olyan bírálatnak sem, hogy a megsemmisülési tanok a Magasztos által megadott hét típusnál több, vagy kevesebb alosztályt foglalnának magukban.

Ellenvetés: Az első három tan esetében helyénvaló azt mondani, hogy „a test felbomlásával” (*kāyassa bheda*), mivel ezek az öttényezőes létezésben¹¹⁶ foglalt egyéni alakzatokra vonatkoznak. De miért szerepel ez a kifejezés a négy utolsó nézet megfogalmazásában is, amikor azok a négytényezőes létezésben foglalt egyéni alakzatra vonatkoznak? Talán nem igaz az, hogy az anyagtalanság lényeknek nincsen testük?

Válasz: Ez igaz. A gondolkodó azonban maga használja ezt a megfogalmazást, abban az értelemben, hogy a »test« szót, amit általában az anyagi forma vonatkozásában használnak, itt az anyagtalanság egyéni alakzat azono-

114. Vagyis a megsemmisülési tanoknak mind a hét változata származhat racionalistától is és realizálótól is.

115. USK. Posztulátum: „Ezek a nézetek ilyenformán merülhetnek fel.”

116. *Pañcavokārabhava*: vagyis a létezésnek azok a birodalmi, amelyek öt halmazatot foglalnak magukban, úgy, hogy az anyagi forma halmazata képezi a négy szellemi halmazat alapját. A nem anyagi létsíkok négy összetevős létezését valószínűsítik meg, amiből hiányzik az anyagság halmazata.

sítására használja. A Magasztos pedig pontosan ugyanolyan módon mutatja be nézeteiket, ahogyan ők maguk megfogalmazzák azokat. Vagy pedig a »test«, mint leíró kifejezés, felfogható úgy is, mint ami a nem anyagi formára is vonatkozik — vagyis a dhammák, mint amilyen az érintkezés stb. csoportosulására (*samūha*) —, hiszen ennek mintegy nem-anyagi testhez hasonló jellege van.

Ellenvetés: Rendben van, hogy a második és az ez után következő tanokat jövőre vonatkozó spekulációként jellemezzük, hiszen ezek a tanok — az érzéki körbe tartozó istenek stb. egyéni formájának maradéktalan megsemmisülését hirdetvén — valóban az eljövendő időszakot teszik vizsgálódásuk tárgyává. Azonban nem helytelen-e ugyanez a besorolás az első nézet esetében? Az utóbbi ugyanis az emberi formának a gondolkodó által közvetlenül tapasztalt megsemmisülését tanítja, tehát inkább a jelent veszi tárgyául! A második és további tanokat helyes jövőre irányuló spekulációként osztályozni, mert ezekben olyan ének megsemmisüléséről van szó, amelyek rendre magasabb létállapotokban létesültek, mint az őket közvetlenül megelőző tanokban szereplő én. Ezt jelenti az a fordulat, hogy „Azonban nem ez az a pont, ahol az én teljesen megsemmisül.” Amikor pedig azt mondják, hogy „Mert van, jóuram, egy másik én is” —, akkor ezzel az [(eme én és az) emberi formával kezdődő alacsonyabb szintű egyéni formák] különbözőségére utalnak. Ez a szembeállítás azonban nem mindegyik esetben van meg. [Mivel az első tanban nem egy olyan én megsemmisüléséről van szó, amelyik a jövőben valamilyen emberi szintnél magasabb létállapotban létesült volna újra. Ha pedig nincs semmilyen más én, amivel az előbbit szembeállítanánk, akkor nem helytelen-e e nézetet jövőre vonatkozó spekulációként osztályozni?]

Válasz: Nem, nem helytelen. Ugyanis bár az első tan tárgyaként szereplő én valóban a jelen világba tartozik, a tanítás maga mégis a jövőbeli időszakot veszi tárgyául. [A tanban ugyanis a jelen világba tartozó én *halál utáni* megsemmisüléséről, vagyis jövőbeli sorsáról van szó.] Nem jelent tehát ellentmondást, ha az első tant is jövőre vonatkozó spekulációként jellemezzük.

5. A nibbāna itt-és-most tanai (*diṭṭhadhammanibbānavāda*):

58-62. nézetek

93. K. „Itt-és-most” (*diṭṭhadhamma*, szó szerint »látható állapot«): valamilyen közvetlenül tapasztalható dhamma (*paccakkhadhamma*). Ez az ilyen, vagy olyan létállapotban elérhető egyéni forma megjelölése. A »nibbāna itt-és-most« a szenvedés csillapodását (*dukkhavūpasama*) jelenti a szóban forgó egyéni formában.

USK. A »nibbāna« itt *csupán* a szenvedés csillapodását jelenti, nem a legfőbb gyümölcscről és nem a kondicionálatlan elemről van tehát szó, ezek ugyanis meghaladják ezeknek az elméleteknek a tárgykörét.¹¹⁷

94. 'AMIKOR EZ AZ ÉN, JÓURAM, EL VAN LÁTVA ÉS KI VAN ELÉGÍTVE AZ ÉRZÉKI ÖRÖMÖK ÖT FONALÁVAL, DŐZSÖLVE AZOKBAN...'

K. »Dőzsölni«: engedni, hogy az érzékelőképességek az érzéki örömök fonalán kóboroljanak és bóklásszanak vágyainknak megfelelően; ilyen, vagy olyan módon élvezetekbe bocsátkozni. Vagy pedig az ezekben való mulatozás, gyönyörködés, szórakozás, játszadozás. Az érzéki örömök két-félék, emberiek és isteniek. Az emberiek olyanok, mint amilyeneket Mandhātu élvezett, az isteniek pedig olyanok, mint amilyeneket a *Paranimmitavasavattī* istenek királya élvez.¹¹⁸ A gondolkodók csak azok számára hirdetik a nibbāna itt-és-most realizálását, akik legalább ilyen érzéki örömökre tettek szert.

USK. Ezzel a kommentár arra mutat rá, hogy a nibbāna itt-és-most elérését e gondolkodók a legvégső érzéki örömök megszerzéséhez kapcsolják. A Mandhātu király és a Vasavattī istenek királya által élvezett örömök ugyanis a legvégső érzéki örömöket illusztrálják.

SK. (Az első gondolkodó észjárása a következő): „Amint az ízletes ételek stb. utáni vágy növekszik abban, akiben az éhség és szomjúság kerekedett felül, éppúgy a kötődés tárgyai utáni sóvárgás is megkülönböztetett módon fokozódik abban, aki megfosztja magát az érzéki örömöktől. Aki azonban teleette magát ízletesen fűszerezett ételekkel, annak nincs többé semmi étvágya; ugyanígy, aki igényei szerint kielégült a kellemesen fűszerezett érzéki örömöktől, az nem fog többé egy cseppet sem szomjazni utánuk. Ha pedig valakiben megszűnt a tárgy utáni sóvárgás, akkor — akár egy magát teleszívott pióca —, magától elereszti még a leggyötremesebb tárgyat is.” E nem nagyon bölcs elmélkedés befejeztével az első fajta gondolkodó kijelenti, hogy a saṃsārai szenvedés az érzéki örömök (utáni vágy) kielégítésével csillapítható. A második és a további gondolkodók felismerik az érzéki örömök nem kielégítő voltát, és az első jhāna boldogságának békéjét stb. nyilvánítják a saṃsārai szenvedés végének, ami az első jhāna boldogsága stb. (utáni vágy) kielégítésével érhető el.

Az a (tanítás módszerére vonatkozó) elemzés, amit a megsemmisülési tanokról szóló fejezetben adtunk, a megfelelő módosításokkal itt is alkal-

117. A legfőbb gyümölcs (*aggaphala*) az arahatság gyümölcse, amit metaforikus értelemben, megvalósításának tárgya után neveznek nibbānának. A kondicionálatlan elem pedig maga a nibbāna, a világlölti cél, amely meghaladja a gondolkodók tapasztalási körét.

118. Az előbbi egy régi király, az utóbbi pedig az érzéki körbe tartozó istenek legmagasabb osztályának feje.

mazható. Ügyelnünk kell azonban a következő eltérésre: ez az öt tan (a nibbāna itt-és-most tanai) egyetlen egyéni formára vonatkozik.¹¹⁹ [Az első nézet szerint az én akkor éri el az itt-és-most nibbānát, ha el van látva az összes érzéki örömmel. Azonban a második és további tanok szerint is ugyanez az én éri el a nibbānát itt-és-most, csupán most az első jhāna stb. realizálása jelenti annak feltételét. Vagyis a szövegben nem kerül külön említésre semmiféle »másik én«, mint a megsemmisülési tanokról szóló szakaszban.]

Ellenvetés: De hát miért került az én itt-és-most nibbānáját hirdető tanítás az örökkévalósági, s nem pedig a megsemmisülési elképzelések közé, amikor ez is az én abszolút kialakását hirdeti?¹²⁰

Válasz: Mert a megtisztított én saját formájában (*sakarūpena*) történő továbbélését tanítják, miután az a boldogság ilyen, vagy olyan kellékének elérésével megszabadult a kötelékeitől.

USK. Véleményük szerint ugyanis az én, miután a kamma kötelékeitől való megszabadulás révén megtisztult és elérte az itt-és-most nibbānát, saját formájában még továbbra is fennmarad.

100-101. **K.** Eljutottunk arra a pontra, ahol mind a hatvankét nézet magyarázatot nyert. E nézetek közül hét a megsemmisülési tanokhoz, a többi¹²¹ az örökkévalósági elképzelésekhez tartozik. Most az „E negyvennégyféle alapon” (100. bek.) kezdetű szakaszban a Magasztos valamennyi jövőről spekulálót egybegyűjti, kimutatva ilyen módon mindentudását. Az „E hatvankétféle alapon” (101. bek.) kezdetű szakaszban pedig az összes múlttól, jövőről (és a kettő együtteséről) spekuláló nézetet egybefogja, még egyszer kimutatva mindentudását. Amikor tehát az elején megkérdezte, hogy „Nos, bhikkhuk, melyek ezek a dhammák, amelyek mélyek stb.?” —, akkor e kérdése kizárólag a mindentudás ismeretére vonatkozott. És amikor megválaszolta e kérdést, a Magasztos ugyanezen mindentudás eszközeivel válaszolt, a hatvankét spekulatív nézet oktatásán keresztül, mintha csak egy mérleggel mérlegelte volna a lények hajlamait, vagy a homokot fújta volna el a Sineru hegy lábától.

119. Vagyis mind az öt fajta itt szereplő nibbāna elérhető az emberi létformából, míg a korábban tárgyalt hét fajta megsemmisülés közül csak az első vonatkozik az emberi létformára, a többi hat csak valamelyik isteni, vagy Brahma-létállapotból érhető el.

120. *Accantanibbāna.* A »nibbāna« szót a kérdező itt valószínűleg betű szerinti értelmében, mint kialakást fogja fel. A válasz azt fejezi ki, hogy e gondolkodók valamiféle jelenségeken túli síkon azért fenntartják az én továbbélését.

121. A maradék ötvenöt.

SK. Ellenvetés: Mi az oka annak, hogy csak a múlt és a jövő (külön) van bemutatva a nézetekhez való ragaszkodás tárgyköréeként, és nem esik szó e kettő érintkezéséről?

Válasz: Mert az képtelenség. Míg ugyanis a múlt és a jövő vonatkozásában van lehetőség elméleti spekulációkra (*ditthikappanā*), addig a kettő közti pontos felezőpontra annak tűnékenysége miatt nem lehet ilyesfajta spekulációkat megfogalmazni az előbbi kettőtől függetlenül [mivel itt pusztán a múlt és a jövő közötti intervallumról lehetne szó.] Másfelől viszont ha ezt a köztes időszakot a jelenbeli egyéni formával azonosítjuk, akkor amennyiben ennek a múlttal és jövővel összefüggő természete hozzáférhető az elméleti spekuláció számára, az ilyen szóbjáöhető spekulációkat már a múlttal és jövővel kapcsolatban elemzett nézetek magukban foglalják.

Vagy még az is lehetséges, hogy valaki a pontos felezőpontot »a múlt és a jövő együttesének« nevezi, azon az alapon, hogy annak múltja is és jövője is van. Ez azonban tekinthető úgy, mint amire kiterjed a Magasztosnak a múlt és a jövő vonatkozásában külön elvégzett elemzése, amikor így összegzi a nézeteket „Bárki legyen is az a remete, vagy brahmin, aki... a múlttól és a jövőről egyaránt spekulál, akinek megrögzött nézetei vannak a múltat és jövőt (együtt) illetően...” A kommentár is kiterjedhet ezekre, amikor azt az általános megfogalmazást használja, hogy „az összes múlttól, jövőről (és a kettő együtteséről) spekuláló nézetet egybefogja”, de az egyes osztályok külön-külön is vonatkozhatnak erre is. Máskülönben értelmetlen lett volna az összes spekulálót egy kifejezésben összegezni. És kik ezek a múlttól és jövőről egyaránt spekulálók? [Azok, akik a múltra és jövőre vonatkozó nézetek valamilyen elegyéhez ragaszkodnak, mint pl.] azok, akik a múlt vonatkozásában kiterjedés központúak, (a jövőt illetően pedig) a nibbāna itt-és-most tanát fogadják el stb.

102. CSAK E HATVANKÉTFÉLE ALAPON, VAGY EZEK VALAMELYIKÉBŐL KIINDULVA TEHETI AZT. EZEKEN KÍVÜL NINCSEN MÁS

SK. A sutta eme kijelentése szerint e három csoporton — a múlttól, a jövőről és a mindkettőről spekulálókon — kívül nincsen más gondolkodó. Ezért e három csoportnak magába kell foglalnia és sűrítienie mindazokat a tanításokat, amelyekről a *Sāmaññaphala Sutta* és különféle más sutták számolnak be, többek között a tettek erkölcsi következmények nélküliségének tanát (*akiriyavāda*), az erkölcsi akauzalitás tanát (*ahetukavāda*), a nihilizmust (*natthikavāda*) stb., valamint azokat az Istenre (*issara*), a Teremtés Urára (*pajāpati*), a Primordiális Szellemre (*purisa*), az időre (*kāla*), a természetre (*sabhāva*), a sorsra (*niyati*), a véletlenre (*yadicchā*) stb. vonatkozó spekulatív nézeteket is, amelyek a suttákon kívüli forrásokban egyáltalán fellelhetők.

Hogy-hogy? A tettek erkölcsi következmények nélküliségének tana az örökkévalósági tanok közé sorolható, amennyiben tagadja az erkölcsileg hatékony tettek valóságosságát, s ehelyett azt hirdeti, hogy a tettek „terméketlenek és rendíthetetlenek, mint a hegycsúcs.”¹²² Ugyanez a helyzet Pakudha Kaccāyana tanításával, amelyik azt tartja, hogy „Ez a hét csoport (terméketlen és rendíthetetlen, mint a hegycsúcs)” stb. Az erkölcsi akauzalitás tana¹²³ a véletlen keletkezés tanai közé sorolható, mert azt állítja, hogy „a lények megromlásának (és megtisztulásának) nincs oka, vagy feltétele.” A nihilizmus¹²⁴ a megsemmisülési tanok közé tartozik, mert azt állítja, hogy „nincs másik világ.” Vagy ugyanezt másképpen fogalmazva: „A test feloszlásával bölcsök és bolondok egyaránt megsemmisülnek.”

Az első stb. (ami fentebb a nihilizmust követte) a *nigaṇṭhák* (jainák) és mások tanait foglalja magában. Bár Nātaputta (Mahāvīra) tana a »négyrétű fegyelem« (*cātuyāmasaṃvara*) hirdetésén keresztül vált ismertté a szövegekben, az általa alkalmazott hétféle állíthatóság módszerének¹²⁵ nehezen megfogható volta miatt itt mégis inkább a vég nélküli csűrés-csavarás tanai közé került, Sañjaya tanításához hasonlóan. A »test és a lélek azonosságát« és a »test és a lélek különbözőségét« hirdető nézetek azok közé a tanok közé sorolhatók be, amelyek szerint az én a halál után változhatatlan és anyagi, illetve nem anyagi. Az örökkévalósági tanok közé tartoznak azok a nézetek, amelyek szerint „a Tathāgata a halál után létezik”, illetve „vannak lények, amelyek maguktól újjászületnek”; a megsemmisülési tanok közé tartoznak azok a nézetek, amelyek szerint „a Tathāgata nem létezik a halál után”, illetve „nincsenek lények, amelyek maguktól újjászületnének”; a részleges örökkévalósági elképzelések közé tartoznak azok a nézetek, amelyek szerint „a Tathāgata a halál után létezik is, meg nem is létezik”, illetve „vannak lények, akik újjászületnek maguktól, és vannak, akik nem”; végül a vég nélküli csűrés-csavarás tanai közé tartoznak azok, akik szerint „a halál után a Tathāgata sem nem létezik, sem nem nem-létezik”, illetve „nincsenek is, meg nem is nincsenek maguktól újjászülető lények.” Az Istenről, a Teremtés Uráról, a Primordiális Szellemről és az időről szóló tanításokat a részleges örökkévalósági tan sűríti magában; ugyanez a helyzet Kaṇāda

122. Az *akiriyavāḍā*t a Sāmaññaphala Sutta Pūraṇa Kassapának tulajdonítja, a »rendíthetetlen, mint a hegycsúcs« kifejezés azonban ott nem fordul elő. Ennek és a következő nézetnek az örökkévalósági tanok közé osztályozásalegalábbis kérdéses, a suttákban megfogalmazott formájukban ugyanis inkább a megsemmisülési tanokhoz állnak közelebb.

123. Makkhali Gosāla tanítása.

124. Ajita Kesakambala tanítása.

125. Lásd fentebb, a 164. oldaltól.

tanításával. A természettel, sorssal, véletlennel kapcsolatos tanokat a véletlen keletkezés tanai foglalják magukban.

Ilyen módon a különféle suttákban, valamint azokon kívül (a szektások hittételeiben) előforduló spekulatív nézetek sűrítve mind bennefoglaltatnak e hatvankét nézetben.

„Mintha csak egy mérleggel mérlegelte volna a lények hajlamait”: a »hajlam« itt a nézetekre való hajlam (*ditthiajjhāsaya*). A szennyeződésnek kitett lények hajlamai ugyanis kétfélék: az örökkévalóság, illetve a megsemmisülés irányába hajlók. És bár ez a kétféle hajlam számtalan alosztályra bontható, amennyiben számtalan sok lény megismerő folyamatainak felmérhetetlen tárgyi területére terjed ki, a Magasztos mindentudása segítségével olymódon határolta körül és foglalta össze ezeket a négyféle örökkévalósági elképzeléssel kezdődő hatvankét kategóriában, mintha csak egy mérleggel mérlegelte volna őket.

„Vagy a homokot fújta volna el a Sineru hegy lábától”: arra akar ezzel a kommentár utalni, hogy e tanítás rendkívüli mélysége miatt semmilyen más tudásból nem származhat, mint kizárólag a mindentudás ismeretéből.

(A kifejtés sorrendisége)

K. E tanítás a kifejtés olyan sorrendiségét követte, mint amit a tanítás természetes szerkezete von maga után. A kifejtés sorrendisége ugyanis a suttákban háromféle lehet: (1) kérdezősen alapuló sorrendiség (*pucchānusandhi*); (2) hajlamon alapuló sorrendiség (*ajjhāsayañusandhi*); (3) a tanítás természetes szerkezete által megkívánt sorrendiség (*yathāñusandhi*). Mármost »kérdezősen alapuló sorrendiséggel« azokban a suttákban találkozhatunk, amelyeket a Magasztos válaszképpen mondott az őt kérdezőknek, amint azt a következő szövegrész illusztrálja: „Amikor ez elhangzott, az egyik bhikkhu így fordult a Magasztoshoz: Mi az alacsonyabb part, Urunk? Mi a távolabbi part? Mi a középben való elmerülés? Mi vetődik ki a szárazföldre? Mi az emberi által, a nem emberi által és az örvény által történő megragadás? Mi a belső rothadás?” (S. IV. 1. 19. 4.).

(2) A »hajlamon alapuló sorrendiség« azokból a suttákból érthető meg, amelyeket a Magasztos mások hajlamainak a megértése nyomán mondott el, amint azt a következő szövegrész illusztrálja: „Akkor a következő gondolatmenet merült fel az egyik bhikkhu tudatában: 'azt mondják, uram, hogy az anyagi forma nem-én, az érzés nem-én, az észlelés nem-én, a lelki-szellemi képződmények nem-én, a tudat nem-én. Miféle ént befolyásolnának ebben az esetben az én nélkül cselekedett kammák?' Erre a Magasztos, tudatával felfejtven e bhikkhu gondolatait, így szólította meg a

szerzeteseket: 'Lehetséges, bhikkhuk, hogy egy ostoba, semmit sem értő, tudatlanságba merült és vágyaktól uralt ember esetleg azt képzeletű tudatában, hogy felülkerekedhet a Mester tanításán, ha ilyenformán próbálja azt vitatni: »Azt mondják, uram, hogy az anyagi forma nem-én« stb. Mit gondoltok, szerzetesek, vajon az anyagi forma maradandó, vagy mulandó?...» stb. (M. 109.).

SK. „Azt mondják” stb.: e mondattal a szerzetes kinyilvánítja, hogy ő maga nem fogadja el az énség ürességének (*attasuññatā*) tanát, amint azt a Magasztos tanította. „Én nélkül cselekedett kammák”: kammák, amiket nem valamiféle én hajtott végre, vagy amiket a nem-énként meghatározott halmazatok cselekedtek. A kérdés értelme a következő: „Ha nincs én, a halmazatok csoportosulása pedig csak pillanatnyi, akkor miféle ént érintenek a kammák, amikor megtermik gyümölcsüket?” Vagyis a kérdező oda akar kilyukadni, hogy „Ki tapasztalja a kamma gyümölcsét?” Az illető »semmit sem értő«, mert a tanulás stb. hiánya miatt nem képzett az ariya Dhammában; »tudatlanságba merült«, mert az ariya Dhamma fegyelmének ki nem fejlesztettsége miatt nem hagyta még el a nem-tudást; és »vágyaktól uralt«, mert a vágy uralma alá került, amikor magában eképpen gondolkodott: „Ha nincs senki, akít »én«-nek nevezünk, akkor ki fogja tapasztalni az általam tett kamma gyümölcsseit? Ha azonban létezne ez az »én«, akkor a gyümölcs élvezésére is sor kerülhetne.” „Tudatában”: abban a tudatban, amit a belső én tanához való ragaszkodás (*attavādudupādāna*) kísér. „Hogy felülkerekedhet a Mester tanításán”: bár a képződmények pillanatnyiak, a kammát és gyümölcsét az (egyént alkotó) dhammák csoportosulásában összekapcsolja az a tény, hogy a gyümölcs ugyanabban a kontinuumban fog megjelenni, mint ahol a kammát eredetileg elkövették. A szóban forgó bhikkhu azonban, hibásan alkalmazva az egység módszerét, arra a következtetésre jut, hogy léteznie kell egy önmagával azonos cselekvőnek (*kāraka*), aki egyben tapasztaló (*vedaka*) is (ahhoz, hogy létrejöhessen a kapcsolat a kamma és annak gyümölcse között). Azt képzeletű tehát, hogy felülkerekedhet a Mester tanításán, amely utóbbi megvilágítja az énnek és eme én bármiféle birtokának az ürességét.

K. (3) A »tanítás természetesen szerkezete által megkívánt sorrendiség« azokon a suttákon keresztül érthető meg, amelyekben a tanítás a kiinduló tárgyból a kiinduló tárgy ellentéteit (*paṭipakkha*), vagy alakmásain (*anurūpadhamma*) keresztül halad a kifejtet felé. Például az Akankheyya Suttában (M. 6.) a tanítás az erények témájával veszi kezdetét, és a hat *abhiññā*-ban tetőzik. A Vattha Suttában a tanítás a szennyeződésekben indul ki, és a tiszta tartózkodási helyekkel (*brahmavihāra*) végződik. A Kosambiya Sutta (M. 48.) kiindulása az összekülönbözés, és a testvéri összhang elvében éri el tetőpontját. A fűrész hasonlatában a tanítás a türelmetlenség bemutatásával

veszi kezdetét, és a hasonlittal fejeződik be (M. 21.). Ebben a Brahmajāla Suttában pedig a tanítás a nézetekből indul ki, hogy végül az üresség megvilágításába torkolljon. Ezért mondtuk, hogy „E tanítás a kifejtés olyan sorrendiségét követte, mint amit a tanítás természetes szerkezete von maga után.”

SK. Az első példában (az Ākankheyya Suttában) a kifejtés sorrendiségét az alakmás használata határozza meg, az összes többi példa az ellentéteken keresztül bontakozik ki. A Brahmajāla Suttában a tanítás a maradandó szubsztanciát stb. hirdető spekulatív nézetekkel veszi kezdetét, és a mindenféle maradandó szubsztanciától való mentességgel stb. végződik.

V. A kondicionáltságok köre és a forgatagból való szabadulás

1. Izgatottság és tétovaság (*Paritassitavipphandita*)

105. **K.** Mármost az itt következő tanítás célja a határok meghúzása.

USK. A „tanítás célja a határok meghúzása”: vagyis az, hogy kimutassa az abszolút összeférhetetlenséget a Tathāgaták tudása és látása, valamint a gondolkodók vágyak és nézetek által meghatározott félreértései között, vagy más szóval a tökéletes szemlélet és az olyan hibás szemléletek között, mint amilyen az örökkévalósági elképzelés stb. Az itt következő tanítással meghúzza a kettő közötti határvonalat, ilyenformán: „Ezek a szemléletmódok csak vágyból és nézetekből fakadó félreértések; egyáltalán nem hasonlítanak a Tathāgaták tudásához és látásához, ami olyannak mutatja a dolgokat, amilyenek azok valójában. És ez a »hibás szemléletek érzése« csupán a vágnak és nézeteknek betudható tétovaság; korántsem olyan megrendíthetetlen, mint a folyóba lépett tökéletes szemléletre vonatkozó »érzése«.”

EZ CSUPÁN AZOK ÉRZÉSE, AKIK NEM TUDNAK ÉS NEM LÁTNAK;
CSUPÁN A SÓVÁRGÁSBAN ELMERÜLTEK IZGATOTTSÁGA ÉS TÉTO-
VASÁGA (*tadapi tesarñ... ajānatañ apassatañ vedayitam tanhāgatānañ paritas-
sitavipphanditañ*)

K. (Így lehetne átfogalmazni): „A nézetek által nyújtott kielégülés (*ditthi-assāda*), a nézetek öröme (*ditthhisukha*), a nézetek érzése (*ditthivedayita*), ami miatt ama remeték és brahminok négyféle alapon örömtől eltelve hirdetik, hogy az én és a világ örökkévaló — ez csak azok érzése, akik nem ismerik fel és nem látják a dhammák igazi természetét úgy, amint azok

valójában vannak (*yathābhūtaṃ dhammānaṃ sabhāvaṃ*); csupán azok érzése, akik teljesen elmerültek a sóvárgásban. Továbbá mindez csak »izgatottság és tétováság«, vagyis csak tétovázás, reszketés és ingadozás, amit a vágy és a nézetek izgatottsága okoz. Olyan, mint a polyvába vert karó, nem pedig megrendíthetetlen, mint a folyóba lépett igazság-látomása (*dassana*).

USK. „A nézetek által nyújtott kielégülés”: a nézetek feltételül szolgáló kielégülés. A »nézetek öröme« és a »nézetek érzése« ennek szinonimái.

SK. Bár a kommentár azt mondta, hogy „akik nem ismerik fel és nem látják a dhammák igazi természetét úgy, amint azok valójában vannak” —, a gondolkodók nemcsak egyszerűen azért alakítanak ki hibás állásfoglalásokat, mert nem ismerik a kondicionált dhammák igazi természetét. Ez az általános magyarázat ugyanis magában rejt egy fontos megkülönböztetést. Ha ezt a megkülönböztetést napvilágra hozzuk, az alábbi értelmezést tehetjük. „Akik nem tudnak és nem látnak”: akik nem tudják és nem látják, úgy, amint az valójában van, hogy: „Ez az álláspont — tehát hogy az én és a világ örökkévaló — így lett felvéve, ily módon lett félreértve, ilyen és ilyen jövőbeli következményekkel jár, ilyen és ilyen túlvilági állapotot eredményez.” Így tehát (az »akik nem tudják is nem látják« megfogalmazás jelentése) az is lehet, hogy: „akik nem tudják és nem látják a valóságnak megfelelően annak az érzésnek a keletkezését [és elmúlását stb.], amelyik miatt érzések utáni vágyukban ragaszkodást alakítanak ki az ilyen spekulatív nézetekhez.” A szöveg tehát azt is megmutatja, hogy míg a Tathāgaták egyetemes szemük akadálytalan tudásával oly módon tudják és látják ezt a dolgot, amint az valójában van, addig a gondolkodók a sóvárgáson és a nézeteken keresztül félreértik azt. A tanításnak ez a része tehát az eme kettő közötti (vagyis a Buddha és a gondolkodók közötti) határvonalat szándékozik meghúzni.

„Érzés” (*vedayita*): a tapasztalásnak az az érzelmi tónusa (*anubhavana*), ami az »én és a világ örökkévaló« jellegű nézetek hirdetését kíséri, és amit az illető e nézettel (együtt) tapasztal. Ez az érzés, amely a csalétek a forgatagban (*vaṭṭāmisā*), rendkívül ingatag, mert olyan emberek vidámságáról van szó, akikbe már belefűrődött a vágy és a nézetek tövise; nem tart ki sokáig, mint a nemes ösvények és gyümölcseik szilárd, örömteli érzés-tónusa.

Vagy pedig egy másik magyarázata is lehetséges (ennek a fejezetnek): miután megtörtént a hatvankét spekulatív nézet specifikus okaik (*visesakāraṇa*) szerinti elemzése, a jelen fejezet most azok közös okainak (*avisesakāraṇa*) kimutatására vállalkozik; az érzés, a nem-tudás és a vágy ugyanis olyan okok, amelyek valamennyi nézetben közösek. Itt az »ez« (*tadapi*) — vagyis az én és a világ örökkévalóságának stb. a hirdetése — azokra jellemző, akik nem tudják és nem látják a valóságnak megfelelően az érzések három típusát, a kellemes, a kellemetlen és a sem kellemes, sem

kellemetlen érzést; vagyis nem látják, hogy ezek szenvedések, tövisek, illetve mulandók,¹²⁶ továbbá nem tudják és nem látják kivétel nélkül az összes érzést azok keletkezése, elmúlása, a bennük rejlő kielégülés, nem kielégítő voltuk és a tőlük való menekülés szerint. És aztán az ilyen nézetek hirdetése, mivel az élvezetek utáni sóvárgásból stb. ered azokban, akik a vágyakba való belebonyolódásuk miatt »a sóvárgásban elmerültek«, maga sem több, mint a nézetek tétovasága és reszketése, amit a vágy izgatottsága idéz elő. Vagy pedig csupán a nézeteknek a test és a beszéd kapuján keresztül történő, aktív kifejeződésre jutásáról (*copanappattimatta*) van szó, mint pl. abban a kérdésben, hogy „Ha nincs én, akkor *ki* tapasztalja az érzést?” A lényeg az, hogy *nincsen* semmiféle olyan örökkévaló dhamma, ami ezeken a nézeteken keresztül mint olyan (mint örökkévaló) kerülhetne hirdetésre. Ugyanez az értelmezési eljárás alkalmazható a részleges örökkévalósági stb. tanok esetére is.

2. Érintkezéstől kondicionáltak (*Phassapaccayavāra*)

118. EZT AZ ÉRINTKEZÉS KONDÍCIONÁLJA (*tadapi phassapaccayā*)

K. A tanítás itt következő szakaszának célja az, hogy bemutassa a feltételek egymásutániságát (*paramparapaccaya*). Ezzel a Mester kimutatja, hogy a nézetek kielégülése, öröme, vagy érzése, ami miatt e remeték és brahminok az ént és a világot örömtől eltelve örökkévalónak hirdetik, valójában a szomj és a nézetek remegése (*pariphandita*), vagyis egy érintkezés által kondicionált érzés.

SK. A »feltételek egymásutánisága« (*paramparapaccaya*): a tanítás e szakaszának célja, hogy felidézze az előfeltételek egymásból következését, ilyenformán: „Ezek a spekulatív nézetek a vágy izgatottsága miatt fordulhatnak elő. A vágyat az érzés kondicionálja, az érzést pedig az érintkezés kondicionálja.”

[Ha így van, akkor mi a cél a feltételek egymásból következésének a bemutatásával? A cél az, hogy felhívja a figyelmet egy fontos összefüggésre, nevezetesen, hogy:] ahogy a meghirdetés dhammája, vagyis maguk a nézetek, valamint a nézeteket kondicionáló dhammák is a saját előfeltételeiken keresztül létesülnek, és azok hiányában nem létesülnek, éppúgy azok a dhammák — az anyagi forma, érzés stb. — is, amelyekre a (nézetek) kijelentései vonatkoznak, (a saját előfeltételeiken keresztül létesülnek és azok hiányában nem létesülnek). Nem találhatunk itt semmiféle örökkévaló ént, vagy világot. [A lényeges gondolat itt, hogy »a szomj és a nézetek

126. Lásd S. IV. 2. 1. 5.

remegését«, vagyis a vágy előfeltételeként működő érzést az érintkezés kondicionálja, míg az érzés által kondicionált vágy szolgál a nézetek kialakításának okául.]

HOGY ÉRINTKEZÉS NÉLKÜL TAPASZTALJÁK EZT AZ ÉRZÉST — ILYEN ESET NEM LEHETSÉGES

K. Ez a kijelentés azért hangzik el, hogy mutassa a nézetek érzését kondicionáló tényező (vagyis az érintkezés) erejét. Amint az aládúcolás szoros feltétele az omladozó ház megtámasztásának, hiszen az összeomlana, ha nem támasztaná meg az aládúcolás, éppúgy az érintkezés is szoros feltétele az érzésnek, és érintkezés nélkül a »nézetek érzéséről« sem lehetne szó.

SK. A »nézetek érzése« az az érzés, ami a nézetek előfeltételeként működik. Ezt az érzést a saját előfeltételei hozzák létre, amelyek között az érintkezés a legfontosabb.

»A kondicionáló tényező ereje«: érzés olykor keletkezhet a látás érzékelési alapja stb. nélkül, vagy előfordulhat a szokásos kísérő dhammák egyike, vagy másika nélkül is. Érintkezés nélkül azonban sohasem jöhet létre érzés, ezért az érintkezés az érzésnek erős, szoros feltétele. Hiába van ugyanis valamilyen érzéki tárgy az elérhetőség körében, ha nem lép tudatművelet érintkezésbe a tárggyal, akkor utóbbi nem válik a tudat tárgyi feltételévé (*ārammaṇapaccaya*). Az érintkezés tehát sajátos feltétele valamennyi kísérő dhammának (az egyes tudatműveletekben). Ezért amikor a Magasztos elemzés alá vette a tudatműveleteket (a Dhammasaṅgaṇī-ban), az érintkezést magyarázta el először. Az (érintkezés) azonban mindenekelőtt az érzés alapjául szolgál.

3. A körforgás megvilágítása (*Diṭṭhigatikādiṭṭhānavaṭṭakathā*)

144. MINDEZEK A REMETÉK ÉS BRAHMINOK CSUPÁN AZ ÉRINTKEZÉS HAT ALAPJÁN ÁT TÖRTÉNŐ ISMÉTELT ÉRINTKEZÉS RÉVÉN TAPASZTALJÁK EZEKET AZ ÉRZÉSEKET

K. Ebben a fejezetben a Magasztos az összes »nézetek érzését« egybefoglalja. Miért? Hogy ilyen módon megint összefüggésbe hozza azokat az érintkezéssel. Hogyan? Azon az állításon keresztül, hogy „Mindezek a remeték és brahminok csupán az érintkezés hat alapján át történő ismételt érintkezés révén tapasztalják ezeket az érzéseket.” Az érintkezés hat alapja a szem, mint érintkezési alap; a fül, az orr, a nyelv, a test és a tudat, mint érintkezési alapok.

Az »alap« (*āyatana*) szó a szövegekben négyféle értelemben szokott előfordulni: (1) az eredet helye (*sañjāti*), (2) az irányulás helye (*samosaraṇa*), (3) ok (*kāraṇa*), (4) pusztá helymegjelölés (*paṇṇattimatta*)

- (1) Abban a kijelentésben, hogy „Kambodzsa a lovak, a déli országrész a tehenek alapjául szolgál” —, az eredet helyét jelenti.
- (2) „Pompás alapot jelentett a madarak leszállásához” —itt az irányulás helyét jelenti.
- (3) „Amennyiben van alapja (a meditatív realizálásnak)” — itt az okot jelenti.
- (4) „Erdei bázison létesült levélkunyhókban éldegéltek” — itt pusztán a hely megjelölésére szolgál.

Jelen esetben az első három jelentés alkalmazható. Az érintkezés ötössége¹²⁷ ugyanis az érzékelő képességekből származik, s azokra is irányul; továbbá az utóbbiak képezik annak okát. Ezért nevezhetők az érzékelő képességek »alapoknak«. Az érintkezés stb. alapjai azért kerülnek itt említésre, hogy lehetővé tegyék annak a kondicionáltsági láncolatnak a bemutatását, amelyek az érintkezésből indulnak ki, az alábbi szövegrész módszerének megfelelően: „A szem és a látható formák függvényében látási tudat keletkezik. A három találkozása érintkezés” stb. (S. II. 5. 4.).¹²⁸

SK. Az »érzés összefüggésbe hozása az érintkezéssel« azt jelenti, hogy kimutatja az érintkezés kondicionáló szerepét, ilyenformán: „A hat tárgynak a hat belső alapon keresztül történő tapasztalása kivétel nélkül mindig a hatféle érintkezés miatt alakul ki.”

„A három találkozása (*saṅgati*) érintkezés”: az érintkezést úgy kell érteni, mint három tényezőnek — a tárgynak (*visaya*), az érzékelő képességnek (*indriya*) és a tudatnak (*viññāṇa*) — a találkozását. Vagyis az érintkezés megnyilvánulási formája az együtt előfordulás (*sannipāta*). „Az alábbi szövegrész módszerének megfelelően”: az idézett suttaban, bár előfordulnak egyéb kísérő dhammák [mint amilyen az észlelés] is, a tanítás elsősorban az érintkezés fogalma alá van rendezve, hogy azt mint az érzés döntő okát tudja bemutatni. A Brahmajāla Suttában hasonló módon az érintkezésből indul ki a tanítás „az érintkezés hat alapján keresztül történő ismételt érintkezés révén” szavakkal, és ebből kerül levezetésre az „érzés, mint feltétel nyomán vágy keletkezik bennük” stb. szekvencia, amellyel a függő

127. *Phassapañcamakā dhammā*: a tudat, az érzés, az észlelés, a szándék és az érintkezés. A csoport neve az utolsó tagból származik.

128. A jelen suttaban a tárgy, az érzékelő képesség és a tudat találkozásából eredő érintkezés van megítélve kiindulópontnak, s ebből kerül levezetésre a kondicionált keletkezés szokásos képletének további része.

keletkezést megvilágító kondicionáltsági láncolat mint a jövőbe kiterjedő esemény sor (*aparantaṭṭicasamuppāda*) kerül bemutatásra.

K. Bár az „érintkezés hat alapján keresztül történő ismételt érintkezés révén” megfogalmazás azt a benyomást keltheti, mintha az érintkezés műveletét maga a hat alap gyakorolná, ez az értelmezés téves. Ugyanis nem az alapok azok, amelyek a tárggyal érintkezésbe lépnek, hanem inkább maga az érintkezés az, ami a különféle tárgyakat érintkezésbe helyezi. Az alapok ennek az érintkezésnek az összetevőiként jelennek meg. Ezért a szóban forgó szakaszt a következőképpen kell értelmezni: „Mindezek a remeték és Brahminok azáltal tapasztalják a nézetek érzéseit, hogy az érintkezés hat alapján keresztül keletkező érintkezés révén érintkezésbe kerülnek az olyan tárgyakkal, mint amilyenek a látható formák stb.”

SK. „Maga az érintkezés az, ami a különféle tárgyakat érintkezésbe helyezi”: az érintkezés, bár maga nem anyagi dhamma, úgy jelenik meg, mintha érintene (vagy tapintana, *phusanto viya hoti*); vagyis olyasfajta érintésként jelentkezik, ami a tárgyhoz semmilyen oldalról sem tapad hozzá. Ezért mondják: „Az érintkezésnek az érintés a jellegzetessége, és a beleütkezés művelete a funkciója.”¹²⁹ Az alapok maguk nem gyakorolják az érintkezés funkcióját, csak a tulajdonító kifejezőmód következtében jelennek meg úgy, mintha rendelkeznének ezzel a funkcióval, hasonlóan ahhoz, mint amikor ezt mondjuk: „az ágyból hangok hallatszottak.” Az alapok az »érintkezés összetevői«, amennyiben az érintkezésben bennefoglaltak, metaforikusan az érintkezés szerepében látszanak megjelenni. A metafora (*upacāra*) azonban pusztán kifejezőmód, s nem szolgálhat az értelmezés kifejtésének alapjául.

AZ ÉRZÉS, MINT FELTÉTEL NYOMÁN VÁGY KELETKEZIK BENNÜNK

K. Az »érzés« itt az érintkezés hat alapján keresztül keletkező érzést jelenti. Ez a látható formák utáni vágyra, stb. felosztható vágnak a döntő alátámasztási feltétel bokkrétája alatt¹³⁰ összefoglalt feltételek értelmében

129. *Vism.*, XIV., 134, 522-523. oldal.

130. *Upanissayakoṭṭiyā paccayo*. A *koṭṭi* szó, amit itt »bokkrétának« fordítottunk, a pāli kommentárodalomban abban a sajátos értelemben használatos, hogy az előtte álló kifejezést nem önmagában, hanem tényezők egy csoportjának reprezentánsaként kell érteni, amely csoportban ez jelenti a döntő tagot. A kulcsfogalom említése ilyenkor az egész csoportot magában foglalja. A jelen kifejezésre alkalmazva ezt, a »döntő alátámasztási feltétel« csupán az egyik, bár kétségkívül legjelentősebb tagja annak a feltételegyüttesnek, amely a vágyat az érzéshez kapcsolja, amint az a továbbiakban az SK.-ből is világosan kiderül. Az itt szereplő feltételek a Paṭṭhāna huszonnégy típusából kerültek kiválasztásra. Ezeknek a függő keletkezésre történő teljes alkalmazását a *Vism.* XVII. fejezete végzi el. Aki ezt a művet nem ismeri, annak számára az itt következő fejtegetések jórészt érthetetlenek lesznek.

előfeltétele. Erre utal az, hogy „az érzés, mint feltétel nyomán vágy keletkezik bennük.” A vágy viszont a tapadás (vagy kötődés, *upādāna*) négy fajtájának lesz előfeltétele a döntő alátámasztás (*upanissaya*) és együtt felmerülés (*sahājāta*) bokrétája alatt. A tapadás ugyanilyen módon válik a létesülés (*bhava*) feltételévé. A létesülés a döntő alátámasztási feltétel bokrétája alatt lesz a születés előfeltétele. A »születés« itt az öt halmazatot, valamint azok módosulásait jelenti (*savikārā pañcakkhandhā*). A születettség az öregedés, halál, bánat stb. feltétele a döntő alátámasztás bokrétája szerint. Ez a rövid magyarázat. A részletes magyarázat a *Visuddhimaggāban* található a kondicionált keletkezés (*paṭiccasamuppāda*) tárgyalásánál. Itt azonban elég annyi, mint amit elmondtunk.

SK. Az érzés röviden hatféle, az érintkezés hat fajtájának megfelelően, amelyek rendre ezek feltételeként szolgálnak, vagyis: látási érintkezésből született érzés sít. egészen a tudati érintkezésből született érzésig. Részletesebb osztályozásban az érzés száznyolc típusra bontható, a száznyolcas értelmezési módszernek megfelelően.

USK. A száznyolc típust a következőképpen nyerjük: az érintkezés típusa szerint az érzés hatféle. Ezek mindegyike három típusra bomlik a reflexió jellegének megfelelően (*upavicāra*, vagyis aszerint, hogy kívánatosnak, nemkívánatosnak, vagy semlegesnek éljük-e át); majd az így kapott tizennyolc érzés mindegyike ismét kétfelé oszlik aszerint, hogy mi az alátámasztása (külső, vagy belső tárgyra irányul-e). Végül a harminchat érzés mindegyike három további típusra bomlik az időnek — múltnak, jelennek, jövőnek — megfelelően.

A Mahāvihāra¹³¹ lakói azt mondják, hogy a tudathoz, a szellemiséghez-anyagisághoz és a hatrétű alaphoz hasonlóan az egyetlen kontinuitásban foglalt érintkezések és érzések közül is csupán az eredőkről van szó (*vipākam eva*) (a függő keletkezés képletében), akár mint feltételeket, akár mint kondicionáltan keletkezettekét vizsgáljuk őket. Mások szerint viszont amikor az érintkezés és érzés feltételként működik, akkor ilyen, vagy olyan módon mindenképpen szerepelnie kell (a függő keletkezés képletében), és ezért az összes érintkezést és érzést úgy kell tekinteni (mint ami benne foglaltatik a képlet »érintkezés« és »ézés« fogalmában).

SK. A vágy röviden hatféle: látható formák sít. utáni vágy, le egészen a tudati tárgyak utáni vágyig. Részletesebb felosztás szerint száznyolc féle vágyról beszélhetünk.¹³²

131. A »Nagy Kolostor«, a theravāda orthodoxia székhelye Anurādhapurában. Itt szerkesztette meg Buddhaghosa a kommentárokat.

132. Lásd *Vism.*, XVII., 234-235, 655-656. oldal.

„A döntő alátámasztási feltétel bokkrétája alatt” (kapcsolódik a vágy az érzéshez): *Ellenvetés*: Miért csak a döntő alátámasztási feltételről esik itt szó? Talán bizony a kellemes, valamint a sem kellemes, sem kellemetlen érzés nem négyféleképpen kondicionálja a vágyat, nevezetesen a pusztá tárgy (*ārammanamatta*), a tárgy-túlsúly (*ārammanādhipati*), döntő tárgyi alátámasztás (*ārammaṇūpanissaya*) és a döntő természetes alátámasztás (*pakatūpanissaya*) értelmében? És a kellemetlen érzés nem legalább kétféle, pusztá tárgyi és döntő természetes alátámasztási értelemben kondicionálja a vágyat?

Válasz: Ez igaz. A döntő alátámasztási feltétel azonban mindezeket magában sűríti.

Ellenvetés: A döntő tárgyi alátámasztást valóban bele lehet érteni a döntő alátámasztási feltételbe, ugyanis mindkettőben közös a döntő alátámasztás jellege. A pusztá tárgy és a tárgy-túlsúly értelmében szereplő feltételek azonban miképpen volnának ugyanebben összevonhatók?

Válasz: Mert ezeket a döntő tárgyi alátámasztás foglalja magában, ugyanis mindezekben közös a tárgyi természet. A természetes döntő alátámasztás fogalma azonban ezeket nem tartalmazza. Hogy e tényt kifejezésre juttassa, a kommentár nem egyszerűen azt mondja, hogy az érzés döntő alátámasztási feltétel, hanem azt, hogy a döntő alátámasztás *bokkrétája alatt* összefoglalt feltétel.

„A vágy a tapadás négy fajtájának lesz előfeltétele”: vagyis az érzéki örömhöz, a nézetekhez, a szabályokhoz és szertartásokhoz, valamint az önlétezés-elképzeléshez való tapadásnak (lesz előfeltétele).

Ellenvetés: A vágy maga nem ugyanaz, mint az érzéki örömhöz való kötődés?¹³³ [Ha ugyanis igen, akkor hogyan lehet egy dolog a saját maga előfeltétele?]

Válasz: Ez igaz. A kettő között mégis különbséget lehet tenni a következőképpen. A jelen összefüggésben először a gyenge vágy kerül említésre, mint maga a vágy, majd pedig az erős szomj, mint az érzéki örömhöz való kötődés. Vagy az is lehet, hogy a vágy a még meg nem szerzett tárgy utáni sóvárgás, hasonlóan ahhoz, mint amikor a tolvaj a sötétben kinyújtja a kezét; a kötődés pedig a már elért tárgy megragadása, mint amikor a tolvaj a kezébe akadó kincset megragadja. A vágy ellentéte a kevés kívánság, a kötődésé pedig a megelégedettség. A vágy annak a szenvedésnek a gyöke-

133. Mind a vágy, mind az érzéki örömhöz való kötődés ugyanarra a tudati tényezőre, nevezetesen a mohóságra (*lobha*) vezethető vissza; ezért vetődhet fel a kérdés, hogy egy tudati tényező hogyan lehet egyszersmind a saját előfeltétele.

re, ami a szükségletek kielégítésének igényében foglaltatik; a kötődés pedig a már megszerzett javak megtartásában foglalt szenvedésnek a gyökere.

USK. Ezeket a különbségeket a tudós Dhammapāla különféle szerzők magyarázataiból veszi át. A *Visuddhimaggában* szereplő orthodox magyarázat azonban az, hogy a korábbi vágy (=vágy) a későbbi vágnak (=érzéki örömhöz való kötődés) előfeltétele, amennyiben utóbbi a korábbi vágy befolyására szilárdul meg, vagyis az ennek döntő alátámasztási feltételeként működik.

SK. A vágy a nem vele egyidejűleg felmerülő kötődésnek a döntő alátámasztás bokrétája értelmében előfeltétele; a másik (ti. együtt felmerülő) kötődést pedig az együtt felmerülés bokrétája értelmében kondicionálja.¹³⁴ Mármost a vágy a közvetlenül rákövetkező kötődésnek¹³⁵ közvetlen előzményi, érintkezési, közvetlenül megelőző döntő alátámasztási, kizárási, eltűnési és ismétlési értelemben feltétele; a nem közvetlenül rákövetkező kötődésnek döntő alátámasztási feltétele; amikor pedig a vágy maga válik a kötődés tárgyává, akkor utóbbit tárgy-túlsúly, döntő tárgyi alátámasztás, vagy pusztá tárgyi feltétel értelemben kondicionálja. Amikor azt mondjuk, hogy „a döntő alátámasztás bokrétája értelmében”, akkor mindezeket beleértjük a döntő alátámasztás fogalmába. Ha például valaki a vágyon keresztül kielégülést talál a látható formákban, és ilyen módon érzéki örömhöz való kötődésnek döntő alátámasztási feltétele. Vagy ha valaki meg van tévedve a látható formákat stb. illetően, és azt a hibás nézetet alakítja ki, hogy „nincs az adás(nak gyümölcse)” stb.; avagy szabadulni kívánván a saṃsārából, ösvénynek veszi azt, ami valójában nem a megtisztulás útja; avagy olyan önlétezés-elképzelést (*sakkāyadit̥thi*) tesz magáévá, amely valamiféle ént, illetve eme én tulajdonát véli látni az öt halmazatban — nos, ezekben az esetekben is a vágy a döntő alátámasztási feltétele a kötődés másik három fajtájának.¹³⁶ Végül a vágy a vele egyide-

134. Mivel a vágy ugyanaz a lelki tényező, mint az érzéki örömhöz való kötődés, az előbbi az utóbbit sohasem kondicionálhatja egyidejűleg, mint együtt felmerülési feltétel, hanem csupán egy bizonyos idői intervallum közbeiktatódásával, mint döntő alátámasztási feltétel. Mivel azonban a kötődés másik három fajtája a nézetek (*dit̥thi*) lelki összetevőjére vezethető vissza, ami létezhet a vágyal együtt, e három kötődést a vágy a döntő alátámasztási feltétel és az együtt felmerülési feltétel értelmében is kondicionálhatja. Döntő alátámasztási kapcsolatról van szó például akkor, amikor egy korábbi vágy később valamilyen nézethez való ragaszkodást eredményez; együtt felmerülési kapcsolatról pedig akkor, amikor egyidejűleg, egyazon tudatműveletben szomj is és hibás nézet is jelen van.

135. *Anantarassa*; vagyis az a kötődés, ami a közvetlenül rákövetkező tudatműveletben merül fel.

136. A mondatban szereplő három példa a nézetekhez, szabályokhoz és szertartásokhoz,

júleg felmerülő kötődésnek az együtt felmerülés, kölcsönösség, alap, együttjárás, jelenlét, el-nem-tűnés és gyökérok értelemben feltétele. Az »együtt felmerülés bokkrétája« kifejezés mindezeket magában foglalja.

„A tapadás ugyanilyen módon válik a létesülés feltételévé”: vagyis a döntő alátámasztási feltétel bokkrétája és az együtt felmerülés bokkrétája értelmében. A »létesülés« lehet kamma-létesülés (*kammabhava*) és újjászületési létesülés (*upapattibhava*). »Kamma-létesülésnek« számít minden olyan kamma, ami létesülést eredményez, vagyis a szándék és annak kísérő jelenségei. Az »újjászületési létesülés« viszont a kilenc létállapotból áll.¹³⁷ A négyfajta tapadás az újjászületési létesülésnek természetes döntő alátámasztási feltétele, mivel előbbi annak a kamma-létesülésnek az oka és kísérője, ami tulajdonképpen okozza az újjászületési létesülést. Olyan időszakokban azonban, amikor a kamma válik tárggyá, a kammával együtt felmerülő, érzéki örömhöz való kötődés tárgyi feltételévé válik az újjászületési létesülésnek.¹³⁸ Az együtt felmerülő tapadás számos módon kondicionálhatja a vele együtt felmerülő kamma-létesülést, úgymint együtt felmerülési, kölcsönösségi, alap-, együttjárási, jelenlét- és el-nem-tűnési feltételként, valamint gyökéroként és ösvény-feltételként is. A nem együtt felmerülő [és közvetlenül rákövetkező] kamma-létesülés számára a tapadás közvetlen előzményi, érintkezési, közvetlenül megelőző döntő alátámasztási, kizárási, eltűnési és ismétlési feltétel; a többi [vagyis nem közvetlenül rákövetkező] kamma-létesülés számára pedig természetes döntő alátámasztási feltétel. A belátó megértés stb. esetében viszont tárgyi feltételként szerepel. A közvetlen előzményi stb. feltételeket a döntő alátámasztási feltételben, az együtt felmerülési stb. feltételeket pedig az együtt felmerülési feltételben összefoglalva mondtuk azt, hogy „a döntő alátámasztási feltétel bokkrétája és az együtt felmerülés bokkrétája értelmében.”

„A létesülés... a születés előfeltétele”: itt a létesülés kizárólag kamma-létesülést jelent, s nem pedig újjászületési létesülést, hiszen a születésnek csak a kamma-létesülés oka. Az újjászületési létesülés azonos magával a születéssel, hiszen utóbbi azokból a halmazatokból áll, amelyek az újjászületés induló pillanatában keletkeztek első ízben. Ezt fejezi ki az a mondat, hogy „a »születés« itt az öt halmazatot, valamint azok módosulásait jelenti.” A

illetve a belső én tanához való ragaszkodást illusztrálja.

137. A kilenc létállapotot úgy kapjuk meg, hogy a létesülés világait három különböző módon három-három részre osztjuk fel, a következőképpen: (1) érzéki körbe tartozó, finom-anyagi és anyagtalan létesülés; (2) öttényező, egytényező és négytényező létesülés; (3) észlelő, nem-észlelő és sem észlelő, sem nem-észlelő létesülés.

138. Ez a születések közötti átmeneti folyamatra vonatkozik, amikor a halál pillanatában egy korábbi kamma válik a gondolati folyamatok utolsó tárgyává, és ez lesz egyben a következő élet újjászületési tudatának tárgya is.

»valamint azok módosulásait« kifejezés jelentése: az előidéződésük megváltozásának tulajdonítható módosulásaikat. Ezek a halmazatok adják magát az újjászületési létesülést, amely ilyenformán nem lehet a saját maga oka. A kamma-létesülés pedig az újjászületési létesülést [vagyis a születést] kammikus feltételként és döntő alátámasztási feltételként kondicionálja. Ezért mondja a kommentár, hogy „a létesülés a döntő alátámasztás bokkrétája alatt lesz a születés előfeltétele.” És mivel öregedés és halál csak ott következhet be, ahol születés is volt, s nem következhet be születés nélkül, továbbá mivel a bánat stb. az öregedés és halál stb. által érintett ostobákban keletkezik, a születettség jelenti az öregedés és halál stb. feltételét.

K. Amikor a Magasztos a körforgás megvilágítására vállalkozik, olykor a nem-tudás fogalma alá rendezi azt, például amikor azt mondja, hogy: „Nem fedezhető fel a nem-tudásnak olyan első pontja, bhikkhuk, ami előtt a nem-tudás ne létezett volna, s ami után a nem-tudás felmerült. És bár ezt kell, hogy mondjuk, bhikkhuk, mindazonáltal mégis kimutatható, hogy a nem-tudásnak is van sajátos előfeltétele” (A. X. 7. 1.). Máskor viszont a Magasztos a szomj gyűjtőfogalmából indul ki, például a következő részletben: „Nem fedezhető fel a létszomjnak olyan első pontja, bhikkhuk, stb. ...Mindazonáltal mégis kimutatható, hogy a létszomjnak is van sajátos előfeltétele” (A. X. 7. 2.). Az is előfordul, hogy a Magasztos a létezés-felfogásból (*bhavadiṭṭhi*) indul ki, ilyenformán: „Nem fedezhető fel a létezés-felfogásnak olyan első pontja, bhikkhuk, stb. ...Mindazonáltal mégis kimutatható, hogy a létezés-felfogásnak is van sajátos előfeltétele.”¹³⁹ A jelen suttaban a Magasztos a körforgást a nézetekből kiindulva világítja meg. Miután előbb bemutatta az érzések utáni vágyból született nézeteket, a kondicionált keletkezés láncolatát világítja meg, mint érzésben gyökerezőt.¹⁴⁰ Ilyen módon kimutatja: „Ezek a gondolkodók, akik ezekhez a nézetekhez ragaszkodnak, ide-oda, előre-hátra kóborolnak és vándorolnak a létesülés három birodalmán, a keletkezés négy módján, az öt végzeten, a hét tudatállapoton és a lények kilenc tartózkodási helyén keresztül. Keringenek a szenvedés forgatagában, mint a malomkerék elé fogott ökör, mint a póznához kötött kutya, mint a viharban hanykolódó hajó, és még a fejüket sem képesek kiemelni a forgatagból.”

USK. Ebben a bekezdésben a kommentár elmagyarázta és idézetekkel világította meg, mi az oka annak, hogy a Magasztos a kondicionált keletkezést szövegünkben csak ebben az egy fejezetben tárgyalja, ahol az érzésre vezet vissza a nézetek keletkezését. Ennek célját a kommentár a következőkben jelölte meg: „A Magasztos a körforgás megvilágításakor

139. A Suttapiṭakában nem sikerült ilyen sutta nyomára akadnunk.

140. *Vedanāmūlakam paṭiccasamuppādam kathesi.*

három összefoglaló fogalom valamelyikéből szokott kiindulni — a nem-tudásból, a vágyból, vagy a nézetekből. Itt most a körforgást a nézetek fejzete alá rendezi, s ezért a kondicionált keletkezést egyetlen fejezetben magyarázza el, amelynek középpontjában az érzés áll annak kimutatása céljából, hogy az érzés a nézetek legerősebb oka.”

„Nem fedezhető fel a nem-tudásnak olyan első pontja”: vagyis „nincs kiinduló határvonal, még az én korlát nélküli mindentudásom sem tud felfedezni olyan első határvonalat a nem-tudásban, amiről azt lehetne mondani, hogy 'a nem-tudás először ennek és ennek a tökéletesen megvilágosodott Buddhának, vagy ennek és ennek a világuralkodó királynak a korában keletkezett. Ezt megelőzően pedig nem-tudás nem létezett.'” A Buddha tehát kétségkívül azt állította, hogy nem létezik egy ilyen kezdeti határ. „Mindazonáltal”, bár nincs ilyesfajta határa az időbeli meghatározhatóság (*kālaniyāmena*) értelmében, „mégis... a nem-tudásnak is van sajátos előfeltétele,” tudniillik a nem-tudás az öt akadály (*pañcanīvaraṇa*), mint előfeltétel nyomán keletkezik. Ezért tehát a dhammák egymásrakövetkezését (*dharmānīyāmena*) tekintve *van* kezdőpontja a nem-tudásnak. Ugyanabban a sutta-ban ugyanis az is elhangzik, hogy „És mi a nem-tudás táptalaja? A válasz ez: az öt akadály.”

„Létszomj” (*bhavotaṅhā*): az a vágy, ami a létesülés béklyójaként (*bhava-saṃyojana*) működik. Ennek sajátos feltétele a nem-tudás. Az idézett sutta ugyanis ezt mondja: „És mi a létszomj táptalaja? A válasz ez: a nem-tudás.”

„A létezés-felfogás”: az örökkévalósági elképzelés. Ennek sajátos előfeltétele az érzés.

Ellenvetés: Nem tárgyaltuk meg már egyszer a nézeteket? Mi a célja hát a kondicionált keletkezés e kifejtésének?

Válasz: A kondicionált keletkezés eme egyenes formában történő kifejtésének célja a körforgás megvilágítása. Az itt alkalmazott elemzéssel a Magasztos megmutatja, hogy e gondolkodók mindaddig a kondicionáltságok egymásra következésében kóvályognak, és mindaddig alá lesznek merülve a forgatagban, amíg nem szabadulnak meg hibás nézeteiktől.

4. Szabadulás a forgatagból (*vivaṭṭakathādi*)

145. AMIKOR, BHIKKHUK, A SZERZETES MEGÉRTI AZ ÉRINTKEZÉS HAT ALAPJÁNAK EREDETÉT ÉS ELMÚLÁSÁT, A BENNÜK REJLŐ KIELÉGÜLÉST, NEM-KIELÉGÍTŐ VOLTUKAT ÉS A TŐLÜK VALÓ MENEKÜLÉST, ÚGY, AMINT EZEK VALÓJÁBAN VANNAK, AKKOR ÉRTI MEG AZT, AMI TÚL VAN MINDEZEKEN A NÉZETEKEN.

K. Miután a gondolkodók példáján megvilágította a körforgást, a Magasztos most a forgatagból való szabadulást mutatja be az önmagát a meditációnak szentelő bhikkhu példáján.

„Az érintkezés hat alapja”: ugyanaz a hat érintkezési alap, ami miatt az érintkezés nyomán érzést tapasztaló gondolkodók fogva maradnak a körforgásban. A hat érintkezési alap eredetét stb. ugyanolyan módon kell érteni, mint ahogyan azt az érzés meditációs tárgyával kapcsolatban már megfogalmaztuk, vagyis ilyenformán: „A nem-tudás létesülése révén keletkezik a szem,” stb.¹⁴¹ Azonban míg korábban azt mondtuk, hogy az érzés az érintkezés keletkezésén és elmúlásán keresztül keletkezik és múlik el, addig itt azt is hozzá kell tennünk, hogy a szem és a többi testi érzékelő alap létesülése és megszűnése a táplálék (*āhāra*) keletkezésének és megszűnésének is függvénye. A tudat-alap viszont a szellemiség és anyagiség (*nāmarūpa*) létesülése és elmúlása nyomán keletkezik és múlik el.¹⁴²

SK. A »táplálék« ehető táplálékot jelent. Miután az ehető táplálék, mint táplálási feltétel, feltétele ennek a testnek, ebből következik, hogy megerősítő feltétele a kammikusan keletkezett [testi érzékelő alapoknak is, mint amilyen a szem].¹⁴³

K. „Megérti azt, ami túl van mindezekben a nézeteken”: a gondolkodó csak a saját nézetét érti, ez a bhikkhu itt azonban érti nemcsak mindezeket a nézeteket, hanem azt is, ami túl van rajtuk, nevezetesen az erényt, a koncentrációt, a bölcsességet és a megszabadulást, ami az arahatságban tetőzik. Ki az, aki mindezt érti? A szeplőtelen szent az, aki érti, továbbá a vissza nem térő, az egyszer visszatérő és a folyóba lépett, illetve az a bhikkhu, aki a szentírások tanult mestere és aki a belátó megértést is

141. Lásd fentebb, a 159. oldaltól.

142. A tudat-alap (*Manāyatana*) nem más, mint maga a tudatosság, amit a szellemiség is és az anyagiség is, azaz a kettő együtt kondicionálja.

143. Az érzékszervek *pasādarūpā*-nak nevezett érzékeny anyagát a múltbeli kamma hozza létre, de a jelenben a testi táplálék tartja fenn és erősíti meg.

kifejlesztette. A tanítás azonban az arahatságban éri el a tetőpontját, s ezzel be is fejeződik.

SK. Bár a folyóba lépett stb. is érti ezeket a dolgokat, úgy, amint azok valójában vannak, a tanítás mégis mintegy a tetőponton, az arahatság bemutatásával zárul, mégpedig azért, hogy rávilágítson az arahat tudásának magasabbrendűségére. A sutta fenti bekezdésével ezenkívül a Magasztos a Dhamma szabadító jellegét is bemutatta, valamint arra is rámutatott, hogy a Sangha a helyes ösvényt gyakorolja. Amikor a kommentár megkérdezi, hogy „Ki az, aki mindezt érti?” —, s a szeplőtelen szenttel stb. válaszol, akkor e válaszban tulajdonképpen a Bhikkhusanghát mutatja be.

146. MINDEZEK (A REMETÉK ÉS BRAHMINOK) FENNAKADNAK E HÁLÓ HATVANKETTES FELOSZTÁSÁBAN. BÁRMIKOR IS MERÜLNEK FEL, ELEVE ÚGY MERÜLNEK FEL, HOGY FOGVA VANNAK EBBEN A HÁLÓBAN, FENN VANNAK AKADVA, BELE VANNAK FOGLALVA EBBE A HÁLÓBA.

K. Miután megtárgyalta a forгатagból való szabadulást, a Magasztos most a fenti kijelentéssel teszi nyilvánvalóvá, hogy nincs olyan gondolkodó, aki kívül esne tanítása hálóján.

„Bármikor is merülnek fel” (*ummujjamānā*) stb. A következőről van szó: „Akár süllyednek, akár emelkednek, úgy süllyednek és emelkednek, hogy közben fogva vannak tanításom hálójában, bele vannak foglalva tanításom hálójába. Nincs olyan gondolkodó, akire ne terjedne ki tanításom.”

SK. „Süllyednek”: újjászületésük a szenvedés síkjára viszi őket; „emelkednek”: kedvezőbb világban születnek újjá. A két kifejezés hasonlóképpen értelmezhető a körülhatárolt, illetve kiterjedt létsíkok szerint; az elakadás, illetve túl messzire menés értelmében; továbbá aszerint, hogy a múltra, illetve a jövőre vonatkozóan vannak-e megrögzött nézeteik.

K. A halász hasonlat értelme a következő. A Magasztos olyan, mint egy halász; a tanítás a hálója; a tízezerrétű világrendszer a sekélyke víz; a gondolkodók pedig a komolyabb teremtmények. Mint ahogy a halász a parton megvizsgálva hálóját látja, hogy minden komolyabb teremtmény fennakadt a hálójában, éppúgy látja a Magasztos is, hogy minden gondolkodó fennakadt tanítása hálójában.

147. A TATHĀGATA TESTE, BHIKKHUK, ELMETSZETT LÉTESÜLÉSHEZ KÖTŐ PÓRÁZZAL ÁLL. AMÍG TESTE ÁLL, AZ ISTENEK ÉS EMBEREK MÉG LÁTHATJÁK ŐT. TESTE FELBOMLÁSA ÉS AZ ÉLETKÉPESSÉG KIMERÜLÉSE UTÁN AZONBAN AZ ISTENEK ÉS EMBEREK NEM FOGJÁK TÖBBÉ LÁTNI ŐT.

K. Miután megmutatta, hogy a gondolkodók mind bennefoglaltatnak tanítása hálójában, mert nézeteik mind bennefoglaltatnak e hatvankét nézetből álló rendszerben, a Magasztos most a fenti kijelentéssel azt világitja meg, hogy ő maga viszont sehová sincs belefoglalva.

A »létesüléshez kötő póráz« (*bhavanetti*): ez az, amivel vezetni szokás (*etena nayanti*), ezért nevezik póráznak (*netti*). Ez annak a kötélnak a neve, amit az állatok nyakára szoktak kötni, s annál fogva húzzák őket maguk után. Itt a »póráz« szó a létszomjra (*bhavatanhā*) kíván utalni, miután az ilyen vágy hasonló a pórázhoz. A létszomj ugyanis az, ami a sokaság nyakára van kötve, és a tömeget az egyik, vagy másik létbirodalomba húzza és vezeti. ami azonban a Tathāgatát illeti, nála a »létesülés pórása« el lett metszve az arahatság ösvényének kardjával; vagyis „teste elmetezett létesüléshez kötő pórázzal áll.”

„Az életképesség kimerülése”: amikor eléri azt az állapotot, ahol nincs további újjászületési láncolódás (*puna appaṭisandhikabhāva*).

„Az istenek és emberek nem fogják többé látni őt”: át fog kerülni a leírhatatlan állapotba (*apaṇṇattikabhāvam gamissati*).

USK. „Ő maga sehová sincs belefoglalva”: gyakorlott lévén a tanításban egyesén megmutatja, hogy ő maga nincs korlátozva egyetlen olyan létbirodalomra sem, amelyek a gondolkodók felbukkanásának és alászállásának színterei.

„A leírhatatlan állapot”: az az állapot, ahol a Magasztos nem jellemezhető többé semmilyen leírással, ami valamilyen jelenleg is létezőre utalna (*dhammānakappaṇṇatti*). A múltra vonatkozóan azonban továbbra is használható a »Tathāgata« megjelölés egészen addig, amíg el nem tűnik a tanítás, sőt még ez után is, amíg újabb Buddhák nem keletkeznek a világban; mint ahogyan még ma is használható a Vipassi Buddha stb. megjelölésére. Azt mondhatni, hogy ekkor már „puszta kifejezési forma lesz.”

„Test” (*kāya*): az egyéni forma (*attabhāva*), vagyis az anyagi és nem anyagi dhammák csoportosulása.

K. A mangó hasonlat értelmezése a következő. A Tathāgata teste olyan, mint a mangófa. A múltban előfordult vágy, amit ez a test tartott, olyan, mint egy nagy szár, ami a fán nőtt. A szárhoz kapcsolódó mangóköteg, ami hozhat öt, tizenkettő, vagy tizennyolc gyümölcsöt, az öt halmazatot, a tizenkét alapot és a tizennyolc elemet példázza, amelyek a vágyhoz kapcsolódnak, és amelyek a jövőben is termelődnének, ha az őket tápláló vágy létezése folytatódna. Azonban ahogy a szár elvágásával az összes mangó követi a szárat és azzal együtt lezuhan, vagyis a szár elmetzésével az összes gyümölcsöt is elmetsettük, éppúgy ezek a dhammák — az öt halmazatot, a tizenkét alap és a tizennyolc elem —, amelyek a »létesülés pórásának«

(vagyis a létszomjnak) az elmetszése nélkül tovább keletkeztek volna a jövőben is, most követik a létesülés elmetszett pórázát és azzal együtt lezuhannak; vagyis miután a póráz, mint szár el lett metszve, e dhammák is elmetszésre kerültek.

Amikor a mérgező maṇḍuka tövissel való érintkezés következtében egy fa fokozatosan kiszárad és kipusztul, senki nem látja többé a fát, hanem az emberek így beszélnek: „Ezen a helyen egy ilyen és ilyen fa állott” —, a fa szót immár puszta kifejezési formaként (*vohāramatta*) használva csak. Ugyanígy amikor a Tathāgata teste érintkezésbe került a nemes ösvényekkel, az a vágy nedvességének elszívása nyomán fokozatosan kiszáradt és oszlásnak indult, és a test szétesése és az életképesség kimerülése után az istenek és az emberek nem láthatják a Tathāgatát soha többé. Amikor az emberek később ezt mondják: „Ez egy ilyen és ilyen mester tanítása” —, (a »Tathāgata« szó) immár puszta kifejezési forma lesz csak. A Magasztos tehát a tanítást azzal zárja, hogy a maradvány nélküli nibbāna elemével (*anupādisesanibbānadhātu*) emeli azt csúcspontra.

148. K. Amikor a Magasztos befejezte e sutta előadását, az idősebb Ānanda, aki az elejétől kezdve végighallgatta a sutta, így gondolkodott magában: „A Magasztos, aki megvilágította itt a Buddhák hatalmát, nem adott címet a sutta-nak, amit most elmondott. Hadd kérdezem meg gyorsan, mi lesz ennek a címe?” Ezzel odafordult a Magasztoshoz: „Mi a címe, Urunk, a Dhamma eme magyarázatának?” A Mester pedig ezt válaszolta:

NOS, ĀNANDA, ÚGY JEGYEZHETED MEG A DHAMMA E MAGYARÁZATÁT, MINT AMELY A JÓ HÁLÓJA, A DHAMMA HÁLÓJA, A LEGMAGASABB HÁLÓJA, A NÉZETEK HÁLÓJA. ÚGY IS MEGJEGYEZHETED, MINT A CSATÁBAN ARATOTT PÁRATLAN GYŐZELEM.

K. A kijelentés értelme a következő: „Nos, Ānanda, emlékezhetsz úgy a Dhamma e magyarázatára, mint »a jó hálójára« (*atthajāla*), mivel az evilághoz tartozó jót (*idh'atta*) és a túlvilághoz tartozó jót (*par'attha*) elemeztük benne. Megjegyezheted úgy is, mint »a Dhamma hálóját« (*dhammajāla*), amennyiben a Dhamma számos szála beleszövődött a tárgyalásba. és mivel a »Brahmának« nevezett mindentudás mibenlétét elemeztük, a Brahma szót itt a »legmagasabbrendű« értelmében (*settha*) használva, »a Legmagasabb hálójára« címet (*Brahmajāla*) is adhatjuk neki. Továbbá mivel a hatvankét nézet elemzését végeztük benne el, »a nézetek hálójaként« (*diṭṭhiajāla*) is megjegyezheted. és mivel aki e magyarázatot meghallgatta, képessé válik Māra szétzúzására, vagyis a Māra istenségnek, a halál Mārájának, a halmozatok Mārájának, a szennyeződések Mārájának a legyőzésére, a sutta joggal viselheti azt a címet is, hogy »a csatában aratott páratlan győzelem« (*anut-tara saṅgāma-vijaya*).”

SK. Egy másik lehetséges értelmezési módszer a következő: az *atthajāla* az »értelem hálóját« jelenti, amennyiben e sutta értelmében tökéletes.¹⁴⁴ A *Dhammajāla*, vagy »a Dhamma hálója« cím a megfogalmazás (*byañjana*) tökéletességére utal, valamint arra, hogy a sutta olyan feddhetetlen dhammákat mutat be, mint amilyen az erény stb. A *Brahmajāla* azért »a Legmagasabb hálója«, mert az ösvényeket, a gyümölcsöket és a nibbānát elemzi, amelyeket a »Legmagasabb« értelmében »Brahmá«-nak neveznek. A *diṭṭhi-jāla*, vagy »a nézetek hálója« címet azzal érdemelte ki, hogy a hibás nézetek elvetésén keresztül eljutott az üresség megvilágításáig, amivel a tökéletes szemléletet mutatja be. Végül »a csatában aratott páratlan győzelem« címet azzal érdemelte ki, hogy minden szükséges eszközt megad a szektások nézeteinek szétzúzásához.

149. ÍGY BESZÉLT A MAGASZTOS

K. Ennek a bevezetés végétől a »csatában aratott páratlan győzelem« zárszóig terjedő suttának az elmondásával a Magasztos kinyilatkoztatta legmagasabbrendű, mélységes mindentudását, amihez mások bölcsessége hozzá sem mérhető, és az éjszaka sötéttségét eloszlató Naphoz hasonlóan szétoszlatta a spekulatív nézetek hatalmas homályát.

ÉS E TANMAGYARÁZAT ELŐADÁSA MEGRENGETTE A TÍEZERRÉTŰ VILÁGRENDSZERT

K. »Tízezerrétű világrendszer«: olyan világrendszer, amelyik tízezer világ-kört (*cakkavāla*) foglal magában. Nem szabad azt gondolni, hogy a világrendszer csak a sutta befejezésekor rendült meg. A szövegben ugyanis az áll, hogy „e tanmagyarázat előadása” rengette meg (az eredetiben egyidejűséget kifejező *participium* szerepel). Úgy kell tehát ezt a dolgot érteni, hogy a hatvankét spekulatív nézet oktatása és kifejtése során összesen hatvankétszer rengette meg a világrendszert, mégpedig minden egyes nézet magyarázatának befejeztével.

Mármost nyolc ok idézhet elő földrengést: az elemek zavara; pszichikai erő kifejtése; a bodhisattva fogantatása; a bodhisattva születése; a megvilágosodás elérése; a Dhamma kerekének mozgásba lendítése; az élettartam hátralévő részének elhagyása és a parinibbāna. Ezenkívül azonban nyolc más alkalommal is megrázkódott ez a nagy föld: akkor, amikor a bodhisattva megtette nagy lemondását; amikor megközelítette a megvilágosodás teraszát; amikor ócska rongyokat vett fel; amikor kimosta azokat; továbbá a Kālakārāma Sutta (A. IV. 3. 4.), a Gotamaka Sutta (A. III. 13. 3.), a

144. Az *attha* szó éppúgy jelenthet »értelmet« is, mint »jót«, vagy »cél«.
A Dhamma, vagy a kifejtett tan annyiban mondható tökéletesnek (*paripurna*), amennyiben tökéletes az értelme, ami egyben az a cél, vagy megvalósítandó jó is, amire a tan irányul; továbbá amennyiben tökéletes a megfogalmazása, vagyis eme értelem nyelvi kifejeződése.

Vessantara Jātaka és a Brahmajāla Sutta tanítása alkalmával. Mármost a nagy lemondás és a megvilágosodás teraszának megközelítése alkalmával a földet a heroikus erő ereje (*viriyabala*) rázta meg. Az ócska rongyok felöltésekor a föld a csodálat hatására rázkódott meg, mintha csak ezt gondolta volna: „A Magasztos most valami valóban rendkívüli dolgot művel — otthagyja a négy nagy kontinens és a kíséretükben lévő kétezer sziget feletti uralmat, s az otthontalanságba távozik, a temetőbe megy és rongyokat ölt magára!” A rongyok kimosása és a Vessantara Jātaka tanítása alkalmával a megrendülést a meglepetés megrázkódtatása okozta. A Kālākārāma Sutta és a Gotamaka Sutta tanításakor viszont a föld mintegy a tanúbizonyosság jelzéséül rázkódott meg, mintha csak ezt mondta volna: „Tanú vagyok rá, Uram!”

A Brahmajāla Sutta esetében azonban, amikor a hatvankét spekulatív nézet tanítására, kibontására és megvilágítására került sor, a földrengés a tetszés jeleként jelentkezett.

SK. A nagy lemondás alkalmával az a heroikus erő rázta meg a földet, amit a bodhisattva a viláгурalkodó király dicsőségéről való lemondással gyakorolt. A megvilágosodás teraszának megközelítésekor viszont a négy tényező szerint teljes erőfeszítés ereje¹⁴⁵ okozta a földrengést. Az ócska rongyok kimosásakor egyesek szerint az erény gyönyörűsége volt az előidéző tényező, azonban a csodálat hatása is kétségkívül megnyilatkozhatott ebben a helyzetben. A Vessantara Jātaka esetében azoknak az érdemeknek a kisugárzása rázkódhatta meg többször is a földet, amelyekre a Magasztos a *pāramīk* kiteljesítésével tett szert. A Brahmajāla tanításakor pedig a föld a tetszés jeleként rendült meg, csakúgy, mint a Dhamma kerekének mozgásba lendítésekor, a zsinatok alkalmával sít.

K. A föld nemcsak a felsorolt alkalmakkor rázkódott meg, hanem a három zsinat¹⁴⁶ idején is, sőt azon a napon is, amikor az idősebb Mahinda, a nagy, a Dhammát tanította a világosság ligetében, miután megérkezett Ceylon szigetére. Egy további eset volt, amikor az egyik idősebb Piṇḍapātika a Kalyāṇa Vihārából leült az oltár előtt tisztára söpört teraszra, és miután a Buddhára irányuló meditációban elragadtatott állapotba került, elkezdte recitálni ezt a suttát. Az éneklés befejeztével a föld egészen a vízhatárig megrázkódott. Egy másik eset a Rézpalotától keletre (Anurādhapūra környékén) történt meg, egy Ambalaṭṭhakának nevezett helyen. A Dighanikāyát ismerő idősebb testvérek ültek le ott a Brahmajāla Suttát recitálni. Amikor az éneklést befejezték, a föld a vízhatárig megrázkódott.

145. Lásd fentebb, a 127. oldal 15. sz. lábjegyzetét.

146. A három zsinat Rājagahában, Vesaliban és Pāṭaliputtában gyűlt össze a Dhamma-Vinaya rögzítése céljából.

Ezért a bölcsnek kívül-belül bírnia kell
E magas sutta értelmét és szövegét,
E Brahmā-hálót, melyet az Önfelébredett adott
Földrengést többször is előidéző erővel.
És ha valaki az értelmét teljesen megragadta,
Gyakorolja azt tiszta, célraállított tudattal!

Itt végződik a Brahmajāla Sutta magyarázata

Harmadik rész

Az exegetikai tanulmányok módszere¹

Eddig a kommentár nehezen követhető részeinek az értelmezésével foglalkoztunk. Most pedig a szöveg jelentésének az exegetikai tanulmányok módszere (*pakaraṇanayena*) szerint történő kifejtése² következik. A sutta jelentése akkor válik könnyen érthetővé és jól magyarázhatóvá, ha előbb tisztázzuk eredetét (*samuṭṭhāna*), célját (*payojana*), befogadját (*bhājana*) és sűrített jelentését (*piṇḍattha*). Ezért itt ezekkel a kérdésekkel foglalkozunk először.

[³Az eredet a tanítás forrása (*desanānidāna*), ami kétféle lehet: általános és különös. Az általános eredet szintén kétféle: belső és külső. Itt a belső általános eredet a Magasztos nagy részvéte (*mahākaruṇā*). A szívében ébredt nagy részvét ösztönözte ugyanis a világ Urát arra, hogy elszánja magát a Dhamma oktatására a képzendő lények számára. Erre vonatkozik az a mondat, hogy „A lények iránti részvéttől vezetettve áttekintette Buddha-szemével a világot” (M. 26.). A három szinttel jellemezhető nagy részvétet mindenképpen ide kell sorolni, hiszen a tanítás ebből a nagy részvétből fakad azzal a céllal, hogy a lényeket az igaz Dhamma segítő kezeivel átvezesse a *samsāra* hatalmas áramlatán. És a nagy részvéthez hasonlóan a mindentudás ismerete, a tíz tudás-erő és az egyéb Buddha-minőségek ugyancsak a tanítás belső eredetét képezik. A Magasztos ugyanis, aki tudja mindazt, ami tudható, a lények hajlamait és rejtett tendenciáit, valamint azt, hogy milyen módon lehet őket a legjobban tanítani, képes olyan

-
1. Az itt következő alapszöveg az SK.-ból való. Az USK.-ból származó kiegészítéseket szögletes zárójelben közöljük.
 2. A jelzett tanulmányok a *Nettipakaraṇa* és a *Peṭakopadesa*. Lásd a bevezetés 6. pontját.
 3. Az itt következő, szögletes zárójelbe illesztett rész, amit a jelen suttához írott USK.-ból vettünk át, kisebb eltérésekkel a Majjhimanikāyához írott segédkommentárban is szerepel.

módon alkalmazni a tanítás különféle módszereit, felhasználva az oksági és a véletlenszerű alkalmak megkülönböztetésében szerzett jártasságát is, hogy a tanítás a legjobban illeszkedjen a képzendő lények hajlamaihoz.

A tanítás külső általános eredete a Brahmā Sahampati-nak, valamint tízezer nagy Brahmából álló kíséretének a kérése volt.⁴ E kérésre adott válaszképpen hallgattatta el ugyanis a Magasztos a tétlenségre való hajlamát, ami a Dhamma hatalmas mélysége láttán fogta el, és ennek nyomán töltötte el lelkesedés a tanítás iránt.

A különös eredet szintén kétféle: belső és külső. Itt a belső az a nagy részvét és tanítás-ismeret, ami által a sutta keletkezett. A részvét és a tudás általános formájukban ugyan a sutta általános eredetét is képezik, azonban különös eredetét is ugyanezek jelentik, csak most sajátos megnyilvánulási módjukban kell őket tekintenünk. A külső különös eredet a dicséret és szidalom eseménysora, amiről a kommentár is megemlékezik.] A következő tények ugyancsak hozzájárultak a sutta külső különös forrásaihoz: a lények képzésének igénye abból a szempontból, hogy ne engedjenek utat a dicséret és szidalom miatti ujjongásnak és bánkódásnak más lények irányában; az említettekben rejlő veszélyek kimutatásának igénye; a lények tudatlansága abban a vonatkozásban, hogy mi a viselkedés helyes módja dicséret és szidalom esetén; tudatlanságuk az erények különféle fajtáit illetően, amelyek dicséret tárgyát képezhetik; tudatlanságuk a mindentudás ama korlátok nélküli érvényesíthetőségével kapcsolatban, amely a nézetek hatvankét álláspontjának, valamint a mindezeket meghaladó dhammáknak a kifejtésében megnyilvánult; valamint tudatlanságuk ama tény vonatkozásában, hogy a Magasztost nem lehet sehová [egyik létbirodalomba sem] belefoglalni.

A cél ugyancsak kettős: általános és különös. Nos, a Magasztos egész tanításának általános célja a maradék nélküli parinibbāna elérése, amelyben az egész tanítást a megszabadulás íze hatja át. A különös célt a külső különös eredet megfordításával lehet értelmezni. A Magasztos tehát azzal a céllal vállalkozott erre a tanításra, hogy útmutatást adjon a lények számára, hogyan lehet kifejleszteni az egykedvűséget; hogy segítsen kiküszöbölni a hibás életgyakorlat különféle módjait, mint amilyen pl. az ármánykodás, vagy a fecsegés; hogy kinyilatkoztassa a hatvankét nézet hálóját; hogy a nézetek fejezte alatt megvilágítsa a kondicionáltsági láncolat törvényét; hogy az érintkezés hat alapján keresztül kifejtse a négy igazság meditációs témáját; hogy bonckés alá vegye az összes spekulatív nézetet, egyet sem hagyva ki; és végül, hogy kinyilatkoztassa saját, maradék nélküli parinibbānáját.

4. Lásd M. 26.

A tanítás befogadói a képzendő emberek, akiknek tudatát még a dicséret és szidalom miatti kedvelés és taszítódás színezi, akik még hajlamosak a hibás életgyakorlat különféle fajtáiba, pl. ármánykodásba stb. bocsátkozni, akik alá vannak merülve a hatvankét nézet mocsarába, és akik nem értik a Buddhák megkülönböztetett minőségeit, mert még nem valósították meg az erények csoportját (és a képzés egyéb szintjeit).

A sűrített jelentés [a teljes suttnak, vagy egyes bekezdéseknek a tömör, összefoglaló értelmezése]. Íme néhány példa: —

(1) A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. szavakkal a bhikkhuk azt a meghagyást kapják, hogy fogadalmukkal összhangban tanúsítsanak szerzeteshez illő magatartást, legyenek türelmesek és szelídek, szenteljék magukat a fenséges tartózkodási állapotok (*brahmavihāra*) kifejlesztésének, hozzák összhangba a hitet és a bölcsességet, gyakorolják az éberséget és a tökéletes tudati átvilágítottságot, tökéletesítsék megértőerőiket és meditatív fejlődésüket, hagyják el a belső kényszeret és a rejtett tendenciákat, gyakoroljanak a saját és a mások jólléte érdekében, s maradjanak érintetlenek a világ tétovaságaitól.

(2) A „tartózkodik az élet pusztításától” stb. szavakkal az erény megtisztíttósága kerül bemutatásra; e szakasz megmutatja ezenkívül a szégyenérzetet és az erkölcsi elrettenést; a felebaráti szeretet és a részvét birtoklását; a vétkektől való mentességet; a tényező-behelyettesítés által történő⁵ elhagyást; a hibás magatartásban kifejeződő szennyeződés elhagyását; a tökélyre fejlesztett három önmérsékletet;⁶ a kedvessé, szeretetre méltóvá, dicséretre érdemessé válást; a nyereség, tisztelet és hírnév elérését; a higgadt-ság és belátó megértés megalapozását; a nem üdvös gyökerek visszafejlesztését; az üdvös gyökerek elültetését; a mindkét fajta (önmagunknak és másoknak történő) ártás hiányát; a gyülekezetekben való magabiztosságot; a szorgalmat; a másoktól való támadhatatlanságot; és a lelkifurdalástól való mentességet.

(3) A „mélyek, (nehezen megláthatók)” stb. szavakkal a következők nyerne kifejezést: a Dhamma mélysége, amelyhez mások (a tanon kívüliek) bölcsessége hozzá sem mérhető, és amely a mérhetetlen világkorszakoknak csak ritka időszakaiban kerül kinyilatkoztatásra; az, hogy ennek közvetlen tapasztalással történő teljes átvilágítása még a rendkívül kifino-

5. *Tadaṅgappahāna*: valamely előírás betartásával az ember elsajátítja az erkölcsös magatartás egy tényezőjét, ami kioltja az előírás által tiltott sajátos rossz cselekedetet.

6. *Viratittaya*: a három önmérséklet a tökéletes beszéd, a tökéletes tett és a tökéletes életgyakorlat. Ezek a Nemes Nyolcrtű Ósvény három *sīla*-tényezője, amelyek az Abhidhamma elemzési módszerében három különböző *cetasi*kává, vagy szellemi tényezővé válnak »a három önmérséklet« elnevezéssel.

mult értelemmel rendelkező emberek számára is a lehetetlenség határát súrolja; az, hogy mindez nem közelíthető meg pusztán következtetési tudással, vagyis úgy, hogy a Dhammával összhangban lévő következtetéseket vonunk le; a Dhamma minden nyugtalanságot elcsitító jellege; békés természete; megvalósításának szépsége; a világi önelégültség lesöprése; a legmagasabb állapot ebben rejlő megvalósíthatósága; az, hogy mindez a dolgok olyanként való tudásának körébe tartozik, amilyenek azok valójában; a Dhamma specifikus természetének szubtilis volta; és végül a nagy bölcsesség demonstrálása.

(4) A különféle nézetekkel foglalkozó szövegrészekben röviden az örökkévalósági és a megsemmisülési elképzelések kerülnek bemutatásra: az erősen tapadás és a túl messzire menés.⁷ Ezenkívül bemutatásra kerülnek még a következők: a belebocsátkozás és kötelék; a hibás ragaszkodás; a hibás ösvények gyakorlása; kifordított, vagy romlott előfeltevések; a félreértés és hibás álláspontok felvétele; a múltra vonatkozó és a jövőre vonatkozó nézetek; létezés- és nemlétezés-felfogások; a szomj és a nem-tudás megjelenési formái; a világ végességére és végtelenségére vonatkozó nézetek; a két véglet közötti átmenetek; és a (nézeteknek) a fertőzőtség, halálos ár, kötelék, szennyeződés, csomó, láz, és tapadás kategóriáiba történő osztályozása.

(5) A „megértvén az érzések keletkezését” stb. szavakkal a következők kerülnek megmutatásra: a Négy Nemes Igazság megértése és átvilágítása; az elnyomáson és kiirtáson keresztül történő elhagyás; a szomj és a nem-tudás eltűnése; a valódi dhammák alapjának és szerkezetének a feltárása; a szentírásbeli tanultság és a szellemi teljesítmény elérése; a saját és mások jólléte érdekében történő gyakorlás; a hármasság megszerzése; az éberség és a tökéletes tudati átvilágítottság megalapozása; a hit és a bölcsesség összhangba hozása; a lelkesedés és a higgadtság megfelelő kiegyensúlyozása; a higgadtság és a belátó megértés kifejlesztése.

(6) Az „akik nem tudnak és nem látnak” stb. szavakkal a nem-tudás kerül bemutatásra, a „sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága” szavakkal pedig a szomj; ezenkívül mindkét említett megfogalmazás kifejezi az akadályokat és a béklyókat, a saṃsāra kezdet nélküli forgatagának meg-nem-állítását, a múltból örökölt kondicionáltsági láncolatot és a jövőbe terjedő láncolatot,⁸ az okok múlt és jelen szerint történő elemzését,⁹ a

7. Az örökkévalósági elképzelés »erősen tapadás« (*olīyanti*), mert a mulandó, szubsztanciátlan dhammákhoz mint maradandó énhöz ragaszkodik; a megsemmisülési elképzelés pedig »túl messzire megy« (*atidhāvanti*), mert egy valójában nem is létező éni megsemmisülését állítja.

8. A kondicionált keletkezés tizenkét tényezőssé képletében a nem-tudástól az érzésig terjedő tényezők képezik a múlt örökségét, a vággyal kezdődő tényezők pedig a

nem-tudás és a vágy kapcsolatát, amennyiben e kettő egymással összefonódó megjelenésük révén állandóan kölcsönösen megerősíti egymást, végül az ezek által támasztott akadályt a bölcsesség, illetve a tudat által realizálható megszabadulás útjában.

(7) Az „ezt is az érintkezés kondicionálja” szavakkal a Magasztos elveti a dhammákban rejlő bármiféle állandóság gondolatát, és a mulandóság igazsága mellett foglal állást. Ezt annak kimutatásával támasztja alá, hogy az örökkévalósági stb. nézetek meghirdetésére is különféle feltételek függvényében kerül sor. E szövegrész ezenkívül elutasítja azt a gondolatot, hogy létezne valamiféle cselekvő, mint végső valóság; feltárja a dhammák valódi természetét; kinyilatkoztatja az üresség igazságát; és kimutatja azokat az előfeltételeket és jellegzetességeket, amelyek lehetővé teszik a kezdeményező ágens feltételezése nélkül is a működést.

(8) „A Magasztos teste elmetszett létesüléshez kötő pórázzal áll” stb. — ezekkel a szavakkal a szöveg kimutatja, hogy a Magasztos megvalósította az (összes szennyeződés) elhagyását; megvilágítja a tudás és megszabadulás feletti uralmát, a hármas (erényben, koncentrációban és bölcsességben való) jártasság tökélyre fejlesztettségét, a nibbāna két eleme¹⁰ közötti különbségtételt, a négy alap¹¹ kiteljesítését, valamint azt, hogy a Magasztos a létezés összes síkját, keletkezési módját stb. meghaladta.

Ami pedig a sutta egészének sűrített jelentését illeti, a következő alap gondolatok bonthatók ki belőle: a Magasztos kedvező, vagy nem kívánatos körülményekkel szembeni egykedvűsége; e minőség mások számára történő átadása; azon tulajdonságpárok kifejtése, amelyek az üdvös dhammák alapját képezik; a hármas képzésre vonatkozó útmutatás; az egyének négy fajtájának, úgymint azoknak, akik gyötrik magukat stb. a bemutatása (M. 51.); a sötét és világos kammák négy típusa, valamint azok eredményei (M. 57.); a négy határoktól mentes állapot körének¹² a megvilágítása; az öt ténynek — a keletkezésnek, (elmúlásnak, kielégülésnek, nem kielégítő volttnak és menekülésnek) — az ezek valódi természete szerint történő megértése; a testvéries viselkedés hat alapelve,¹³ a világ számára szolgáló menedékké válás tíz minősége¹⁴ stb.

jövőbe történő kiterjedést.

9. Ugyanebben a képletben a múltbeli kondicionáltságok közül a nem-tudás az alaptényező, a jelen feltételek közül pedig a vágy az alaptényező.

10. Az egyik a maradvánnyal rendelkező nibbāna eleme (*sa-upādisesanibbānadhātu*), amit hátralévő élete során tapasztal a nibbānát realizáló arahat; a másik pedig a maradék nélküli nibbāna eleme (*anupādisesanibbānadhātu*), ami az arahat végső elmúlása pillanatában realizált nibbāna.

11. Az igazság, lemondás, béke és bölcsesség. Lásd M. 140.

12. Ezek azonosak a négy *brahmavihārával*.

Az átadás tizenhat módja

1. A tanítás lényegének átadása (*desanāhāra*)

A szenvedés igazságát (*dukkhasacca*) az énről és a világról szóló nézetek alapjául is szolgáló öt tapadási halmazat alkotja, a vágy kivételével. E halmazatokra az érzéseken és az érintkezés alapjain keresztül történik utalás.

A szomj, vagy vágy a szenvedés eredetének igazsága (*samudayasacca*). Erre utal a szövegben az »izgatottság« (*paritassanā*) kifejezés, de még inkább megvilágítják ennek valódi természetét az olyan szövegfordulatok, mint pl. »sóvárgásban elmerültek«, »az érzés, mint feltétel nyomán vágy keletkezik bennük«; de erről van szó azokban a megfogalmazásokban is, mint pl. „(megértvén) az érzések (keletkezését)”, vagy „a létesülés póráza.” Így nyúlhatunk a kérdéshez a sutta módszer szerint.

Mármost az Abhidhamma értelmezési módszere szerint az eredet igazsága a kammából és a szennyeződésekéből áll, amit röviden minden olyan szó kifejez, amely világi üdvös, vagy nem üdvös dhammákra vonatkozik. Például a »neheztelés« és »ujjongás« szavak, a »lelkesedése révén«, »gondolattól megromlottak« kifejezések, valamennyi nézetet jelölő kifejezés, az üdvös és nem üdvös létsíkok, valamint a bánat stb. említése, továbbá a »keletkezés«, »eredet« kifejezések különféle összefüggésekben történő alkalmazása mind erre vonatkozik.¹⁵

E kettő (a kamma és a szennyeződések) elő-nem-fordulása a szenvedés megszüntetésének igazságát (*nirodhasacca*) fejezi ki. A szövegben erre az érzések elmúlásának, valamint a tőlük való menekülésnek a kifejtése utal, például azokban a kifejezésekben, hogy „önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát”, illetve „a nem-kötődés révén megszabadult.” Az elmúlás megértéséhez vezető út az ösvény igazsága (*maggasacca*). Erre is többször történik utalás a szövegben, például azokban a bekezdésekben, ahol az érzések keletkezésének stb. a megértéséről van szó úgy, amint ezek

13. Szerető testi, szóbeli és gondolati megnyilvánulások, közös nézetek és erények, valamint az anyagi javak megosztása. Lásd M. 48.

14. Feltehetően a tíz *pāramī*ről van szó.

15. A Vbh. IV. 2. szerint a szenvedés eredete legtágabb értelemben éppúgy magában foglalja az összes üdvös és nem üdvös kammát, mint azoknak a még el nem hagyott szennyeződéseknek a teljességét, amelyek a saṃsāra folytonosságát fenntartják.

valójában vannak; ahol a hat érzékelési alap keletkezésének stb. a megértéséről van szó úgy, amint ezek valójában vannak; vagy ahol a létesülés pórázának az elmetszéséről esik szó.

A »kielégülést« az eredet igazsága képviseli, a »nem kielégítő voltot« a szenvedés igazsága, a »menekülést« pedig a megszüntetés és az ösvény igazságai fejezik ki. Így értelmezhetőek e kategóriák a Négy Nemes Igazság alapján, azonban a kielégülés, a nem kielégítő volt és a menekülés a szövegben saját természete szerint is megfogalmazásra kerül. A »gyümölcs« (*phala*) a cél; ez, amint arról már szó volt, a képzendő lények számára szolgáló útmutatás atekintetben, hogy hogyan tartsák fenn az egykedvűséget stb. Az »eszközök« (*upāya*) azok a módszerek, amelyek segítségével a különféle célok megvalósíthatók, pl. az, hogy ne adjunk teret szívünkben a neheztelésnek stb., emlékeztetve magunkat arra, hogy a neheztelés stb. gyümölcsei nem valaki más tudat-kontinuumát fogják befolyásolni (hanem éppen a sajátunkat); vagy az is ilyen eszköz, hogy az ember tárja fel a dicséret és szidalom valódi természetét, stb. A Dhamma urának »meghagyásai« (*āṇatti*) közé tartozik pl. annak megtiltása, hogy teret adjunk a neheztelésnek stb.

2. A vizsgálódás átadási módja (*vicayahāra*)

(Ezt a szakaszt itt kihagytuk, mert csupán a szavak megválasztásának elemzésével foglalkozik).

3. Az átfogalmazáson keresztül történő átadás módja (*yuttihāra*)

„Ha semmilyen körülmények között nem adunk teret a neheztelésnek, ez egykedvű felülemelkedettséghez fog vezetni” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert ebben az esetben a tudatáramlás kedvező és kedvezőtlen körülmények között is egyformán egyenletes marad.

„Ha neheztelés stb. keletkezne egy szellemi kontinuumban, akkor az ez által támasztott akadályok elpusztíthatják az (eme kontinuumban kifejlesztett) teljesítményeket” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert a (saját kontinuumban elvetett) kammák nem tevődhetnek át mások szellemi kontinuumaira.

„Ha a tudaton urrá lenne a kiváltott neheztelés stb., akkor az még annak mérlegelésére is képtelenné válna, hogy az elhangzottakból mi volt igaz, és mi tévedés” — ez egy lehetséges átfogalmazás, a haragtól, vagy mohóságtól uralt tudat vaksága és elhomályosult volta miatt.

„Az élet pusztításától stb. való tartózkodás oda vezet, hogy az ember valamennyi lény áldását és dicséretét elnyeri” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert az erényt felmutató lényekről nagyon kedvező beszámolók keringenek.

„Bár a Tathāgatának a rendkívüli tudásáért és ehhez hasonló minőségekért történő dicsérete csak egy részét jelenti (mindannak, amiért dicsérni lehet őt), ez mégis a mindentudó Úr összes kiválóságának megértését eredményezi” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert (azokra a tulajdonságokra vonatkozik), amelyek benne másokkal nem közösek.

„A meditatív teljesítmények és az olyan racionális gondolatmenetek, amelyek nem bölcs módon történő reflexióra alapulnak, az örökkévalósági elképzeléshez stb. való ragaszkodáshoz vezethetnek” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert még nem történt meg a spekulatív gondolati építmények kiirtása.

„Ha valaki nem látja be az érzések nem kielégítő voltát, akkor fokozódni fog az érzések utáni vágy” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert ebben az esetben az illető csak az érzésekben rejlő kielégülést veszi észre.

„Az érzések szomjúhozása esetén (a tudatot) az énség és az én tulajdonának létezésére vonatkozó feltételezések, örökkévalósági elképzelések stb. izgatják” — ez egy lehetséges átfogalmazás, a közvetlen előzményi oksági viszony miatt. A szomj ugyanis a (nézetekhez és az én tanához való) tapadás közvetlen előzményi feltétele.

„Az érintkezés az oka az olyan nézetek meghirdetésének, mint amilyen az örökkévalósági elképzelés stb., és ugyancsak ez okozza az eme nézeteknek megfelelő érzések tapasztalását” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert az utóbb említettek nem fordulhatnak elő az (érintkezést alkotó) tárgy, érzékelő képesség és tudatosság találkozása nélkül.

„Az érintkezés hat alapjára alapozódás esetén nem törik meg a létesülés forgatagának folyamatossága” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert ez azt jelenti, hogy az ember nem szabadult még meg a szomjtól és a nem-tudástól.

„Az érintkezés hat alapjának keletkezésére stb. vonatkozó belátó megértés meghaladja az összes elméleti gondolkodó elképzeléseit” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert (az ilyen megértés) a Négy Nemes Igazság tökéletes tudati átvilágítását jelenti.

„E hatvankét nézet között valamennyi gondolkodó fennakad” — ez egy lehetséges átfogalmazás, mert amint azt már korábban megmutattuk,¹⁶ a

16. Lásd fentebb, a 203. oldaltól.

tettek erkölcsi következményeit tagadó stb. gondolkodók éppúgy bennefoglaltatnak ebben a hálóban, mint a teisták stb.

„A Tathāgata teste úgy áll, hogy el van metszve a póráz, ami azt a létesüléshez kötötte” — ez egy lehetséges átfogalmazás, miután a Magasztos az éberség négy megalapozásában gyökeret vert tudattal kifejlesztette a megvilágosodás hét tényezőjét, és ezzel megvalósította eredeti célkitűzését.

„A test feloszlásával el fogja érni a parinibbānát, és ezzel (az istenek és emberek) nem fogják őt többé látni” — ez egy lehetséges átfogalmazás, miután a maradéktalan nibbāna elemének realizálásával egyetlen olyan (halmazat) sem marad fenn tovább, mint amilyen az anyagi forma stb.

4. A közvetlen okozatiság átadásának módja (*padatthānahāra*)

A dicséretre méltókra vonatkozó helytelen, rágalmazó, bíráló beszéd közvetlen előzményi oka a különféle fajta vereségeknek (*vipatti*). A dicséretre méltókra vonatkozó helyénvaló, méltató, nagyra értékelő beszéd közvetlen előzményi oka a különféle fajta teljesítményeknek (*sampatti*).

Ha valaki teret enged szívében a neheztelésnek stb., akkor ez közvetlen oka a poklokban való szenvedésnek stb. ha viszont nem ad teret szívében a neheztelésnek stb., akkor ez mindenféle teljesítménynek, pl. a mennybeli újjászületésnek stb. válhat közvetlen okává.

Az élet pusztításától stb. való tartózkodás közvetlen előzményi oka a nemes erény csoportjának; a nemes erény csoportja a nemes összpontosítás csoportjának; a nemes összpontosítás csoportja pedig a nemes bölcsesség csoportjának.

A Magasztos felmérhetetlen tárgykört felölelő átvilágító tudása közvetlen oka a tanításban való jártasságának. A tanításban való jártassága pedig közvetlen oka annak, hogy képessé tegye a képzendő lényeket a forgatag összes szenvedésétől való menekülésre.

Az összes nézet, mint nézetekhez való tapadás közvetlen oka a kilenc fajta létesülésnek; a létesülés közvetlen oka a születésnek, a születés pedig az öregedésnek és halálnak, illetve az ezekkel együttjáró bánatnak stb.

Az érzések keletkezésének és elmúlásának tudatos átvilágítása úgy, amint ezek valójában vannak, egyben a Négy Nemes Igazság megértését és tudati átvilágítását is jelenti. Itt az igazságok megértése közvetlen oka azok tudati átvilágításának (realizálásának), tudati átvilágításuk pedig közvetlen oka a remeteség gyümölcseinek.

„Akik nem tudnak és nem látnak” — ez a nem-tudásra történő utalás. A nem-tudás közvetlen oka a kamma-képződményeknek, és így tovább a kondicionált keletkezés láncolatának megfelelően, egészen odáig, hogy az

érzés közvetlen előzményi oka a szomjnak. „A sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága” — itt a vágy a tapadás közvetlen előzményi okaként szerepel.

„Ezt is az érintkezés kondicionálja” — itt az örökkévalóság stb. hirdetése közvetlen oka annak, hogy másokban hibás meggyőződés alakuljon ki. A hibás meggyőződés közvetlen oka annak, ha valaki nem akarja meghallani az igaz Dhammát, kerüli a jó emberek társaságát, elmulasztja a bölcs módon történő reflektálást és azt, hogy életgyakorlatát a Dhammának megfelelően alakítsa, hamis Dhammához csatlakozik stb.

„Érintkezés nélkül” — az érintkezés közvetlen előzményi oka az érzésnek. Az érintkezés hat alapja jelenti a közvetlen okát magának az érintkezésnek csakúgy, mint a forгатag összes szenvedésének. A hat alap keletkezésének stb. a megértése úgy, amint ezek valójában vannak, képezi a közvetlen okát a kiábrándulásnak (*nibbidā*), a szenvedélyektől való megszabadulásnak (*virāga*) stb., le egészen a nem-kötődés révén elért parinibbānág.

Az, hogy a Magasztos elvágta a létesülés pórázát, közvetlen oka mindentudásának, valamint a nem-kötődésen keresztül elért parinibbānájának.

5. Az általános jellegzetesség átadási módja (*lakkhanaḥāra*)

A neheztelés stb. említése a haragot, rosszindulatot, befeketítést, arroganciát, irigységet, fősვნénységet, szemtelenséget, és mások lekicsinylését is magában foglalja, ugyanis mindezek egyetlen általános jellegzetességnek rendelhetők alá, amennyiben valamennyien a taszítódás tudatosztályába (*paṭighacittuppāda*) tartoznak.

Az örvendezés stb. említése viszont a sóvárságot, jogosulatlan mohóságot, önhittséget, erőszakosságot, hiúságot és hanyagságot is magában foglalja, ugyanis mindezek egyetlen általános jellegzetességnek rendelhetők alá, amennyiben valamennyien a mohóság tudatosztályába (*lobhacittuppāda*) tartoznak.

Visszatérve ismét a neheztelésre, ennek említése az egyéb testi csomókat és akadályokat is magában foglalja, mivel mindezekben közös az az általános jellegzetesség, hogy csomók, illetve akadályok.¹⁷ Az örvendezés említése pedig magában foglalja az érintkezést és a lelki-szellemi képződmények csoportjának többi tényezőjét is, mivel mindezek közös általános jellegzetessége a képződmények csoportjához tartozás.¹⁸

17. A neheztelés (*āghāta*), mint a rosszakarat (*byāpāda*) ekvivalense, utalást jelent a többi három csomóra (*gaṇṭha*), illetve a többi négy akadályra (*nīvaraṇa*) is.

18. Az örvendezés (*ānanda*), mint az elragadtatottság (*pīti*) ekvivalense, tagja a képződmé-

Az erény említése a magasabb tudatállapotok és a magasabb bölcsesség gyakorlását is magában foglalja, mivel ezek közös általános jellegzetessége, hogy valamennyien magasabb gyakorlatformák. Az érzékek visszafogását az erények részeként kell kezelni.

A nézetek említése a kötődés többi típusát is magában foglalja, mivel ezekben közös az az általános jellegzetesség, hogy valamennyien a kötődés sajátos formái.

Az érzések említése a tapadás többi csoportját is magában foglalja, mert ezekben közös az az általános jellegzetesség, hogy valamennyien tapadási halmazatok, ugyanígy mivel az érzés a szellemi tartalmak alapjai (*dham-māyatana*) és a szellemi tartalmak elemei (*dhammadhātu*) között is szerepel, említése utalást jelent az összes többi elemre és érzékelési alapra is, amelyek a belátó megragadás (*sammasana*) körébe kerülhetnek, hiszen mindezekben közös az az általános jellegzetesség, hogy valamennyien érzékelési alapok, illetve elemek.

Amikor a szöveg az „akik nem tudnak és nem látnak” szavakkal a nem-tudásra utal, ennek említése a többi gyökeret, rongáltságot, gócot, köteléket, akadályt stb. is magában foglalja, mivel mindezekben közös az az általános jellegzetesség, hogy valamennyien ugyanabba a csoportba — a gyökerek stb. közé — tartoznak. Ugyanez érvényes a szomjjal kapcsolatos utalásokra vonatkozóan, pl. abban a mondatban, hogy „a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága.”

Az érintkezés említése — pl. az „ezt is az érintkezés kondicionálja” mondatban — az észlelést, a lelki-szellemi képződményeket és a tudatot is magában foglalja, mivel mindezek közös általános jellegzetessége, hogy valamennyien halmazatok, továbbá a szennyeződések (*vipallāsa*) okai.

Az érintkezés hat alapjának említése a halmazatokat, képességeket, elemeket stb. is magában foglalja, mivel mindezekben közös az a jellegzetesség, hogy valamennyien az érintkezés kialakulásának oki alapjául szolgálnak, és a belátó megragadás körébe vonhatók.

Végül a létesülés pórázának említésével az olyan rongáltságokra is történik utalás, mint amilyen a nem-tudás stb., hiszen mindezek közös jellegzetessége, hogy a forgatag gyökerét képezik.

6. A négyes elrendezés szerinti átadás módja (*catubyūhahāra*)

(i) *A forrás (nidāna)*. E tanítás forrását azok a lények jelentik, akik már alkalmasak a képzésre, azonban akik tudatát mégis elbizonytalanítja a

nyek halmazatának, és így említése egyben e csoport többi tagjára is utal.

dicséret és szidalom; akik nem tartózkodnak még a hibás életmódoktól; akik olyan hibás nézetekhez ragaszkodnak, mint amilyen az örökkévalósági elképzelés stb.; akik nem érzékelik a tökéletesen megvilágosodott Buddha nemes minőségeinek zamatát, mert nem alapozták még meg magukban az erény stb. gyakorlásának csoportját.

(ii) *A cél (adhippāya)*. A Magasztos által szem előtt tartott cél a következő: „Hogyan tudnának ezek a lények megszabadulni a fentebb említett hibáktól, és magukat a saját és mások jóllétének szentelni a gyakorlás helyes ösvényének követésével?”

(iii) *Nyelvi sajátosságok (nirutti)*. Ez a rész a szavak levezetésével foglalkozik. A kommentárban előforduló szófejtések alapján ezt könnyű elképzelni. Itt nem bocsátkozunk bele jobban a kérdésbe, nehogy túlzottan elveszünk az apró részletekben.

(iv) *Sorrendiség (sandhi)*. A sorrendiség hatféle: (a) a szavak egymásra következése (*padasandhi*); (b) a szavak értelmének egymásra következése (*padatthasandhi*); (c) a kifejtés egymásra következése (*niddesasandhi*); (d) az előadás sorrendisége (*nikkhepasandhi*); (e) a sutta sorrendisége (*suttasandhi*); (f) a tanítás egymásra következése (*desanāsandhi*).

(a) A »szavak egymásra következése« az egyik szó és a másik szó közötti kapcsolatot jelenti [pl. a »szidalmaznak« és az »engem« szó között (az 5. bekezdésben).]

(b) A »szavak értelmének egymásra következése« alatt az egyik szó jelentése és a másik szó jelentése közötti kapcsolatot kell érteni [pl. az »engem« szó által jelzett Magasztos, és a »szidalmaz« szó által kifejezett jelenség között, ti. hogy mások nem nemes minőségeket tulajdonítanak neki.]

(c) A »kifejtés egymásra következése« több szakaszból álló suttáknál az egymás után következő szakaszok közötti összefüggést, egy szakaszból álló suttánál pedig a sutta korábbi és későbbi részei közötti összefüggést jelenti. Ez illusztrálható pl. a Mester „Nos, bhikkhuk, ha mások szidalmaznak engem” kezdetű tanítása, valamint a vándoraszkepa Suppiya által elmondott szidalmak kapcsolatával; a Mester „Ha pedig, bhikkhuk, mások dicsérnek engem” kezdetű tanítása és az ifjú Brahmadatta által mondott dicsérő szavak közötti kapcsolattal; vagy pl. a Mester „Vannak, bhikkhuk, más dhammák, amelyek mélyek, nehezen megláthatók...” kezdetű tanítása és a bhikkhuk által mondott dicséret kapcsolatával.

(d) Az »előadás sorrendisége« már korábban magyarázatot nyert, a sutták előadásának négyféle lehetséges indokával foglalkozó részben.¹⁹

19. Lásd fentebb, a 121. oldaltól.

(e) A »sutta sorrendisége« már a kommentárban megvilágításra került.²⁰ Ezt az elemzés három típusba sorolhatja, vagyis lehet kérdezőszerű alapuló sorrendiség, hajlamon alapuló sorrendiség és a tanítás természetes szerkezete által megkívánt sorrendiség.

(f) A »tanítás egymásra következése« az (ebben a sutta-ban elhangzott) tanítás és a (más sutta-ban elhangzott) tanítás közötti összefüggéseket jelenti. Ezt a következő néhány példával lehet illusztrálni.

Az a tanítás, hogy „Ha mások szidalmaznak engem, ...nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a gyűlöletnek”, a fűrészhasonlathoz kapcsolódik: „Nos, bhikkhuk, ha valakit közületek a rablók kétkarú fűrésszel apránként feldarabolnának, és az illető akár a legcsekélyebb haragot is érezné szívében, akkor nem mondhatná magát az én tanításom követőjének” (M. 21.).

„Csak saját magatok számára állítanátok akadályt” — ez ahhoz a tanításhoz kapcsolódik, hogy „A lények saját kammájuk tulajdonosai, saját kammájukat öröklik” (M. 135.).

„Vajon képesek lennétek-e felismerni, hogy állításaik igazak-e, vagy hamisak?” — ez azzal a tanítással függ össze, hogy „A mérges ember nem érti az értelmet” (A. VII. 6. 11.).

„Ha pedig mások dicsérnek engem, ...nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete az... ujjongásnak” — ez a tutaj-hasonlatára rímel: „Még az (üdvös) dhammákat is el kell hagyni, bhikkhuk, még sokkal inkább, mint a (nem üdvös) dhammákat” (M. 22.).

„Csak a saját magatok számára állítanátok akadályt” — ez ahhoz a tanításhoz kapcsolódik, hogy „A mohó ember nem érti az értelmet” (It. III. 4. 9.).

„Apró és jelentéktelen dolgok, a puszták erkölcsi kiválóság ...kisebb részletei” — ez azokkal a tanításokkal hozható összefüggésbe, amelyek kimutatják az erény alsóbbrendűségét a jhānákhoz képest, amennyiben már az első jhāna gyümölcse és jótékony hatása is felülmúlja a puszták erkölcsi tökélyt. Például: „Amikor belépünk az első jhānába és ott időzünk — nos, brahmin, olyan áldozat ez, ami kevésbé nehéz és kevesebb bonyodalommal jár, mint a korábbi áldozatok, gyümölcse és jótékony hatása mégis felülmúlja azokat” (D. 5.).

„Elhagyván az élet tisztítását” — ez az olyasfajta tanításokhoz kapcsolódik, mint pl. „A Gotama remete erényes, gyakorolja a magatartás üdvös módjait” (D. 4.).

„Vannak más dhammák, amelyek mélyek” stb. — ez azokkal az egyéb szövegekkel hozható kapcsolatba, amelyek a Buddha-tudás rendkívülisé-

20. Lásd fentebb, a 205. oldaltól.

gét illusztrálják, jelezvén az általa átvilágított dhammák mérhetetlen tárgykörét. Például: „Ez az általam felfedezett Dhamma valóban mélységes” stb. (M. 26.).

„Vannak, bhikkhuk, remeték és brahminok, akik múltról spekulálók... jövőről spekulálók” — ezek a Pañcattaya Sutta tanításával²¹ kapcsolhatók össze. Az a bekezdés pedig, hogy „Megértvén az érzések keletkezését... a Tathāgata a nem-kötődés révén megszabadult” —, (ugyanennek a suttnak) arra a tanítására rímel, hogy „Mindez durva és kondicionált. A képződmények azonban megszüntethetők. Miután megértette, hogy van ezektől menekülés, és realizálta az ezektől való menekülést, a Tathāgata túljutott mindezeneken.”

„Ez csak azok érzése, akik nem tudnak és nem látnak, csupán a sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága” — ez a következő tanítással függ össze (megint ugyanabból a suttaból): „Hogy e tiszteletreméltóak hiedelmektől, rokonszenvtől, mendemondáktól, okoskodástól, ráhagyó elfogadástól független, tiszta és világos személyes tudással rendelkezének (tanaik vonatkozásában), az nem létezik. És mivel nincs tiszta és világos személyes tudásuk (tanaik vonatkozásában), a tudás bármely szeletét illetően (tesznek is kijelentéseket) e tiszteletreméltó remeték és brahminok, bizonyosak lehetünk benne, hogy ez pusztán kötődés az ő részükről.”

„Ezt is az érintkezés kondicionálja” — ez a következő tanításokkal hozható összefüggésbe: „A szemtől és a látható formáktól függően keletkezik a látási tudat. E három egybeesése az érintkezés. Az érintkezés, mint feltétel nyomán érzés keletkezik; az érzés, mint feltétel nyomán létesül a vágy; a vágy, mint feltétel nyomán pedig tapadás keletkezik” (S. II. 9. 4.); vagy „Ezek a dhammák, barátaim, a vágyban gyökereznek, a figyelem által keletkeznek, az érintkezés alá sorolhatók, és az érzések irányába tendálnak” (A. VIII. 9. 3.).

„Amikor, bhikkhuk, a szerzetes megéri az érintkezés hat alapját” — ez a következő tanítással kapcsolódik: „Amikor, Ānanda, a szerzetes nem tekinti az érzést önmagának, sem az észlelést, sem a lelki-szellemi képződményeket, sem a tudatot, — szóval ha nem tekinti ezeket így, akkor nem kötődik többé semmihez a világon. Nem kötődvén nem lesz izgatott, és mivel mentes az izgatottságtól, belül eléri a nibbānát” (ismeretlen forrás).

„Mindezek fennakadnak e háló hatvankettes felosztásában” — ez az alábbi tanítással van összhangban: „Bárki is hirdeti (ezeket a nézeteket), csak

21. Itt a segédkommentár a jelzett sutta összefoglaló fejezetére céloz, ahol sűrített formában ugyanazok a nézetcsoportok kerülnek felsorolásra, mint amelyek a Brahmajāla suttaban is szerepelnek.

olyan nézeteket hirdethet, amelyek beletartoznak ebbe az öt csoportba, vagy azok valamelyikébe” (M. 102.).

„Teste felbomlása után... az istenek és emberek nem fogják többé látni őt” — ez a következő tanítással kapcsolható össze:

Amint a szélbe vetett láng, Upasiva — szólt az Úr,
Ellobban, s nem lép többé tapasztalásunk körébe,
A szabaddá vált, képződményektől eloldódott bölcs
Célba ér, és tapasztalás többé nem érintheti.

(Sn. V. 1074)

7. Az átvitel átadásának módszere (*āvattahāra*)

A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. kifejezéssel a türelem és szelídség elvével összhangban történő cselekvés is (bemutatásra kerül). A türelemmel együtt viszont e gondolat magában foglalja azt a hitet és bölcsességet is, ami képessé tesz valakit arra, hogy a mások rossz tettei által előidézett fájdalmat elviseljük; a szelídség pedig az erényt foglalja még magában. A hit (és a bölcsesség) említése a hit (és bölcsesség) képességeit is felidézi (*avattati*), a megvilágosodás összes többi összetevőjével²² együtt. Az erény említése pedig a megbánástól való mentességet és az erény többi jótékony hatását²³ idézi fel.

A „tartózkodik az élet pusztításától” stb. kijelentések a szorgalomban élést is (kifejezik). Ezzel a tan szellemében történő szent élet egésze felidéződik. A mérhetetlen tárgyterületet felölelő dhammák említésekor a legmagasabb megvilágosodás magasztalásáról van szó. A legmagasabb megvilágosodás ugyanis egyfelől a rongáltságok felszámolásának tudása, aminek közvetlen előzményi oka a korlátok nélküli tudás, másfelől ez maga a korlátok nélküli tudás, aminek közvetlen előzményi oka a rongáltságok felszámolásának tudása. Ezzel viszont az összes Buddha-minőség, mint pl. a tíz hatalom stb. is felidézésre kerül.

Az örökkévalósági stb. elképzelések említése a nem-tudást és a szomjat is implikálja. Ez viszont felidézi a saṃsāra kezdet nélküli forgatagát. Az érzések keletkezésének stb. a tudati átvilágítása úgy, amint ezek valójában vannak, jelzi, hogy a Magasztos megtisztította a tökéletes megértés mind-

22. *Bodhipakkhiyadhammā*. A hit és a bölcsesség képességei az öt képesség csoportjába tartoznak, amely a megvilágosodás harminchét alkotórészének egyik alosztályát alkotja. Az összes összetevő leírását a következő munkában találhatjuk meg: Ledi Sayadaw, *The Requisites of Enlightenment (A megvilágosodás nélkülözhetetlen kellékei)*, The Wheel, No. 171/174, (Kandy; Buddhist Publication Society, 1971).

23. Lásd A. X. I. I.

három fajtáját.²⁴ Ez viszont felidézi a Magasztos összes *pāramī*-it, élükön a bölcsesség tökéletességével (*paññāpāramī*). Az „akik nem tudnak és nem látnak” szavak, amelyek a nem-tudásra utalnak, egyszersmind a nem bölcs módon történő reflektálást is felidéznek. Ez viszont maga után vonja mindazokat a dhammákat, amelyek a nem bölcs módon történő reflektálásban gyökereznek. A „sóvárgásban elmerültek izgatottsága és tétovasága” szavak, amelyek a vágyra vonatkoznak, a vágyban gyökerező kilenc dhammát²⁵ is felidéznek. Az „ezt is az érintkezés kondicionálja” szavak azt fejezik ki, hogy az örökkévalósági stb. nézetek hirdetésére bizonyos feltételek függvényében kerül sor. Ez viszont felidézi a mulandóság, szenvedés és én-nélküliség hármasság jellegzetességét. Az érintkezés hat alapjának megértése, úgy, amint azok valójában vannak, a megszabadulás megvalósítására mutat rá. Ez viszont magában foglalja a hét megtisztulást.²⁶ A „Tathāgata teste elmesztett létesüléshez kötő pórázzal áll” szavak a szomj elhagyására utalnak. Ez egyben azt is jelenti, hogy a Magasztos elhagyta az összes szennyeződést.

8. Az osztályozás átadási módja (*vibhattihāra*)

A neheztelés és diadalmámor stb. nem üdvös dhammák; ezek közvetlen előzményi oka a nem bölcs módon történő reflektálás. Azok a dhammák viszont, amelyek révén az ember képes szívében nem teret engedni a neheztelésnek és a diadalmámornak stb., képes elhagyni ezeket — nos, az ilyen dhammák üdvösek. Ilyen dhammák a jóindulat stb., és ezek közvetlen előzményi oka a bölcs módon történő reflektálás. Ezek közül a neheztelés stb. csak az érzéki szférában fordulhat elő, a jóindulat viszont mind a négy síkhoz hozzátartozik. Ugyanígy az élet pusztításától való tartózkodás stb. lehet üdvös, vagy meghatározatlan; ezek közvetlen előzményi oka a szégyenérzet és az erkölcsi elrettenés. Azok, amelyek üdvösek ezek közül, egyaránt tartozhatnak az érzéki és a világfeletti szférához; a meghatározatlanok azonban kizárólag világfeletti. Azok a dhammák, amelyekre a „Vannak, bhikkhuk, más dhammák, amelyek mélyek” stb. szavak utalnak, ugyancsak üdvösek, vagy meghatározatlanok lehetnek. Az ide tartozó üdvös dhammák közvetlen előzményi oka a kiemelkedéshez elvezető belátó megértés;²⁷ a meghatározatlanok közvetlen előzményi oka pedig az

24. Ezek a tudott tökéletes megértése (*nātapariññā*), a szemügyre vételezés tökéletes megértése (*tīrapariññā*), valamint az otthagadás tökéletes megértése (*pahānapariññā*). Lásd *Vism.*, XX., 3-5., 704-706. old.

25. Lásd D. 15., A. IX. 3. 3.

26. Lényegében az egész *Visuddhimagga* ezek részletes tárgyalásából áll.

27. *Vuṭṭhānagāminivipassanā*, lásd *Vism.*, XXI., 83., 772. old.

ösvény, a belátó megértés, vagy az odafordulás. Ezek közül az üdvösek kizárólag világlefettiek; a meghatározatlanok pedig tartozhatnak az érzéki és a világlefetti síkhoz is. Az összes felsorolt nézet az érzéki szférához tartozó nem üdvös dhamma. Közvetlen előzményi okuk általánosságban a hibás meggyőződésekre irányuló, nem bölcs módon végzett reflexió. Ha azonban külön-külön nézzük őket, akkor az örökkévalósági elképzelések közvetlen előzményi oka az egység módszerének hibás alkalmazása annak következtében, hogy a gondolkodónak az (egymásra következő dhammák) kontinuitását nem sikerült felbontania (diszkrét összetevőire); ez racionális levezetésekhez, vagy múltbeli életek felidézéséhez is kapcsolódhat. A megsemmisülési elképzelések közvetlen előzményi oka viszont a sokféleség módszerének hibás alkalmazása annak következtében, hogy a gondolkodónak nem sikerül megértenie a (megjelenő dhammákra vonatkozó) ok-okozati összefüggéseket (egyazon általános kontinuum egymás utáni élet-kontinuitásai között); ez emellett a megfelelő figyelmi művelettel is kapcsolódhat. A többi nézet közvetlen előzményi okai ezek mintájára fogalmazhatók meg, az egyes esetek sajátosságainak megfelelően.

„Érzések” — nos, az érzések lehetnek üdvösek, nem üdvösek, vagy meghatározatlanok; ezenkívül tartozhatnak az érzéki síkhoz, a finom-anyagi síkhoz és az anyagtalan síkhoz. Közvetlen előzményi okuk az érintkezés. Az érzések keletkezésének stb. a tudati átvilágítása úgy, amint ezek valójában vannak, az ösvény tudását képezik; a nem-kötődés révén történő megszabadulás pedig a gyümölcsöt. E dhammák osztályozását ugyanúgy kell elvégezni, mint ahogyan azt a »mély dhammákról« szülő szakaszban tettük. A nem-tudás és a szomj az érzéki körhöz tartozó nem üdvös dhammák. Ezek közül a nem-tudás közvetlen előzményi oka a rongáltságok, vagy a nem bölcs módon történő reflektálás; a szomj közvetlen előzményi oka viszont az, hogy valamely lény kielégülést észlel a béklyóknak alávetett dhammákban. „Ezt is az érintkezés kondícionálja” — itt az érintkezésre vonatkozóan ugyanúgy kell elvégezni a dhammák osztályozását stb., mint ahogyan azt az érzésre vonatkozóan tettük. Hasonló módon lehet eljárni az érintkezés alapjaihoz stb. tartozó dhammák osztályozásánál is, alkalmazva az eljárást az egyes esetek sajátosságaihoz.

9. A megfordítás átadási módja (*parivattahāra*)

Ha valaki nem enged teret szívében a neheztelésnek stb., akkor ez a saját és mások jóllétére irányuló gyakorlatot eredményez, amennyiben a türelem és szelídség erősítésével fejleszti a reflektáló és meditációs erőket. Ha azonban megengednénk, hogy neheztelés stb. támadjon bennünk, akkor ez csúnyaságot, rosszérzést, a jóllét és a tisztelet elvesztését, másokkal

szembeni elzárkózást eredményezne, és végül pokolbéli szenvedésekhez vezetne.

Az élet pusztításától stb. való tartózkodás azoknak a nemes állapotoknak a teljes sorozatát²⁸ eredményezi, amelyek a lelkifurdalástól való mentességgel veszik kezdetüket. Az élet pusztítása stb. viszont a nem nemes állapotok egész sorozatát eredményezi, kezdve a lelkifurdalással.

A mérhetetlen tárgykört felölelő tudás, a minden megismerhető valódi természetének megértésével együtt segíti a képzendő lényeket abban, hogy alkalmasságuknak megfelelően realizálják az olyan megkülönböztetett minőségeket, mint amilyen pl. a (hármás) tudás, a (hat) *abhiññā*, stb. Az olyan tudás azonban, amely nem ölel fel mérhetetlen tárgyköröket, hanem a tudható tekintetében behatárolt, nem képes segítséget adni a fent említett megkülönböztetett minőségek kifejlesztésében. Az örökkévalósági, illetve megsemmisülési elképzelés két véglete irányába hajló nézetek egyike sem tud túlhaladni a »személyiség partján« (*sakkāyatīra*), mert nem képesek megszabaduláshoz vezetni (*aniyyānikasabhāvattā*). A középúthoz tartozó tökéletes létszemlélet azonban, annak velejáróival együtt²⁹ túlhatol a »személyiség partján«, és egy távolabbi partra (ti. a nibbānába) jut el, ugyanis ennek éppen az a legbensőbb természete, hogy a megszabadulás felé visz.

Az érzések keletkezésének stb. a tudati átvilágítása úgy, amint ezek valójában vannak, a nem-kötődés révén bekövetkező megszabadulást eredményezi, mivel mindez az úthoz tartozik. Az érzések keletkezésének stb. az át nem világítása viszont a saṃsāra börtönében való fogságot eredményezi, ugyanis ez a kamma-képződmények előfeltételeként működik.³⁰

Az érzések valódi természetét elfedő hamistudat az érzések élvezését eredményezi. Az (érzések) olyan módon történő megértése viszont, amint ezek valójában vannak, az érzésekből való kiábrándulást és az azokon való felülemelkedést eredményezi. A szomj, összefonódva a hibás meggyőződések nem bölcs módon történő reflektálásával, a nézetek sokrétű hálójának kivetéséért felelős. A szomjnak az első ösvény (vagyis a folyóba lépés ösvénye) segítségével történő kiirtása feltekeri a nézetek e hálóját.

Az érintkezés az örökkévalóság stb. hirdetésének az előfeltétele, mert érintkezés hiányában nem kerül sor (ezek hirdetésére).

Ha nem szűnnek meg az érintkezés alapjai stb. a nézetek köteléke által megbéklyózott gondolkodókban, akkor nem szűnik meg az érintkezés stb.

28. Lásd A. X. 1. 1.

29. A tökéletes létszemlélet velejárói (*parikkhāra*) a Nemes Nyolckrétű Ösvény többi hét tényezője.

30. Az át nem világítás itt a nem-tudást jelenti, ami a kondicionált keletkezés képzetében a kamma-képződmények feltétele.

sem, és így végülis nem ér véget a saṃsāra szenvedése. Az érintkezés alapjainak stb. az azok valódi természetével összhangban történő tökéletes megértése viszont valamennyi spekulatív nézet meghaladását eredményezi. Ha valaki nem jut el az érintkezés alapjainak stb. a tökéletes megértéséig, akkor nem fogja meghaladni az ilyesfajta nézetekhez való ragaszkodást.

A létesülés pórázának elmetszése a további egyéni formák (*attabhāva*) nemteremtődését eredményezi. Mindaddig azonban, amíg a létesülés pórása nem kerül elmetszésre, a létesülések egymásra következő ciklusai a jövőben is folytatódnak.

10. A szinonimák átadási módja (*vevacanahāra*)

(Mivel ez a módszer egyszerűen abból áll, hogy szinonimákat ad a szövegben előforduló szavakra, itt kihagytuk).

11. A részletező leírás átadási módja (*paññatti*)

A neheztelés annak alapjai szerint írható le, s ezeket tíz, vagy tizenkilenc típusba szokás sorolni. A nemtetszés a vizsgálódás tárgyainak (*upavicāra*) hat típusa szerint osztályozható. Az ujjongás az elragadtatás stb. kilenc típusának megfelelően írható le; szinonimája, az elragadtatás pedig ötféle lehet, úgymint kisebb (pillanatnyi, viharos, felemelő, és átható). Az örvendezés a vizsgálódás tárgyának megfelelően hatféle lehet. Az erény igen sokféleképpen részletezhető — például mint elkerülendő és követendő stb. A tárgykörét tekintve mérhetetlen tudás négy-, vagy tizenkétféle a tudatosztályoknak megfelelően; ha azonban tárgyterülete szerint próbáljuk leírni, akkor igen sokféle lehet. A nézetek a hatvankettes osztályozásnak megfelelően írhatók le, mint örökkévalósági stb. elképzelések; ha azonban tartalmukat tovább bontjuk, akkor még rengeteg típust lehetne felállítani. Az érzést hatos, száznyolcas, vagy számtalan típus szerint lehet osztályozni. keletkezése és elmúlása egyaránt ötféle lehet. Az (érzésekben tapasztalható) kielégülés kétféle; nem kielégítő voltuk háromféle; a tőlük való menekülés pedig egyfajta, vagy négyféle lehet. A nem-kötődés révén elérhető megszabadulást kétféleként lehet jellemezni.

A nem-tudást, amire az »akik nem tudnak és nem látnak« kifejezés utal, tárgyterülete szerint oszthatjuk négy, vagy nyolc alosztályra. A szomj viszont, amire a »sóvárgásban elmerültek« kifejezés utal, hatos, száznyolcas, vagy számtalan típus szerint osztályozható. Az érintkezésnek hatféle típusa létezik, alátámasztásának megfelelően. A tapadás, vagy kötődés négyféle lehet; a létesülés kettő, vagy sokféle; a születést szinonimái szerint

írhatjuk le hétféleképpen; az öregedés ugyanígy hatféle, a halál pedig nyolc, vagy kilencféle lehet. A bánatot mint ötfélét jellemezhetjük, a siránkozást hatféleképpen, a gyászt mint négyfélét, s a kétségbeesés ugyancsak négyféle lehet. A »megérti az... eredetét« kifejezés a forrást jellemzi. Az, hogy „megérti... úgy, amint ezek valójában vannak”, azt jelenti, hogy tökéletesen érti a szenvedést, elhagyta annak forrását, realizálta annak megszüntetését, és végigjárta az (annak megszüntetéséhez vezető) ösvényt. „Mindezek fennakadnak (e hálóban)” stb. — ez azt fejezi ki, hogy a tanítás valamennyi nézetet magában foglalja. Az „elmetszett létesüléshez kötő pórázsal áll” kifejezés a parinibbāna két fajtáját jellemzi.

Ugyanígy a nehezteléssel kezdődő üdvös és nem üdvös dhammák a forrás stb. megjelöléseként is elemezhetők; továbbá a neheztelés kezelhető úgy is, mint a rosszakarat szinonimája, a nemtetszés mint a szomorúság szinonimája és így tovább.

12. A kapcsolódás átadási módja (*otaraṇahāra*)

A neheztelés és gyűlölet említése a lelki-szellemi képződmények egész halmazát magában foglalja; a nemtetszés említése pedig az érzések halmazát utal. Ez a személyiség összetevőin keresztül történő kapcsolódási mód. Továbbá a neheztelés említése a szellemi tárgyak alapját, a szellemi tárgyak elemét, a szenvedés igazságát, és a szenvedés eredetének az igazságát is kifejezi. Ez az érzékelési alapokon, elemeken és igazságokon keresztül történő kapcsolódás (a tan egészéhez).

A nehezteléssel stb.-vel együtt felmerülő nem-tudás azoknak a közvetlen előzményi, érintkezési, közvetlenül megelőző döntő alátámasztási, kizárási és eltűnési feltétel értelmében előfeltétele. A nem közvetlenül előttük felmerülő nem-tudás azonban csak a döntő alátámasztás értelmében képezi azok előfeltételét.

Hogy a szomj, a tapadás stb. és az érintkezés stb. miképpen működnek, mint előfeltételek, azt az egyes eseteknek megfelelően lehet leírni annak függvényében, hogy (az általuk kondicionált állapotok) együtt merülnek-e fel velük, vagy sem. Egyes tényezők túlsúlyossági feltételként, mások kammikus feltételként, ismét mások táplálék-, képesség-, vagy jhāna-feltételként jelentkeznek, s vannak olyanok is, amelyek ösvény-feltételek. E különbségtételről nem szabad megfeledkezni. Ez a kondicionált keletkezésen keresztül történő kapcsolódás.

Az ujjongás stb. esetében ugyanilyen módon írható le a személyiség-összetevőkön stb. keresztül történő kapcsolódás módja.

Továbbmenve, az élet pusztításától való tartózkodás erény, ami szándékból és annak tudati kísérőjelenségeiből, pl. jóindulatból stb. áll. Az élet pusztítása stb. csak szándékból áll. Ezek, valamint az olyan őket segítő dhammák, mint amilyen pl. a lelkiismeretesség, kedvesség, stb. a lelki-szellemi képződmények csoportjába, a szellemi tárgyi alapok közé stb. tartoznak. Ez a személyiség-összetevőkön stb. keresztül történő kapcsolódás, a fentebb megadott módszernek megfelelően. Ugyanez az eljárás alkalmazható a tudásra, nézetekre, érzésre, nem-tudásra, vágyra stb. is. Azok az utalások, amelyek a menekülésre és a nem-kötődés révén történő megszabadulásra vonatkoznak, a nem kondicionált elemet fogalmazzák meg; itt a kapcsolódás az elemeken keresztül érhető tetten.

Az a szövegrész, hogy „megértvén... úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata... a nem-kötődés révén megszabadult” —, a Magasztos öt összetevőjét (erény, koncentráció, bölcsesség, megszabadultság és a megszabadulás tudása és látomása), valamint megvilágosodásának harminchét alkotóelemét fejezi ki, amely utóbbiak az éberség négy megalapozásával veszik kezdetüket. Ezek a megfelelő címszavak alatt kapcsolhatók (a tan fő gondolataihoz). Az a megfogalmazás, hogy „ezt is az érintkezés kondicionálja” —, a nézetek hirdetésének kondicionált természetére hívja fel a figyelmet, és a mulandóság tényén keresztül kapcsolódik (a tan egészéhez); a jelzett dhammák természetét illetően pedig a kondicionált keletkezés megvilágításai közé illeszthető. A mulandóban szükségképpen bennerejlő szenvedés és én-nélküliség a vágytalanság, illetve az üresség tanán keresztül kapcsolódhat. A fennmaradó kifejezésekre vonatkozóan ugyanezt a módszert lehet alkalmazni.

13. A tisztázás átadásának módja (*sodhanahāra*)

„Ha mások szidalmaznak engem” — ez a kiindulópont (*ārambha*). „Szidalmazzák a Dhammát, vagy szidalmazzák a Sanghát” — ez a fogalmak tisztázása (*padasuddhi*), nem pedig a kiindulópont tisztázása. „Nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. — ez egyszerre a fogalmak és a kiindulópont tisztázása. Az ellentétes esetre vonatkozó szövegrész ugyanígy értelmezhető.

„Csak apró és jelentéktelen dolgok”, stb. — ez a kiindulópont. „És melyek ezek?” stb. — ez egy kérdés. „Elhagyván az élet pusztítását” stb. — ez a fogalmak tisztázása, nem pedig a kiindulópont tisztázása, s nem is a kérdés elintézése. „Ezek azok az apró és jelentéktelen dolgok” stb. — ez a kérdés elintézése, a fogalmak tisztázása és a kiindulópont tisztázása egyszerre.

„Vannak, bhikkhuk, más dhammák” stb. — ez a kiindulópont. „És melyek ezek a dhammák?” stb. — ez egy kérdés. „Vannak remetek és brahminok”,

stb. — ez is kiindulópont. „És minek tulajdoníthatóan?”, stb. — ez kérdés. „Az ilyen módon összpontosított tudata segítségével” stb. — ez a fogalmak tisztázása, de nem tisztázása a kiindulópontnak, s nem elintézése a kérdésnek. „Ezek azok a remeték és brahminok” stb. — ez a fogalmak tisztázása, a kérdés elintézése és a kiindulópont tisztázása egyszerre. Ugyanilyen módon írható le a kiindulópont stb. minden egyes esetben.

14. A kifejezésmódok átadási módja (*adhittihānahāra*)

A »szidalom« általános kifejezés (*sāmaññato adhittihānam*). Amennyiben felbontás nélkül tekintjük, akkor ez a »szidalmaznak engem«, »szidalmazzák a Dhammát« és »szidalmazzák a Sanghát« különös kifejezések (*visesavacana*) (elvonatkoztatása). A világos oldalra (vagyis a dicséretre) vonatkozóan ugyanezt a módszert kell alkalmazni.

Az »erény« általános kifejezés. Amennyiben felbontás nélkül tekintjük, akkor ez az »élet elpusztításától való tartózkodás« stb. különös kifejezéseknek (az elvonatkoztatása).

A »más dhammák« stb. általános kifejezés. Amennyiben felbontás nélkül tekintjük, akkor ez a »Tathāgata érti ezt« stb. különös kifejezések (elvonatkoztatása).

A »múltról spekulálók« stb. általános kifejezés. Amennyiben felbontás nélkül tekintjük, akkor ez az »örökkévalóság-hívők« stb. különös kifejezések (elvonatkoztatása).

Ugyanilyen módon kell megkeresni az általános és a különös megfogalmazási módokat minden egyes esetben.

15. A szükséges háttér átadási módja (*parikkhārahāra*)

A neheztelés stb. oka (*hetu*) a neheztelés tizenkilenc alapja, mint pl. az a gondolat, hogy „ő megsértett engem” stb.³¹ A tárgy iránti túlzott vonzódás az oka az ujjongásnak stb. Az erény oka viszont a szégyenérzet és az erkölcsi elrettenés, olyan egyéb kiválóságokkal együtt, mint pl. a vágyak visszafogottsága, stb. A »mélynek« stb. jellemzett dhammák okai a *pāramī*-k, különösen a bölcsesség tökéletessége (*paññāpāramī*). A nézetek okai általában a rossz emberek társaságában tartózkodás, a téves tanítások meghallgatása, és a hibás meggyőződésekre irányuló, nem bölcs módon történő reflektálás. Ezenkívül az örökkévalósági elképzelések esetében különösen erős ok a múltbeli életek felidézése, és így tovább. Az érzés okai a nem-tu-

31. Lásd Vbh. XVII., 9, 10.

dás, a szomj, a kamma és az érintkezés. A nem-kötődés révén bekövetkező megszabadulás oka a nemes ösvény. A (nézetek) hirdetésének oka a nem bölcs módon történő reflektálás. A szomj (vágy) oka az, hogy a kielégülést tartjuk szem előtt a béklyóknak alávetett dhammákban. Az érintkezés oka az érintkezés hat alapja, e hat alap oka pedig a szellemiség és anyagosság (*nāmarūpa*). A létesülés pórázának elmetszésére pedig a tisztaság kifejlésztésével kerülhet sor.

16. Az összehangolás átadási módja (*samāropanahāra*)

A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. kifejezések a türelem kifejlését világítják meg; a „csak apró és jelentéktelen dolgok” stb. kifejezések a szelídség magas szintjét mutatják be; a „vannak más dhammák” stb. szövegrész pedig a tudás magasiskolájára utal. Az a két mondat, hogy „Mivel mentes a félreértéstől, önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát”, illetve „Megértvén az érzések keletkezését stb. úgy, ahogy azok valójában vannak, a Tathāgata... a nem-kötődés révén megszabadult”, egyszerre fejezi ki a Buddha tudás és megszabadulás feletti uralmát, valamint a koncentráció terén elért rendkívüli teljesítményét.

Mármost a türelemben elért fejlődés, amit a reflektálás erői visznek tökélyre, közvetlen előzményi oka a szelídség kifejlésztésének. A szelídség gyakorlása értelmé szerint azonos magával az erénnyel. Ugyanígy az »élet pusztításától való tartózkodás« stb. az erény sajátos alesetei. Az erény közvetlen előzményi oka a koncentrációnak, a koncentráció pedig közvetlen előzményi oka a bölcsességnek. Az erény tökéletesíti a vétségek elhagyását és a hibás magatartás szennyezettségeinek elhagyását. A koncentráció a kényszerek elhagyását, az elnyomás általi elhagyást és a vágy szennyeződésének elhagyását emeli tökéletességre. Végül a bölcsesség a rejtett hajlamok elhagyását, a kiirtás általi elhagyást és a nézetek szennyeződésének elhagyását viszi tökélyre. Így e három csoport — az erény, a koncentráció és a bölcsesség — révén kiteljesedik a higgadtság és a belátó megértés fejlődése, s az elhagyás mindhárom fajtája tökéletessé válik.

Az öt módszer (*pañcavidhanaya*)

1. Az élvezet visszafordításának módszere (*nandiyāvattanaya*)

A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. kifejezések a szomj és a nem-tudás csökkentésére hívják fel a figyelmet. Ha ugyanis érzelem és hamistudat áll fenn az én-ként, illetve eme én tulajdonaként felfogott tárgyak vonatkozásában, akkor alakulhat ki a neheztelés is, ami olyan gondolatokban jut kifejezésre, mint pl. „ő megsértett engem”, stb.

Továbbmenve, a „tartózkodik az élet pusztításától” stb., az „önmagában realizálta a tökéletes nyugalom és béke állapotát”, a „nem-kötődés révén megszabadult”, a „megérti az érintkezés hat alapjának eredetét stb. ... úgy, amint ezek valójában vannak” stb. megfogalmazások a szomj és a nem-tudás végső elhagyását mutatják be. A szomj és a nem-tudás megalapozásai (*adhiṭṭhāna*) azok az anyagi és nem anyagi dhammák, amelyek a szövegben saját természetük szerint kerülnek bemutatásra azokban a részekben, ahol pl. a »múltról spekulálókról« stb., vagy azokról esik szó, akik „nem tudnak és nem látnak” stb. A higgadtság (*samatha*) és a belátó megértés (*vipassanā*) ezek (mármint a szomj, illetve nem-tudás) ellentétei. A nekik megfelelő gyümölcsök a tudat általi megszabadulás (*cetovimutti*), illetve a bölcsesség általi megszabadulás (*paññāvimutti*).³²

Mármint a szomj, vagy a szomj és a nem-tudás együtt alkotja az eredet igazságát. Az ezek megalapozásául szolgáló anyagi és nem anyagi dhammák a szenvedés igazságát jelentik. Elő nem fordulásuk a megszüntetés igazsága; az ösvény igazsága pedig az a higgadtság és belátó megértés, amely ezt a megszüntetést realizálja. Ez alkotja a négy igazság szerint történő értelmezést.

A szomj említése a nem üdvös dhammák egész tömegét foglalja magában, néhány ezek közül mutatóba: képmutatás, ravaszkodás, önteltség, fennhéjázás, hiúság, nemtörődömség, gonosz vágyak, ördögi cimboraságok, a szégyenérzet és az erkölcsi elrettenés hiánya stb. A nem-tudás említése pedig az olyan nem-üdvös állapotok tömegét is ide kapcsolja, mint amilyen pl. az eltorzult reflexió, a harag, a rosszindulat, mások befeketítése, a

32. Lásd az A. II. 3. 11.-et, amelynek magyarázata szerint a higgadtság az érzéki vágy elhagyásának és a tudat általi megszabadulásnak az eszköze, a belátó megértés pedig a nem-tudás elhagyásának és a bölcsesség általi megszabadulásnak az eszköze.

zsarnokoskodás, az irigység, a fősvénység, a szemtelenség, az ellenségeskedés, a létezés-elképzelések, a nemlétezés-elképzelések stb. Az elmondottak megfordításából adódik, hogy az üdvös tényezőket a fentebbi felsorolások ellentétei alkotják, tehát pl. a képmutatás stb. hiánya; a torzítatlan reflexió stb. Ezenkívül az üdvös tényezők a higgadság körébe tartozó tényezőkön keresztül is megközelíthetők, mint amilyen pl. a hit és bizalom képessége stb.; illetve a belátó megértés körébe tartozó olyan tényezőkön keresztül is, mint amilyen a mulandóság megértése stb.

2. A lóhere módszere (*tipukkhalanaya*)

A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a neheztelésnek” stb. megfogalmazásokkal, valamint az élet pusztításától és a durva beszéd-től való tartózkodással a gyűlöletmentesség került bemutatásra. A „nem szabad, hogy szívetekben teret engedjete a diadalmámornak” stb. megfogalmazások, valamint a szemérmetlen élettől való tartózkodással a mohóságtól való mentesség került bemutatásra. Annak említése, hogy a Magasztos nem veszi el, amit neki nem önként adtak, mindkettőt kifejezi. „a Tathāgata érti ezt” — itt a hamistudattól való mentesség mutatkozik meg. A három üdvös gyökér tehát a három nem üdvös gyökér ellentétéként kerül bemutatásra, illetve olyan útmutatásokban nyer kifejezést, mint pl. hogy nem szabad szívünkben teret engedni a neheztelésnek stb. A három nem üdvös gyökérből a nem üdvös állapotok egész tömege levezethető, pl. a hibás magatartás három fajtája, a szennyeződések, a szégyenfoltok, a helytelen eszközök, a nem üdvös érzéletek és gondolatok, a gonosz dhammák stb. szerint. Az üdvös gyökerekből pedig az üdvös állapotok egész tömege fejthető ki, pl. a helyes magatartás három fajtájának, a megtisztulásnak, a helyes eszközöknek, az üdvös érzéleteknek és gondolatoknak, a bölcsesség fajtáinak, a jó dhammáknak, a koncentrációknak, a szabadulásra nyíló ajtóknak, a megszabadulásoknak stb. megfelelően.

Itt is lehet alkalmazni a négy igazságnak megfelelő értelmezést. Hogyan? A mohóság, vagy pedig az összes üdvös és nem üdvös gyökerek alkotják az eredet igazságát. A szenvedés igazságát az ezek által létrehozott tapadási halmazatok jelentik, amelyek ezek alapjaként és tárgyi hordozójaként működnek. [Utóbbiak elő nem fordulása a megszüntetés igazsága. A megszüntetést realizáló megszabadulások stb. pedig az ösvény igazságát jelentik.]

3. Az oroszlán játékának módszere (*sīhavikkāḷitanaya*)

A neheztelés stb., illetve a diadalmámor stb. kerülésére vonatkozó felszólítás az éberségre hívja fel a figyelmet. Az ember ugyanis az éberségen

keresztül ismeri fel a vétkes és a hibátlan állapotokat, ennek révén tudja felfedezni az előbbiekben rejlő veszélyeket és az utóbbiak áldásosságát, és ezen keresztül tudja elhagyni a vétkest és megvalósítani a hibátlant.

Továbbmenve a megélhetés hibás módjaitól való tartózkodás a heroikus erőt világítja meg. Heroikus erővel tudja ugyanis az ember szétoszlatni az érzéki vágy, a rosszakarat és az agresszió gondolatait. Az erő tökéletesítése az életmód megtisztításában megnyilvánuló erény (eszköze).

Az élet pusztításától stb. való tartózkodás említése ismét az éberséget mutatja be. Az ember ugyanis az éberségen keresztül ismeri fel a vétkes és a hibátlan állapotokat, ennek révén tudja felfedezni az előbbiekben rejlő veszélyeket és az utóbbiak áldásosságát, és ezen keresztül tudja elhagyni a vétkest és megvalósítani a hibátlant. Ezért szokták azt mondani, hogy az éberség megnyilvánulása a tárgyi területtel való szembesülés (*visayābhī-mukhabhāva*).

„A Tathāgata érti ezt” — e rész a koncentrációt és a bölcsességet mutatja be. A bölcsességen keresztül érti ugyanis meg az ember a dolgokat úgy, ahogy azok valójában vannak; és az képes a dolgokat azok valódi természetének megfelelően meglátni, aki összpontosított.

A »maradandó«, »szilárd« stb. kifejezések azt a romlottságot mutatják be, ami a mulandó maradandónak tartásában nyilvánul meg (*anicce niccan ti vipallāso*). Az „(az én) a halál után változhatatlan és kizárólag boldog” stb., valamint „ezen a ponton éri el... a legmagasabb nibbānát itt-és-most” stb. szavak arra a romlottságra világítanak rá, amely a szenvedés örömtelnek tartásában jelentkezik (*asukhe sukhan ti vipallāso*). Az „el van látva és ki van elégítve az érzéki örömek öt fonalával” szavak a tisztátalan szépnek tartásában megnyilvánuló romlottságot mutatják be (*asubhe subhan ti vipallāso*). Végül mindazok a különféle nézetek, amelyek ezekben a bekezdésekben kerülnek bemutatásra, az én-nélküli én-nek tartásában megnyilvánuló romlottságot is példázzák (*anattani attā ti vipallāso*). Így lehet megvilágítani a négy romlottságot. Az éberség négy megalapozása ezek ellentétéként értelmezhető.³³

Mármost az egyének a négyféle képességnek megfelelően négy típusba sorolhatók. Hogy-hogy? A vágyakozó vérmérsékletű (*taṇhācarita*) emberek

33. A test tisztátalanságának tudatosítása a tisztátalan szépnek tartásában megnyilvánuló romlottságot állítja helyre. A valamennyi érzés alkalmatlanságára és nem kielégítő voltára vonatkozó éberség azt a romlottságot küszöböli ki, ami a szenvedés örömtelnek tartásából áll. A tudatosság, vagy tudat változékony természetére vonatkozó éberség kiküszöböli a mulandó állandónak tartásában megnyilvánuló romlottságot. Végül az összes dhammák én-nélküliségének tudatosítása segít leküdeni az én-nélküli én-nek tartásában megmutatkozó romlottságot.

kétfélek lehetnek, úgymint tompa képességűek és éles képességűek. A gondolkodó típusú (*ditthicarita*) emberek között ugyanez a két fajta létezik. Az első ezek közül (a vágyakozó típusú tompa értelmű) az éberség segítségével tudja eloszlatni a tisztátalan szépnek mutató, romlott felfogást, s felismerni a test valódi természetét, úgy, amint az valójában van; s ezen keresztül tud belépni a helyesség körébe.³⁴

A második típus (az éles képességekkel rendelkező vágyakozó vérmérsékletű) a szenvedést elvezetésnek tartó rongált nézeteket veheti célba, s e rongáltságot oszthatja el a heroikus erő segítségével. Ezt nevezik az »erővel történő visszafogásnak«, amire a következő mondat is céloz: „Egyetlen érzéki vágyra irányuló gondolat felmerülését sem tűri el” (M. 2.). A harmadik (a tompa képességű gondolkodó típus), aki főleg a mulandót hajlamos annak valódi természetével ellentétben maradónak tartani, a higgadság erején keresztül összpontosított tudattal világíthatja át a képződmények pillanatnyi voltát, annak valódi természete szerint. A negyedik (az éles képességű gondolkodó típus), akit a kontinuitás, a személyiség-tényezők, funkciók és tárgyak látszólag zárt egysége szokott megtéveszteni, főleg olyasfajta hibás meggyőződésekhez ragaszkodik, amelyek valamiféle énséget tételeznek fel abban, ami valójában nem én, hanem csak az érintkezéshez stb.-hez hasonló dhammák csoportosulása. Az ilyen személy a négy szegletű ürességre irányuló meditációval tudja kiküszöbölni hibás meggyőződését.³⁵

Az említett négy romlottság maga után vonja a nem üdvös állapotok egész tömegét, így pl. a négy fekélyt, a szennyfoltokat, kötelékeket, testi csomókat, gonosz utakat, a szomj létesülését és a kötődés különféle típusait, a tudat hét állomását és a tökéletes megértés hiányát stb. Ugyanígy az éberség négy megalapozása az üdvös állapotok egész seregét idézi fel, közte a négy jhānával, a tiszta tartózkodási helyekkel, üdvalapokkal, boldogságban részesülő dhammákkal, a mérhetetlenekkel, a helyes vállalkozásokkal, a szellemi siker alapjaival stb.

A szépség észlelése és az öröm észlelése (a tisztátalanban, illetve a szenvedésteliben) alkotja az eredet igazságát, de az is lehet, hogy a négy romlottság együtt utal erre. Az ezek megalapozásául és tárgyául szolgáló öt tapasztalási halmazat jelenti a szenvedés igazságát. [Utóbbiak elő nem fordulása a megszüntetés igazsága; az ösvény igazsága pedig az éberség négy megalapozásául és tárgyául szolgáló öt tapasztalási halmazat jelenti a szenvedés igazságát.]

34. *Sammattaniyāma*: a világfölötti ösvény egyik megnevezése.

35. Négy szegletű üresség: *catukoṭṭisūññatā*. A négy »szeglet« azt jelenti, hogy sem a belső, sem a külső halmazatokban nincs jelen semmiféle én, sem egy ilyen énség tulajdona (*attattaniya*). Az üresség nem a semmi, hanem az éntől való mentesség értelmében üres.

lapozása stb., amelyek segítségével a megszüntetés megvalósítható.] Ez a négy igazság szerint történő értelmezés.

4. Az irányok felvázolásának módszere (*disālocanānaya*) és

5. A kampó módszere (*ankusanaya*)

A szöveg értelmével foglalkozó három módszer bemutatásával a kifejezés-mód két elemzési módszere (*vohāranaya*) is bemutatást nyert. Az »irányok felvázolása« ugyanis úgy történik, hogy az előforuló dhammákat a jelentés értelmezésével foglalkozó három módszer kulcsfogalmainak megfelelően helyezük el (*samālocana*). E dhammák (üdvös és nem üdvös típusokba történő) összefogása adja a »kampó módszerét.« Ezzel az öt módszert megmutattuk.

A rendeltetési mintázat (*sāsanapaṭṭhāna*)

A Tan tizenhatos felbontásában e sutttát olyan tanításként osztályozhatjuk, amely a rongáltsággal, az erkölcsiséggel,³⁶ és az adeptussal³⁷ foglalkozik [elemzi ugyanis a szomj és a nézetek stb. rongáltságait, az erénnyel stb. szereshető érdemeket, és az adeptusra jellemző erények csoportját stb..] Vagy pedig úgy osztályozhatjuk a sutttát, mint ami a rongáltsággal, az erkölcsiséggel, a tudati áthatással és az adeptussal foglalkozik [a tentebb is említett tételek mellett ugyanis szóba kerül benne a tanítványra jellemző erények csoportja stb. is.]

A Tan rendszerezésének huszonnyolcas mintáját alkalmazva e sutttát úgy kell besorolni, mint amely tárgykörét tekintve világi és világfeletti dolgokkal is foglalkozik; mondanivalója megfogalmazása lényeken és dhammákon keresztül is történik; ezen kívül foglalkozik a tudással és a megismerhetőkkel, a metafizikai látomással és a meditációs fejlődéssel, a Buddha tanával és a kívülálló tanításaival, a megválaszolhatóval és a megválaszolhatatlannal, az üdvössel és a nem üdvössel, a megengedhetőkkel és az elvetendőkkkel, valamint a dicsérő beszéddel.

36. *Vāsanā*, amit máshol tudati benyomásoknak, lenyomatoknak szoktak fordítani. Itt azonban a szó a tanításnak kifejezetten azokat az aspektusait jelenti, amelyek a szellemi haladásra serkentő, üdvös tudati benyomásokat hoznak létre, de nem tartoznak közvetlenül a világfeletti ösvényhez.

37. *Asekha*, szó szerint »az, aki túl van a tanulmányokon«, vagyis az arahat. A »tanítvány« (*sekha*) olyan nemes törekvő, aki a céllal kapcsolatos képzettségét tekintve még nem érte el az arahat színvonalát.

Negyedik rész

Értekezés a pāramīkról¹

A következőkben a pāramīk részletes magyarázatát kívánjuk adni azon sutta-követő testvérek számára, akik buzgón belevetették magukat a megvilágosodáshoz vivő nagy hordozó (*mahābodhiyāna*) gyakorlásába, a' célból, hogy tovább tudják fejleszteni készségeiket a megvilágosodás követelményeinek a kifejlesztésében.

A megvizsgálandó kérdések jegyzéke ez: — (i) Mik is azok a pāramīk? (ii) Milyen értelemben nevezik őket pāramīknak? (iii) Mennyi van belőlük? (iv) Mi a sorrendjük? (v) Melyek a jellegzetességeik, funkcióik, megnyilvánulásai és közvetlen okaik? (vi) Mik a feltételeik? (vii) Miben áll az elszenyveződésük? (viii) Miben áll a megtisztításuk? (ix) Melyek az ellentéteik? (x) Hogyan gyakorlandók? (xi) Hogyan lehet őket elemezni? (xii) Hogyan szintetizálhatók? (xiii) Milyen eszközökkel valósíthatók meg? (xiv) Mennyi idő szükséges a megvalósításukhoz? (xv) Milyen jótékony hatásokkal járnak? (xvi) Mi a gyümölcsük?

A válaszok pedig emígy következnek:

(i) *Mik is azok a pāramīk?* — A pāramīk az adás stb. tíz nemes minősége, amikor azokat részvét és alkalmas módszerek kísérik, s nem szennyezi őket vágy, önhittség és nézetek.²

(ii) *Milyen értelemben nevezik őket »pāramīknak«?* — A bodhisattvák, e nagy lények, »legmagasabbak« (*parama*), mivel az adás, erény stb. megkülönböztetett minőségei folytán a legkiemelkedőbb lényeknek számítanak. A pāramīk — tehát az adás stb. cselekedetei — az ő jellemüket, vagy

1. E tanulmány fordításához a *Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā* teljes terjedelmű szövegét használtuk az SK. rövidített változata helyett. Az USK. ugyancsak a teljes szövegváltozatot közli, az ittenihez képest kisebb eltérésekkel.

2. *Tañhāmānadiṭṭhihi anupahatā karuṇūpāyakoṣallapariggahitā dānādayo guṇā pāramiyo.*

magatartásukat jellemzi. Vagy pedig: ők azok, akik túlemelkednek, ezért a legmagasabbak (*paratī ti paramo*). A bodhisattva az adás stb. nemes minőségeinek a megvalósítója és őrzője; a pāramik azok, amik a legmagasabbhoz — a legkiemelkedőbbek (vagyis a bodhisattvák) jelleméhez, vagy magatartásához — tartoznak, tehát az adás stb. cselekedetei.³

(iii) *Mennyi van belőlük?* — Röviden tíz. Ezek sajátos jellegüknek megfelelően maradtak fenn a szövegekben. Így például:

Elmélkedvén felismertem: első pāramī az adás,
ezt a nagy utat követték a múlt összes bölcsei.

(Bv. II. 117.v.)

Máshol pedig ezt olvashatjuk:

„Hány dhamma van, urunk, ami Buddhaságot eredményez?” — „Tíz olyan dhamma van, Sāriputta, ami Buddhaságot eredményez. Mi ez a tíz? Az adás, Sāriputta, Buddhaságot eredményező dhamma. Az erény, a lemondás, a bölcsesség, az energia, a türelem, az igazság, az eltökéltség, a szeretet és a felülemelkedettség ugyancsak Buddhaságot eredményező dhammák.”⁴ Így beszélt a Magasztos. Miután ezt elmondta, a tanító, a messzire tekintő még ezt is hozzátette:

Adás, erény, majd lemondás,
Bölcsesség, s erő — ez éppen öt;
Türelem, igazság, eltökéltség,⁵
Szeretet, s egykedvűség a tíz.

Vannak azonban, akik szerint csak hat van. Ez szintézisük alapján mondható, amit a későbbiekben (xii. szakasz) fogunk elmagyarázni.

(iv) *Mi a sorrendjük?* — A »sorrend« itt tanításuk egymásra következését jelenti. E sorrend a pāramik eredeti vállalásának rendjében gyökerezik, ami viszont megvizsgálásuk sorrendjére vezethető vissza.⁶ Az először megvizsgált és elvállalt minőség lett az első a tanítás sorrendjében. Ezért került tehát az adás az első helyre, hiszen az adás segíti elő az erény (kifejlesztését), s viszonylag könnyű gyakorolni. Az erénnyel párosult adás rendkívül

3. Néhány további levezetést, amelyek csak pāli nyelven érthetők, itt kihagytunk.

4. Pāliul: *dāna, sīla, nekkhamma, paññā, viriya, khanti, sacca, adhiṭṭhāna, mettā, upekkā*.

5. Bv. II., 76. v., az eredeti szöveg ettől némileg különbözik.

6. Utalás a bodhisattva tevékeny pályájának első szakaszára. Miután a bodhisattva egy élő Buddha lábainál megteszi eredeti elhatározását, s utóbbi előrejelzése megerősíti őt abban, hogy a távoli jövőben realizálni fogja majd a Buddhaságot, visszavonul magányába, s vizsgálat alá veszi az egyes pāramikat, azok sajátos jellegének megfelelően. E vizsgálódást követően vág bele azok gyakorlati megvalósításába.

jótékony s bőségesen gyümölcsozik, ezért következik az adás után közvetlenül az erény. A lemondással párosult erény... a bölcsességgel párosult lemondás... az energiával párosult bölcsesség... a türelemmel párosult energia... az igazsággal párosult türelem... az eltökéltséggel párosult igazság... a szeretettel párosult eltökéltség... a felülemelkedettséggel párosult szeretet rendkívül jótékony s bőségesen gyümölcsozik, ezért következik a szeretet után közvetlenül a felülemelkedettség. A felülemelkedettséget részvét és a részvétet felülemelkedettség kíséri. (Valaki megkérdézhethetné:) „Hogy lehet, hogy a bodhisattvák, e nagy részvéttel eltelt lények, felülemelkedett egykedvűséggel tekintenek a szenvedő lényekre?” Egyes tanítók erre azt válaszolják, hogy „Csak néha mutatnak felülemelkedett egykedvűséget a lények irányában, amikor ez elkerülhetetlen.” Mások azonban így vélekednek: „Nem a lényekkel szemben mutatnak felülemelkedett egykedvűséget, hanem csak a lények által elkövetett vétkes cselekedetekkel szemben.”

(A sorrendiség magyarázata) egy másik módszer szerint is elvégezhető:

(1) Az *adás* azért került az első helyre, mert (a) közös valamennyi lényben, hiszen az adást még a legközönségesebb emberek is gyakorolják; (b) ez a legkevésbé gyümölcsozó; (c) ezt a legkönnyebb gyakorolni.

(2) Az *erény* azért került közvetlenül az adás mögé, mert (a) az erény megtisztítja azt is, aki ad és azt is, aki kap; (b) amíg az adás jót tesz másokkal, addig az erény megakadályozza a másoknak való ártást; (c) egy pozitív cselekvési tényező után közvetlenül önmegtartóztatási tényezőnek célszerű állnia; (d) a jólét eléréséhez vezető ok után közvetlenül olyan okot célszerű állítani, amely a jövőbeli kedvező létállapotot biztosítja.⁷

(3) A *lemondás* azért került közvetlenül az erény mögé, mert (a) a lemondástól válik tökéletessé az erény gyakorlása; (b) a testre és a beszédre jellemző helyes magatartások után a tudatra jellemző helyes magatartást volt célszerű említeni; (c) annak számára, aki az erényt megtisztította, könnyen megy majd a meditáció (jhāna); (d) az ember céljának (*āśaya*) az ártalmas tudati szennyeződések elhagyásán keresztül történő megtisztítása az után következhet, hogy az eszközeinket (*payoga*) az ártalmas tettek elhagyása útján már megtisztítottuk; (e) a testi és a szóbeli vétkek elhagyása után közvetlenül a tudati megszállottságok elhagyását célszerű állítani.⁸

7. A kammikus törvény működése következtében az adás gyakorlása viszonzásképpen jólétet eredményez, míg az előírások betartásának gyümölcse a kedvező újjászületés, akár a mennyekben, akár az emberi világban.

8. A »lemondás« nem csak az anyagi dolgokról való külső lemondást jelenti, hanem a lelki-tudati szennyeződések elhagyását is. A Buddhista pszichológia a szennyeződések működésében három szintet különböztet meg: (1) a szendergési szakasz, amikor a szennyeződés rejtett hajlamként (*anusaya*) húzódik meg a tudati kontinuum alapjai-

(4) A bölcsesség említésére azért közvetlenül a lemondás után került sor, mert (a) a bölcsesség tisztítja meg és tökéletesíti ki a lemondást; (b) így jelezhető, hogy meditáció (*jhāna*) nélkül nincs bölcsesség, hiszen a koncentráció a bölcsesség közvetlen előzményi oka és a bölcsesség a koncentráció megnyilvánulása; (c) így az egykedvű felülemelkedettség oki alapja közvetlenül a higgadtság oki alapja után kerül megemlítésre; (d) ezzel fejezhető ki, hogy a mások jóllétéért tevékenykedés alkalmas módszere a mások jóllétére irányuló meditációból fakad.

(5) Az *energia* azért következik közvetlenül a bölcsesség után, mert (a) a bölcsesség működése akkor lesz tökéletes, ha erővel párosul; (b) ezzel veszi kezdetét a bodhisattva csodálatos munkásságának leírása, amibe a lények érdekében kezd, pedig elmékedésében bizonyosságot szerzett azok ürességéről; (c) így a helyes fáradozás oki alapja közvetlenül az egykedvű felülemelkedettség oki alapja után kerül megemlítésre; (d) az erő felébresztését közvetlenül az alapos megfontolás művelete után célszerű elvégezni, annak a tételnek megfelelően, hogy „A tevékenység azok esetében hoz kiváló eredményeket, akik azt előtte alaposan megfontolták.”

(6) A *türelem* azért következik az energia után, mert (a) a türelem az energiától lesz tökéletes, annak a mondásnak megfelelően, hogy „Az energikus ember erői összeszedésével leküzdí a lények és képződmények által kifejtett szenvedést”; (b) a türelem az erő ékessége, annak a mondásnak megfelelően, hogy „Az energikus ember türelme tündöklően ragyog”; (c) így a higgadtság oki alapja közvetlenül a fáradozás oki alapja után kerül említésre, jelezve, hogy a túlzott tevékenykedés által előidézett nyugtalan-ság a dhamma gondolati elfogadásán keresztül hagyható el;⁹ (d) ez fejezi

nál; (2) a megszállottság (*pariyuṭṭhāna*) szakasza, amikor a szennyeződés aktív tudat-tényezőként emelkedik a felszínre; (3) a vétkezés (*vītikāma*) szakasza, amikor a szennyeződés valamilyen nem üdvös testi, vagy szóbeli viselkedést indít el. Az erény, mint az előírások betartása, legátolja a szennyeződések testen és beszéden keresztül történő aktív kifejezésre jutását. A higgadtsági meditáció — különösen a *jhāna*, vagy elmélyedés szintjén — megakadályozza a tudati megszállottságok kialakulását. A bölcsesség és a belátó megértés pedig egészen a szendérgés alapszintjéig lemenően kiirtja az összes szennyeződéset.

9. *Dhammanijjhānakkhanti*. A *khanti* szó, amit rendszerint a türelem megjelölésére használnak a nehézségek elviselése és mások hibáinak elnézése értelmében, néha olyan tanrendszerek értelmi jellegű elfogadását is jelentheti, amit valaki még nem értett meg tökéletesen. A türelem tehát ebben az értelemben nemcsak az akarat erénye, hanem az értelemé is. Nem más ez, mint a hitetlenségnek a bizalomból fakadó beszüntetése, vagyis az, hogy az ember hajlandó a racionális megértés számára zavarba ejtő, vagy egyenesen botrányos tételeket is elfogadni, bízva abban, hogy bölcsességének fejlődése ezt az elfogadást tiszta és biztos tudássá fogja változtatni. A *dhammanijjhānakkhanti* összetétel egy olyan átmeneti szintet jelöl ebben az átalakulási folyamatban, ahol a megértés gondolatilag már fel tudja fogni a kezdetben csak hit

ki az energikus ember állhatatosságát, hiszen tevékenységében az lesz kitartó, aki türelmes és mentes a nyugtalanságtól; (e) ez fejezi ki a jutalomra sóvárgás hiányát a mások jóléte érdekében lankadatlan szorgalommal tevékenykedő bodhisattvánál, hiszen nem lehet szó sóvárgásról olyasvalaki esetében, aki a dhammát a valóságnak megfelelően értelmezi; (f) ez fejezi ki, hogy a bodhisattvának türelmesen el kell viselni a mások által előidézett szenvedést még akkor is, ha éppen azok jóléte érdekében tevékenykedik teljes erejével.

(7) Az *igazság* azért került rögtön a türelem után, mert (a) a türelem gyakorlására való eltökéltség az igazságosság révén tud tartósan fennmaradni; (b) a mások rosszetteinek türelmes elviselése után ez emlékezteti az embert adott szavára, miszerint segítenie kell ezeken; (c) ez fejezi ki, hogy a bodhisattva, miután türelme folytán nem habozott az ártalommal szembenézni, nem hagyja magára (támadóját), hanem igaz beszédével (próbál rajta segíteni); (d) ez jelzi annak a tudásnak az igazságát, ami a lények ürességének gondolati elfogadása nyomán fejlődött ki.

(8) Az *eltökéltség* azért került közvetlenül az igazság mögé, mert (a) az eltökéltség viszi tökélyre az igazságot, hiszen a (hamisságtól való) tartózkodás azokban válik tökéletessé, akik eltökéltsége megrendíthetetlen; (b) a beszéd félre nem vezető voltának bemutatása után az adott szó iránt való rendíthetetlen elkötelezettséget kell bemutatni, hiszen a magát az igazságnak szentelő bodhisattva ingadozás nélkül kell, hogy haladjon az adásra stb. vonatkozó fogadalma betöltése útján; (c) közvetlenül a tudás hitelessége után a megvilágosodási követelmények (*bodhisambhāra*) teljes kibontakoztatására kell felhívni a figyelmet; aki ugyanis olyannak ismeri a dolgokat, amilyenek azok valójában, az tudja elszánni magát a megvilágosodási követelmények megvalósítására, s az ilyen tudja azokat tökélyre vinni azzal, hogy cseppet sem habozik, amikor szembe kell szállnia ezek ellentéteivel.¹⁰

(9) A *szeretet* azért következik közvetlenül az eltökéltség után, mert (a) a szeretet teszi tökéletessé az eltökéltséget a mások jólétére irányuló tevékenységre; (b) ez jelzi a mások jólétére irányuló tettek tényleges végrehajtását, közvetlenül az erre vonatkozó eltökéltség után, hiszen „A megvilágosodás követelményei iránt eltökélt lény szeretetben él”; (c) a (mások jólétére

által elfogadott igazságot, nem jutott még el azonban annak közvetlen belátó megértéssel történő, tökéletes megragadásáig.

10. A megvilágosodási követelmények maguk a pāramik, amiket két csoportba szoktak osztani: az érdem kívánalmaira (*puññasambhāra*) és a tudás kívánalmaira (*ñāṇasambhāra*).

irányuló tevékenység) vállalása csak akkor haladhat zavartalanul, ha az eltökéltség megrendíthetetlen.

(10) A *felülemelkedettség* pedig azért következik közvetlenül a szeretet után, mert (a) a felülemelkedettség megtisztítja a szeretetet; (b) ez fejezi ki, hogy az embernek közönyösnek kell lennie a mások által gyakorolt rossz tettekkel szemben, ha azok jóléte érdekében kíván működni; (c) a szeretet kifejtése után közvetlenül azt a minőséget kell említeni, ami a szeretetből bontakozhat ki; (d) ez fejezi ki a bodhisattvának azt a csodálatos erényét, hogy még azokkal szemben sem lesz részrehajló, akik neki jóakarói.

A pāramik sorrendjét tehát az elmondottaknak megfelelően kell érteni.

(v) *Melyek a jellegzetességeik, funkcióik, megnyilvánulásaik és közvetlen okaik?* — Először is, minden pāraminak kivétel nélkül jellegzetessége, hogy jót tesz másokkal; funkciója a másoknak történő segítségnyújtás, vagy a nem tétovázás; megnyilvánulása a mások jóllétének óhajta, vagy a Budhaság; közvetlen oka pedig a nagy részvét, vagy az együttérzés és az alkalmas módszerek.

Amennyiben külön tekintjük őket, az adás tökéletessége az önmagunkról, vagy a saját tulajdonunkról való lemondás szándéka, amit részvét és alkalmas módszerek kísérnek. Az erény tökéletessége a test és a beszéd helyes magatartása, amit részvét és alkalmas módszerek kísérnek; jelentése a tartózkodás attól, amit nem szabad tenni, és szándéka annak, amit tenni kell. A lemondás tökéletessége az a tudatművelet, amely az érzéki örömről és a létesülésről való lemondásban érhető tetten, s amit az ezek nem kielégítő voltának felismerése előz meg — feltéve, hogy mindezt részvét és alkalmas eszközök kísérik. A bölcsesség tökéletessége a dhammák általános és különös jellegzetességeinek megértése, ha azt részvét és alkalmas eszközök kísérik. Az erő tökéletessége a mások jóllétéért végzett testi és szellemi munka, amit részvét és alkalmas módszerek kísérnek. A türelem tökéletessége a lények és képződmények által okozott ártalom elviselése, vagy az ilyen módon ható tudatművelet, amit bármiféle ellenérvés hiánya jellemez, s részvét és alkalmas eszközök kísérik. Az igazság tökéletessége a nem félrevezető beszéd, ami visszatartásra, szándékra stb. bontható fel, s amit részvét és alkalmas eszközök kísérik. Az eltökéltség tökéletessége a rendíthetetlen eltökéltség a (mások javára irányuló tevékenység) vállalására, ha ezt részvét, vagy alkalmas módszerek kísérik; avagy az ilyen módon ható tudatművelet. A szeretet tökéletessége az a kívánság, hogy biztosítsuk a világ jóllétét és boldogságát, ha ezt részvét és alkalmas eszközök kísérik; jelentése tömören a jóakarát. A felülemelkedettség tökéletessége a részrehajlás nélküli attitűd a kívánatos és nem kívánatos lények és képződmé-

nyek iránt egyaránt, illetve a vonzás és taszítás eloszlata, amikor ezt részvét és alkalmas eszközök kísérik.

(E meghatározások alapján az alábbi módon adhatók meg az egyes tökéletességek jellegzetességei stb.):

(1) Az *adás* jellegzetessége a lemondás; funkciója az átadható dolgok iránti mohó vágy eloszlata; megnyilvánulása a kötődéstől való mentesség, vagy a jó mód és a kedvező létállapotba kerülés; közvetlen előzményi oka pedig a tárgy, amiről le lehet mondani.

(2) Az *erény* jellegzetessége a kibékítés (*sīlana*); az összhangba hozást (*samādhāna*) és a megalapozást (*paṭṭhāna*) ugyancsak szokták az erény jellegzetességeként említeni. Funkciója az erkölcsi romlottság eloszlata, vagy a hibátlan magatartás megvalósítása; megnyilvánulása az erkölcsi tisztaság; közvetlen előzményi oka pedig a szégyen és az erkölcsi elrettenés.

(3) A *lemondás* jellegzetessége az érzéki élvezetektől és a létesüléstől való elfordulás; funkciója az ezekben foglalt nem kielégítő jelleg tanúsítása; megnyilvánulása az ezektől való visszahúzódás; közvetlen előzményi oka pedig a szellemi sürgetés (*samvega*) érzete.

(4) A *bölcsesség* jellegzetessége a (dhammák) valódi sajátos természetének tudati átvilágítása, vagy a tudatos áthatás biztonsága, ami a gyakorlott íjász által kilőtt nyílveendő áthatoló erejéhez hasonlítható; funkciója a tárgyterület megvilágítása, mintha lámpás volna; megnyilvánulása az el nem tévedés, mintha kalauz volna egy erdőben; közvetlen előzményi oka pedig a koncentráció, vagy a négy (nemes) igazság.

(5) Az *energia* jellegzetessége a törekvés; funkciója az erősítés; megnyilvánulása a verhetetlenség; közvetlen előzményi oka pedig az erő felkeltésére szolgáló alkalom, vagy a szellemi sürgetés érzete.

(6) A *türelem* jellegzetessége az elfogadás; funkciója a kívánatos és nem kívánatos elviselése; megnyilvánulása a tolerancia, vagy szembe nem helyezkedés; közvetlen előzményi oka pedig a dolgok olyanként való látása, ahogy azok valójában vannak.

(7) Az *igazság* jellegzetessége a félre nem vezető beszéd; funkciója a tényeknek megfelelően történő tanúságtétel; megnyilvánulása a kiválóság; közvetlen előzményi oka pedig a becsületesség.

(8) Az *eltökéltség* jellegzetessége a megvilágosodás követelményei iránti elköteleződés; funkciója az, hogy segítsen leküzdeni azok ellentéteit; megnyilvánulása a feladat vállalásában mutatkozó tántoríthatatlanság; közvetlen előzményi oka pedig a megvilágosodási követelmények.

(9) Az *Aszeretet* jellegzetessége a (más lények) jóllétének előmozdítása; funkciója jóllétük biztosítása, vagy a neheztelés elmulasztása; megnyilvánulása

a kedvesség; közvetlen előzményi oka pedig a lények szeretetre méltó tulajdonságainak a meglátása.

(10) A *felülemelkedettség* jellegzetessége a semlegesség aspektusának ki-domborítása; funkciója a dolgok részrehajlás nélkül történő látása; megnyilvánulása a vonzás és a taszítás leküzdése; közvetlen előzményi oka pedig annak a ténynek a felismerése, hogy minden lény a saját maga kammája eredményeit öröklí.

Külön fel kell még hívni arra a figyelmet, hogy a részvétellel és alkalmas eszközökkel párosultság valamennyi felsorolt erénynek megkülönböztető vonása — vagyis ezek az adás lemondását és az összes többit is kísérik. A bodhisattvák szellemi kontinuumában ugyanis az adás sít. erényei mindig részvétellel és alkalmas eszközökkel párosulttan fordulnak elő. Éppen e két vonás az, ami ezeket az erényeket pāramikká teszi.

(vi) *Mik a feltételeik?* — A pāramik feltétele először is a nagy elhatározás (*abhinīhāra*). Ezt az elhatározást nyolc (alább tárgyalandó) képesítésnek kell alátámasztania, és a következő formában szokott megfogalmazást nyerni: „Átkelvén vezessek, megszabadulván szabadítsak, megszelídülván szelídítsek, lecsillapulván csillapítsak, megvigasztalódván vigasztaljak, nibbānába jutván nibbānába vezessek, megtisztulván tisztítsak, megvilágosodván világítsak!” Az összes pāramiknak kivétel nélkül ez a feltétele.

A nyolc képesítés, ami a nagy elhatározás sikeréhez szükséges, a következő: az emberi állapot, a férfiúi nem, az ok, a Mester látása, a távozás, a nemes minőségek megvalósíthatósága, a rendkívüli odaadás és az erős vágy.¹¹

(1) Az emberi állapot (*manusatta*): a Buddhaságra szóló elhatározás csak akkor járhat sikerrel, ha olyasvalaki teszi azt, aki már elérte az emberi létállapotot; tehát pl. a nāga, supaṇṇa stb. lények elhatározása nem lehet sikeres. Miért? Mert ezek az egyéb létállapotok nem felelnek meg a Buddhák létállapotának (akik mindig az emberi állapotban jelennek meg).

(2) A férfiúi nem (*lingasampatti*): annak elhatározása, aki már elérte az emberi állapotot, csak akkor lehet sikeres, ha férfi az illető, s nem pedig nő, eunuch, semleges, vagy hermafrodita. Miért? Ugyanazon okok miatt, amiket fentebb is említettünk (vagyis mert a Buddhák mindig férfi neműek), továbbá mert (a felsorolt egyéb esetekben) nem fejleszthetők tökélyre a megkívánt jellegzetességek. Hiszen amint elhangzott: „Lehetetlen, bhikkhuk, semmiképpen sem történhet meg az, hogy egy nő szentté, tökéletesen megvilágosodott Buddhává váljon” (A. I. 15. 2. 2.).

11. Lásd Bv. II., A. 59.

(3) Az ok (*hetu*): ez az elengedhetetlen alátámasztó feltételek teljesülését jelenti. Mert még egy férfi elhatározása is csak akkor járhat sikerrel, ha rendelkezik az elengedhetetlen alátámasztó feltételekkel, vagyis létrehozta a szükséges oki alapot, egyébként kudarca van ítéelve.

(4) A Mester látása (*sathhāradassana*): ez a mester személyes jelenlétét jelenti. Az elhatározás csak akkor jár sikerrel, ha olyasvalaki szívében születik meg, aki egy élő Buddha jelenlétében szánja el magát. Ha azután születik az elhatározás, hogy a Magasztos már távozott a parinibbānába —pl. valamilyen ereklye előtt, a Bodhi-fa tövénél, a Buddha képe előtt, avagy egy paccekabuddha, vagy a Buddha valamelyik tanítványának lábainál —, akkor az elhatározás nem fog sikerrel járni. Miért? Mert a fogadalom vevőjének ezekben az esetekben nincs meg a hatalma (ami elengedhetetlen lenne az elhatározás megerősítéséhez). Csak a Buddhák jelenlétében született elhatározások lehetnek sikeresek, egyedül ők rendelkeznek ugyanis azzal a szellemi erővel, ami felér az elhatározás emelkedettségéhez.

(5) A távozás (*pabbajjā*): az elhatározás csak akkor járhat sikerrel, ha olyasvalaki tette azt egy Magasztos Buddha lábainál, aki távozott (a szerzetesi élet otthontalanságába), akár mint bhikkhu, akár mint olyan aszkéta, aki elfogadja a kamma és a tettek erkölcsi következményeinek tanítását; nem jár sikerrel az elhatározás azok esetében, akik világi otthonukban élnek. Miért? Mert a világi életmód nem felel meg a Buddha állapotának (aki maga is távozott az otthontalanságba). A nagy bodhisattvák (utolsó létesülésükben) csak az után érik el a legmagasabb megvilágosodást, hogy távoztak az otthontalanságba, s nem pedig akkor, amikor még otthonuk körében tartózkodnak. Ezért az elhatározás megszületésének idejét illetően csak azoknak van esélyük, akik már távoztak az otthontalanságba, és rendelkeznek a szükséges képesítésekkel és eltökéltséggel.

(6) A nemes minőségek megvalósítottsága (*guṇasampatti*): olyan nemes minőségek megvalósítottságáról van szó, mint amilyenek az *abhiññā*k stb. Ugyanis csak olyasvalaki elhatározása járhat sikerrel, aki távozott az otthontalanságba, és ott elérte a nyolc meditatív teljesítményt (*samāpatti*), valamint az öt világi *abhiññāt*;¹² nem járhat azonban sikerrel olyasvalakinél, akiből hiányoznak ezek a tulajdonságok. Miért? Mert akiből ezek hiányoznak, az nem képes a pāramik megvizsgálására. A Nagy Ember éppen azért képes arra, hogy elhatározása megszületése után önállóan vegye

12. A nyolc meditatív teljesítmény a négy finom-anyagi síkhoz (*rūpāvacara*), valamint a négy nem anyagi síkhoz (*arūpāvacara*) tartozó jhānák realizálása. Az öt világi *abhiññā* röviden ismertetésre kerül később, a bölcsesség tökéletességének gyakorlásáról szóló szakaszban.

vizsgálat alá a pāramikat, mert rendelkezik az *abhiññákkal* és az összes többi elengedhetetlen feltétellel.

(7) Rendkívüli odaadás (*adhikāra*): rendkívüli elszántság. Az elhatározás csak olyasvalaki esetében járhat sikerrel, aki amellet, hogy rendelkezik a fenti minőségekkel, egyidejűleg kész akár az életéről is lemondani a Buddhák javára, olyan nagy benne az odaadás.

(8) Erős vágy (*chandatā*): ez üdvös vágyat, a realizálás óhajítását jelenti. A fent leírt minőségek mellett az illetőnek erős vágygal és buzgalommal kell rendelkeznie, sóvárognia kell a buddhaságot eredményező dhammák gyakorlására. Csak ebben az esetben járhat elhatározása sikerrel, különben nem.

A következő hasonlatok illusztrálják a megkívánt vágy nagyságát: ha az illető azt hallaná, hogy „egyedül az érheti el a Buddhaságot, aki pusztá kezének erejével képes átkelni egy vízzel töltött egész világrendszeren, s elérni a túlsó partot” —, akkor eszébe sem jutna, hogy ez lehetetlen, hanem vágytól eltelve a feladat iránt nekivágna, s nem riadna el. Ha pedig ezt hallaná: „Egyedül az érheti el a buddhaságot, aki képes végiglépdelni egy láng és füst nélküli, vörösen izzó parázssal megtöltött egész világrendszeren, átkelve azon, elérve a túlsó partot” sít... Vagy ha ezt hallaná: „Egyedül az érheti el a buddhaságot, aki képes végiglépdelni egy éles kardpengékkel sűrűn kirakott egész világrendszeren, átkelve azon, elérve a túlsó partot” sít... Vagy ha ezt hallaná: „Egyedül az érheti el a buddhaságot, aki képes keresztülvágni magát egy sűrű ambuszerdő borította, tüskés kúszónövényekkel keresztül-kasul benőtt egész világrendszeren, átkelve azon, elérve a túlsó partot” sít... Vagy ha ezt hallaná: „Csak az érheti el a buddhaságot, aki vállalja, hogy előbb négy mérhetetlen és 100000 rendes világkorszak leteltéig a pokolban kínozzák őt válogatott kínzásokkal” —, akkor eszébe sem jutna, hogy ez lehetetlen, hanem vágytól eltelve a feladat iránt nekivágna, s nem riadna el. Ilyen nagyságrendű vágy az, ami itt megkívántatik.

A felsorolt nyolc tényező birtokában tett elhatározás definíció szerint az a tudatművelet (*cittupāda*), amely e nyolc tényező együttesével együtt fordul elő. Jellegetessége az erős eltökélés a legmagasabb megvilágosodás elérésére. Funkciója az a sóvárgás, hogy „Ó, bárcsak felébrednék a legmagasabb tökéletes megvilágosodásra, és jóllétet és boldogságot hoznék valamennyi szenvedő lénynek!” Megnyilvánulása az, hogy a megvilágosodási követelmények gyökérokaként működik. Közvetlen előzményi oka pedig a nagy részvét, vagy pedig a szükséges alátámasztó feltételek megvalósítása. Míután célja a Buddhák felfoghatatlan síkjának elérése, és a lények egész mérhetetlen világának a boldogítása, úgy kell tekintenünk, mint az érdem legmagasabb, legfennköltebb és legkiemelkedőbb megjelenését, amiben mérhetetlen hatalom lehetősége rejlik: ez ugyanis a buddhaságot eredmé-

nyező összes dhammák gyökérocka. A nagy ember ennek felmerülésével lép rá a megvilágosodáshoz vezető nagy hordozó (*mahābodhiyānapatipatti*) gyakorlásának útjára. Céljában rögzítetté válik, visszavonhatatlanul, és ezért joggal viseli ezután a »bodhisattva« elnevezést. Tudatát teljes egészében a legmagasabb megvilágosodás tökéletességének szenteli, s megalapozza azokat a képességeit, amelyek alkalmassá teszik a megvilágosodás követelményeinek gyakorlására. Az elhatározás ugyanis azt követően szokott sikerrel járni, hogy a Nagy Ember megfelelő vizsgálatnak veti alá az összes pāramikat azzal a magából kibontakoztatott tudással, amely mintegy előrevetíti a jövőben realizálódó mindentudást. Ez után vállalkozik a gyakorlásra, s a pāramik megfelelő sorrendben történő kiteljesítésére, amint azt pl. a bölcs Sumedha is tette, miután megszületett benne a nagy elhatározás.

Az elhatározásnak négy előfeltétele (*paccaya*), négy oka (*hetu*) és négy ereje (*bala*) van.

Nos, mi a négy előfeltétel? (1) Az első esetben a nagy ember látja, hogy a Tathāgata varázslatot hajt végre, bővelkedik a csodákban és a jelenésekben, s mindezt a Buddhák nagy szellemi hatalmának köszönheti. Tudata ezt a látványt veszi fel tárgyául és alátámasztásául, és így kezd gondolkodni: „Ez a dhamma-elem valóban hihetetlen szellemi erővel kell, hogy rendelkezzen, hiszen ennek átvilágításával tett szert a Magasztos e csodás és varázslatos természetre, e mérhetetlen szellemi hatalomra!” Ilyen módon a Buddha szellemi hatalmának e megnyilvánulását véve alátámasztásnak és előfeltételnek, szánja rá magát a legmagasabb megvilágosodásra, s rögzíti tudatát e nagy cél elérésére. (2) A második esetben nem látja ugyan a Tathāgata nagy szellemi hatalmát, de hírt hall róla, hogy „a Magasztosnak ez és ez a természete.” Ezt véve alátámasztásnak és előfeltételnek, szánja rá magát a legmagasabb megvilágosodásra, s rögzíti tudatát e nagy cél elérésére. (3) A harmadik esetben nem látja ugyan a Tathāgata nagy szellemi hatalmát, s nem is hall arról másoktól, de meghallja, amint valaki éppen a Tathāgata Dhammáját magyarázza, az egyik olyan beszéden keresztül, amelyik a Buddhák szellemi hatalmával foglalkozik. Ilyen beszéd lehet pl. a Tathāgata tíz hatalmáról szóló előadás (M. 12.). Ezt véve alátámasztásnak és előfeltételnek, szánja rá magát a legmagasabb megvilágosodásra, s rögzíti tudatát e nagy cél elérésére. (4) A negyedik esetben nem látja a Tathāgata szellemi hatalmát, nem is hall arról másoktól, s a Tathāgata Dhammáját sincs alkalma hallani. Azonban nemes jellemű és magasztos természetű ember, aki így gondolkodik: „Őrizni fogom a Buddhák örökségét, leszármazását, hagyományát és törvényét.” Ezzel a céllal tiszteli, becsüli, imádja a Dhammát. Ezt véve alátámasztásnak és előfeltételnek, szánja rá magát a legmagasabb megvilágosodásra, s rögzíti tudatát e nagy cél elérésére.

Mi a nagy elhatározás négy oka? (1) Először is a nagy ember természetéből adódóan rendelkezik a szükséges alátámasztási feltételekkel (*upanissaya*), miután a korábbi Buddhák alatt már gyakorolta a rá eső kötelességeket. (2) A Nagy Ember természete szerint együttérző hajlammal, részvételi jellemmel rendelkezik. Arra vágyik, hogy enyhíteni tudja a lények szenvedéseit, s kész akár a testét és az életét is feláldozni ennek érdekében. (3) A Nagy Ember hajlandó célja eléréséig rendkívül hosszú időn keresztül küzdeni és törekedni, még akkor is, ha útján nagy nehézségekkel kell szembenéznie. Útja során nem fogja el félelem, nem töri le a forgatag mérhetetlen szenvedése, és mindent a többi lény jólléte érdekében tesz. (4) A Nagy Ember jó barátokkal szövetkezik, akik visszatartják őt a gonosztól, s segítenek neki, hogy a jót alapozza meg magában.

A nagy embernek feltétlenül rendelkeznie kell az alábbi alátámasztó feltételekkel: — Amint jelleme eltérülés nélkül csak a tökéletes megvilágosodásra irányul, hajlik és állítódik be, éppúgy irányul magatartása kizárólag arra, hogy a lények jóllétéért tevékenykedjen; ugyanis korábbi Buddhák jelenlétében tett fogadalmat a tökéletes megvilágosodás megvalósítására, szóban, vagy tudatban kinyilvánítva, hogy „Én is tökéletesen megvilágosodott Buddha kívánok lenni, előmozdítandó ezzel az összes lények boldogságát és jóllétét!” Az ilyen alátámasztó feltételek nyomán jelennek meg benne az alábbi vonások, amelyek éles különbséget húznak közötté és a tanítványként megvilágosodó (*sāvaka* *bodhisatta*), illetve paccekabuddhaként megvilágosodó (*pacceka* *bodhisatta*) lények között a képességek (*indriyo*), gyakorlási módok (*patipattito*) és ügyesség (*kosallato*) tekintetében: először is, a nélkülözhetetlen alátámasztási feltételekkel rendelkező Nagy Ember képességei és tudása rendkívül kifinomult, eltérően a másik két típustól. Másodszor, a Nagy Ember nem a saját jólléte érdekében működik, hanem a mások jólléte érdekében — a népek jóllétéért és boldogulásáért, a világ iránti részvétből, az istenek és emberek javára, öröme és boldogságára; a másik két típusnál azonban nem ez a helyzet. Végül harmadszor, ügyességét képes gyakorlataira alkalmazni, zseniálisan teremtve alkalmakat (arra, hogy másoknak segítsen), továbbá alkalmasan alakítva ki módszereit, tudva különbséget tenni aközött, ami lehetséges, s ami lehetetlen.

A Nagy Ember tehát természetes módon hajlik az adásra, és örömét leli az adásban. Bármikor odaadhat valamit, azt oda is adja, és nincs benne semmi rossz érzés az adással kapcsolatban. Állandóan és folyamatosan gyakorolja a megosztás szokását. Örömmel ad, telve féltő gondossággal, s nem pedig közönyös tudattal. Még amikor nagy ajándékot ad, akkor sem válik önelégültté, még kevésbé a kisebb adományok nyomán. Szereti az adást dicsérni is, hogy másokat lelkesítsen; beszédeket tart az adakozásról; ujjong, amikor másokat is lát az adást gyakorolni; és még félelemteli helyzetekben is ad a

félelem nélküliségéből másoknak. Ez a Nagy Embernek néhány olyan vonása, amelyek az adás tökéletességére utalnak, az adásra való hajlandóságát jelzik.

Továbbmenve a Nagy Ember szégyent és erkölcsi visszarettenést érez az olyan rossz tettekkel kapcsolatban, mint amilyen az élet elvétele stb. Jószándékkal van az élőlények irányában. Szelíd, jó természetű, mentes a ravaszkodástól és az alakoskodástól, egyenes jellemű, könnyű kijönni vele; s csupa olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek szelíddé, jámborrá, alkalmazkodóvá teszik. Sohasem vesz el semmit, ami máshoz tartozik, még egy fűszálat sem. Ha felajánlja, hogy ő maga viseli valaki másnak a költségeit, sohasem szegi meg adott szavát. Ha valaki szórakozottságból, vagy feledékenységből elhagyja valamilyen dolgát, akkor figyelmezteti erre, s mindent elkövet, hogy ne engedje azt idegen kezekbe jutni. Nem kéjsóvár, egyetlen bűnös gondolatot sem enged meg magának a más férfiakhoz tartozó nőkkel kapcsolatban, s messziről elkerüli a nőkkel kapcsolatos helytelen magatartásformákat. Az igazságot szólja, az igazságnak szenteli magát; kibékíti azokat, akik nézeteltérésbe keveredtek, s előmozdítja a barátságot; beszéde megnyerő, rokonszenvet ébresztő, amit mosollyal kísér. Mindig a jót hirdeti, a dhammáról beszél. Mentese a sóvárságtól, a rosszakarattól és a romlott nézetektől, rendelkezik a tettek birtoklásának tudásával és a Négy Nemes Igazsággal összefüggő tudással. Hálás és tisztelettudó, tiszteli az idősebbeket, életmódja kifogástalanul tiszta, és szerelmese a Dhammának. Másokat is buzdít a Dhamma vállalására, minden lehetséges módon próbálja visszatartani a lényeket attól, hogy helytelen tetteket kövessenek el, és kötelességeik teljesítése irányába tereli őket. Maga is igyekszik eleget tenni saját kötelességeinek, és ha azt veszi észre, hogy valami olyasmit tett, amit nem kellett volna, akkor azonnal igyekszik jóvátenni. Ez a Nagy Embernek néhány olyan vonása, amelyek az erény tökéletességére utalnak, az erényre való hajlandóságát jelzik.

Továbbmenve a Nagy Emberben gyengék a szennyeződések és az akadályok. Hajlik az egyedüllétre, és általában mentese a ziláltságtól. Gonosz gondolatok sohasem hatolnak be tudatába. Amikor visszavonul meditálni, tudatát különösebb nehézség nélkül képes összpontosítani. Szerető gondolatokat sugároz még azok irányába is, akik ellenségesek vele szemben; mennyivel még inkább így van ez mások irányában? Nagyon éber, még arra is emlékezik és vissza tudja idézni, ami pedig igen régen hangzott el; intelligens, és a Dhamma által táplált bölcsesség sugárzik belőle. Különféle kötelességei teljesítésében igen találékony, és nagy erőbedobással dolgozik a lények jólléte érdekében. Türelme erejénél fogva képes bármit elviselni. Eltökéltége megingathatatlan, és vállalkozásában (hogy ti. előmozdítsa a lények jóllétét) szilárdan helytáll. És végül egykedvűen felülemelkedett

marad minden olyan helyzetben, ami egykedvű felülemelkedettséget kíván. Ez a Nagy Embernek néhány olyan vonása, amelyek a többi pāramira utalnak, az ezek által hordozott minőségekre való hajlandóságát jelzik.

Amikor azt mondják a Nagy Emberről, aki rendelkezik ezekkel a megvilágosodási követelményekre utaló vonásokkal, hogy „a jó barátok iránti bizalom az egyik oka a nagy elhatározásnak” —, akkor ez röviden a jó barát jellegzetességére utal. A jó barát az, akiben megvan a hit, erény, tanultság, lemondás, erő, éberség, összpontosítottság és bölcsesség. A hit terén elért eredményei nyomán bízik a Tathāgata megvilágosodottságában, hisz a kammában és annak gyümölcseiben; így nem tántorodik el a lények jóllétére vonatkozó kívánságától, a legmagasabb megvilágosodás e gyökérokától. Az erény terén elért eredményei folytán szelíd és kedves minden lényhez, tisztelt és megbecsült, buzdító egyéniség, aki a gonosz leleplezője; beszédében türelmes tanító. A tanulásban elért eredményei folytán nagy horderejű beszédeket tart, amelyek elősegítik a lények jóllétét és boldogságát. A lemondás terén elért eredményei folytán kevés vágya van, megelégedett, visszahúzódó és zárkózott. Az erő tekintetében elért eredményei folytán energikusan tevékenykedik a lények jólléte érdekében. Az éberség terén elért eredményei folytán ébersége megvilágítja a hibátlan állapotokat. A koncentráció terén elért eredményei folytán tudata összpontosított, és mentes a ziláltságtól. A bölcsesség terén elért eredményei folytán képes a dolgokat azok torzítatlan természetében megérteni. Éberségével vizsgálja meg az üdvös és nem üdvös tettek következményeit; bölcsességével érti meg úgy, amint ezek valójában vannak, hogy mi válik a lényeknek hasznára, és mi válik kárukra; az összpontosítás segítségével egyesíti tudatát ezekre a kérdésekre; s energiája segítségével tartja vissza a lényeket attól, ami számukra ártalmas, illetve serkenti őket arra, ami számukra előnyös. Erre mondják, hogy

Szelíd, tisztelt és megbecsült,
Beszédében türelmes tanár,
Szavai mélyek és áthatók,
Rosszra sohasem csábítanak. (A. VII.4. 6.)

Ha ilyen barátja van, aki rendelkezik ezekkel a minőségekkel, akkor a Nagy Ember maga is könnyen tökélyre viszi a nélkülözhetetlen alátámasztó feltételek kifejlesztését. Miután teljesen megtisztította célját és eszközeit, és birtokába jutott a négy erőnek, már nem sok hiányzik ahhoz, hogy szert tegyen a nyolc tényezőre, megtegye a nagy elhatározást és rálépjen a bodhisattva pályájára — visszafordíthatatlanul, céljára eltökélten, a tökéletes megvilágosodástól eltántoríthatatlanul.

A négy erő a következő: (1) a »belső erő« (*ajjhattikabala*) az a legfőbb megvilágosodásra irányuló sóvárgás, el nem téríthető beállítódás, ami a szemé-

lyes eszményekben (*attasanissaya*) és a Dhamma iránti tiszteletben gyökereszik; ennek az erőnek a révén személyes eszményeitől vezetettve (*attā-dhipati*), szégyenérzettől támogatva alakítja ki törekvését, fejleszti ki a pāramikat és éri el a legmagasabb megvilágosodást a Nagy Ember. (2) A »külső erő« (*bāhirabala*) az a legfőbb megvilágosodásra irányuló sóvárgás, el nem téríthető beállítódás, ami a mások tekintetbe vételében gyökereszik; ennek az erőnek a révén a világra vonatkozó megfontolástól vezetettve (*lokādhipati*), az erkölcsi elrettenés érzetétől¹³ támogatva alakítja ki törekvését, fejleszti ki a pāramikat és éri el a legmagasabb megvilágosodást a Nagy Ember. (3) Az »alátámasztó feltételek ereje« (*upanissayabala*) az a legfőbb megvilágosodásra irányuló sóvárgás, el nem téríthető beállítódás, ami a nélkülözhetetlen alátámasztó feltételek kifejlesztésén alapul; ennek az erőnek a révén a kifinomult képességekkel és megtisztult alkattal rendelkező Nagy Ember éberségtől támogatva alakítja ki törekvését, fejleszti ki a pāramikat és éri el a legmagasabb megvilágosodást. (4) Az »erőfeszítés ereje« (*payogabala*) azt jelenti, hogy a Nagy Ember képes a megfelelő erőfeszítésre a legfőbb megvilágosodás érdekében, vagyis tevékenységében kitartó és elmélyülten alapos; ennek az erőnek a révén a Nagy Ember megtisztított erőfeszítéssel és szakadatlan munkával alakítja ki törekvését, fejleszti ki a pāramikat és éri el a legmagasabb megvilágosodást.

Összefoglalva tehát a pāramik előfeltétele — gyökéroka — az az elhatározás, amely a négy feltétel, a négy ok és a négy erő nyomán alakul ki, és amely abban az esetben vezet sikerre, ha a korábban említett nyolc képesítés is rendelkezésre áll. Amikor az elhatározás megszületett, a Nagy Ember négy csodálatos és bámulatra méltó tulajdonságra (*acchariyā abhutā dhammā*) tesz szert: (1) Szívét olyan szeretet tölti meg az összes létbirodalomban élő valamennyi lény irányában, mintha azok valamennyien a saját édes gyermekei lennének; tudatát ugyanakkor mégsem szennyezik be a gyermekekkel kapcsolatban szokásos világi érzelmek. (2) Beállítódása és erőfeszítése teljes egészében arra irányul, hogy előmozdítsa a lények jóllétét és boldogságát. (3) A benne lévő potenciális Buddha-minőségek az idők folyamán egyre hangsúlyozottabban jutnak kifejezésre, míg végül lassan beérnek. (4) Mivel a Nagy Emberben adva vannak a feltételek a jóság és a legfennköltebb erények kibontakoztatásához, a boldogság eme alapvető nyersanyagaihoz, ezért érdemessé válik az adományokra, s arra, hogy a lények tiszteletének végső befogadójává, a világ számára az érdemek páratlan hordozójává váljon. Ilyen módon működik a nagy elhatározás az azt kísérő

13. Itt az USK. szövegváltozatát (*ottappasanmissaya*) részesítettük előnyben a Cp. A.-ban szereplő *mānā passaya* kifejezéssel szemben, ami »önhittségtől támogatva« jelentéssel bír, s bizonyosan nincs helye a szövegnek ebben a részében.

számos nemes minőségen és jótékony hatáson keresztül a pāramik előfeltételeként.

Az elhatározáshoz hasonlóan a nagy részvét (*mahākaruṇā*) és az alkalmas módszerek (*upāyakośalla*) ugyancsak a pāramik előfeltételei. Itt az »alkalmas módszerek« azt a bölcsességet jelenti, ami az adást (és a többi kilenc erényt) a megvilágosodás kellékévé tudja átváltoztatni. A nagy részvét és az alkalmas módszerek révén a Nagy Ember megszakítás nélküli odaadással képes működni mások jólléte érdekében, anélkül, hogy saját boldogsága akár csak egy pillanatra is eszébe jutna, vagy anélkül, hogy a félelemnek akár a szikrája is felmerülne benne annak a pályának a rendkívüli nehézségei láttán, amit a nagy bodhisattváknak be kell járniuk. Természete pedig olyan, hogy már pusztán látványa, a róla szóló beszámoló, vagy a rá történő emlékezés is előmozdítja a lények jóllétét és boldogságát, (mivel már látványuk, említésük, vagy a velük kapcsolatos gondolatok is) bizalomra ösztönöznek. Bölcsességén keresztül tökéletesíti ki a bodhisattva a benne lévő Buddha-jelleget, s a részvét biztosítja számára azt, hogy képes legyen elvégezni a Buddhák művét. A bölcsesség segítségével juttatja át saját magát (a létesülés folyamán), a részvét segítségével vezet át (azon) másokat. A bölcsesség révén érti meg mások szenvedését, s a részvét ösztönzi arra, hogy megpróbálja csillapítani ezt a szenvedést. A bölcsesség révén ábrándul ki a szenvedésből, a részvéten keresztül fogadja el ismét a szenvedést. A bölcsesség révén törekszik a nirvānára, a részvét következtében marad benne a létesülési forgatagban. A részvét nyomán lép vissza a saṃsārába, azonban bölcsessége révén azt már nem élvezi. Bölcsességével elpusztít minden kötődést, azonban mivel bölcsességét részvét kíséri, sohasem áll el azoktól a tevékenységektől, amelyekkel segíteni tud másokat. Részvéte folytán együttérzéstől remeg minden lény irányában, azonban mivel részvétét bölcsesség kíséri, tudata teljesen eloldódott marad. Bölcsessége következtében mentes az »énképzéstől« és az »enyémkedéstől«, részvéte következtében pedig mentes a szépségtől és a lehangoltságtól.

Továbbá a bölcsesség és a részvét révén képes saját, illetve mások pártfogójává válni; ezek révén lesz egyszerre bölcs, illetve hős, olyasvalaki, aki nem gyöttri magát és nem gyötör másokat, aki saját jóllétét, illetve mások jóllétét egyaránt előmozdítja; ezek révén képes egyszerre szem előtt tartani a Dhammát és tekintettel lenni a világra, hálásnak lenni az őt ért kegyekért és arra figyelni, hogy ő kedvezzen másoknak; ezek révén képes mentesnek maradni a hamistudattól és mentesnek maradni a szomjtól, a tudást és az életpályát egyaránt kifejleszteni, egyaránt szert tenni az erőkre és a magabiztosság alapjaira. A bölcsesség és a részvét tehát, mint a pāramiták sajátos gyümölcseinek elérésére szolgáló eszközök, ugyancsak feltételei a pāramiknak. Ugyanez a kettő egyben az elszánás feltételei között is szerepel.

Ugyancsak feltétele a pāramiknak az a négy tényező, amit mint lelkesedést, intelligenciát, szilárdságot és jóságos magatartást szoktak emlegetni. Ezeket a tényezőket a »buddhaság talajának« (*buddhabhūmiyo*) is nevezik, mert a buddhaság kifejlődésének alapjául szolgálnak. Mármost a »lelkesedés« (*ussāha*) itt azt az energiát jelenti, ami a megvilágosodás követelményeinek betöltésére irányuló törekvést ébren tartja. Az »intelligencia« (*ummaṅga*) az a bölcsesség, amely a megvilágosodás kívánalmaihoz alkalmas módszerek megválasztásában mutatkozik meg. A »szilárdság« (*avathāna*) elszántságot, az akarat megingathatatlan eltökéltségét jelenti. A »jóságos magatartás« (*hitacariyā*) pedig a szeretet és a részvét kifejllesztése.¹⁴

A feltételek további csoportját jelenti a hat hajlam — a lemondásra, a magányra, a mohóságtól és a gyűlölettel való mentességre, a hamistudattól való mentességre és a menekülésre való hajlam. A bodhisattvák ugyanis, látván az érzéki élvezetekben és a világi életben rejlő hibákat és elégtelenségeket, hajlanak a lemondásra. Látván a társas együttlétben rejlő hibákat és elégtelenségeket, hajlanak a magányosságra. Látván a mohóságban, a gyűlöletben és a hamistudatban rejlő hibákat és elégtelenségeket, hajlanak a mohóságtól, a gyűlölettel való mentességre. Látván a létesülés világaiban rejlő hibákat és elégtelenségeket, a bodhisattvák hajlanak a menekülésre. Ezért a bodhisattvák e hat hajlama ugyancsak feltétele a pāramiknak. A pāramik ugyanis nem alakulnak ki, ha valaki nem látja meg a mohóságban stb. rejlő veszélyt, és a mohóságtól stb. való mentesség magasabbrendűségét. A mohóságtól való mentességre stb. való hajlam azt jelenti, hogy a tudat a lemondásra, elengedésre stb. hajlik a mohóságtól való mentességre stb. magasabbrendű volta miatt.¹⁵

A megvilágosodásra törő bodhisattvák számára ezen kívül az egyes pāramikra való hajlam is feltételét képezi a pāramik gyakorlásának. A bodhisattvák ugyanis az adásra való hajlamuk révén tudják meglátni az adás ellentétében, vagyis a fősvénységben rejlő hibákat, és ezért tudják kibontakoztatni az adás tökéletességét. Az erényre való hajlamuk révén tudják meglátni az erény ellentétében, vagyis az erkölcsi romlottságban rejlő hibákat, és ezért tudják kibontakoztatni az erény tökéletességét. A lemondásra való hajlamuk révén tudják meglátni az érzéki élvezetekben és a világi életben rejlő hibákat; hajlamuk révén a dolgoknak azok valódi természetét szerint történő látására, tudják meglátni a nem-tudásban és a kuszaságban rejlő hibákat; a tetterőre való hajlamuk révén tudják meglátni a lustaságban rejlő hibákat; a türelemre való hajlamuk révén tudják meglátni a türelmetlenségben rejlő hibákat; az igazságra való hajlamuk révén

14. Sn. A. I. 45. old. (PTS ed., I., 50. old.).

15. Lásd id. mű.

tudják meglátni a hamis beszédben rejlő hibákat; az eltökéltségre való hajlamuk révén tudják meglátni az eltökéltség hiányában rejlő hibákat; a szeretetre való hajlamuk révén tudják meglátni a rosszakaratban rejlő hibákat; az egykedvű felülemelkedettségre való hajlamuk révén tudják meglátni a világ viszontagságaiban rejlő veszélyeket. Ezért tudják kibontakoztatni a lemondás tökéletességét, és így tovább le egészen a felülemelkedettség tökéletességéig. Az adásra és a többi kilenc erényre való hajlam tehát ilyen módon vezet el az összes pārami realizálásához, s szolgál eképpen azok feltételül.

A pāramik további feltétele, hogy a bodhisattva áttekintse az ellentéteikből adódó veszélyeket, s gyakorlásuk jótékony hatásait; például az adás tökéletessége esetében az el nem engedésben rejlő veszélyeket és az elengedés jótékony hatásait. Az áttekintés módszere a következő:

(1) *Az adás tökéletességéről* így kell elmélkedni: „Az olyan dolgok, mint föld, mező, rúdarany, ékszer, marhák, bivalyok, rabszolgák, gyermekek, feleségek stb. birtoklása szörnyű károkat hoznak azok fejére, akik az ilyen dolgokhoz hozzákötődnek. Mivel vágyakat gerjesztenek, sok ember akarhatja őket; királyok elkobozhatják és tolvajok elorozhatják; veszekedéseket robbanthatnak ki és ellenségeket teremthetnek; alapvetően mulandók és szubsztanciátlanok; megszerzésükhöz és megtartásukhoz zavarnunk kell másokat; pusztulásukkal sokféle szerencsétlenség, pl. bánat stb. jár együtt; továbbá az ilyen dolgokhoz való kötődés következtében a tudatot megfertőzi a fősვნისég stb. fekélye, és ennek eredményeképpen a szenvedés világában kényszerülnénk újjászületni. Másfelől viszont, minden egyes elengedési művelet ezen dolgok vonatkozásában egy lépést jelent a biztonság felé. Ezért kell buzgón elengednünk ezeket a dolgokat.”

Továbbá amikor valaki kér tőle valamit, a bodhisattvának így kell elmélkednie: „Ez az ember az én vérbeli barátom, hiszen belső titkát hozza a tudomásomra. Ő az én Mesterem, hiszen arra tanít, hogy 'Ha menni akarsz, el kell hagynod mindent. A világon túlra még a saját tulajdonaidat sem viheted magaddal!' Olyan társam ő, aki segít nekem megszabadulni az evilági tulajdonoktól, amelyek mint egy lángoló ház, okádják a halál tüzét magukból. Miközben elviszi tőlem ezeket, egyszersmind attól az aggodalmaskodástól is segít megszabadulnom, amibe ezek birtoklása került. Ő a legjobb barátom, mivel lehetőséget ad számomra az adás nemes cselekedetének gyakorlására, és ezzel segít nekem abban, hogy megvalósítsam minden teljesítmények legnehezebbikét és legkiválóbbikát, a Buddhák síkjának elérését.”

Ezenkívül az alábbi módon kell elmélkednie: „Ez az ember ilyen magasztos feladattal tisztel meg engem; tehát híven el kell ismernem ezt a megtisztelést.” Továbbá: „Mivel az élet befejezésre van ítélve, akkor is adnom

kellene, ha senki sem kérne; mennyivel inkább adnom kell, amikor valaki kér!" Továbbá: „A jellemes ember maga szokott keresni valakit, akinek adhat, ő pedig magától keresett fel engem a kérésével, hogy ilymódon szolgálja az én javamat!” És: „Ha adományt nyújtok át annak, aki kér, ez éppúgy válik az én javamra is, mint az övére.” Majd: „Ahogy ez az adás a javamra válik, ó, bár tudnék az egész világ javára szolgálni!” Aztán: „Ha nem volnának szükségét szenvedők, hogyan tudnám kibontakoztatni az adás tökéletességét?” Továbbá: „Bármire csak azért szeretnék szert tenni, hogy azt másoknak adhassam.” Vagy pedig: „Mikor érzük már meg azt, hogy a koldusok érezhessék: szabadon elvehetik tőlem mindazokat a dolgaimat, amelyekre szükségük van, mégcsak kérniük sem kell?” És: „Hogyan lehetnék kedves és szeretetre méltó a koldusokhoz, hogyan lehetnének a koldusok kedvesek és szeretetre méltóak az én szívemnek? Hogyan adhatnék, és hogyan mámorosodhatok meg, ujjonghatok, örendezhetek és lelkesedhetek az adástól? És hogyan tudnám átadni a koldusoknak ezt az elragadtatást is? Hogyan tudnám az adásra való hajlandóságomat magasztos régiókba emelni? Hogyan tudnék a koldusoknak kérés nélkül is adni, kitalálva szívük rejtett kívánságait?” Valamint: „Miután vannak javaim, és koldusok jelentek meg, nagy csalás volna a részemről, ha nem adnék nekik valamit!” Továbbá: „Hogyan adhatnám oda az egész életemet, a végtagjaimat azoknak, akik igénylik ezt?”

A bodhisattvának fel kell keltenie magában a vágyat, hogy anélkül tudjon odaadni dolgokat, hogy törődne azokkal. Ebben ilyesfajta elmélkedések segítenek: „A jó visszazáll arra, aki önös törődés nélkül tud adni, mint ahogy a bumeráng is¹⁶ visszazáll az elhajítójához, ha görcsös odafigyelés nélkül tudja azt elhajítani.” Amikor olyasvalaki kér valamit, aki az embernek kedves, eképpen kell örüdeni: „Ő, ez a drága kér tőlem valamit!” Ha viszont közömbös személy az, aki kér, akkor ilyenformán kell örülni: „Ha adok neki valamit, bizonyosan a barátommá lesz, hiszen elnyerjük azok szeretetét, akiknek a kérését teljesítjük!” Ha pedig ellenséges személy kér valamit, akkor kell a legboldogabbnak lenni, ezt gondolván: „Az én ellenségem kér tőlem valamit; bár most még gyűlöl engem, ennek az adományának a révén bizonyosan kedves barátommá fog válni!” Tehát ugyanúgy ad a közömbös és az ellenséges embernek is, mint a számára kedveseknek, először mindig felkeltve magában a szeretet és a részvét érzését.

Amennyiben a felgyűlő vágyerők folytán mohóság alakulna ki a bodhisattvaságra pályázónál olyan dolgok vonatkozásában, amit oda lehetne adni,

16. *Kittaka*. A szótárakban szereplő egyik jelentés sem alkalmazható a jelen szövegösszeállításban. A bumerángot találgatásként alkalmaztuk a fordításban, mint ami a szöveg értelméhez jól illeszkedni látszik.

akkor eképpen kell elmélkednie: „Nos, jóember, amikor fogadalmat tettél a tökéletes megvilágosodásra, vajon nem mondtál-e le erről a testről éppúgy, mint mindazokról az érdemekről, amelyeket elnyertél azzal, hogy magadat más lények megsegítésére ajánlottad fel? A külső dolgokhoz való kötődés olyan, mint az elefánt fürdetése; ezért nem szabad semmihez sem kötődni. Tegyük fel, hogy van egy nagy gyógyhatású fa, és valaki, akinek szüksége van a gyökereire, kiássza a fa gyökereit; mások, akiknek a hajtására, rügyeire, kérgére, ágaira, lombjára, leveleire, virágaira, gyümölcsére van szükségük, elveszik a hajtását, rügyeit, kérgét stb. Vajon a fa fog-e ebben az esetben olyan ellenséges gondolatokat forgatni, hogy 'ezek itt elvették az én tulajdonaimat'? Ugyanígy, ha egyszer vállaltam, hogy magamat a világ jóllétéért áldozom, a leghalványabb rossz gondolatnak sem szabad felmerülnie bennem e hitvány, nyomorult, tisztátalan testtel kapcsolatban, amit teljes egészében mások szolgálatára szántam. Azonkívül, miféle különbséget lehetne tenni a (testhez tartozó) belső anyagi elemek és a (világhoz tartozó) külső anyagi elemek között? Mindkettő elkerülhetetlenül feloszlásra, felbomlásra és szétszóródásra van ítélve. Csupán zavaros fecségés a testhez való olyasfajta ragaszkodás, hogy 'ez az enyém, ez én vagyok, ez az én énem.' Semmivel sem kell jobban törődnöm a saját kezeimmel, lábammal, szememmel és hússommal, mint bármilyen más külső dologgal. Ehelyett inkább azt a gondolatot kell ápolnom magamban, hogy mások rendelkezésére bocsássam ezeket: 'Akiknek szükségük van ezekre, csak vigyék!'"

Ahogy ilyen módon elmélkedik, eltökélve magát a tökéletes megvilágosodásra, testi, szóbeli és tudati megnyilvánulásai szinte maguktól tökéletesen megtisztulnak. Amikor pedig testi, szóbeli és tudati megnyilvánulásai életmódjával együtt megtisztultak, az igaz út gyakorlásán kívül már semmi mással nem foglalkozik, és a nyereségre és veszteségre vonatkozó alkalmas módszereivel képessé válik arra, hogy még nagyobb mértékben segítse a lényeket anyagi javainak átengedésével, valamint azzal, hogy a lényeknek a félelem nélküliséget és az igaz Dhammát adományozza.

Ez az adás tökéletességéről folytatott elmélkedés módszere.

(2) Az erény tökéletességéről a következőképpen kell elmélkedni: „Még a Ganges összes vize sem tudja elmosni a gyűlölet szennyét, az erény vize azonban képes erre. Még a sárga szantálfa sem képes lehűteni a vágy hevét, az erény azonban képes ezt is eltávolítani. Az erény a jó ember páratlan ékessége, amely messze felülmúlja a hétköznapi emberek által dédelgetett ékességeket: a nyakláncokat, gyémántokat és fülbevalókat. Olyan édes illat ez, ami felülmúlja a legfinomabb füstölőket is, mert egyszerre terjed minden irányba, és mindig a helyén van. A legmagasabb varázsigé az erény, ami elnyeri az istenek és hatalmas *khattiyák* stb. kegyét; lépcső, ami felvezet

egészen az istenek világába, a Négy Nagy Király stb. egébe.¹⁷ Az erény ezen kívül a *jhānák* és az *abhiññák* elérésének eszköze; a nibbāna nagyvárosába vezető főútvonal; a tanítványok, paccekabuddhák és tökéletesen felébredett Buddhák megvilágosodásának alapja. És mint a vágyak és kívánságok teljesítésének eszköze, felülmúlja a bőség fáját és a kívánság-teljesítő drágakövet is.”

A Magasztos pedig ezt mondotta volt: „Az erényes ember szívének elhatározása, bhikkhuk, tisztasága miatt bizonyosan sikerrel jár!” (A. VIII. 4. 5.). Vagy máshol: „Ha egy bhikkhu, szerzetesek, ezt kívánná: 'Bár lennék kedves és szeretetre méltó a szent életbeli társaim számára, bár lennék tisztelt és megbecsült!' —, akkor a magatartására vonatkozó szabályok betartásában kell magát tökéletesítenie” (M. 6.). Továbbá: „Az üdvös magatartás szabályai, Ānanda, megszabadítanak a lelkifurdalástól” (A. XI. 1. 1.). És: „Ez, világiak, az erényes ember erénygyakorlásának ötféle jótékony hatása” (D. 16.). Így kell tehát elmélkedni az erény nemes minőségeiről a sutták felhasználásával; az erkölcsi romlottságban rejlő veszélyek átgondolásához pedig az olyan sutták vehetők igénybe, mint pl. »A tűzőzön hasonlata« (A. VII. 7. 8.).

Úgy kell az erényről elmélkedni, mint az öröm és elragadtatás alapjáról; mint olyasmiről, ami védelmet ad a szégyennel, mások megvetésével, átmeneti bűnhődéssel és a halál utáni kedvezőtlen sorssal szemben; úgy kell az erényről elmélkedni, mint amit a bölcsek dicsérnek; mint ami a lelkifurdalástól való szabadság gyökéroka; mint ami a biztonság alapja; és mint ami felülmúlja a magas születés, jólét, hatalom, hosszú élet, szépség, állás, rokonság és barátok áldásait. Az erényes emberben ugyanis egészen páratlan öröm és elragadtatás keletkezik, amikor végiggondolja saját erény terén elért eredményeit, a következőképpen: „Azt tettem, ami üdvös, azt tettem, ami jó, biztos menedéket építettem a félelemmel szemben.” Az erényes embernek nincsenek önvádlásai, s más bölcs emberek sem vádolják őt, továbbá nem kell szembenéznie az átmeneti büntetés és a halál utáni kedvezőtlen születés veszélyeivel. Éppen ellenkezőleg, a bölcsek dicsérik az erényes ember nemes jellemét, és az erényes ember nincs kitéve az olyasfajta lelkifurdalásnak, ami az erkölcstelen emberben szokott felmerülni, ilyen gondolatok kíséretében: „Rosszat tettem, bűnös, vétkes tetteket követtem el!” Ezenkívül az erény a biztonság legmagasabbrendű alapja, hiszen ezen alapul a szorgalom, az áldás, és ez a legjobb dolgok megvaló-

17. A hat érzékekkel elérhető menny közül az első, vagy legalacsonyabb a buddhista kozmológiában. Az »stb.« arra utal, hogy a magasabbrendű, vagy nagyobb intenzitású erények gyakorlása a másik öt érzéki szférába tartozó eget, vagy akár a Brahmā világot is elérhetővé teszi, ha a megfelelő meditatív elmélyedések megvalósításával párosulnak.

sításának az eszköze, pl. ez akadályozza meg a jólét elvesztését stb. Az erény terén elért kiválóság felülmúlja a jó családba való születést, mert még az alacsony születésű erényes ember is kiérdemli a nagy, hatalmas *khattiyák* tiszteletét. Az erény felülmúlja az anyagi jólétet, mert ezt nem tudják elorozni tolvajok, az embert a túlvilágra is követi, rendkívüli gyümölcsöket terem, és alapjául szolgál olyan további magas minőségeknek, mint amilyen pl. a higgadtság. Az erény felülmúlja a *khattiyák* stb. hatalmát, mert arra képesíti az embert, hogy a saját tudata felett tegyen szert korlátlan uralomra. És a lények is erényeik folytán tesznek szert uralomra a saját létrendjükben. Az erény még magánál az életnél is magasabbrendű, mert amint mondják, egyetlen nap az erényes életben jobb, mint száz év erényt nélkülöző élet (Dhp. 110. v.), és a (szent élet) gyakorlatának megtagadását (szellemi) halálnak nevezik (lásd M. 105). Az erény felülmúlja a szépséget, mivel ez még az ellenségei szemében is szépnak láttatja az embert, továbbá mert ezt nem képesek elsöpörni az öregedés és betegség szerencsétlenségei. Ami a különlegesen boldog állapotok megalapozását illeti, e tekintetben az erény messze felülmúlja az olyan különleges lakóhelyeket, mint amilyenek a kastélyok és paloták, valamint az olyan magas társadalmi állásokat is, mint amilyen pl. a királyoké, hercegeké, vagy tábornokoké. Mivel a legmagasabb jóllétet célozza meg, és az embert a túlvilágra is elkíséri, az erény felülmúlja a rokonokat és barátokat is, még akkor is, ha azok nagyon közeli, és nagyon szeretnek bennünket. Amennyiben az önvédelem nehéz feladata szempontjából vesszük szemügyre, az erény többet ér, mint egy egész elefántokból, lovakból, harci szekerekből és gyalogságból álló hadsereg, többet ér bármiféle mantránál, áldásnál és varázsigénél, ugyanis ez kizárólag saját magunkon múlik, nem függünk ennek tekintetében senkitől, befolyásának köre ugyanakkor hatalmas. Ezért mondják: „A Dhamma védi at, aki a Dhammát éli” (Thag. V. 303).

Ha valaki ilyen módon elmélkedik az erény számos nemes tulajdonságáról, akkor még ki nem bontakoztatott erényei is ki fognak bontakozni, és még nem teljesen megtisztított életterületei is meg fognak tisztulni.

Ha fokozatosan felgyűlő erők folytán időnként az erénnyel ellentétes állapotok, például ellenszenv alakulna ki, a törekvőnek eképpen kell elmélkednie: „Vajon nem arra határozta-e el magad, hogy elnyerjed a tökéletes megvilágosodást? Egyetlen apró fogyatékoság az erények terén megghiúsíthatja még a világi ügyeket is, nemhogy a világszelelti dolgokat! Az erény csúcsát kell elérned, hiszen az erény az alapja a legmagasabb megvilágosodásnak, minden teljesítmények legkiválóbbikának. Mindig ügyelned kell a helyes magaviseletre, s tökéletesen óvnod kell erényeidet, még jobban, mint a tojásait védő kotlós. Emellett a Dhamma tanításával segítened kell a lényeket, hogy be tudjanak lépni a három hordozóba¹⁸ és ki tudják azt

fejleszteni. A kétes erkölcsű ember szavai azonban sem megbízhatóbbak, mint az olyan orvos receptje, aki nem törődik azzal, hogy mi volna jó betegeinek. Hogyan lehetnék minél megbízhatóbb, hogy ezáltal segíteni tudjak a lényeknek belépni a három hordozóba, s azokat kifejleszteni? Úgy, hogy jellemben és erényben teljesen megtisztítom magam. Hogyan valósíthatok meg olyan kiemelkedő teljesítményeket, mint amilyenek a jhānák stb., és ezáltal hogyan segíthetek másoknak, illetve hogyan teljesíthetem ki a bölcsesség stb. tökéletességeit? Az olyan különleges teljesítmények, mint amilyen a jhāna stb., nem lehetségesek az erény megtisztítása nélkül. Ezért tökéletesen tisztává kell tenni az erényt!"

(3) A *lemondás tökéletességéről* szóló elmélkedést azzal kell kezdeni, hogy az ember végiggondolja a világi életben rejlő veszélyeket, annak a szövegnek megfelelően, hogy „a világi élet behatárolt, a szenvedélyek homályába vezet” (D. 2. stb.). Ezután az érzéki élvezetekben és az érzéki vágyakban rejlő veszélyekről gondolkodik, ama szövegek alapján, amelyek szerint „az érzéki élvezetek olyanok, mint csontig hatoló bilincsek” stb. (M. 54.), illetve „képzeljünk el egy embert, aki kölcsönt vesz fel, majd munkához lát” stb. (D. 2.). Majd ezután fordítani kell a dolgon, s elmélkedni kell a távozás¹⁹ előnyeiről, a következő módon: „a távozás olyan, mint amikor a tér megnyílik előttünk” stb. (D. 2.). Röviden így lehetne megfogalmazni. Részletesebb kifejtést olyan suttákban találhatunk, mint amilyen pl. »A hatalmas szenvedéstömeg« (M. 13.), vagy »A mérges kígyók hasonlata« (S. IV. 1. 19. 1.).

(4) Ami a *bölcsesség tökéletességét* illeti, a bölcsesség nemes minőségeit kell áttekinteni, az alábbi formában: „Bölcsesség híján nem tisztulnának meg az olyasfajta erények, mint amilyen pl. az adás, és azok nem tölthetnék be saját feladatukat. Ahogy élet nélkül a testi szervezet elvesztené fényét, és nem tudná többé ellátni a saját feladatait, vagy ahogy tudat nélkül az érzékelőképességek nem tudnák gyakorolni funkciójukat a nekik megfelelő érzékelési körben, éppúgy bölcsesség nélkül nem tudnák ellátni feladatukat az olyan képességek, mint amilyen pl. a hit. A bölcsesség a fő oka az összes többi pārami gyakorlásának is. Amikor ugyanis bölcsesség-szemük megnyílik, a nagy bodhisattvák odaadják még a saját kezüket és lábukat is anélkül, hogy magukat magasztalnák, vagy másokat leszólnának. Megkülönböztetés nélkül adják oda magukat másoknak, mint a gyógynövények, keresztül-kasul örömmel töltve meg a három időt. A bölcsesség révén éri el a lemondás is a pārami állapotát, amennyiben alkalmas módszerekkel és

18. Lásd a »három hordozó« tárgyalását a Bevezetés 7. fejezetében, 58. old.

19. *Pabbajā*. A világi otthonból a szerzetesi élet otthontalanságába való távozás. Speciális értelemben a buddhista szerzetesrendbe való felszentelés első szintje.

mások jólléte érdekében gyakorolják; ha viszont valaki csak a saját érdekében ad, akkor az semmi más, csupán befektetés. Ugyanígy bölcsesség nélkül az erény sem választható el teljesen a szomj stb. szennyeződésétől, és így nemhogy a mindentudó Buddha tulajdonságainak nem válhat megalapozójává, de mégcsak a megtisztulást sem érheti el. Csak a bölcsesség embere ismeri föl világosan a világi életben, az érzéki örömeiben és a saṃsārában rejlő veszélyeket, s látja meg a távozás, a jhānák elérése és a nibbāna megvalósítása nyújtotta előnyöket; s egyedül ő az, aki valóban távozik az otthontalanságba, kifejleszti a jhānikus teljesítményeket, és a nibbānára irányulva, másokat is ebbe az irányba fordít.”

„Bölcsesség nélkül az erő sem képes megvalósítani a kívánt célt, hiszen hibásan kerül felhasználásra; és jobb az erőnket fel sem kelteni, mint hibásan felhasználni azokat. Ha azonban az energia bölcsességgel párosul, semmi sincs, amit ne tudna elérni, hiszen ekkor megtalálja a megfelelő módszereket. Ugyanígy csak a bölcs ember tudja türelmesen elviselni a mások hibáit, nem pedig az, aki nehéz felfogású. A bölcsesség híján lévő emberben mások hibái csak türelmetlenséget idéznek elő; a bölcsnél azonban ugyanezek csak a türelmet hozzák mozgásba, és azt csak még inkább megerősítik. A bölcs ember sohasem szól hamisan másokhoz, miután megértette a három nemes igazságot²⁰ úgy, amint azok valójában vannak, valamint megértette azok okait és ellentéteit. Továbbá miután felvértezte magát a bölcsesség hatalmával, a bölcs ember ebből nyert tartása alakítja ki megingathatatlan eltökéltségét az összes pāramī megvalósítására. Csak a bölcsesség embere képes megtalálni az alkalmas módszereket a mások jóllétének előmozdításához, úgy, hogy közben nem tesz különbséget kedves, semleges és ellenséges lények között. És csak a bölcsesség révén képes közömbösnek maradni a világ viszontagságaival, például nyereséggel és veszteséggel szemben, úgy, hogy ezek egy cseppet sem befolyásolják.”

Ilyen módon kell elmélkedni a bölcsesség nemes minőségein, felismerve róla, hogy ez az összes többi pāramī megtisztításának gyökérocka.

Továbbá bölcsesség nélkül nem lehet szó a Látás megvalósításáról, a Látás megvalósítása nélkül pedig nem lehet szó az erény megvalósításáról sem. Akiből hiányzik a Látás és az erény, az nem lesz képes a koncentrációra, koncentráció nélkül pedig az ember még a saját jóllétéről sem képes gondoskodni, nem is beszélve a mások jólléte biztosításának fennkölt céljáról. Ezért a mások jólléte érdekében működő bodhisattvának eképpen kell korholnia magát: „Valóban megtettél minden szükséges erőfeszítést

20. A harmadik nemes igazság, a szenvedés megszüntetésének igazsága itt azért lett kihagyva, mert ezt a bodhisattva csak akkor realizálhatja, amikor közvetlenül eléri a buddhaságot.

bölcsességed megtisztítására?" A négy megalapozást kiépített Nagy Lények ugyanis a bölcsesség szellemi hatalmánál fogva képesek a jótétemény négy alapján keresztül javára válni a világnak,²¹ segíteni a lényeket a szabadulás ösvényére való rálépésben és képességeik kiérlelésében. Ezenkívül a bölcsesség ösztönzi az embert arra, hogy a halmazatok, érzékelési alapok stb. vizsgálatának szentelje magát, teljesen megértve a keletkezést és az elmúlást azok valódi természetének megfelelően, s ennek nyomán tudnak kibontakozni az adás stb. minőségei egészen a megkülönböztetés és tökéletes tudati áthatás szintjéig, beteljesítve a bodhisattvák gyakorlatát. A bölcsesség tökéletességét tehát ilyenformán kell erősíteni, meghatározva a bölcsesség nemes vonásait azok számtalan módozatával és összetevőjével egyetemben.

(5) Az *energia tökéletességéről* a következőképpen kell elmélkedni: „Energia nélkül az ember még a látható célokra irányuló, világi tevékenységeiben sem érhet el sikereket. Semmi sincs azonban, amit az energikus, fáradhatatlan ember ne tudna elérni. Akinek nincs ereje, az nem vállalkozhat arra, hogy az összes lényeket kimentse a saṃsāra nagy örvényéből; még mérsékelt erő esetén is feladná a dolgot félúton. Aki azonban hemzseg az energiától, az mindenben tökéleteset alkot, amire vállalkozik.”

Emellett az alábbiakat is érdemes megfontolni az erő nemes minőségeivel kapcsolatban: „Még aki csak magát akarja kimenteni a saṃsāra forgatagából, az sem valósíthatja meg eszményét, ha akár csak egy pillanatra is lankadni hagyja erőit; mennyivel inkább így van ez annál, aki az egész világot akarja megmenteni?” Továbbá: „Az energia erejével tarthatók távol az olyan hibás gondolatok, mint pl. 'Legjobb számodra, ha saját magad megpróbálsz mielőbb egyedül elmenekülni a saṃsāra szenvedéséből; hiszen mindaddig, amíg ostoba világi vagy, a szennyeződések seregét éppen olyan nehéz visszatartani, mint egy megvadult elefántcsordát, az általuk keltett kamma olyan, mint a kivont karddal végrehajtott gyilkosság, az eme tetteken alapuló rosszors állandóan tárt kapukkal áll előtted, s mindig körül vagy véve gonosz cimborákkal, akik összeállnak veled ezekben a tettekben és azok gyakorlására buzdítanak.'” Valamint: „Ha még a tökéletes megvilágosodás is megvalósítható a saját erőnkől, ugyan mi lehetne nehéz?”

(6) Következésként a *türelem tökéletességét* kell áttekinteni: „A türelem a jó védhetetlen fegyvere a nemes minőségek kifejlesztésében, ugyanis maradéktalanul elűzi a haragot, minden ilyen minőség ellentétét. Azok ékessége ez, akik képesek az ellenség megsemmisítésére; a remeték és brahminok

21. A négy megalapozásról alább, a gyakorlásról szóló részben (x.), a négy alapról pedig az eszközökről szóló részben (xiii.) esik szó részletesebben.

ékessége; a harag tüzét kioltó vízáradat; a jóhír megszerzésének alapja; a gonosz emberek méreggel átitatott szavait elapasztó varázsige; a fegyelmezett lények állandóságának legfőbb forrása. A türelem mélységes, mint az óceán; ez a gyűlölet hatalmas tengerét határoló part; a szenvedések síkjára nyíló ajtót lezáró deszkalap; az istenek és Brahmāk világába felvezető lépcső; az összes nemes minőségek meghonosítására alkalmas talaj; a test, beszéd és szellem legmagasabb tisztasága.”

A türelmet ezenkívül az alábbi elmélkedéssel lehet erősíteni: „Akiknek nincs türelmük, azok csak gyötrődnek ebben a világban, és olyan tettekre vetemednek, amelyek az elkövetkező életükben is gyötrődést fognak eredményezni.” Továbbá: „Bár ez a szenvedés mások rossz tettei miatt keletkezett, mindazonáltal ez az én testem a szenvedés terepe és az ennek magjául szolgáló tettet egyedül én vettem el.” Valamint: „Ez a szenvedés megszabadít engem ama kamma adósságától” És: „Ha nem lennének rosszat cselekvők, vajon hogyan tudnám kifejleszteni a türelem tökéletességét?” Vagy: „Bár most éppen rosszat tett velem, a múltban előfordult, hogy ő volt a jótévőm.” Továbbá: „A rosszat tevő egyben jótévő is, mert ő ad lehetőséget a türelem fejlesztésére.” Azonkívül: „Minden lény olyan, mintha a saját gyermekem volna. Ki haragudna a saját gyermekére annak csínyeiért?” Valamint: „Csakis azért árthat nekem, mert bennem magamban van még a haragnak némi maradványa; ezt a maradékot is el kell távolítanom!” És: „Én is ugyanúgy oka vagyok a rossznak, ami miatt itt a szenvedés keletkezett.” Továbbá: „Mindazok a dhammák, amelyek a rosszat tették, s mindazok, amelyek azt elszenvetdék — nos, mindezek még ugyanabban a pillanatban el is múltak. Kire lehetnék hát mérges, és ki volna az, aki a haragot előidézte? Ha az összes dhamma én-nélküli, akkor ki tehetett volna rosszat, s kinek?”

Ha fokozatosan felgyűlő erejénél fogva mégis úrrá lenne a tudaton a mások rossztettei felett érzett harag, akkor a következőképpen kell elmélkedni: „A türelem a közreműködő oka annak, hogy mások rossztetteit is a számukra nyújtott segítséggel tudjuk viszonzni.” Továbbá: „Ez a rossztett, ami szenvedést okozott nekem, a hit előfeltétele, mivel a szenvedés a hitnek döntő alátámasztása és egyben feltétele annak is, hogy az ember észre tudja venni az egész világ elégtelenségét.”²² Azonkívül: „Ez az érzékelő képességek természete, hogy szembe kell nézniük a kívánatos és nem kívánatos tárgyakkal. Hogyan volna hát lehetséges, hogy ne kelljen szembenézni nem kívánatos tárgyakkal is?” És: „Ha harag uralkodik el valakin, akkor az

22. A szenvedést az *Upanisat* nevezi a hit döntő alátámasztásának (S. II. 1. 3. 3.). Az »egész világ elégtelenségének a felismerése« a *Girimānandasuttában* megadott egyik meditációs téma (A. X. 6. 10.).

illető megbolondul és elveszti az ítélőképességét. Miért kellene hát megtorolni?" Valamint: „A Buddha úgy tekinti mindezeket a lényeket, mintha a saját édes gyermekei volnának. Nem lehetek hát mérges rájuk!" Továbbá: „Ha nemes minőségekkel rendelkezik, aki e szenvedést okozta nekem, akkor nem haragudhatok rá. Ha viszont nem rendelkezik nemes minőségekkel, akkor inkább részvételt kell reá tekintenem!" És: „Ha mérges lennék, jóhírem és nemes tulajdonságaim semmivé foszlanának, és ellenségeim legnagyobb öröme megcsúnyulnék, nyugtalanul aludnék és így tovább." Valamint: „A harag az egyetlen igazi ellenség, mivel ez az oka minden ártalomnak, és ez pusztít el mindent, ami jó." Azonkívül: „Ha valaki türelmes, akkor nincsenek ellenségei." Valamint: „Hibája miatt a rossztevőnek szenvedés lesz a része a jövőben, nekem azonban nem, mindaddig, amíg türelmes maradok." Továbbá: „Az ellenségek a saját haragos gondolataim következményei. Ha türelemmel sikerül leküzdenem a haragot, akkor ellenségemet, aki pusztán a saját haragom mellékterméke, ugyancsak meghódítottam." És: „Nem szabad megengednem, hogy egy kis harag miatt teljesen elveszítsem a türelem nemes minőségét. A harag az összes nemes minőségnek ellentéte és akadály, úgyhogy ha megharagudnék, hogyan tudnám erényemet stb. tökéletessé fejleszteni? Ha pedig hiányoznának belőlem ezek a nemes minőségek, akkor hogyan volnék képes magamat más lények megsegítésének szentelni, és fogadalmamnak megfelelően elérni a végső célt?" Valamint: „Türelem esetén a tudat összpontosítottá válik, és mentessé válik a külső elterelődésektől. Összpontosított tudat esetén pedig valamennyi képződmény úgy jelenik meg a szemlélődésben, mint ami mulandó és szenvedésteli, valamennyi dhamma én-nélkülinek mutatkozik, a nibbāna mint kondícionálatlan, békés, fennséges és halhatatlan jelenik meg, és a Buddha-minőségek mérhetetlen, felfoghatatlan erővel törnek át. Ezután, hogy az alkalmazkodó elfogadás²³ megszilárdult, minden »én-képzés« és »enyémkedés« megalapozatlansága nyilvánvalóvá válik a szemlélődés számára, ilyenformán: 'Pusztán csak a dhammák léteznek, amelyek mentesek bármiféle éntől, illetve bármitől, ami egy ilyesfajta énhez tartozna. Ezek a dhammák feltételeiknek megfelelően keletkeznek és múlnak el. Nem jönnek sehonnan, nem távoznak sehová, nincs semmiféle szubsztanciájuk. Semmi létesültben sincs semmiféle alanyi tevékenykedés.' Ilyen módon a bodhisattva szilárdan megma-

23. *Anulomiyam khantiyam ðhito*. Az »alkalmazkodó elfogadás« azt a szakaszt jelzi a belátó megértés fejlődésében, amikor a meditáló már el tudja fogadni a szemlélődésében feltáruló alapvető igazságokat, anélkül azonban, hogy érett bölcsességgel teljesen meg tudná érteni azokat. A *khanti* itt inkább a nehezen érthető tanítások elfogadása értelmében szerepel, nem pedig mint a hétköznapi értelemben vett türelem. Lásd ezzel kapcsolatban a 9. lábjegyzetet a 258. oldalon.

rad elhatározásánál, és visszafordíthatatlanul a megvilágosodáshoz kapcsolódik.”

Ez az erény tökéletességéről folytatott elmélkedés módszere.

(7) Az igazság tökéletességét a következő módon kell átgondolni: „Igazság nélkül nem lehetne szó erényről sít. sem, és nem lehetne a fogadalomnak megfelelő gyakorlatot folytatni. Minden sötét és gonosz állapot az igazság megsértését jelenti. Aki nem szenteli magát az igazságnak, az megbízhatatlan, és szavát a jövőben nem lehet komolyan venni. Másfelől viszont aki az igazságnak szenteli magát, az biztosítja valamennyi nemes minőség megalapozását. Ha törekvését az igazságra alapozza, akkor képes lesz valamennyi megvilágosodási követelmény megtisztítására és kiteljesítésére. Nem fogja becsapni magát a dhammák valódi természetét illetően, és így végrehajtja az összes megvilágosodási követelményben foglalt feladatokat, végigviszi a bodhisattva ösvény gyakorlatát.”

(8) Az eltökéltség tökéletességéről így kell gondolkodni: „A megvilágosodás alapjai — vagyis az adás stb. követelményei — nem fejlődhetnének ki, ha az ember nem tökélné el magát szilárdan az adás (és a többi pāramī) gyakorlására, nem szállna szembe rendíthetetlen elszántsággal azok ellentéteivel, és nem végezné gyakorlásukat állhatatosan, teljes erőbedobással.”

(9) A szeretet nemes minőségeiről az alábbi módon kell elmélkedni: „Még aki csak a saját jóllétére törekszik, az sem érhet el sem evilágbeli sikert, sem jövőbeli kedvező újjászületést anélkül, hogy legalább valamennyire ne törődne mások jóllétével is; hát akkor aki az összes lényt kívánja a nibbāna elérésére rávezetni, hogyan tudna célt érni szeretet nélkül? Ha pedig minden lényt végső soron a nibbāna világfeletti szintjére kívánunk eljuttatni, akkor ezt azzal kell kezdeni, hogy segítsünk nekik világi boldogulásukban itt-és-most.” Valamint: „Nem nyújthatok másoknak jóllétet és boldogságot pusztán azáltal, hogy kívánom ezt. Nosza, fektessük csak bele összes erőnket, hogy azt ténylegesen meg is valósítsuk!” Továbbá: „Most segítem őket abban, hogy jóllétüket és boldogságukat megszerezzék; később pedig majd társaim lesznek a Dhammában.” És: „E lények nélkül itt nem volnék képes eleget tenni a megvilágosodás követelményeinek. Hiszen ők az összes Buddha-minőség megnyilvánulásának és tökéletesség válásának okai, s így ezek a lények számomra az érdemek legmagasabb területét jelentik, ők adják az üdvös gyökerek elültetésének összehasonlíthatatlan talaját, ezért ők a hódolat és megbecsülés végső tárgyai.”

Ilyen módon kell az embernek különösen erős hajlamot kialakítania magában az összes lények jóllétének elősegítésére. És miért kell a szeretetet kifejleszteni minden lény irányában? Mert ez szolgál a részvét megalapozásául. Ugyanis amikor valaki szívét kitérve örül annak, hogy előmozdíthatja más lények jóllétét és boldogságát, akkor válik igazán erőssé és

szilárdan meggyökerezetté benne az a vágy, hogy megszabadítsa őket gyötrelmeiktől és szenvedéseiktől. A részvét pedig az első valamennyi Buddháságot eredményező dhamma sorában: ez jelenti azok talapzatát, megalapozását, gyökerét, fejtét és legfőbbikét.

(10) A *felülemelkedettség tökéletességét* a következő módon kell végiggondolni: „Ha az ember nem gyakorolná a felülemelkedettséget, akkor a lények által végrehajtott vétkes tettek ingadozást idéznének elő tudatában. Ha pedig a tudat ingadozik, akkor szó sem lehet a megvilágosodási követelmények gyakorlásáról.” Valamint: „Bár a tudatot meglágyította már a szeretet nedve, felülemelkedettség nélkül nem lehetne megtisztítani a megvilágosodás követelményeit, és az ember nem tudná érdemes minőségeit azok gyümölcseivel együtt a lények jóllétének előmozdítására fordítani.”

Ezenkívül a felülemelkedettség erejénél fogva vihető keresztül az összes megvilágosodási követelmény vállalása, elhatározása, kiteljesítése és tökéletessé emelése.²⁴ Felülemelkedettség nélkül ugyanis a törekvő nem tudná például anélkül gyakorolni az adást, hogy ne tenne hibás megkülönböztetéseket az adományok és a megajándékozottak között. Felülemelkedettség nélkül nem tudná megtisztítani erényét úgy, hogy közben ne gondoljon állandóan a saját élete és elemi szükségletei útjában álló akadályokra. A felülemelkedettség viszi tőkélyre a lemondás erényét is, mivel ennek segítségével küzdhető le az elégedetlenség és az élvezet. Valamennyi követelmény végrehajtását ez teszi tökéletessé, amennyiben (képessé teszi a bölcsességet arra, hogy) keletkezésük szerint vizsgálja meg azokat. Ha túlzott energiát gerjeszt az ember, mert a dolgot nem egykedvű felülemelkedettséggel vizsgálta meg, akkor még az energia sem tudja ellátni a célratörés feladatát. A tűrés és a gondolati elfogadás (a türelem fajtái) csak az egykedvűen felülemelkedett lényben lehetségesek. Ugyanez a tulajdonság biztosítja, hogy az ember ne szóljon hamisan sem a lényekről, sem a képződményekről. Ha az ember részrehajlás nélküli tudattal tekint a világi események viszontagságaira, akkor teljesen megingathatatlaná válik benne a gyakorlat végigvitelére irányuló elhatározás. Es mivel nem törődik a mások által elkövetett hibákkal, tudja szeretetét is tőkélyre fejleszteni. A felülemelkedettség tehát az összes többi pārami gyakorlásához is elengedhetetlen.

Ilyen módon kell elmélkedni a felülemelkedettség tökéletességéről.

A gyakorlásuk jótékony hatásának és az ellentétekben rejlő veszélyeknek ilyen módon történő áttekintése jelenti tehát a pāramik egyik előfeltételét.

24. *Samādānādhiṭṭhānapāriṇipūrinipphattiyo.*

A pāramīk további előfeltételét jelentik a helyes magatartást (*carana*) alkotó tizenöt dhamma, valamint az öt világi *abhiññā*, azok követelményeivel együtt.²⁵ Mármint a helyes magatartást alkotó dhammák a következők: az erényekben megmutatkozó önfegyelem, az érzékelő képességek kapuinak vigyázása, mértékletesség az evésben, ébrenlét, a hét jó dhamma,²⁶ valamint a négy jhāna. Az erény önfegyelmével kezdődő négy állapot kívánalmi a tizenhárom aszketikus gyakorlat²⁷ (*dhutadhammā*), valamint az olyan tulajdonságok, mint pl. a kevés vágy. A hét jó dhammát tekintve, a *hit* kívánalmi a következők: a hét emlékezetbe idézés — vagyis a Buddha, a Dhamma, a Sangha, az erény, a nagylelkűség, az istenségek és a béke emlékezetbe idézése; az értéktelen emberek kerülése és a szeretetteli emberekhez való kapcsolódás; a bizalomra ösztönző dolgokon való elmélkedés; és a hitre való hajlam. A *szégyenérzet és erkölcsi elrettenés* előfeltételei: elmélkedés az erkölcsstelen magatartásban rejlő veszélyekről; elmélkedés a szenvedés síkjain (történő újjászületés) veszélyeiről; elmélkedés az üdvös állapotok erőt adó jellegéről; a szégyentelen és erkölcsi elrettenést nélkülöző emberek kerülése, illetve az ezen tulajdonságokkal rendelkező emberekhez kapcsolódás; valamint a szégyenérzetre és erkölcsi elrettenésre való hajlam. A *tanultsághoz* az alábbi dolgok kívánatnak meg: korábbi erőfeszítés; tudakozódás; az igaz Dhamma felé való odafordulás; a tudás hibátlan ágainak tanulmányozása; a képességek beérése; a szennyeződésektől való eltávolodás; a tudatlan emberek kerülése és a tanult emberek társaságának keresése; valamint a tudós elmélyülésre való hajlam. A *tetterő* felkeltését szolgáló tényezők a következők: elmélkedés a szenvedés világának félelmetességéről; elmélkedés a követendő útról; elmélkedés a Dhamma nagyságáról; a lustaság és a tunyaság eloszlatása; a lusta emberek kerülése és az energikus emberek társaságának keresése; a helyes erőfeszítésről történő elmélkedés; valamint a tetterőre való hajlam. Az *éberséghez* megkívánt tényezők az alábbiak: éberség és tökéletes tudati átvilágítottság; a zavart tudatú emberek kerülése és az éberségüket tisztán őrző emberek társaságának keresése; és az éberségre való hajlam. Végül a *bölcsesség* kívánalmi a következők: tudakozódás; a hordozók megtisztítása (vagyis a test és a tartózkodási hely tisztán tartása); a képességek kiegyensúlyozása;²⁸ az

25. Ez az a két csoport, amely megalapozza a bodhisattva tudását és helyes magatartását, amelyek beérlelődvn, a Buddha kilenc megkülönböztető tulajdonságának egyikét fogják képezni. Utóbbira utal a Buddhának az a jelzője, hogy *viññācaranasampanno*.

26. Hit, szégyenérzet, erkölcsi elrettenés, tanultság, tetterő, éberség és bölcsesség.

27. A tizenhárom aszketikus gyakorlatot a *Visuddhimagga* II. fejezete tárgyalja.

28. A »képességek kiegyensúlyozása« azt jelenti, hogy ki kell egyensúlyozni egymás között a hitet és a bölcsességet, valamint a tetterőt és a koncentrációt, mivel ha e két pár bármelyikében túlsúlyra jut az egyik tag a másik fölött, akkor ez eltérést eredményez a gyakorlat helyes ösvényéről.

ostoba emberek kerülése és a bölcs emberekhez való kapcsolódás; a tudáshoz vezető páratlan ösvény tanulmányozása; s a bölcsességre való hajlam. A négy jhāna követelményei: az erény önfegyelmével kezdődő négy tényező; a meditáció előkészítő szakaszának kifejlesztése a harmincnyelc meditációs tárgy valamelyikén; és az öt uralom²⁹ realizálása. Hogy a helyes magatartás stb. tényezői miképpen szolgálhatnak a megvilágosodási követelmények (vagyis a pāramik) előfeltételül, azt az alábbi módon lehet levezetni: „Eszközeinek (*payoga*) az erény stb. által történő megtisztításával válik képessé arra, hogy a félelem nélkülség ajándékát adományozza a lényeknek; céljának (*āsaya*) megtisztításával válik képessé az anyagi javak adományozására; és mindkettő megtisztítása teszi lehetővé a Dhamma ajándékának adományozását” és így tovább, az egyes eseteknek megfelelően. Itt azonban nem mutatjuk be a teljes levezetést, nehogy elveszünk a túlzott részletekben. Hasonlóan a »realizálás kerekai« stb.-k is feltételei lehetnek a pāramiknak.

(vii) *Miben áll az elszennyeződésük (saṅkilesa)?* Általában a szomj stb. következtében történő félreértés jelenti az összes pāramī esetében az elszennyeződést. Ha azonban külön-külön tekintjük őket, akkor az adományok és a megajándékozottak vonatkozásában felmerülő megkülönböztető gondolatok (*vikappa*) jelentik az adás elszennyeződését. A lények és időpontok szerint felmerülő különbségtétel jelenti az erény elszennyeződését. A lemondás elszennyeződése azok a megkülönböztető gondolatok, amelyek az érzelmi örömök és a létesülés élvezete, illetve az ezek elcsendesítésével való elégedetlenség vonatkozásában merülnek fel. Az »ént« és »enyémet« megkülönböztető gondolatok jelentik a bölcsesség tökéletességének az elszennyeződését. Kedvetlenségre és nyugtalanságra hajló megkülönböztető gondolatok jelzik az energia tökéletességének elszennyeződését; a saját magunk és mások vonatkozásában felmerülő megkülönböztető gondolatok pedig a türelem elszennyeződését. A nem látott látását stb. állító gondolkodásban áll az igazság tökéletességének szennyezettsége. Az eltökéltség tökéletessége akkor szennyezett, amikor valaki rongáltságot vél felismerni a megvilágosodás követelményeiben, és erényt azok ellentéteiben. A szeretet tökéletességének szennyezettségére

29. A harmincnyelc meditációs tárgy azonos a rendíthetetlen nyugalom meditáció szokásos negyven tárgyával, elvéve abból két *kasināt*. Ezek felsorolása a legtöbb meditációs kézikönyvben megtalálható. Lásd *Vism.*, III. 104-105., 112-113. oldal. Az előkészítő szakasz kifejlesztése a jhānákat megelőző, azokat felvezető gyakorlást jelenti. Az uralom öt fajtája a jhānára való ráirányulás, az abba való belépés, a jhāna feloldása, az abból való kibontakozás, valamint az arra történő visszaemlékezés uraltságát jelenti. Lásd *Vism.*, III. 131-136., 160-161. oldal.

azok a megkülönböztető gondolatok utalnak, amelyek összekeverik az ártalmasságot a haszonnal. Végül a kívánatos és nem kívánatos vonatkozásában felmerülő megkülönböztető gondolatok jelentik a felülemelkedettség tökéletességének az elszennyeződését. Így kell tehát értelmezni az elszennyeződés mibenlétét.

(viii) *Miben áll a megtisztításuk (vodāna)?* Megtisztításuk a szomj stb. fekélyeinek az eltávolításából áll, valamint a fentebb említett megkülönböztetések felszámolásából. A pāramik ugyanis akkor válnak tisztává és sugárzóvá, ha nem szennyezik be őket olyan rongáltságok, mint amilyen a vágy, énhit, nézetek, harag, rosszindulat, befeketítés, zsarnokoskodás, irigység, fősvénység, ravaszkodás, álszentség, makacsság, előítéletesség, haszontalanság, hanyagság; továbbá ha mentesek az adományok és megajándékozottak stb. szerinti különbségtételtől.

(ix) *Melyek az ellentétek (paṭipakkha)?* Általánosságban azt lehet mondani, hogy az összes szennyeződés és az összes nem üdvös dhamma az ellentéteket jelenti. Ha külön-külön tekintjük őket, akkor a fősvénység jelenti az adás ellentétét, és így tovább, a már korábban említettek szerint.³⁰ Ezenkívül az adás ellentétes a mohósággal, a gyűlölettel és a hamistudattal, mivel a mohóságtól, agyűlölettel, illetve a hamistudattól való mentesség tulajdonságait kívánja meg az adomány, a megajándékozott, illetve az adás gyümölcsei vonatkozásában. Az erény szintén ellentétes a mohósággal, a gyűlölettel és a hamistudattal, miután elmozdítja a testi magatartásból a rongáltságokat és torzultságokat stb. A lemondás is ellentétes e három romlottsággal, hiszen ennek nyomán az ember elkerüli, hogy érzei élvezetekbe, mások bántásába, illetve önsanyargatásba bocsátkozzon. A bölcsesség annyiban ellentétes ugyanezekkel, hogy a mohóság stb. vakságot eredményeznek, a tudás viszont a látást helyreállítja. Az energia is ellentétes velük, mert azt az igaz utat ébreszti fel, amely egyaránt mentes a kedvetlenségtől és a sürgölődéstől. A türelem pedig úgy száll szembe velük, hogy egyformán fogadja a kívánatos, a nem-kívánatos és az üres természetűt. Az igazság azért ellentéte ugyanezeknek, mert a tényeket követi, akár segítséget nyújtanak mások, akár bántanak. Az eltökéltség ugyancsak ellentétes a három alapvető szennyeződéssel, hiszen a világ viszontagságainak a leküzdése után az ember ennek következtében marad hű vállalásához, s törekszik megingathatatlanul a megvilágosodás követelményeinek a kiteljesítésére. A szeretet is ellentétes a mohósággal, a gyű-

30. Lásd fentebb, a 272. oldalon

lötlettel és a hamistudattal, hiszen ennek természete valamennyi akadályal ellentétes. Végül a felülemelkedettség azért ellentétes velük, mert elosztatja a vonzódást és a taszítódást a kívánatos, illetve nem kívánatos tárgyak vonatkozásában, és mindenféle körülmények között mentessé tesz a rész-rehajlástól.

(x) *Hogyan gyakorlandók?* — (1) Az adás tökéletességét először is azáltal kell gyakorolni, hogy sokféle módon próbálunk tenni a lények javára — például lemondunk a saját boldogságunkról, tulajdonunkról, testünkről és életünkről mások javára, elosztatjuk mások félelmeit, és tanítjuk őket a Dhammára. Mármost az adás tárgyai szerint az adás háromféle: anyagi javak adása (*āmisadāna*), a félelem nélküliség adása (*abhayaadāna*) és a Dhamma adása (*dhammadāna*). Ezek közül az adható tárgyak kétfélek lehetnek: belsőek és külsőek. A külső adományok tízfélék: élelem, ital, ruházat, jármű, virágfüzér, füstölő, kenőcsök, ágynemű, lakóhely és világító eszközök. Az ajándékok típusai még inkább megsokasodnak, ha a felsoroltak mindegyikét tovább osztályozzuk az alkotórészeik szerint, pl. az élelmet szilárd, puha stb. ennivalókra. A külső ajándékokat hatos felosztás szerint is lehet osztályozni, ha az érzékelési mezőnek (*ārammanato*) megfelelően elemezzük őket, vagyis mint látható formákat, hangokat, illatokat, ízeket, tapinthatókat és nem érzékleti tárgyakat írjuk le. Az egyes érzékelési területek ezen belül is igen sok típusra bonthatók, pl. a látható formák lehetnek kékek stb. A külső ajándékokon belül a különféle értékek és tulajdonok rengeteg fajtáját különböztethetjük még meg, pl.: drágakövek, arany, ezüst, igazgyöngy, korall stb.; földek, mezők, parkok stb.; rabszolgák, tehének, bivalyok stb.

Amikor a Nagy Ember valamilyen külső tárgyat ad, akkor azt adja, amire szüksége van annak, aki segítséget lát; ha tudomására jut, hogy valakinek szüksége van valamire, kérés nélkül is azonnal odaadja, hát még ha azt kérik is tőle. Szívesen ad, nem pedig sajnálkozva. Ha van mit adnia, akkor eleget ad, nem pedig annyit, ami nem volna elegendő. Egyáltalán nem azért ad, mintha várna valamit viszonzásképpen. Ha pedig nem rendelkezik annyival, hogy mindenkinek eleget tudjon adni, akkor egyenlő arányban szétosztja azt, amivel rendelkezik. Nem ad azonban olyan dolgokat, amelyek kárt tehetnének másokban, pl. fegyvert, mérget, kábítószert. Olyan szórakozást szolgáló dolgokat sem ad, amelyek kártékonyak, mert pl. hanyagsághoz vezetnének. Azonkívül nem ad nem megfelelő ételt, vagy italt annak, aki beteg, még akkor sem, ha az illető ezt kéri tőle; ami pedig megfelelő, abból sem ad a helyes mértéken túl.

Továbbá amikor kérnek tőle, akkor a világiaknak olyan dolgokat ad, amelyek világiaknak valók, a szerzeteseknek pedig olyasmiket, amelyek szerzeteseknek valók. Olyan módon ad anyjának és apjának, unokatestvérei-

nek és rokonainak, barátainak és munkatársainak, gyermekeinek, feleségének, rabszolgáinak és dolgozóinak, hogy nem okoz fájdalmat senkinek. Ha különleges ajándékot ígért, akkor nem ad végül valami közönségeset. Nem azért ad, mert ezzel valami haszonra, tiszteletre, vagy hírnévre vágyik, vagy bármit is várna viszonzásképpen, és az adásnak semmiféle gyümölcse nem számít a legmagasabb megvilágosodáson kívül. Nem ad úgy, hogy megvetné azt, aki kér, vagy a saját adományát. Nem ad eldobott dolgot adományként, még féktelen koldusoknak sem, akik ócsárolják és gyalázzák őt. Kivétel nélkül mindig nagy gonddal, nyílt és tiszta tudattal, részvételtől eltelve ad. Nem azért ad, mert babonásan hinne mindenféle jósjelekben; ellenben úgy ad, hogy a kammában és annak gyümölcseiben hisz. Amikor ad, nem alázza meg a kérelmezőket azzal, hogy hódolatnyilvánításra stb. kényszeríti őket; mindig úgy ad, hogy semmilyen értelemben ne bántson meg senkit sem. Nem ad adományt azzal a szándékkal, hogy másokat félrevezessen, vagy másokban kárt tegyen; kizárólag rongáltságoktól mentes tudattal ad. Nem ad adományt durva szavak, vagy rosszálló tekintet kíséretében, hanem csak szívélyes, kedves szavakkal, mosolygó arccal. Amikor valamilyen tárgy vonatkozásában túlzott, mohó vágy támadna fel annak magas értéke és szépsége, régisége, vagy az ahhoz való személyes kötődés miatt, a bodhisattva azonnal felismeri a benne támadt mohóságot, haladéktalanul eloszlatja azt, gyorsan keres valakit, akit megajándékozhat, s odaadja neki a dolgot. Ha pedig lenne valami értékesebb dolog, ami odaadható, és lenne egy folyamodó, aki azt várja, a Nagy Ember további gondolkodás nélkül nekigyürkőzik és odaadja azt neki, miközben úgy tiszteli az illetőt, mintha az egy ismeretlen bölcs volna. Ha valaki a saját gyermekeit, feleségét, rabszolgáit, szolgálóit, vagy munkásait kéri tőle, akkor a Nagy Ember mindaddig nem adja őket oda, amíg azok nem hajlandók menni, hanem csak bánkódnak. Ha azonban maguktól is hajlandók menni, és örömmel mennek, akkor habozás nélkül odaadja őket. Ha azonban tudja, hogy akik kérik őket, azok démoni lények — óriások, démonok, vámpírok —, avagy kegyetlen hajlamú emberek, akkor nem adja őket oda. Ugyanígy nem engedi át királyságát azoknak, akik szenvedést, bajt és szomorúságot hoznának a világra; odaadná azonban olyan jó úton járó embernek, aki a Dhamma szellemében vigyázná a világot.

Ez tehát először is annak a módja, ahogyan a külső adományok adását kell gyakorolni.

A belső adományok kétféleképpen értendők. Hogy-hogy? Ahogy egyesek élelemért és ruháért alárendelik magukat másoknak, szolgálatba, vagy rabszolgaságba lépve, ugyanúgy a Nagy Ember is, az összes lények legfőbb jóllétét és boldogságát kívánva, az adás tökéletességének a kifejlesztésére törekedve, szellemi beállítottságú tudattal, a megvilágosodás kedvéért alá-

rendeli magát másoknak, és szolgaságba lép, önmagát mások rendelkezésére bocsátva. Bármilyen szervére, vagy tagjára legyen is szüksége másoknak — akár a kezére, lábára, szemére stb. —, habozás és remegés nélkül odaadja azt. Semmivel sem kötődik jobban ezekhez, és semmivel sem inkább tántorodik el (ezek odaadásától), mint ha külső dolgokról lenne szó. Visszatérve tehát, a Nagy Ember kétféleképpen mond le a belső dolgokról: egyrészt mások kívánságai kedvéért, amivel mások örömét keresi; másrészt saját önuralmának fejlesztése kedvéért, miközben természetesen eleget tesz azok kívánságainak, akik hozzá a kéréssel fordultak. Ilyen módon teljesen nagylelkűvé fejlődik, miközben így gondolkodik: „A nem-kötődés révén el fogom érni a megvilágosodást.” Így kell tehát érteni a belső adományok adását.

Mármost amikor belső adományt ad, kizárólag olyasmit ad, ami az elfogadónak javára válik, és semmi más. A Nagy Ember nem adja át tudatosan a saját testét, szerveit és tagjait Māranak, vagy a Māra társaságában lévő gonosz istenségeknek, azzal az óhajjal, hogy „Ne legyen ez itt ártalmukra.” Ugyanígy azoknak az egyéb lényeknek sem bocsátja magát rendelkezésére, akiket Māra, vagy Māra kíséror istenségei tartanak megszállva; nem adja oda továbbá magát örülteknek. Ha azonban valaki más kéri tőle ezeket a dolgokat, habozás nélkül odaadja, márcsak az ilyen kérés ritkasága, és az ilyen jellegű adományozás nehézsége miatt is.

A félelem nélküliség adása nem más, mint védelemnyújtás a lényeknek, amikor királyok, rablók, tűz, víz, ellenségek, oroszlánok, tigrisek, más vadállatok, sárkányok, óriások, démonok, vámpírok stb. fenyegetik őket.

A Dhamma adása a Dhamma rongáltságoktól mentes tudattal történő, torzítatlan előadása; vagyis olyan módszeres útmutatás, ami a jelen és jövő életbeli jó megvalósítására, illetve a végső megszabadulásra ösztönöz (*ditṭhadhammikasamparāyikaparamattha*). Az ilyen tanítás nyomán belépnek a Buddha Rendjébe azok, akik addig nem léptek be, s beérik azok tudása, akik már beléptek. A módszer a következő: — Röviden összefoglalva, beszél az adásról, az erényről, a mennyről, az érzéki élvezetek nem kielégítő voltáról és romlottságáról, és a róluk való lemondás jótékony hatásairól. Részletesebben kifejtve, azok számára, akik tudata a tanítványság megvilágosodására hajlik (*sāvakabodhiyam adhimuttacittānam*), olyan beszédet tart, amelyek megerősítik és megtisztítják az illetőket (a céljuk felé való törekvésben). E beszédekben a nemes minőségeket világítja meg, amihez a következő témák valamelyike lehet alkalmas: menedékvétel, az erény önfegyelme, az érzékelő képességek kapuinak vigyázása, mértékletesség az evésben, az éberség gyakorlása, a hét jó dhamma; a higgadság (*samatha*) gyakorlása a (rendíthetetlen nyugalom meditáció) harmincnyolc tárgyának meditálásával; a belátó megértés (*vipassanā*) gyakorlása a belátó megér-

tés áthatására alkalmas tárgyak, pl. az anyagi test szemlélése útján; a megtisztulás egymásra következő, szisztematikus műveletsora (*visuddhipaṭipadā*), nevezetesen a tökéletesség útjának a megragadása (*sammattagahana*), a tiszta tudás (*vijjā*) három fajtája, a hat *abhiññā*, a négy megkülönböztetés (*paṭisambhidā*) és a tanítványság megvilágosodása.³¹ Azok számára pedig, akik a paccekabuddha, vagy a tökéletesen megvilágosodott Buddha megvilágosodására hajlanak, olyan beszédet mond, amelyek az e két (megvilágosodáshoz vezető) hordozó tekintetében erősítik és tisztítják meg az illetőket. E beszédekben szól például a Buddhák szellemi hatalmának a nagyságáról, és megmagyarázza a tíz pārami sajátos természetét, jellegzetességét, funkcióját stb. a kifejlesztésük három szintjének megfelelően. Így adja át a Dhammát a Nagy Ember a lényeknek.

Amikor anyagi ajándékot ad, a táplálék adása közben a Nagy Ember így gondolkodik: „Ó, bár tennem képessé a lényeket ezzel az adománnyal a hosszú élet, szépség, boldogság, erő, értelem, és a tiszta áldás legmagasabb gyümölcse elérésére!” Inni úg ad, hogy azzal az érzéki szennyeződések szomját kívánja oltani; amikor ruhát oszt, a szégyenérzet és erkölcsi elrettenés ékességeinek, valamint a (Buddha) arany arcszínének a megszerzését tartja szem előtt. Jármű ajándékozásakor a pszichikai erők módozatainak és a nibbāna áldásának az elérését szeretné előmozdítani; füstölő adásakor azt kívánja, bár lenne képes az erény édes illatának az előállítására; amikor virágfüzéreket és kenőcsöket ad, akkor a Buddha-minőségek szépségével szeretné őket megajándékozni. Amikor ülőhelyet készít, a megvilágosodás teraszán szeretne ülőhelyet készíteni; amikor ágyneműt, vagy fekhelyet ad, a Tathāgaták nyugóhelyét kívánja elkészíteni; lakóhely adásakor arra gondol, bár lehetne a lények számára menedék, amikor pedig lámpákat oszt, arra, bár megszerezne az öt szemet.³² Látható formát azért ad, hogy

31. A megtisztulás e hét szakaszáról a *Rathavinttasutta* (M. 24.) ad rövid összefoglalást és a *Visuddhimagga* fejt ki teljes részletességgel. A »tökéletesség útja« a nibbānához elvezető világleletti ösvény, ami akkor nyílik meg a szemlélődő tanítvány számára, amikor az elér egy intuitív csúcspontot. Az ezen ösvényre történő rálépéssel visszafordíthatatlanul a megvilágosodáshoz és a végső megszabaduláshoz kapcsolódik. A tiszta tudás három fajtája a múltbeli életekre való visszaemlékezés, a lények elmúlásának és újralétesülésének tudása, valamint a rongáltságok elpusztításának tudása. A hat *abhiññāt* már korábban ismertettük. A négy megkülönböztetés a jelentés, a dhammák, az etimológia és az alkalmasság vonatkozásában megnyilvánuló ítélőképesség.

32. Az öt szem közül az első a hús-vér szem (*maṃsacakkhu*), a testi látás szerve, amely azonban a Buddhák esetében már önmagában is sokszorosán felülmúlja a hétköznapi ember látását. A második az isteni szem (*dibbacakkhu*), amelynek segítségével valamennyi létsíkon képes nyomon követni a lények saját kammájuknak megfelelő elmúlását és újralétesülését. A harmadik a bölcsesség-szem (*paññācakkhu*), amelynek révén képes minden dhammát azok általános és különös jellegzetességei szerint látni, valamint képes felismerni azokat a kondicionáltsági elveket, amelyeknek ezek alá vannak vetve.

előidézze a (Buddhákat körülvevő) hat láb széles aurát; hangot azért, hogy előállítsa a (Buddhák) Brahmā-szerű hangját; ízt azért, hogy megkedveltesse magát az egész világgal; tapinthatót pedig azért, hogy megszerezze a Buddhák eleganciáját. Amikor orvosságot ad, azért teszi, hogy egyszer majd a nibbāna időtlen és halhatatlan állapotát tudja adni. A rabszolgákat szabadsággal ajándékozza meg, hogy később majd a lényeket is ki tudja szabadítani szennyeződések rabságából. Büntelen szórakozásokról és örömről is gondoskodik mások számára, hogy később majd az igaz Dhammában is legyen örvendezés. Saját gyermekeit is odaadja azért, hogy valamennyi lényt saját gyermekeként fogadhassa örökbe. Így biztosítja számukra az *ariya* születést. A feleségeit is odaadja abból a célból, hogy az egész világ mestere legyen. Arany, drágakő, igazgyöngy, korall stb. adományokat azért ad, hogy megszerezze a testi szépség főbb jegyeit (amelyek a Buddhák testét jellemzik); különféle szépítőszereket pedig a testi szépség kisebb ismertetőjeleinek megszerzéséért adományoz.³³ Összes kincsét azért adja oda, hogy elnyerje az igaz Dhamma kincsesházát; földi királyságát azért, hogy a Dhamma királya lehessen; kolostorokat, parkokat, tavakat és ligeteket a jhānák stb. elérése kedvéért adományoz; lábát azért adja oda, hogy a pártfogás körével megjelölt lábbal közelíthesse meg a megvilágosodás teraszát; kezeit pedig azért, hogy az igaz Dhamma mentő kezét nyújthassa a lények felé, s ilyen módon segítse át őket a négy áramlaton.³⁴ Fülét, orrát stb. azzal a céllal adja, hogy megszerezze a hit stb. szellemi képességeit; szemeit azért, hogy elnyerje az egyetemes látást; húsát és véréit pedig azzal a gondolattal áldozza fel, hogy „Bár lenne a testem az élet forrása az egész világ számára! Bár hozna jóllétet és boldogságot minden idők minden lényé számára, még olyan alkalmakkor is, amikor e lények pusztán látnak engem, hallanak rólam, emlékeznek rám, vagy vallási szolgálatot mutatnak be a számomra!” Fejét pedig azzal a szándékkal adományozza oda, hogy a legmagasabbá váljon a világon.

Miközben így ad, a Nagy Ember nem vonakodva ad, s nem úgy ad, hogy ezzel megbántson másokat. Nem félelemből, szégyenkezés miatt, vagy azok szidalmi miatt ad, akiknek adományokra volna szükségük. Ha valami különlegessel is rendelkezik, akkor sohasem a közönségeset adja oda. Nem úgy ad, hogy közben önmagát magasztalja, s leszól másokat. Nem úgy ad, hogy közben vágya annak gyümölcseire, nem is úgy, hogy közben

A negyedik a Buddha-szem (*buddhacakkhu*), amellyel fel tudja ismerni a lények hajlamait és diszpozícióit, valamint képességeik érettségi fokát. Az ötödik pedig az egyetemes szem (*samantacakkhu*), a mindentudás tudása. Lásd M. Nidd., 356-360. oldal.

33. A Nagy Ember testének harminckét nagyobb és nyolc kisebb jellegzetességéről van szó.

34. A négy áramlat az érzéki vágy, a létszomj, a hibás nézetek, és a nem-tudás.

utálná azokat, akik kérnek tőle, s nem is figyelmetlenül. Ehelyett mindig bőkezűen ad, saját kezével, a megfelelő időpontban, figyelmesen, megkülönböztetés nélkül, örömmel telve mindhárom időszak alatt.³⁵ Miután adott, nem sajnálja utólag. Nem lesz sem önhitt, sem hajbókoló az adományozottakhoz való viszonyában, hanem továbbra is szeretetre méltóan viseltetik irányukban. Bőkezű és adakozó lévén, a kért dolgok mellé rendszerint még ráadást (*saparivāra*) is ad. Amikor ugyanis például táplálékot ad, akkor arra gondol, hogy „kellene még adni neki valami kis ráadást is”, s ezzel ad mellé valami ruhafélét stb. is. Amikor viszont ruhát ad, akkor arra gondol, hogy „emellé is adok még egy kis ráadást”, és ad neki mellé táplálékot stb. is. Ugyanilyen módon jár el járművek stb. adományozásakor is. Amikor pedig az egyik érzék területére tartozó dolgot, például látható formát ad, akkor ráadásként ad valamilyen más érzék területére tartozó dolgot is.

A látható forma adományát (*rūpadāna*) a következőképpen kell érteni. Miután szert tett valamire, mondjuk virágra, ruhára, vagy kék, sárga, vörös, fehér színű ereklyére stb., ezek látható formáját ragadva meg átadja őket egy arra érdemes megajándékozandónak, ezek tárgyi alapjával együtt.

A hang adományát (*saddadāna*) mint dobok hangját stb. kell érteni. A hangot természetesen nem lehet olyan formán átadni, mint mondjuk egy csokor lótuszvirágot, amit az ember a szájánál fogva leszakít a tövéről és áthelyezi a másik kezeibe. A hang az alapjának az adásával adományozható. Például hangadománynak számít, amikor valaki egy zeneszerszámot, mondjuk dobot, vagy cintányért adományoz a Hármas Drágakőnek; a hangszálakra szolgáló gyógyszert, olajakat, vagy melaszt juttat a Dhamma hirdetőinek; vagy akár maga tart előadást a Dhammáról, éneklí a szentírást, beszél a Dhammáról, vállal megbeszélést, vagy dicséri hangosan mások jótetteit.

Illatadomány (*gandhadāna*) akkor történik, amikor valaki, aki valamilyen kellemes illatú tárgyhoz, pl. illatos gyökerekhez, füstölőkhöz stb. jutott, illatuk szerint ragadva meg ezeket felajánlja a Hármas Drágakőnek, mint illatadományt. Lemond valamilyen illatos tárgyról, pl. agaru- vagy szantál-fáról, abból a célból, hogy illat-felajánlást végezzen.

Ízadomány (*rasadāna*) akkor történik, amikor valaki, aki valamilyen kellemes ízű tárgyhoz, pl. ízletes gyökerekhez stb. jut, ízük szerint ragadva meg ezeket felajánlja őket egy arra érdemes megajándékozandónak, mint ízadományt. Vagy pedig lemond valamilyen ízletes tárgyról, pl. gabonáról, tehenekről stb.³⁶ mások javára.

35. A három időszak az ajándék adását megelőző idő, magának az ajándék adásának az ideje és az azt követő időszak.

36. Amikor indiai kommentárírónk tehenet említ, minden kétséget kizáróan a tej, vaj, ghí,

A tapinthatók adományozása (*phoṭṭhabaddāna*) alatt ágyak, székek, takarók és palástok stb. ajándékozását kell érteni. Erről van szó, amikor valaki, aki hozzájutott valamilyen puha, kellemes, kifogástalan tapintási tárgyhoz, pl. ágyhoz, székhöz, párnához, vánkoshoz, alsóneműhöz, vagy felsőruházat-hoz, tapintási minőségében ragadva meg ezt odaadja egy arra érdemes megajándékozandónak, mint tapintható adományt; vagyis miután megszerezte a fent említett tapintható tárgyakat, lemond azokról.

A szellemi tárgyak adományozását (*dhammadāna*)³⁷ mint táplálékot, italt és életet kell érteni, ti. itt a szellemi tárgyak érzékelési alapjáról (*dhammārammaṇa*) van szó. Valaki, aki szert tett valamilyen kellemes tárgyra, pl. tápesszenciára, a szellemi tárgyak érzékelési alapjának részeként fogva azt fel tápesszenciát — vagyis ghít, vaját stb. —, vagy italt — vagyis az italok nyolc fajtájának valamelyikét, mangószörpöt stb. — ad, úgy gondolkodva ezekről, mint nem-érzéki jellegű adományokról. Vagy pedig ingyenebédet, félhavi étkezést stb. ad, orvost hív a betegekhez és sérültekhez, kiszabadítja az állatokat a csapdából, halászhalókat és madárkalitkákat pusztít el, rabokat enged ki a börtönből, az állatok mézszárlását tiltó rendelkezést ad ki, vagy bármilyen más, hasonló jellegű cselekedetet végez a lények életének megóvása céljából, és úgy tekinti ezeket a tetteket, mint amelyekkel életet adományozott.

Ezt a hatalmas adásbeli teljesítményt, amit itt felsoroltunk, a Nagy Ember az egész világ jóllétéért és boldogságáért ajánlja fel, ama megingathatatlan elhatározásától vezettetve, hogy a legmagasabb megvilágosodáson keresztül éri el a megszabadulást. A (jóra irányuló) kimeríthetetlen vágy,³⁸ a kimeríthetetlen koncentráció, a zsenialitás, tudás és megszabadulás elérése érdekében ajánlja föl mindezeket. Az adás tökéletességének gyakorlásakor a Nagy Embernek alkalmaznia kell az élet és a tulajdon mulandóságának

aludttej és ghíkrém »öt finomságának« forrásaként gondol a tehénre, s nem úgy, mint amelynek a húsa ízletes.

37. A *dhamma* szó itt a hatodik külső érzékelési alapot jelenti, amely a képzettség, imagináció és reflektáló gondolkodás objektumainak körét foglalja magában. Ebben a minőségben azonban az Abhidhamma értelmezése szerint nemcsak gondolatokat, képzeteket és szellemi sajátosságokat foglal magában, hanem egy sor olyan anyagi jelenséget is, amelyek a közvetlen érzékelés számára nem hozzáférhetőek. Ilyenek pl. az ennivalóban lévő tápláló esszencia, az életképesség, az anyagi kohézió eleme stb., amelyek létezéséről csak az érzéketlen jelenségek mintázatából levont következtetések útján tudhatunk. Így bár ezek a jelenségek anyagiak és nem gondolatiak, mégis besorolták őket a szellemi tárgyak érzékelési alapja körébe, hiszen csupán a reflektáló gondolat számára hozzáférhetőek, s nem pedig a közvetlen érzékelés számára. Talán nem is kell mondani, hogy ez a *dhammadāna* nem azonos a Buddha Tanának adásával, ami ugyanezt a nevet viseli.

38. *Chanda*, itt nem szomjat vagy érzéki vágyat jelent, hanem az akaraterő erkölcsileg üdvös alkalmazását a Dhamma gyakorlására.

belátó megértését. Úgy kell tekintenie saját dolgaira, mint amelyek sokakkal közösek, és folyamatosan hatalmas részvétet kell gerjesztenie magában a lények iránt. Amikor egy ház lángokban áll, a tulajdonos minden értékebb tulajdonát saját magával együtt igyekszik minél hamarabb kimenteni és biztonságba helyezni, semmit sem hagyva maga mögött; ugyanígy, a Nagy Ember is kivételezés nélkül ad mindenkinek, nem téve semmilyen megkülönböztetést, fontolgatást.

Ez a módszer az adás tökéletességének gyakorlására.

(2) Most pedig az *erény tökéletességének* gyakorlási módszere következik. Mivel a Nagy Ember az összes lényt a mindentudás erényének ékességével kívánja ékesíteni, ehhez kezdetben a saját erényét kell megtisztítania. Mármost az erény megtisztítása négyféle módon történik: (1) az ember hajlamainak a megtisztításával (*ajjhāsayaṅgisuddhi*); (2) előírások betartásával (*samādāna*); (3) a nem-vétkezéssel (*avītikkamaṇa*); (4) a vétkek jóvátételével (*patipākatikaraṇa*). Aki ugyanis személyes eszményeit állítja a középpontba, az hajlamainak tisztasága miatt természetsszerűleg undorodik a rossztól, és magatartását belső szégyenérzetének (*hiri*) felkeltése révén is meg tudja tisztítani. Más viszont, aki elsősorban a világot tartja szem előtt, a rossztól való félelmében azáltal tudja megtisztítani magatartását, hogy elfogadja más személyek előírásait, és az erkölcsi elrettenés erejével igyekszik alkalmazkodni azokhoz. E két típus mindegyike a nem-vétkezés révén szilárdítja meg erényeit. Ha azonban feledékenyséjük miatt olykor mégis megszegnének egy előírást, akkor szégyenérzetük, illetve erkölcsi elrettenésük miatt igyekeznének azt minél hamarabb helyrehozni, a jóvátétel alkalmas módjának megtalálásával.

Az erény kétféle, nevezetesen elkerülés (*vāritta*) és teljesítés (*cāritta*). Mármost az erényt, mint elkerülést a következőképpen kell gyakorolni. A bodhisattvának olyan együttérző szívvel kell rendelkeznie valamennyi lény irányában, hogy sohasem érezhet neheztelést senkivel szemben, még álmában sem. Mivel mások megsegítésének szentelte magát, semmivel sem hajlik jobban mások javainak eltulajdonítására, mint arra, hogy kezében mérgekígyót szorongasson. Amennyiben szerzetes, távol kell tartania magát a szemérmetlen étlettől, tartózkodnia kell a szexualitás hét kötelékétől, nem is beszélve a házasságtörésről.³⁹ Ha világi, akkor sem szabad soha megengednie, hogy a mások feleségére irányuló érzéki vágnak akár egyetlen gondolata is felmerüljön benne. Amikor beszél, kijelentéseinek igaznak, szavahihetőnek, jótékony hatásúnak és szeretetreméltónak kell lennie. Beszéde legyen mértéktartó, ügyeljen az idő alkalmasságára, és csak a Dhammával foglalkozzon. Tudatát mindig tisztán kell tartania a sóvár-

39. A szexualitás hét kötelékéről fentebb, a 132. oldal 22. lábjegyzetében esett szó.

gástól, rosszakarattól és romlott nézetektől. Rendelkeznie kell a kamma birtoklásának tudásával, és szilárd hittel és szeretettel kell viszonyulnia azokhoz a remetékhez és brahminokhoz, akik helyesen gyakorolnak és helyes úton haladnak.

Mivel tartózkodik a nem üdvös állapotoktól és azoktól a nem üdvös kamma-folyamatoktól, amelyek a szenvedés négy síkjára, a forगतagban való szenvedéshez vezetnek, továbbá mivel megszilárdultak benne azok az üdvös kamma-folyamatok, amelyek a mennybe és a szabaduláshoz vezetnek, a Nagy Ember céljának és eszközeinek tisztaságával azt kívánja elérni, hogy közvetlenül valósuljon meg a lények jólléte és boldogsága, pontosan abban a formájukban, ahogyan kialakultak, a saját pārami-i pedig érik el tökéletességüket; ilyen ugyanis a bodhisattvák természete. Mivel tartózkodik attól, hogy ártson másoknak, a félelem nélküliség adományát képes juttatni minden lénynek. A szeretetre irányuló meditációt zavarhatatlan tökélyre fejleszti, és ezáltal a szeretet tizenegy áldását élvezheti (A. XI. 2. 5.). Egészséges és erőteljes, hosszú életű, bővelkedik a boldogságban és a kiemelkedő tulajdonságokban, és kiirtja magából a gyűlölet lelki lenyomatait.⁴⁰ Mivel tartózkodik annak elvételétől, amit nem önként adtak neki, az ő javait sem háborgatják tolvajok stb. Nem gyanakszik másokra, kedves és szeretetreméltó, megbízható, nem kötődik a gazdagsághoz és a sikerhez, hajlik a lemondásra, és kiirtja a mohóság lelki lenyomatait.

A szemérmertlenségtől való tartózkodással felizgathatatlaná és békéssé válik mind testében, mind tudatában; kedves lesz és szeretetreméltó, a lényekkel szemben pedig nem válik bizalmatlanná. Jó hírek terjednek vele

40. A *vāsanák*, vagy »lelki lenyomatok« kérdésével kapcsolatban az *Udānāhoz* írott segéd-kommentár ezt mondja: „A *vāsanák* pusztá potenciális erőként létező sajátos cselekvési diszpozíciók, melyek az időtlen idők óta mozgásba jött számtalan szennyeződés összjátékából épülnek fel. Ezek még azok szellemi kontinuitásában is megtalálhatók, akik mentesek már a szennyeződésektől (vagyis az arahatokéban), és ebben az állapotukban olyan magatartások forrásaként működnek, amelyek hasonlítanak az azon időben követett magatartásformákhoz, amikor a szennyeződések még nem voltak elpusztítva. A Magasztos Buddhák esetében azonban, akik eredeti elhatározásuk beteljesítése nyomán nemcsak a szennyeződések, de a tudás összes akadályát is eltávolították, nem marad *vāsaná* a szellemi kontinuitásban. Az arahat-tanítványok és a paccekabuddhák esetében viszont, akik elhagyták a szennyeződések, de nem távolították el a tudás akadályait, a *vāsanák* megmaradnak.” Klasszikus példa erre a nagytisztelű *Pilindavaccha* esete, aki még arahat korában is a *vasala* szóval szólította meg a többi bhikkhut. E megalázó kifejezést a brahminok szokták használni az alacsonyabb kasztribéliekre. Az illető szerzetes esetében azonban a szó használata nyilván nem önhihtséget, vagy a többiek megvetését fejezte ki, hiszen e két szennyeződést már rég teljesen kipusztította; egyszerűen a szó múltbeli használatának szokás-ereje készítette annak alkalmazására, mivel számos előző életében brahminként működött. Lásd az Ud. III. 6-t és annak kommentárját.

kapcsolatban. Mentés a nők iránti érzéki vágytól és a hozzájuk való kötődéstől, a lemondásnak szenteli magát, kiemelkedő tulajdonságokat ér el, és kiirtja magából a mohóság lelki lenyomatát.

Azzal, hogy tartózkodik a hamis beszédétől, szavai tekintélyre tesznek szert mások előtt. Megbízhatónak és szavahihetőnek tekintik, akinek kijelentéseit mindig elfogadják. Kedves és szeretetreméltó még az istenek számára is. Szája édes illatot lehel, vigyáz testi és szóbeli megnyilvánulásaira. Kiemelkedő tulajdonságokat ér el, és kiirtja magából a szennyeződések lelki lenyomatait.

Azzal, hogy tartózkodik a rágalmazástól, kíséretre és követőkre tesz szert, akik közt nem tud meghasonlást kelteni mások támadása. Az igaz Dhammában való töretlen hittel rendelkezik. Hűséges barát, s rendkívülien kedves a lényekhez, mintha csak az utolsó létesülésben ismerte volna meg őket. Azonkívül a szennyeződések felszámolásának szenteli magát.

A durva beszédétől való tartózkodása következtében kedvessé és szeretetreméltóvá válik a lények számára, jelleme kellemes, beszéde ékes lesz, és nagy megbecsülésben van része. Ezenkívül kifejleszti a nyolc tényezővel jellemezhető beszédet.⁴¹

Mivel mentes a hiú fecsegéstől, kedvessé és szeretetreméltóvá válik a lények számára, tisztelni fogják és nagyra tartják őt. Kijelentéseit elfogadják és szavait mérlegelik. Nagy befolyásra és hatalomra tesz szert, s ügyessé válik mások kérdéseinek a megválaszolásában. Utóbbi tulajdonsága azzal a zsenialitással is párosul, hogy képes megteremteni az alkalmakat (ahol használhat másoknak). Amikor pedig eléri a Buddháság síkját, képessé válik arra, hogy a lények többféle nyelven megfogalmazott, számos kérdésre egyetlen válasszal megfeleljen.

Mivel mentes a sóvárgástól, mindent megkap, amit kíván, és szert tesz mindazokra a különleges dolgokra, amelyekre szüksége van. Hatalmas *khattiyák* vannak a tisztelői között. Ellenségei sohasem tudják legyőzni, képességei sohasem fogyatkoznak meg, és egyedülálló egyéniséggé fejlődik.

Rosszakarattól való mentessége folytán kellemes megjelenésre tesz szert. Mások becsülik, és mivel a lények jóllétében leli örömét, magától értetődően fokozza azok bizalmát. Jelleme emelkedett, szeretet tölti el, és nagy befolyásra és hatalomra tesz szert.

Mivel mentes a hibás nézetektől, jó társaságra tesz szert. Még ha nyaktilóval fenyegetik, akkor sem hajlandó elkövetni egyetlen gonosz tettet sem. Mivel

41. A Buddha hangjának nyolc minőségéről van szó, nevezetesen: nyílt, tiszta, dallamos, kellemes, telt, megnyerő, mély és zengő, továbbá nem terjed tovább hallgatóságánál.

tudja, hogy ő maga kammája birtokosa, nem hisz semmiféle babonás jósjelekben. Az igaz Dhammában való hite gyökeret vert és szilárdan megkapaszkodott. Hisz a Tathāgaták megvilágosodásában, és semmivel sem leli több élvezetét az ezen kívül eső hitek sokféleségében, mint egy királyi hattyú a trágyadombban. Gyakorlottá válik a három jellegzetesség (mulandóság, szenvedés és én-nélküliség) tökéletes megértésében, és végül elnyeri a mindentudás korlátlan tudását. Amíg a végső megvilágosodást el nem éri, a legelső lesz a lények bármelyik rendjében (ahol éppen újjászületik), és a legkiválóbb teljesítményeket hajtja végre.

A bodhisattvának tehát olyan formán kell szorgalmasan és mélyrehatóan tökéletesítenie erényét, ahogyan a kotlós költi ki tojásait; az erényt mint az összes teljesítmények megalapozását kell becsülnie, hiszen ez az összes Buddha-minőségek kialakulásának talaja, a Buddhaságot eredményező dhammák kezdete, alapzata, feje s legfőbbike; a nyereségről, hírnévről és tiszteletről pedig fel kell ismernie, hogy ezek csupán barátoknak álcázott ellenségek. Az éberség és a tökéletes tudati átvilágítottság erejével ellenőrzése alá kell vonnia valamennyi testi és szóbeli cselekedetét, meg kell fékeznie az érzékelő-képességeket, meg kell tisztítania életmódját, és ki kell fejlesztenie a megvilágosodási követelményeket.

Ez tehát, először is, az *erénynek, mint elkerülésnek* a gyakorlási módszere.

Ami az *erénynek, mint teljesítésnek* a gyakorlását illeti, ezt a következőképpen kell érteni: — A bodhisattva a megfelelő alkalmakkor gyakorolja a tiszteletadást, felállást, *añjali*⁴² bemutatását, és az udvarias magatartást a tiszteletet érdemlő jó barátok irányában. Alkalmas időben szolgálatokat végez a számukra, s vigyázza őket, amikor betegek. Amikor jól átgondolt tanácsot kap, kifejezésre juttatja háláját. Dícséri az erényesek nemes minőségeit, s türelmesen elviseli ellentéteik zaklatásait. Megjegyzi a mások által számára végzett szolgálatokat, örvendezik mások érdemein, saját érdemeit a legmagasabb megvilágosodásért ajánlja fel, és mindig szorgalmasan ügyködik az üdvös dhammák gyakorlásán. Amikor vétket követ el, akkor beismeri azt, és megvallja hittársainak. Ezután tökéletesen visszaáll a helyes gyakorlási vágányra.

Ügyes és serény a lények iránti kötelességei teljesítésében, amikor ezzel előmozdítja azok jóllétét. Szövetséges társukként működik. Amikor a lények betegség ártalmától stb. szenvednek, alkalmas gyógyszert készít számukra. Eloszlatja azok bánatát, akik javaik elvesztése stb. miatt szenvednek. Segítőkészségénél fogva a Dhammával fegyelmezi azokat, akiknek fegyelmezésre van szükségük, kigyógyítja őket a nem üdvös utakból, és

42. Lásd fentebb, a 109. oldal 4. lábjegyzetét.

megalapozza bennük az üdvös magatartásformákat. A Dhammával ösztönzi azokat, akiknek ösztönzésre van szükségük. És amikor hallja, hogy a múlt nagy bodhisattvái milyen fennkölt, nehéz, felfoghatatlan és hatalmas tetteket hajtottak végre a lények végső jólléte és boldogsága érdekében, amely tettek révén érlelték ők maguk tökéletessé a megvilágosodás követelményeit, akkor nem riad vissza és nem is lesz izgatott, hanem eképpen elmélkedik: „Azok a Nagy Lények is csak emberek voltak. Azonban azért, hogy önmagukat a gyakorlatok rendszeres végzésével fejlesztették, szert tettek a legmagasabb szellemi erőre és a megvilágosodási követelmények legmagasabb tökéletességére. Ugyanilyen módon kell nekem is gyakorolnom az erényt stb. Ilyen módon én is fokozatosan tökélyre fejlesztem majd a gyakorlatokat, és végül el fogom érni ugyanazt az állapotot.” Ezt követően, e hitéből fakadó lankadatlan energiával hozzáfog, hogy tökélyre fejlesztesse az erény stb. gyakorlatát.

Azonkívül, elrejtí erényeit és bevallja hibáit. Kevés kívánsága van, megelégedett, kedveli az elvonultságot és a magányt. Képes a szenvedés elviselésére, és mentes a szorongástól. Beszédében sohasem izgága, felfuvalkodott, ingatag, szétszórt, vagy sértő, hanem valamennyi szerve és tudata nyugodt és higgadt. Kerüli a megélhetés olyan hibás eszközeit, mint amilyen a cselszövés stb., megfelelő magatartással és elegendő ellátással (alamizsnával) rendelkezik. Látja a veszélyt még a legcsekélyebb hibában is, és miután magára vállalta a gyakorlás szabályait, azokhoz tartva magát gyakorol, erőteljesen és eltökélten, fittyet hányva a testére, vagy az életére. Még a testével, vagy az életével való legcsekélyebb törődést sem tűri el, hanem elhagyja és elosztatja azt; mennyivel inkább így jár el hát a túlzott aggodalmak esetében? Elhagyja és felosztatja az összes olyan rongáltságot, mint amilyen a harag, rosszindulat stb., amelyek csak az erkölcsi lezüllés előidézői lennének. Nem válik önelégültté az általa elért kisebb különleges teljesítményektől, és nem tántorodik el, hanem egyre nagyobb teljesítményekre tör. Ilyen módon az általa elért teljesítmények nem esnek áldozatul a stagnálásnak, vagy a visszafejlődésnek.

A Nagy Ember útmutatóként szolgál a vakok számára, elmagyarázva nekik a helyes utat. A süketeknek kézmozdulatokkal ad jeleket, és ilyen módon juttatja el hozzájuk a jót. Hasonlóan jár el a némák esetében. A bénáknak széket, járművet, vagy valamilyen más szállítóeszközt adományoz. Arra törekszik, hogy a hitetlen hitre tegyen szert, a lustában buzgóság fakadjon, a zavart tudatúak kifejlésszék éberségüket, a szétszórt tudatúak elérjék az összpontosítottságot, és az ostobák bölcsességre tegyenek szert. Igyekszik elosztatni az érzéki vágy, rosszakarat, tompaság és tunyaság, nyugtalanság és aggodalom, valamint zavartság akadályait azokban, akik ezek uralma alatt állnak, valamint elosztatni az érzékiség, rosszakarat és agresszió bűnös

gondolatait azokban, akiket ilyen gondolatok töltenek el. Hálából azok iránt, akik segítették őt, viszonzásul hasonló, vagy még nagyobb jótéteménnyel tiszteli meg és látja el őket; beszéde nyílt és szavai megnyerők.

A Nagy Ember társ a balszerencsében. Érti a lények természetét és jellemét, és ezért mindig ott tud lenni mindazon lények mellett, akiknek szükségük van az ő segítségére, mégpedig olyan módon tud melléjük állni, ahogyan azok igénylik ezt. Maga is együtt gyakorol mindazon lényekkel, akiknek szükségük van az ilyen együttes gyakorlásra, mindig azt a gyakorlatot követve, amire az illető lénynek szüksége van. Azonban kizárólag olyan módon hajlandó eljárni, hogy kigyógyítsa őket a nem üdvösből, s megsziárdítsa bennük az üdvöset, másképpen nem. Mások tudatának megóvása érdekében ugyanis a bodhisattvák kizárólag olyan módon hajlandók viselkedni, hogy az az üdvöset növelje.⁴³ Továbbá mivel hajlama az, hogy mások javára váljon, sohasem szabad ártania a lényeknek, nem szabad őket megaláznia, durván bánnia velük, bánatot okoznia nekik, vagy olyan tettekre buzdítania őket, amit helyesebb volna elkerülni. Nem szabad ugyanakkor magát magasabb polcra állítania, mint azokat, akik magatartása alacsonyabbrendű. Mások számára ne legyen teljesen hozzáférhetetlen, de ne is legyen teljesen hozzáférhető, és ügyelnie kell, nehogy alkalmatlan időben társuljon másokhoz.⁴⁴

Olyan lényekhez társul, akikhez az adott helyen és időben társulni helyénvaló. Akik másoknak kedvesek, azokat nem bírálja az illetők előtt, s akikre mások neheztelnek, azokat előttük nem dicséri. Nem engedi közel magához azokat, akik nem megbízhatók. Nem utasítja vissza az illő meghívást, de nem vesz részt vitákban, és nem fogad el túl sokat. Akiknek van hitük, azokat a hit jótéteményeiről szóló beszéddel ösztönzi; akik pedig erénnyel, tanultsággal, nagylelkűséggel, vagy bölcsességgel rendelkeznek, azokat a megfelelő minőségek jótékony hatásáról szóló beszéddel biztatja. Amennyiben a bodhisattva már elérte az *abhiññākat*, segíthet a hanyag lényeknek a szellemi sürgetés (*samvega*) érzetének felkeltésében, azzal, hogy megmutatja nekik a pokolban stb. élők sorsát, amint az a helyzethez illik. Ezzel a hitetleneket (erkölcsteleneket, tudatlanokat, fősvényeket és ostobákat) hit-

43. A segédkommentár szerzője nyilván azért hangsúlyozza ezt a fenntartást, hogy az általa képviselt bodhisattva ideált elhatárolja attól a morális degenerálódástól, ami olykor valóban végbement más buddhista iskolák bodhisattva-felfogásában. Miután ugyanis elfogadták a részvét döntő jelentőségét, könnyű volt ezt az elvet olyan köponyegként használni, ami igazolásképpen ráhúzható egy sor olyan magatartásformára is, amelyek feltűnő elhajlást mutatnak az erkölcsiség magasabb normáitól.

44. E mondat így is fordítható: „Ne hiányozzon belőle a szolgálatkésztség, de ne is legyen túlságosan szervilis, és ügyeljen arra, hogy nem megfelelő alkalmakkor nehogy szolgáljon másokat.”

re (erényre, tanulásra, nagylelkűségre és bölcsességre) ösztönzi. Belépteti őket a Buddha Rendjébe, és segít beérlelni azokat, akik már rendelkeznek ezekkel a minőségekkel. Ilyen módon, erényes magatartása révén a Nagy Ember mérhetetlen érdemeinek és jóságának árama beláthatatlan magasságokba emelkedik.

Az erény részletes magyarázatát a *Visuddhimagga* (I. fejezete) adja meg többféleképpen is. A leírás ott kezdődik, hogy „Az erény azokat az akaratlagosan kialakult állapotokat foglalja magában, amelyek abban vannak jelen, aki tartózkodik az élet pusztításától stb., vagy aki teljesíti a kötelességek gyakorlását.” Ezt az egész részt be lehetne még ide illeszteni. Az egyetlen különbség, hogy abban a munkában az erény tárgyalása csak azokra a lényekre vonatkozóan történik meg, akik a tanítványság megvilágosodását keresik (*sāvaka bodhisattavasena*); itt azonban a tárgyalás a nagy bodhisattvákra (*mahā bodhisattavasena*) is kiterjedt, és ezért kellett úgy magyaráznunk, hogy a részvét és az alkalmas módszerek az erény előfutárai. Ahogy a Nagy Ember az erény gyakorlásából származó érdemeit nem arra használja, hogy magát kiszabadítsa a szerencsétlen sorsok szenvedéseiből, vagy szerencsés sorsú királyságra tegyen szert, vagy viláгурalkodó király, Sakka, Māra, vagy akár Brahmā váljon belőle, éppúgy a hármasság tudása, a hat *abhiññā*, a négy megkülönböztetés, a tanítványi megvilágosodás, vagy a paccekabuddhai megvilágosodás terén elért teljesítményeit sem fogja ezekre a dolgokra fecsérelni. Ehelyett az egyetlen cél, aminek mindezeket szenteli, hogy mindentudó Buddha váljék belőle, és ezáltal képessé tudja tenni az összes lényeket az erény hasonlíthatatlan ékességének a megszerzésére.

Ez az erény tökéletességének gyakorlási módszere.

(3) A *lemondás tökéletessége* az az üdvös tudatművelés, ami az érzéki örömeiről és a létesülésről történő lemondásban érhető tetten, ha ezt az ezekben foglalt nem kielégítő jelleg felismerése előzte meg, és részvét, valamint alkalmas módszer kíséri. A bodhisattvának azzal kell kezdenie a lemondás tökéletességének a gyakorlását, hogy először felismeri az érzéki élvezetek stb. nem kielégítő voltát, az alábbi módszer szerint: „Aki otthonában él, annak nincs alkalmja, hogy élvezze a lemondás stb. boldogságát, mert az otthoni élet mindenféle szennyeződés táptalaja, és a feleség és a gyermekek korlátokat állítanak (az ember szabadsága útjába), továbbá mert a különféle mesterségek és foglalkozások, mint amilyen a földművelés, kereskedelem stb. számtalan belebonyolódáshoz vezetnek. Az érzéki örömeik pedig olyanok, mint egy csepp méz, amit a kard pengéjére kentek: örömet keveset adnak, ártalmat azonban bőségesen. Tűnékenyek, mint a villámfényben felvillanó jelenet; csupán az észlelés torzulása következtében mutatkoznak élvezhetőnek, mint egy örült képzelte ékességei. Ármá-

nyos bosszúállók, akár egy álcázott pöcegödör; a szomjat épp annyira nem oltják, mint egy fél korty ital, vagy az ujjakat nedvesítő víz; ártalmasak, mint a belül megrothadt étel; balsors előidézői, mint egy csalétekkal ellátott horog; ezek okozzák a három idő égető tűzhöz hasonló szenvedését; ezeken alapul a majom ragasztójához hasonló kötelék; pusztulást rejtő álcák, mint a gyilkos köpenye; a veszély helyei, mint az ellenséges faluban lévő kunyhó; a szennyeződések Māraját szolgáló táplálékok, s így saját ellenségeink fenntartói; alá vannak vetve a változás általi szenvedésnek, akár egy ünnep élvezete; befelé égetnek, mint a fa odvában rakott tűz; vészterhesek, mint a *bīrana* fűből kilógó mézgolyó egy régi gödörben; szomjat fokozók, mint a sós víz fogyasztása; a közönséges lények táplálékai, mint a szeszes ital és a bor; éppoly kevésbé adnak kielégülést, mint a lerágott csontok halmaza.”

Miután ilyen módon felismerte az érzéki örömök nem kielégítő jellegét, meg kell fordítania a dolgot, és most a lemondás előnyeit kell végiggondolnia a lemondás, magány és béke boldogságára hajló, efelé irányuló és törekvő tudattal.

Miután a lemondás a (szerzetesi élet otthontalanságába történő) távozásban gyökerezik, vállalni kell a távozást. Ha a Nagy Lény olyankor születik, amikor éppen nincs létesült Buddha a világban, olyan aszkéták, vagy vándorok mellé kell csatlakoznia, akik elfogadják a kamma tanát és a tettek erkölcsi következményeit. Ha azonban jelen volna egy tökéletesen megvilágosodott Buddha a világban, akkor kizárólag az ő Rendjébe szabad távoznia. A távozást követően meg kell szilárdítania magában az erényt a már elmondott módszernek megfelelően, és erénye megtisztítása céljából vállalnia kell az aszketikus gyakorlatokat. Ha ugyanis a Nagy Ember vállalkozik az aszketikus gyakorlatokra, és megfelelő módon végzi azokat, akkor vágyai megfogyatkoznak, és elégedetté válik. Szennyeződései feltjait elmossa az olyan nemes minőségek áradata, mint amilyen a társadalomból való eltűnés, magány és visszavonulás, vagy az erők felgerjesztése és könnyed fenntartása, továbbá egész magatartását megtisztítja a szabályok kifogástalan követése, fegyelmezettsége és nemes minőségei. Miután szilárdan tartják magukat az ariyák három ősi hagyományához, képessé válnak a negyedik ariya hagyomány gyakorlására is,⁴⁵ vagyis arra, hogy örömet leljék a meditációban, a negyven meditációs tárgy közül választott megfelelő témákon keresztül belépjenek a jhānáknak mind a megközelítési, mint az elmélyedési szintjeire, és ott időzzenek. Ilyen módon teljesítik ki maradéktalanul a lemondás tökéletességét.

45. A négy ariya hagyomány (*ariyavaiṃsa*) a bármifajta ruházattal, táplálékkal és lakóhellyel való meglelégedettség, valamint a meditáció öröme.

Ezen a ponton helyénvaló volna részletesen elmagyarázni a tizenhárom aszketikus gyakorlatot és a koncentráció kifejlesztésére szolgáló negyven meditációs tárgyat — vagyis a tíz *kasīna*-eszközt, a tíz tisztátalanságot, a tíz felidézést, a négy Brahmavihārát, a négy nem-anyagi állapotot, az egy észlelést és az egy elemzést. Mivel azonban mindezeket a *Visuddhimagga* teljes részletességgel ismerteti, elég, ha arra hivatkozunk. Egyetlen ponton kell különbséget tenni (az ott ismertetett módszerhez képest): ott a gyakorlatok a tanítványság megvilágosodását kereső lények számára vannak elmagyarázva; itt azonban ugyanezek a nagy bodhisattvák célját szolgálják, és ezért részvét és alkalmas módszerek előzik meg a gyakorlatok alkalmazását.

Ez a lemondás tökéletességének gyakorlási módszere.

(4) Amint a világosság nem létezhet együtt a sötétséggel, éppúgy a bölcsesség sem létezhet együtt a hamistudattal. Ezért a bodhisattvának, aki ki akarja fejleszteni a *bölcsesség tökéletességét*, el kell kerülnie a hamistudat kialakulásában szerepet játszó okokat. A hamistudat okai pedig a következők: elégedetlenség, lankadtság, álmodtság, lehangoltság és közöny, a társaság élvezete, az alváshoz való kötődés, határozatlanság, a megismerés iránti lelkesedés hiánya, önmagunk hibás túlértékelése, nem-kérdés, a testünkről való megfelelő gondoskodás elmulasztása, a tudat összpontosítottságának hiánya, ostoba emberek társasága, a bölcsességgel bíró lények nem szolgálása, önelégültség, hibás megkülönböztetés, romlott nézetekhez való ragaszkodás, túl izmos, durva testalkat, a szellemi sürgetés érzetének a hiánya, és az öt akadály; vagy röviden összefoglalva mindazok az állapotok, amelyek akadályozzák a még nem létesült bölcsesség kialakulását, illetve a már kialakult bölcsesség megfoglyatkozását idézik elő. A zűrzavar e forrásait kerülvén kell minden erőfeszítést a tanulásra, a jhānák kifejlesztésére stb. fordítani.

A tanulásnak röviden az alábbi témakörökre kell kiterjednie: az öt halmatzat, a tizenkét érzékelési alap, a tizennyolc elem, a négy igazság, a huszonkét képesség, a kondicionált keletkezés tizenkét láncszeme, az éberség megalapozásai stb., a dhammák üdvös stb. kategóriák szerinti különféle osztályozásai, valamint bármely olyan szeplőtelen világi tudás, ami alkalmas lehet a lények jóllétének és boldogságának az előmozdítására, különösen a nyelvtan és a nyelvtudás.⁴⁶ A bodhisattvának tehát először is alkalmas módszerekkel előkészített bölcsességgel, éberséggel és tetterővel alaposan

46. Az éberség megalapozásai utáni stb. a megvilágosodás harminchét alkotórészének többi tagját fedi. (Lásd Ledi Sayadaw, *The Requisites of Enlightenment*, id. mű). Az »üdvös« utáni stb. a dhammák Abhidhammában foglalt teljes osztályozási rendszerét magában foglalja. A nyelvtan a hagyományos indiai világi tudományok királynője.

el kell mélyednie a tanulásnak mindezekben a területeiben — tanulmányoznia, hallgatnia, memorizálnia, tanulnia és kutatnia kell ezeket; majd pedig ezt követően másokat is rá kell vennie a tanulásra. Ilyen módon fejleszthető ki a tanulásból születő bölcsesség (*suttamayī paññā*). Hasonlóképpen kell a bodhisattvának a mások jólléte iránti óhajtól vezetettve kifejlesztenie a leleményesség bölcsességét, amelynek révén képessé válik arra, hogy ügyesen maga teremtsen alkalmakat a lények iránti különféle kötelességeinek a teljesítésére; ki kell továbbá fejlesztenie annak alkalmas módszereit, hogy meg tudja érteni a lények boldogságát és szenvedését.

Ezt követően az elmélkedésből születő bölcsességet (*cintāmayī paññā*) kell kifejlesztenie. Ennek módszere az, hogy először elgondolkodik a dhammák, pl. a halmazatok sajátos természetéről, majd gondolati elfogadást alakít ki az így nyert ismeretekre vonatkozóan. Ezután a meditációból születő bölcsesség előkészítő szakaszát (*pubbabhāgabhāvanāpaññā*) kell tökéletessé csiszolnia, a tökéletes megértés világi fajtáinak kifejlesztésével. Ez a halmazatok stb. általános és sajátos jellegzetességeinek a felfejtését igényli.⁴⁷ A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy kivétel nélkül, valamennyi külső és belső dhammát tökéletesen meg kell értenie az alábbi módszernek megfelelően: „Ez pusztán szellemiség és anyagiség (*nāmarūpamatta*), amely előfeltételek függvényében keletkezik és múlik el. Nincs cselekvője, vagy tevője. Mulandó a létezését követő nemlét értelmében; szenvedés a keletkezésének és az elmúlásának való alávetettség értelmében; és nem-én abban az értelemben, hogy nincs szó benne uralom gyakorlásáról.” Miután ilyen módon megértette őket, elhagyja a hozzájuk való kötődést, és másoknak is segít abban, hogy így tudjanak eljárni. Mély részvétől vezetettve tovább segít a többieknek a három hordozóba való belépésben és azok beérlelésében, támogatja őket abban, hogy uralomra tegyenek szert a jhānák, mentesülések, összpontosítások, teljesítmények és világi *abhiññā*k realizálásában, és nem hagyja abba ezt mindaddig, amíg a bölcsesség legmagasabb ormait is el nem éri, s meg nem valósítja az összes Buddhaminőséget.

47. A tökéletes megértés világi fajtáit illetően lásd *Vism.*, XX., 3-5., 704-706. oldal. A sajátos jellegzetességek a dhammák egyes sajátos típusainak megkülönböztető jegyei, az általános jellegzetességek pedig a szenvedés, mulandóság és én-nélküliség valamennyi dhammában közös jegyei. A meditációból születő bölcsesség előkészítő szakaszát a tökéletes megértés világi fajtái közé szokás besorolni. A theravāda értelmezése szerint a bodhisattvának az ilyen bölcsesség következő, világfeletti szakaszát csak megvilágosodása előestéjén szabad elérnie, hiszen fogadalma értelmében a végső megszabadulás útjára csak azt követően léphet rá, hogy pāramī-i eljutottak a Buddhához szükséges tökéletesség szintjére.

A meditációból születő bölcsesség két csoportra bontható. Az elsőbe a világi *abhiññā*k tartoznak azok járulékaival együtt, nevezetesen a pszichikai erők módozatainak ismerete, az isteni fül elemének ismerete, a mások tudatába való behatolás tudása, a múltbéli életek felidézésének tudása, az isteni szem tudása, a kammikus bűnhődés ismerete, és a jövő⁴⁸ ismerete. A második csoport az öt megtisztulást foglalja magában: a szemlélet megtisztulását; a kételkedés leküzdésének megtisztulását; az arra vonatkozó tudás és látás megtisztulását, hogy mi tartozik az ösvényhez és mi nem; a módszer tudásának és látásának a megtisztulását; és végül a tudás és látás általi megtisztulást. Az első négy ezek közül világi, az ötödik világfeletti. Miután tanulás és kutatás útján szert tett a dhammák, pl. a komplexumok ismeretére, ami a bölcsesség termőtalaját képezi, a bodhisattvának el kell ültetnie magában a bölcsesség gyökerét alkotó két megtisztulást, az erény és a tudat megtisztulását. Ezután kerülhet sor az itt említett öt megtisztulás kifejlesztésére, amelyek mintegy a bölcsesség törzsét képezik. Mivel az ezek végrehajtására alkalmas módszereket tárgyterületük elemzésével együtt a *Visuddhimagga* teljes részletességgel tárgyalja, e tekintetben az ott leírtakat kell követni.⁴⁹ Az egyetlen különbség, hogy ott a bölcsesség leírása a tanítványság megvilágosodását célzó lények számára van kifejtve; itt viszont ugyanezt a nagy bodhisattvákra vonatkozóan kell értelmezni, s ezért a bölcsesség kifejlesztését célzó műveleteknek részvétből és az eszközök alkalmasságából kell kiindulnia. Még egy további különbségre fel kell hívni a figyelmet: itt a belátó megértést (*vipassanā*) csak a módszer tudásának és látásának a szintjéig szabad kifejlesztetni, anélkül, hogy a bodhisattva elérné a tudás és látás általi megtisztulást.⁵⁰

(Ettől a ponttól kezdve a hátralévő pāramīk tárgyalása darabonként és összegző jelleggel történik, nem olyan szisztematikus részletességgel, mint az első négy esetében).

A Nagy Lénynek, aki a legmagasabb megvilágosodásra törekszik, pāramī-i kiteljesítése kedvéért mindig a helyesnek kell szentelnie magát, és mindig készen kell lennie a szolgálatra. Buzgón kell tevékenykednie a lények

48. A kammikus bűnhődés ismerete (amit úgy is neveznek, mint a lények elmúlásának és újjalétesülésének tudása), valamint a jövő ismerete az isteni szem két járuléka; így bár hét tétel került felsorolásra, ez csak öt *abhiññā*t foglal magában. A hatodik, világfeletti *abhiññā* a rongátságok elpusztításának tudása, vagyis az arahatság realizálása.

49. Az öt *abhiññā*t illetően lásd *Vism.*, XII-XIII.; a bölcsesség körével kapcsolatban *Vism.*, XIV-XVII.; a bölcsesség öt megtisztulásával kapcsolatban pedig *Vism.*, XVIII-XXII.

50. A tudás és látás általi megtisztulás a négy nemes ösvény világfeletti bölcsessége. Mivel ez a fajta megtisztulás a nibbāna realizálását eredményezi, a bodhisattvaságra törekvőknek röviddel ennek elérése előtt le kell állnia, hogy a nibbāna realizálását majd csak később, tökéletes megvilágosodásával egyidejűleg érje el.

jóllete érdekében, és időről időre, napról napra ilyen módon kell elmélkednie: „Vajon eléggé gyarapodtam-e ma érdemben és tudásban? Eleget tettem-e ma mások jólétéért?” A lények segítése érdekében le kell mondania egyes tulajdonairól, s mindezt olyan tudattal, amely nem törődik a testével, sem az életével. Bármilyen testi, vagy szóbeli tettet hajt végre, olyan tudattal kell azt tennie, amely a legmagasabb megvilágosodásra irányul; mindent a megvilágosodásnak kell szentelnie. El kell fordítania a tudatát mind az alacsonyabbrendű, mind a magasabbrendű érzéki örömöktől, és alkalmas módszereket kell alkalmaznia különféle kötelességeinek a teljesítésére.

Energikusan kell tevékenykednie a lények jóllete érdekében, képesnek kell lennie bárminek az elviselésére, akár kívánatos az, akár nem kívánatos, és hamisság nélkül kell beszélnie.⁵¹ Minden lényet egyetemes szeretettel és részvétellel kell elárasztania. Bármi is okoz szenvedést a lényeknek, késznek kell lennie, hogy azt magára vállalja; ugyanakkor örvendeznie kell az összes lények érdemein. Gyakran kell elmélkednie a Buddhák nagyságán és azok szellemi erőinek a nagyságán. Bármilyen testi, vagy szóbeli cselekedetet hajt végre, azt a tökéletes megvilágosodásra irányuló tudatnak kell megelőznie. Ilyen módon a Nagy Lény, a bodhisattva, aki a helyénvalónak szentelte magát, erőt összeszedve és eltökélten törekedve napról napra mérhetetlen érdemeket és tudást halmoz fel a pāramik gyakorlása következtében.

Továbbmenve, miután saját testéről és életéről is lemond a lények javára és azok megóvása érdekében, a bodhisattvának meg kell keresnie és alkalmaznia kell a szenvedés mindazon különféle fajtáinak az ellenszereit, amelyeknek a lények ki vannak téve: az éhség, szomjúság, hideg, hőség, szél, Nap, stb. ellenszereit. Azonkívül mindazt a boldogságot, amiben neki magának van része az ilyesfajta szenvedések csillapításakor, azt a boldogságot, amiben ő magának van része, amikor kellemes parkokban, kertekben, palotákban, tavaknál és erdei tisztásokon alábbhagynak testi és lelki szenvedései, valamint azoknak az áldásos jhāna-állapotoknak a boldogságát, amiről hallotta, hogy a lemondás gyakorlásában gyökeret eresztett Buddhák, Buddha-tanítványok, pacceka-buddhák és nagy bodhisattvák tapasztaltak — szóval mindezt a boldogságot egyetemesen, úgy keresi, hogy abban minden lényt részesíteni tudjon.

Ez először is annak a bodhisattvának a módszere, aki még nem jutott el a koncentráció síkjára. Aki már eljutott a koncentráció síkjára, az elragadtatással, rendíthetetlen nyugalommal, boldogan és összpontosítottan tekint a lényekre, azzal az igaz tudással, ami a megkülönböztetés általa átélt realizációiból születik. Megvalósítja ezeket, hogy mindenki számára fel-

51. Az energia, türelem és igazság pārami-ira történő utalás.

ajánlhassa. Egy ilyen bodhisattvának át kell világítania az eszmélő lények egész világát, amely el van merülve a saṃsāra hatalmas szenvedésében és az annak gyökerét képező szennyeződések és kamma-képződmények rongáltságában. Meg kell látnia a pokolban lévő lényeket, akiknek hosszú időn át tartó hasító, gyöttrő, kízó fájdalmakat kell kiállniuk, amint szétvágják, feldarabolják, széthasogatják, porrá őrlik és perzselő tűzön égetik őket; meg kell látnia az állatok kölcsönös ellenségeskedésük miatti rettenetes szenvedését, amint megsebzik, zaklatják és megölik egymást, vagy mások kezei által fogságba esnek; rá kell döbbsennie a kísértetek különféle osztályainak szenvedésére, akik úgy róják útjukat, hogy közben testük lángokban áll, éhség, szomjúság, szél és Nap emészti és szárítja őket, sírnak és jajgatnak, amint étük köpetté és hányadékká változik. Meg kell értenie ezenkívül az emberek által tapasztalt szenvedéseket, amelyeket gyakran nem is lehet megkülönböztetni a szenvedés síkjának fájdalmaitól: a kínlódást és gyötrelmet, amivel a (fennmaradás és élvezet eszközeinek a) keresése során kell szembenézniük; a különféle büntetéseket, mint pl. kézlevágás stb., amelyek osztályrészükkül juthatnak; a csúnyaságot, testi hibákat és szegénységet; az éhség és szomjúság gyötrelmét; a mások által történő legyőztetést, más szolgálatába kényszerülést és másoktól való függőségbe kényszerülést; végül amikor elmúlnak, a poklokba, a kísértetek világába, vagy az állatok birodalmába történő alázuhanásukat. Látnia kell az érzéki vágy hevétől emésztett, érzéki szférába tartozó isteneket, amint szétszórt tudattal mohón élvezik érzékeik tárgyait; (szenvedélyük) olthatatlan hevében élnek, mint egy szélrohamok által gerjesztett, száraz farakással táplált máglyatűz; békétlenül, lehangoltan, és másoktól függésben. És látnia kell a finom-anyagi sík és az anyagtalan sík isteneit, akiknek egy hosszú életperiódust követően ugyancsak meg kell adniuk magukat a mulandóság törvényének, és magas posztjukról ismét alá kell merülniük a születés, öregedés és halál körforgásába, mint az ég magasából fűgén lecsapó madaraknak, vagy az erős kar által kilőtt nyílvesszőnek, amely a távolban ugyancsak lecsapódik. És ha meglátta mindezt, akkor ki kell alakítania magában a szellemi sürgetés érzetét, és egyetemesen minden lényt el kell árasztania szeretetével és részvételével. Ilyen módon szolgálva megállás nélkül testén, beszédén és tudatán keresztül a megvilágosodási követelmények kifejlesztését, ki kell bontakoztatnia az energia tökéletességét, fel kell keltenie magában a buzgalmat, miközben mélyrehatóan és kitartóan munkálkodik, ingadozás nélkül cselekszik az összes pāramī teljes kibontása érdekében.

Miközben a Buddháság állapotára, a felfoghatatlan, mérhetetlen, hatalmas, fenséges, romlatlan, páratlan, szennyezetlen minőségek eme tárházának a megvalósítására tör, serkentenie kell az energia gerjedését. Az ilyen

energia ugyanis elképzelhetetlen szellemi erővel rendelkezik, amiről a közönséges emberek mégcsak nem is hallottak, nemhogy gyakorolták volna. Kizárólag eme energia szellemi erejénél fogva lehetséges, hogy az összes megvilágosodási követelmény gyakorlása sikerrel járjon: ez biztosítja a nagy elhatározás háromszoros megfogadását; a Buddhaság négy talaját; a jótékonyág négy alapját; a részvét páratlan ízét; a gondolati elfogadást, ami a Buddha-minőségek megvalósításának sajátos előfeltétele; az összes dolgok közepette romlatlannak maradását; az összes lénynek saját gyermekként történő észlelését; a fáradhatatlanságot a saṃsāra összes szenvedései közepette; a lemondást mindarról, ami odaadható; az ilyesfajta adásban lelt örömet; a magasabb erényre stb. való eltökéltséget; az abban való megingathatatlanságot; az üdvös dolgok felett érzett ujjongást és elragadtatást; a visszavonultságra való hajlamot; a jhānák gyakorlását; azt, hogy az ember nem tud betelni a hibátlan állapotokkal; a Dhamma tanítását másoknak, úgy, ahogy azt az ember maga is tanulta, a jóllétük iránti óhajtól vezettetve; a szilárd kezdeményezőkézséget a lényeknek az igaz ösvényre való terelésében; az okos óvatosságot és a hősiességet; a mások hibái és gyalázó beszéde általi zavarhatatlanságot; az igazságra való eltökéltséget; a meditációs teljesítmények uralását; az *abhiññā*knban megnyilvánuló erők realizálását; a három jellegzetesség megértését; a világfeletti ösvény kívánalmainak begyűjtését az éberség megalapozása stb. szerinti meditációk gyakorlásával; valamint a kilenc világfeletti dharmára⁵² való redukálódást. A bodhisattvának tehát az elhatározás kialakításának időpontjától egészen a nagy megvilágosodás eléréséig állandóan és megszakítás nélkül tökéletesítenie kell enegiját, megingás nélkül, úgy, hogy az a megkülönböztetés egyre magasabb és magasabb állapotaiba juttathassa őt el. És ha ez az energia eredményesen működik, akkor az összes többi megvilágosodási követelmény — a türelem, igazság, eltökéltség stb., valamint az adás, erény stb. — ugyancsak sikerrel fog járni; mindezek kifejlődése ugyanis az energia függvénye.

A türelem és a többi tökéletesség gyakorlását ugyanilyen módon kell végigvinni.

Összefoglalva tehát, a bodhisattva az adáson keresztül, saját boldogságáról és tulajdonáról mások javára lemondva gyakorolja a mások iránti jótékonyág számtalan módozatát; az erényen keresztül gyakorolja a lények életének, tulajdonának és feleségeinek megóvását, adott szavának meg nem szegését, a kedves és másoknak jóleső beszédet, a nem-ártást stb.; a lemondáson keresztül gyakorolja a jóra való magatartás számos formáját, pl. a Dhamma adományának adását cserébe az anyagi adományokért stb.;

52. A négy ösvény, a négy gyümölcs és a nibbāna.

a bölcsességen keresztül gyakorolja a lények javának szolgálatára alkalmas módszerek kialakítását; az energián keresztül gyakorolja a tetterő felgerjesztését és munkálkodásának lankadatlanságát; a türelmen keresztül gyakorolja mások hibáinak az elviselését; az igazságon keresztül gyakorolja azt, hogy nem szegi meg adott szavát, hanem őszintén fáradozik a másokon való segítségért; az eltökéltségen keresztül gyakorolja a tántoríthatatlanságot a lények számára történő segítségnyújtásban még akkor is, ha nehézségekkel kell szembenézni; a szereteten keresztül gyakorolja a jóllétükkel és boldogságukkal való törődést; és a felülemelkedettségen keresztül gyakorolja a zavarhatatlanságot, tekintet nélkül arra, hogy mások segítenek-e neki, avagy ártnak.

Ez az a gyakorlatrendszer, amire a nagy bodhisattva az összes lény iránti részvételtől vezetettve vállalkozik, amit megszámlálhatatlan sok lény kedvéért magára vállal, s amelynek révén mérhetetlen érdemeket halmoz fel és olyan tudásra tesz szert, amivel egyetlen világi sem rendelkezik. Elmondtuk a feltételeket; ezeket mélyrehatóan végre kell hajtani.

(xi) *Hogyan lehet őket elemezni (ko vibhāgo)?* — a pāramikat harminc osztályba sorolhatjuk: tíz közülük (alap-) pāramī, tíz köztes pāramī (*upapāramī*) és tíz végső pāramī (*paramatthapāramī*).

Mármost egyes tanítók azt mondják, hogy a tíz alapvető pāramiban még világos és sötét dhammák egyaránt keverednek. Ezt a kezdő bodhisattvák gyakorolják, akik éppen, hogy kialakították elhatározásukat, akiknek célja mások jólléte, és akik eszközeiket az ezen cél irányába való munkálkodásra állították rá. A köztes pāramikban már csak világos dhammák fordulnak elő, amelyeket semmiféle homály sem szennyez be; a végső pāramik pedig azok a dhammák, amelyek sem nem világosak, sem nem sötétek.

Mások viszont azt mondják, hogy az alap-pāramik azok, amelyek a kezdeti szakaszban⁵³ teljesülnek; a köztes pāramik azok, amelyek a bodhisattvaság síkján bontakoznak ki; a végső pāramik pedig az összes módozatoknak a Buddhaság síkján megvalósuló tökéletes kiteljesedése. Vagy pedig, az alapvető pāramik a mások javára történő munkálkodást jelentik a bodhisattvaság síkján; a köztes pāramik a bodhisattva saját javára történő munkálkodását; a végső pāramik pedig a saját és mások javának egyszerre történő betöltését a Tathāgata erőinek és magabiztossága alapjainak realizálásán keresztül, a Buddhaság síkján. Ezek a megközelítések tehát a pāramikat a (bodhisattva pálya) kezdeti, középső és csúcsponti szakaszai szerint elem-

53. *Samudāgama*: a bodhisattva pályájának elindulása, amikor a pāramik együtt merülnek föl tudatában olyan potenciálként, amiből a Buddhaságba történő felemelkedése kibontakozhat.

zik, ahol a három szakaszt a (kibontakoztatásukra irányuló) elszánás, a (gyakorlásuk) vállalása és a tökéletessé válásuk határozza meg.

Vannak azonban mások, akik a felhalmozott érdemek szerint osztják fel őket, annak megfelelően, hogy vajon a részvételi, gyűlölettől mentes törekvő valamely (kedvező) létállapot boldogságát, a megszabadulás boldogságát, avagy a végső boldogságot érte-e el általuk.

Megint mások azt mondják, hogy a pāramīk azoknál jelennek meg, akiket szégyenérzet, éberség és önbizalom erősít, akik a világleletti Dhammát állították életük középpontjába és nagyra becsülik az erényt, koncentrációt és bölcsességet. E rendszerben a pāramīk aszerint osztályozhatók, hogy mennyiben képesek előmozdítani az ilyen személyeknél a megvilágosodás három típusának a megvalósulását: az alapvető pāramīk eszerint azok, amelyek a tanítványság megvilágosodását eredményezik, ahol tehát (egy Buddha) segítsége is szükséges a (saṃsāra örvényén való) átkeléshez; a köztes pāramīk képesek elvezetni a paccekabuddha megvilágosodásához, aki saját erejéből kel át (de nem képes az átkelésben másoknak is segíteni); végül a végső pāramīk teszik lehetővé a legmagasabb Buddhák tökéletes megvilágosodását, akik másoknak is segítenek az átkelésben.

Vannak, akik úgy vélik, hogy az alap-pāramīk azok, amelyek a tudati elhatározástól a beszéd útján történő elhatározás időszakáig fordulnak elő; a köztesek azok, amelyek a hangosan kimondott fogadalomtól a test eltökéléséig terjedő időszakot jellemzik; a végső pāramīk pedig azok, amelyek a test eltökélését követően jelennek meg. Megint mások viszont úgy magyarázzák, hogy az alapvető pāramīk azok a megvilágosodási tényezők, amelyek a mások érdemei feletti örömben nyilvánulnak meg; a köztesek azok, amelyek mások gyakorlásra buzdításában érhetőek tetten; a végsők pedig azok, amelyeket az ember a saját gyakorlatában valósít meg. Olyan szerzők is vannak, akik szerint az alapvető pāramīk a boldog létállapotot eredményező tudás- és érdem-elemek; a köztes pāramīk azok, amelyek magának a nibbānának a boldogságát eredményezik; a végsők pedig azok, amelyek másokat tudnak részesíteni mindkét említett fajta boldogságban.

Az adás alapszintű tökéletessége (*dānapāramī*) a saját gyermekekről, feleségekről és javakról, pl. gazdagságról való lemondást jelenti. Az adás köztes tökéletessége (*dāna-upapāramī*) a saját testrészekről és végtagokról való lemondásban nyilvánul meg. Az adás végső tökéletessége (*dānaparamatthapāramī*) pedig abban mutatkozik meg, amikor valaki az életét is képes feláldozni másokért. Az erény tökéletességének három szintjét úgy kell érteni, mint az (etikus magatartás szabályainak) át nem hágását a feleségek és gyermekek, a testrészek és az élet viszonylatában. A lemondás tökéletességének három szintje az ugyanezen három alapról való lemondást jelenti, miután az ember elvágta az ezekhez való kötődést. A bölcsesség

tökéletességének három foka a lények javára és ártalmára váló dolgok megkülönböztetni tudása, miután az ember rendre kiirtotta a saját tulajdonra, testrészekre és életre való szomjúhozás gyökereit. Az energia tökéletességének három szintje a fent említett három dolgról való lemondás ösztönző erejében érhető tetten. A türelem tökéletességének három szintje a saját javak, testrészek és élet vonatkozásában felmerülő akadályok elviselése. Az igazság tökéletességének három szintje azt jelenti, hogy az ember nem lesz hűtlen az igazsághoz javai, testrészei, illetve élete megóvása miatt sem. Az eltökéltség tökéletességének három szintje abban nyilvánul meg, hogy az ember rendíthetetlenül tartja magát elhatározásához még akkor is, ha ez saját javainak, testrészeinek, illetve életének pusztulásával jár, tudatában tartva, hogy a pāramik végső soron csak tántoríthatatlan eltökéltség esetén járhatnak sikerrel. A szeretet tökéletességének három szintje a szeretet érzésének fenntartása azokkal a lényekkel szemben is, akik elpusztítják az ember saját javait stb. Végül a felülemelkedettség tökéletességének három szintje a részrehajlás nélküli semlegesség fenntartása a lényekkel és a képződményekkel szemben, tekintet nélkül arra, hogy vajon azok segítenek, vagy ártnak-e az említett három alap (vagyis a saját javak, testrészek és élet) tekintetében.

Ilyen módon kell érteni a pāramik elemzését.

(xii) *Hogyan szintetizálhatók (ko sangaho)?* — Az elemzés a tíz pāramiból harmincat csinált; ha viszont sajátos természetüket vizsgáljuk, akkor hatfélére vonhatók össze. Ezek az adás, erény, türelem, energia, meditáció és bölcsesség.⁵⁴

Ha ezt a hatot tekintjük, akkor a lemondás tökéletessége, mint az otthontalanságba való távozás az erény tökéletességéhez tartozik; mint a visszahúzó tényezőktől való elzárkózás, a meditációhoz; s mint általában üdvös dhammát, mind a hat pāramitā magában foglalja. Az igazság tökéletessége részben — mint igaz beszéd és a hamisságtól való tartózkodás — az erény tökéletességéhez tartozik, részben pedig, ti. igaz tudás aspektusában a bölcsesség tökéletességéhez. A szeretet tökéletességét a meditáció tökéletessége, a felülemelkedettség tökéletességét pedig a meditáció és a bölcsesség tökéletessége foglalja magában. Az eltökéltség tökéletessége pedig mint a hat tökéletességbe beletartozik.

54. Ez a pāramitāknak a mahāyānában szokásos felsorolása, bár maga a lista valószínűleg a mahāyāna kialakulását megelőző iskolákra nyúlik vissza.

A hat pāramiból legalább tizenöt olyan pár (*yugala*) képezhető, amelyek két egymást kiegészítő elemet foglalnak magukban, és amelyek együtt további tizenöt tulajdonságpárt tudnak tökélyre fejleszteni. Hogyan?

- (1) Az adás és erény együttese a mások java érdekében történő cselekvés és a számukra ártalmas tettektől való tartózkodás tulajdonságpárját fejlesztik tökéletessé.
- (2) Az adás és a türelem kettőse a mohóságtól és a gyűlölettől való mentesség tulajdonságpárját tökéletesíti.
- (3) Az adás és az energia együttese a nagylelkűség és a tanulás párt fejleszti.
- (4) Az adás és a meditáció együttese az érzéki vágy és a gyűlölet elhagyását tökéletesíti.
- (5) Az adás és a bölcsesség kettőse az ariya hordozót és az ariya rakományt;
- (6) az erény-türelem pár az eszközök megtisztítását és a cél megtisztítását;
- (7) az erény-energia pár a meditatív realizáció kettősségét (vagyis a higgadtságot és a belátó megértést);
- (8) az erény-meditáció pár az erkölcsi züllöttség elhagyását, illetve a tudati kényszerpályák elhagyását;
- (9) az erény-bölcsesség pár az adás kettőset;⁵⁵
- (10) a türelem-energia pár az elfogadás-hő párt;⁵⁶
- (11) a türelem-meditáció pár az ellenállás és részreahajlás elhagyását;
- (12) a türelem-bölcsesség pár az üresség elfogadását és áthatását;
- (13) az energia-meditáció pár az erőkifejtés és el nem terelődés kettősségét;
- (14) az energia-bölcsesség pár a menedék kettőssét;
- (15) végül a meditáció-bölcsesség pár a hordozók kettőset (vagyis a higgadtság és a belátó megértés hordozóit) fejleszti tökélyre.

Az adás, erény és türelem hármassága a mohóság, gyűlölet, illetve hamis-tudat elhagyását tökéletesíti. Az adás, erény és energia hármassága a jóllét, élet és testi vitalitás adását emeli tökélyre. Az adás, erény és meditáció együttese az érdemdús cselekedetek három alapját csiszolja. Az adás, erény és bölcsesség triádja az anyagi adományok, félelem nélkülség és a Dhamma adásának triádját tökéletesíti. A többi hármasság és négyesség is ugyanilyen módon kapcsolható össze, az egyes eseteknek megfelelően.

55. Valószínűleg az előírások betartásán keresztül gyakorolható félelemnélkülség-adásról, és a bölcséségen keresztül gyakorolható Dhamma-adásról van szó.

56. A meditációs erőfeszítés hevéről van szó.

E hat pāramī a négy megalapozásba (*cattāri adhiṭṭānāni*) is belefoglalható, amelyek az összes pāramik szintézisét valósítják meg.⁵⁷ Melyek ezek? Az igazság megalapozása, a felhagyás megalapozása, a béke megalapozása és a bölcsesség megalapozása. A szó-magyarázat a következő: megalapozás, amennyiben ezek ez által vannak megalapozva, erre vannak alapozva, vagy pedig ezek maguk jelentik a megalapozást. Vagyis vagy az igazságról mint megalapozásról van szó, vagy az igazság számára szolgáló megalapozásról, vagy pedig arról, hogy az igazság alapozza meg ezt. A többivel ugyanez a helyzet.

Mármost vegyük először őket megkülönböztetés nélkül: miután megtette a világlelti minőségek kifejlesztésére irányuló elhatározását, a Nagy Ember az összes lények iránti részvétől eltelve megszilárdítja az igazság megalapozását az összes pāraminak fogadalmával összhangban történő megszerzésével; megszilárdítja a felhagyás megalapozását felhagyva a pāramik ellentéteivel; megszilárdítja a béke megalapozását a pāramik ellentéteinek a pāramik kifejlesztése útján történő elcsitításával; és megszilárdítja a bölcsesség megalapozását a mások jóllétének előmozdítására irányuló alkalmas módszerekkel, amelyek ugyanezekben a tulajdonságokon keresztül fejleszthetők ki.

Ha külön-külön vesszük őket, akkor az *adās* a következő értelemben közvetlen előzményi oka az üdvös dhammák négy megalapozásának: (1) (az igazság megalapozásának azért oka, mert) fogadalmat jelent arra nézve, hogy az ember ad azoknak, akik kérnek tőle, anélkül, hogy becsapná őket; úgy ad, hogy ne szegje meg saját fogadalmát; őszintén együtt örvendezik velük az adományon; (2) (a felhagyás megalapozásának azért oka, mert) elhagyja az olyan ellentétes minőségeket, mint amilyen a fősvénység stb.; (3) (a béke megalapozásának azért oka, mert) az átadásra kerülő dolgok, a megajándékozottak, az adás cselekedete, valamint az odaadott dolgok elveszítése vonatkozásában lecsillapítja a mohóságot, a gyűlöletet, a hamis tudatot, illetve a félelmet; (4) (végül a bölcsesség megalapozásának azért oka, mert) az adást az érdemeknek megfelelően, alkalmas időben, megfelelő módon és kimagasló bölcsességgel végzi. Az *erény* a következő értelemben közvetlen előzményi oka a négy megalapozásnak: (1) az elvállalt fegyelmi szabályok át nem hágása folytán; (2) az erkölcsi züllöttség elhagyása folytán; (3) a hibás magatartásformák elcsitítása folytán; (4) a benne megnyilvánuló kimagasló bölcsesség folytán. A *türelem* is közvetlen oka a négy megalapozásnak, amennyiben: (1) az ember a saját fogadalmának

57. E négy megalapozást a sutta-irodalomban a *Dhātuvibhaṅgasutta* fejt ki (M. 140.), bár ott e megalapozások nem a pāramikkal való összefüggésükben szerepelnek, hanem mint a megszabadult szent minőségei.

megfelelően gyakorolja a türelmes elfogadást; (2) felhagy másokkal szemben az elkövetett hibák miatti megkülönböztetéssel; (3) lecsillapítja a harag kényszerképzetét; (4) kimagaslóan bölcs magatartásra tanít.

Az *energia* közvetlen oka a négy megalapozásnak, amennyiben (1) ez biztosítja, hogy az ember fogadalmával összhangban tudjon munkálkodni mások jóllétéért; (2) lehetővé teszi a csüggedtség elhagyását; (3) lecsillapítja a nem üdvös dhammákat; (4) a bölcsességet kiválóvá érleli. A *meditáció* is közvetlen előzményi oka a négy megalapozásnak, mert (1) a világ jóllétével való törődést jelent, összhangban a fogadalommal; (2) ezen keresztül lehet felhagyni a visszahúzó tényezőkkel; (3) elnyugtatja és kiegyenlíti a tudatot; (4) a bölcsesség kimagasló voltát eredményezi. Végül a *bölcsesség* ugyancsak közvetlen előzményi oka a négy megalapozásnak: (1) ez biztosítja az alkalmas módszert mások jóllétének előmozdítására, s így arra, hogy az ember hű tudjon maradni fogadalmához; (2) ez biztosítja a nem alkalmas tevékenységekkel való felhagyást; (3) lecsillapítja a téveszmékből fakadó lázakat; (4) ez teszi lehetővé a mindentudás elérését.

Az igazság megalapozása azzal gyakorolható, hogy az ember saját fogadalmával és megértésével⁵⁸ összhangban cselekszik; a felhagyás megalapozása azzal, hogy felhagyunk az érzéki élvezetek (külső) tárgyaival és az érzékiség (belső) szennyeződésével; a béke megalapozása a gyűlölet és a szenvedés csillapításával gyakorolható; a bölcsesség megalapozása pedig a megértéssel és a tudatos átvilágítással. Az igazság megalapozását a hármas igazság öleli fel, és a három romlottsággal (mohóság, gyűlölet és hamistudat) ellentétes. A felhagyás megalapozását a hármas felhagyás öleli fel, és a három romlottsággal ellentétes. A béke megalapozását a hármas csillapítás öleli fel, és a három romlottsággal ellentétes. Végül a bölcsesség megalapozását a hármas tudás öleli fel, és a három romlottsággal ellentétes.

Az igazság megalapozása a hamisságtól való mentességen és a fogadalommal összhangban történő cselekvésen keresztül felöleli a felhagyás, béke és bölcsesség megalapozásait is. A felhagyás megalapozása ugyancsak felöleli az igazság, béke és bölcsesség megalapozásait is, amennyiben felhagyást jelent utóbbiak ellentéteivel, illetve azok a mindenről való lemondás gyümölcsét képezik. A béke megalapozása a szennyeződések hevének és a kamma hevének a csillapítása révén szintén felöleli az igazság, a felhagyás és a bölcsesség megalapozásait.⁵⁹ Végül a bölcsesség megalapozása is felöleli az igazság, felhagyás és béke megalapozásait, amennyiben utóbbiakat mindet tudás előzi meg és tudás kíséri. Így minden pāramī az igazságban

58. *Neyya*: szó szerint »a tudható«, itt azonban feltehetően inkább a tudható megértéséről van szó, s nem pedig a tudható dologokról.

59. E mondat fordításához az USK. helyett a CP. A.-t vettük alapul.

gyökerezik, a felhagyásban kristályosodik ki, a békében intenziválódik és a bölcsességben tisztul meg. Az igazság az oka ugyanis kifejlődésüknek, a felhagyás az oka a megszerzésüknek, a béke az oka a növekedésüknek és a bölcsesség az oka a megtisztulásuknak.

A (bodhisattva pályájának) kezdetén az igazság a megalapozás, hiszen az igazsággal összhangban teszi le fogadalmát. A középső szakaszban a felhagyás a megalapozás, miután az elhatározása kialakítását követően a bodhisattva lemond magáról mások jólléte kedvéért. A végső szakaszban pedig a béke a megalapozás, hiszen a pálya betetőzése a tökéletes béke elérése. A bölcsesség viszont mind a három szakaszban — tehát kezdetben, középütt és a végén is — megalapozásként működik, hiszen az egész bodhisattva pálya a bölcsesség jelenlétéből ered, annak hiányában nem létezik, és mert (a bölcsesség) természete megfelel a fogadalom szellemének.

Az igazság és a felhagyás megalapozása révén — ami egyaránt előmozdítja a saját és a mások jóllétét, s megbecsülést és szeretetet hoz létre —, a Nagy Ember a laikusokhoz hasonlóan anyagi adományokkal válik mások javára. A béke és a bölcsesség megalapozása révén pedig — ami ugyancsak egyaránt előmozdítja a saját és a mások jóllétét, megbecsülést és szeretetet hozva létre —, a Nagy Ember a szerzetesekhez hasonlóan a Dhamma adásával válik mások javára.

A négy megalapozás kiteljesedésére a bodhisattva utolsó létesülésében kerül sor. Egyesek szerint akkor következik be az utolsó létesülésbe történő megszületés, amikor a négy megalapozás kiteljesedik. (E szerint az értelmezés szerint) a bodhisattva alászáll az anyja méhében, egy ideig ott marad, majd a bölcsesség megalapozásának megkezdésével éberén és tökéletes tudati átvilágítottsággal emelkedik ki az anyaméhéből. Az igazság megalapozásának kiteljesítése révén⁶⁰ amint megszületik, hét lépést tesz észak felé, végigtekint valamennyi irányba, és igazsággal telített hangon háromszor elbömböli magát jellegzetes oroszlán-üvöltésével: „Én vagyok a világon a legelső, én vagyok a világ legkiválóbbika, én vagyok a világ legmagasztosabbika!” A béke megalapozásának megkezdése nyomán, amikor találkozik az öregemberrel, a beteggel, a holttesttel és a négy igazság tárgyában járatos szerzetessel, elcsitul benne a fiatalság, egészség és élet mámore. A felhagyás megalapozásának megkezdésével pedig képesség

60. Lehet, hogy itt is megkezdésről (*samudāgama*), s nem kiteljesedésről (*pāripūri*) van szó? Valamennyi rendelkezésünkre álló szövegben *pāripūri* szerepel, bár a szövegösszefüggés alapján *samudāgama*-nak kellene szerepelnie. A megkezdés kifejezés értelme az adott sajátos erény felmerülése a bodhisattva pályájának kezdetén, majd annak fokozatos beérése számtalan élet folyamán. A kiteljesedés viszont ugyanezen erények teljes virágba borulása. Az itt tárgyalt első álláspont valamennyi megalapozás kiteljesedését időben a megvilágosodás elé helyezi.

válík az otthontalanságba való távozásra anélkül, hogy törődne a rokonság széles körével, vagy akár csak egy pillantásra is méltatná a viláгурalkodó királyság perspektíváját, ami pedig szintén elérhető volna a számára.

Mások szerint viszont a négy megalapozás csak a megvilágosodással együtt teljeseedik ki. Az igazság megalapozásának a saját fogadalmával összhangban történő megkezdésével tud ugyanis behatolni a Négy Nemes Igazságba; s ennek megértése teljesíti ki az igazság megalapozását. A felhagyás megalapozásának megkezdésével válík képessé valamennyi rongáltság és szennyezettség elhagyására; s ennek végigvitele teljesíti ki a felhagyás megalapozását. A béke megalapozásának megkezdésével szerzi meg a képességet a legfőbb béke elérésére; s ezzel együtt teljeseedik ki a béke megalapozása. Végül a bölcsesség megalapozásának megkezdésével tehet szert a korlátlan tudásra, ami által a bölcsesség megalapozása is kiteljesedhet. A megvilágosodás végső volta ellenére azonban az itt ismertetett álláspont aligha tartható.

Van egy harmadik álláspont is, amely szerint a négy megalapozás a Dhamma kerekének mozgásba lendítésével teljeseedik ki. Miután hozzákezdett az igazság megalapozásához, a bodhisattva a Négy Nemes Igazság tizenkét módozat szerinti tanításával teljesíti ki az igazság megalapozását. Miután hozzákezdett a felhagyás megalapozásához, az igaz Dhamma nagy felajánlásával végzi el a felhagyás megalapozásának kiteljesítését. Miután a béke megalapozásának megkezdésével ő maga elérte a legfőbb békét, azzal teljesíti ki a béke megalapozását, hogy másoknak is (békét hoz). Miután pedig a bölcsesség megalapozásába is belefogott, azzal teljesíti ki a bölcsesség megalapozását, hogy megérti a képendő lények hajlamait stb. Ez az álláspont sem nagyon tartható, mert még ezen a ponton sem merül ki a Buddhák funkciója.

Megint mások azt a negyedik álláspontot képviselik, hogy a négy megalapozás csak a parinibbānával teljeseedik ki. A parinibbāna ugyanis a végső igazság realizálása, s így az igazság megalapozásának kiteljesedése; a létesülés összes rétegének elhagyása, s így a felhagyás megalapozásának kiteljesedése; az összes képződmény elcsitulása, s így a béke megalapozásának kiteljesedése; végül a bölcsesség céljának megvalósulása, s így a bölcsesség megalapozásának a kiteljesedése.⁶¹

Mármost miután hozzákezdett az igazság megalapozásához, az igazság megalapozásának a kiteljesítését különösen szembeötlően jelzi a Nagy Ember megszületése, ami szeretetének a terepe. Miután hozzákezdett a bölcsesség megalapozásához, a bölcsesség megalapozásának a kiteljesítése

61. A bölcsesség végső célja ugyanis a nibbāna elem maradéktalan realizálása, a születés és halál körforgásának a lezárása.

különösen nyilvánvaló a megvilágosodásában, ami a Nagy Ember részvé-
tének a terepe. Miután hozzáfűzött a felhagyás megalapozásához, a
felhagyás megalapozásának kiteljesítése különösen nyilvánvaló akkor,
amikor mozgásba lendíti a Dhamma kerekét, ami együttérző örömének a
terepe. És miután megkezdte a béke megalapozását, a béke megalapozásá-
nak kiteljesítése különösen nyilvánvaló a parinibbānájában, ami tökéletes
felülemelkedettségének a terepe.

Annak erénye, aki hozzáfűzött az igazság megalapozásához, megtudható
a vele való együttélésből. Annak becsületessége, aki hozzáfűzött a felha-
gyás megalapozásához, megismerhető a vele való érintkezés alapján. An-
nak ereje és állhatatossága, aki hozzáfűzött a béke megalapozásához,
kiderül a balszerencsés alkalmakkor. Annak bölcsessége pedig, aki hozzá-
kezdett a bölcsesség megalapozásához, kiderül a vele való beszélgetésből.
Ilyen módon lehet megismerni (a Nagy Ember) erényének, életmódjának,
tudatának és szemléletének tisztaságát.

Továbbá az igazság megalapozásának az elkezdése következtében nem
követi többé a gyűlölet sarkallta hibás utakat, hiszen mentes a félrevezetés-
től. A felhagyás megalapozásának az elkezdése folytán nem követi többé a
mohóság hibás útjait, hiszen mentes a kötődéstől. A béke megalapozásának
megkezdése folytán nem követi többé a félelem diktálta hibás utakat,
hiszen mentes minden akadálytól. A bölcsesség megalapozásának meg-
kezdése következtében nem követi többé a hamistudatból születő hibás
utakat, hiszen érti a dolgokat úgy, amint azok valójában vannak.

Így tehát az első megalapozás révén gyűlölet nélkül tűr; a második révén
mohóság nélkül használ; a harmadik révén félelem nélkül kerül; a negye-
dik révén hamistudat nélkül oszlat el. Az első révén a lemondás boldogsá-
gát éri el, a többi révén pedig az egyedüllét, a béke, illetve a megvilágosodás
boldogságát. Ezenkívül ugyanennek a négy megalapozásnak a révén éri el
a visszahúzódból születő elragadtatást és boldogságot, az elragadtatástól
nem kísért testi boldogságot, illetve az éberség megtisztításából születő
felülemelkedettség boldogságát.

Így értendő tehát az, hogy a pāramik csoportja bennefoglaltatik a négy
megalapozásban, amelyeket magukat is számtalan nemes minőség ékesít.
És ahogy a négy megalapozás tartalmazza az összes pāramit, éppúgy
tartalmazza őket a bölcsesség és a részvét kettőse. A bölcsesség és a részvét
ugyanis magukban foglalnak minden megvilágosodási követelményt, és
az adás (és a többi pārami) nemes minőségei a bölcsesség és a részvét
kíséretében fejlődhetnek azokká az előfeltételekké, amelyek létrehozzák a
Buddhaság tökéletességében tetőző nagy megvilágosodást.

(xiii) *Milyen eszközökkel valósíthatók meg?* Az eszközök, amelyek segítségével a pāramik megvalósíthatók, a négytényezős módszerben összegezhetőek: (1) az érdem stb. összes követelményének kihagyás nélküli begyűjtése a legmagasabb megvilágosodás kedvéért, azok kifogástalan végrehajtása után; (2) azok tisztelettel és nagy megbecsüléssel történő, alapos végrehajtása; (3) megszakítás nélkül történő, állhatatos gyakorlásuk; (4) hosszú időszakon keresztül kifejtett tartós erőfeszítés, anélkül, hogy az ember félúton leállna. A szükséges idő hosszúságáról később fogunk szót ejteni.

A legmagasabb megvilágosodáshoz a megvilágosodásra törő Nagy Lénynek először is alá kell rendelnie magát a Buddháknak, eképpen: „Felajánlom magamat a Buddháknak.” Azután valahányszor valami a birtokába jut, mindenekelőtt úgy kell arra tekintenie, mint potenciális adományra: „Az élet bármilyen kelléke kerül az utamba, azoknak fogom adni, akiknek szükségük van rá, és magam csak azt fogom felhasználni, ami eme adományozás után még megmaradt.”

Miután szellemében eltökélte magát, hogy teljesen le fog mondani bármilyen tulajdonról, ami az útjába kerül, legyenek azok akár élők, akár élettelenek, négy béklyó merülhet fel az adás útjában (amit le kell küzdenie), nevezetesen: az adáshoz való múltbeli hozzászokás hiánya; az adni kívánt tárgy alacsonyrendűsége; az adni kívánt tárgy kiválósága és szépsége; és a dolog elvesztése feletti aggodalom.

(1) Amikor a bodhisattva rendelkezik odaadható dologgal és megajándékozható lény is van jelen, tudatába azonban mégsem ugrik be az adás gondolata és nem akaródzik adnia, az alábbi következtetésre kell jutnia: „Bizonyára a múltban nem szoktam hozzá az adáshoz, ezért nem merül fel most a tudatomban az adás iránti vágy. Hogy azonban a jövőben tudatom örömét lelje az adásban, most adok valami adományt. A jövőt szem előtt tartva, adjunk hát valamit azoknak, akiknek erre szükségük van.” És ezzel ad valami adományt, nagylelkűen, cseppet sem szűkmarkúan, örömételve az átnyújtásban; mindig ad, amikor kérnek tőle, örömmel adja és osztja szét tulajdonát. Ilyen módon a Nagy Lény elpusztítja, széttöri és kiirtja az adás útjában lévő első béklyót.

(2) Továbbmenve amikor az adásra kerülő dolog alacsonyrendű, vagy valamilyen hibája van, a Nagy Lény így elmélkedik: „Nyilván a múltban nem hajlottam az adásra, s ezért most csupán ilyen silány odaadható dolgokkal rendelkezem. Ezért: bár fájdalmat okoz nekem, mégis adjam csak oda, amivel rendelkezem, még ha a tárgy silány és alacsonyrendű is. Ilyen módon, a jövőben elérhetem az adás tökéletességének a csúcását.” És ezzel odaadja azt, amit tud, nagylelkűen, cseppet sem szűkmarkúan, örömételve az átnyújtásban; mindig ad, amikor kérnek tőle, örömmel adja és

osztja szét tulajdonát. Ilyen módon a Nagy Lény elpusztítja, széttöri és kiirtja az adás útjában lévő második béklyót is.

(3) Amikor az odaadásra kerülő dolog szépsége és kiválósága miatt keletkezik benne ellenállás az adással szemben, a Nagy Lény ilyen módon korholja magát: „Jóember, talán nem szántad-e el magad a legmagasabb megvilágosodásra, minden állapotok legfenségesebbikére és legmagasabbtosabbikára? Nos hát, a megvilágosodás kedvéért nagyon is helyénvaló, hogy szép és kiváló dolgokat adományozzál!” És ezzel odaadja azt, ami szép és kiváló, nagylelkűen, cseppet sem szűkmarkúan, örömét lelve az átnyújtásban; mindig ad, amikor kérnek tőle, örömmel adja és osztja szét tulajdonát. Ilyen módon a Nagy Lény elpusztítja, széttöri és kiirtja az adás útjában lévő harmadik béklyót is.

(4) Amikor a Nagy Lény adományt ad, s felmerül benne az odaadásra kerülő dolog elvesztése, a következőképpen elmélkedik: „Ilyen az anyagi javak természete, elvesztésre és elmúlásra vannak ítélve. Sőt, pillanatnyilag éppen azért fogyatkoztak meg a javaim, mert a múltban nem adtam eleget. Úgyhogy adjam csak gyorsan oda mindazt, amit odaadhatok, akár szűkében vagyok a dolognak, akár bővében. Ilyen módon a jövőben el fogom érni az adás tökéletességének a csúcsát.” És ezzel odaadja, amije van, nagylelkűen, cseppet sem szűkmarkúan, örömét lelve az átnyújtásban; mindig ad, amikor kérnek tőle, örömmel adja és osztja szét tulajdonát. Ilyen módon a Nagy Lény elpusztítja, széttöri és kiirtja az adás útjában lévő negyedik béklyót is.

Az adás útjában álló ártalmas béklyók széttörésének módja tehát az, hogy az alkalomnak megfelelő módon elmélkedünk ezekről. Az adás tökéletessége esetében alkalmazott módszer ugyanígy átvihető az erény tökéletességére és a többi tökéletességre is.

Továbbmenve a Buddhák számára történő önfelajánlás is eszköze lehet a pāramik tökéletes megvalósításának. Amikor ugyanis a Nagy Ember, miközben a megvilágosodás követelményeinek a kifejlesztésén munkálkodik és fáradozik, nehezen elviselhető nehézségekkel kerül szembe, megfosztják őt boldogságától, létalapjától és eszközeitől, avagy amikor lények és képződmények által ejtett sebekkel kell megküzdenie, amelyeken nehéz úrrá lenni, erőszakosak és aláássák életerejét — nos, az ilyen helyzetekben, miután önmagát a Buddháknak vetette alá, így elmélkedik: „Hiszen még saját magamról is lemondtam a Buddhák kedvéért! Jöjjön, aminek jönnie kell, bármi legyen is az!” Ennek folytán sohasem ingadozik, sohasem remeg, sohasem tétovázik a legcsekélyebb mértékben sem, hanem abszolút megingathatatlan marad abbéli eltökéltségében, hogy a jót megvalósítja.

Röviden az önszeretet elpusztítása és a mások iránti szeretet kifejlesztése adja a pāramik megvalósításának módszerét. Miután ugyanis tökéletesen

megértette valamennyi dhammát azok valódi természete szerint, a Nagy Lény, aki eltökélte magát a legmagasabb megvilágosodás elérésére, mentes marad az ezek által való szennyeződéstől, és ezáltal önszeretete fokozatosan kimerül és megszűnik. Ezután, minthogy a nagy részvét ismételt gyakorlása folytán valamennyi lényt elkezdi a saját édes gyermekének tekinteni, növekedésnek indul az irántuk érzett szeretete, részvéte és gyengédsége. Ezen a szinten a Nagy Ember, miután már szétoszlatta azokat a megvilágosodás követelményeivel ellentétes szennyeződéseket, mint amilyen pl. a fősvénység, valamint szétoszlatta a mohóságot, gyűlöletet, s a magával és másokkal kapcsolatos téveszméit, további lényeket készítet belépni a három hordozóba, hogy ott beérjenek; ezt azzal éri el, hogy a végsőkig igyekszik a javukra lenni a jószándék négy alapján keresztül, amelyek a négy megalapozást kísérik, nevezetesen: az adás, a szerető szó, a jóindulatú magatartás és az egyenlő elbánás alapjain keresztül.

A Nagy Lények nagy részvétét és hatalmas bölcsességét ugyanis adás ékesíti. Adakozókedvüket szerető szó ékesíti és kíséri, a szerető szót jóindulatú magatartás, a jóindulatú magatartást pedig egyforma elbánás. Amikor a bodhisattvák a megvilágosodás követelményeit gyakorolják, kivétel nélkül minden lényt úgy kezelnek, mint magukkal egyenlőt, és egyformaság-érzetüket azzal is igyekeznek tökéletesíteni, hogy minden körülmények között ugyanazok maradnak, akár kellemes, akár kellemetlen körülményekről van szó. Amikor pedig Buddhákká válnak, tökéletessé válik abbéli képességük, hogy képezzék az embereket, a végsőkig szolgálva azok javát a jószándék ugyanezen négy alapján keresztül, amelyeket a négy megalapozás gyakorlása bontakoztatott ki. A tökéletesen megvilágosodott Buddhák esetében ugyanis az adás alapját a felhagyás megalapozása, a szerető szó alapját az igazság megalapozása, a jóindulatú magatartást a bölcsesség megalapozása, az egyenlő elbánást pedig a béke megalapozása emeli tökélyre. A parinibbānát tekintve ugyanis az összes tanítvány és paccabuddha teljesen egyforma a Tathāgatákkal; valamennyien azonosak, bármiféle különbözőség nélkül. Ezért mondják, hogy „Nem jellemző rájuk a sokféleség a megszabadulás tekintetében” (lásd S. III. 1. 6. 6.).

Igaz, nagylelkű, békés, bölcs, aki
Együttérzéssel is rendelkezik.
Minden tökéletességet beérlelt;
Mi jót ne tudna végrehajtani?
Részvéttel eltelt Nagy Tanító,
Egykedvű, s mégis más javára tesz,
Sohasem vezérli őt egyéni érdek,
E Világhódító, oh, mily csodálatos!

Minden dhammával szemben szenvtelen,
S minden lényt egyformán mérlegel,
Mégis jóllétükért áldozza fel magát,
E Világhódító, oh, mily csodálatos!
Állandó, serény munkálkodásban él,
Az összes lény boldogságát hogy megteremtse;
Nincs akadály, mi őt eltántorítaná,
E Világhódító, oh, mily csodálatos!

(xiv) *Mennyi idő szükséges a megvalósításukhoz?* — Minimálisan négy mérhetetlen (*asaṅkheyya*) és százezer nagy világkorszak (*mahākappa*); közepes haladás esetén nyolc mérhetetlen és százezer nagy világkorszak; és maximálisan tizenhat mérhetetlen és százezer nagy világkorszak.⁶² Ez a hármas felosztás aszerint érvényesül, hogy valakiben a bölcsesség, a hit, illetve az energia van-e túlsúlyban. Akikben ugyanis a bölcsesség van túlsúlyban, azokban a hit a leggyengébb és a bölcsesség a legkifinomultabb; akikben a hit van túlsúlyban, azoknál a bölcsesség a középső (és az energia a leggyengébb); akikben pedig az energia a legerősebb, azoknál a bölcsesség a leggyengébb (és a hit van középen). A legmagasabb megvilágosodást azonban a bölcsesség erejével kell elérni, így mondják ezt a kommentárok.

Mások szerint viszont a bodhisattvák számára szükséges idő energiájuk felfokozott, közepes, vagy zsenge minősége szerint került felosztásra. Mígint mások azt állítják, hogy a háromféle időtartam megkülönböztetés nélkül a megvilágosodási követelmények kiteljesítéséhez szükséges időnek felel meg, amit viszont az határoz meg, hogy vajon kifejtettek, közepesek, avagy zsengek-e a megszabadulást beérlelő tényezőik (*vimutti-paripācānīyā dhammā*).

A bodhisattvák elhatározásuk kialakítása pillanatában is háromfélék lehetnek aszerint a felosztás szerint, amely őket sűrített tanításból is értőkre (*ugghaṭitaññū*), kidolgozott tanításból értőkre (*vipañcitanññū*) és képzésre alkalmasakra⁶³ (*neyya*) osztja. Ezek közül a sűrített tanításból is értők olyan

62. A nagy világkorszak tartamát a szövegek csak hasonlatokkal érzékeltetik. Például ha volna egy kemény gránitból lévő sziklatömb, amely egy *yojana* (kb. 7 mérföld) magas és egy *yojana* területű, és száz évenként elmenne arra egy ember, aki egyszer végigsimítaná a sziklát a selyemkendőjével, akkor is hamarabb kopna el a sziklatömb, mint ahogy a világkorszak véget érne. A »mérhetetlen« megszámlálhatatlanul sok nagy világkorszakot foglal magában; nem szabad ezt összetéveszteni azzal a »négy mérhetetlen időszakkal«, amelyek az egyes nagy világkorszakok részeit képezik, vagyis a kiterjedés, kibontakozás, összehúzódás és felbomlás szakaszaival.

63. Ennek az osztályozásnak az alapjául a suttákban az A. iv. 14. 3. szolgálhatott. Az egyes típusok magyarázata megtalálható: *The Guide*, 15. old., 41/1. és 41/2. lábjegyzetek.

alátámasztó feltételekkel rendelkeznek, hogy amennyiben a tanítványság megvilágosodására hajlanának, már az is elég lenne számukra az arahatság eléréséhez a négy megkülönböztetéssel (*paṭisambhidā*) és a hat *abhiññāval* együtt, ha úgy hallanának egy négysoros stanzát egy tökéletesen megvilágosodott Buddha ajkáról, hogy még a harmadik sor sincs befejezve. A második típus alátámasztó feltételei olyanok, hogy amennyiben a tanítványság megvilágosodására hajlanának, elég lenne az arahatság és a hat *abhiññā* eléréséhez egy négysoros stanzát hallani a Magasztos ajkáról, még úgy is, hogy a negyedik sor nincs befejezve. Végül a harmadik típus alátámasztó feltételei abban az esetben biztosítják az arahatság és a hat *abhiññā* realizálását, ha a Magasztostól hallott négysoros stanza teljes egészében elhangzik.

E három típus, akik az időtartam előzetes kijelölése nélkül alakítják ki elhatározásukat, közvetlenül a Buddháktól kapnak előrejelzést (jövendő Buddhaságukra vonatkozóan). Ezután az egyes típusok a fent említett időfelosztás szerint fejlesztik ki a pāramikat és realizálják a tökéletes megvilágosodást. Hogy mindezek a Nagy Lények, akik nap mint nap a Vessantara adományaihoz⁶⁴ hasonló ajándékokat osztogatnak, s a többi pāramit is ugyanilyen módon fejlesztik, megvalósítják az öt felhagyást, elérik a rokon lények javát szolgáló magatartás tökélyét, a világ javát szolgáló magatartás tökélyét — nos, hogy az ilyen Lények a típusoknak megfelelően kirótt idő letelte előtt váljanak tökéletesen felébredett Buddhákká, az nem lehetséges. Miért? Mert tudásuk még nem elég érett, és a Buddhaságot eredményező tényezők felhalmozása még nem teljes. Ugyanis ahogy a gabona is csak annyi idő eltelte után érik be, amennyi (teljes kifejlődéséhez) szükséges, a legmagasabb megvilágosodás is csak a fentebb említett időszakok elteltével válhat tökéletessé. Ennél hamarabb nem érheti el a bodhisattva a megvilágosodást még akkor sem, ha teljes erőbedobással törekszik. A pāramik a fentebb említett időfelosztásnak megfelelően teljeseznek ki. Így kell ezt érteni.

(xv) *Milyen jótékony hatásokkal járnak?* — Az elhatározásukat kialakított bodhisattvák az alábbiakban összefoglalható jótékony eredményeket érik el:

E minden tényezőben teljes emberek
Tökéletes felébredésre törnek,
Bár még számtalan eljövendő korszakot
Eltöltenek a születés körében.

64. Vessantara az utolsó emberi létesülése volt annak a bodhisattvának, aki később a Gotama Buddhává vált. Nagylelkűségéről és önzetlenségéről híres herceggént élt.

Nem létesülnek az Avīci pokolban,
Sem a világok közötti űrben,
Megjelenésük nem lesz fekete óriás,
Sem éhség-szomjúság gyötörte démon.

A bánat síkján ugyan még születnek,
De soh'sem alsóbbrendű létalakban;
S ha emberi alakban létesülnek,
Hallásuk születésük óta ép.

A látásuktól sincsenek megfosztva,
Nem némák és nem végtag-nyomorékok.
Sohasem születnek női testben, vagy
Mint eunuchok, hermafroditák.

E felébredésre elszánt emberek
Mentesek az öt fekete tettől,
Életmódjuk tökéletesen tiszta,
És magatartásuk köre szeplőtelen.

Soh'sem hirdetnek romlott nézetet,
S a kammikus törvényt felismerik.
Olykor mennyországokban születnek,
De nem-eszmélő, s tiszta síkokon sosem.

Eloldódásra hajló igaz emberek,
Kik nem kötődnek már a létsíkokhoz;
A világ javáért róják még pályájukat
A pāramīk kiteljesítésére törve.

A pāramīk gyakorlásának néhány egyéb jótékony hatása a következő: —
Annak a tizenhat csodálatos és bámulatra méltó minőségnek a kifejlődése,
amelyek úgy kezdődnek, hogy „A bodhisattva, Ānanda, éberen és tökéletes
tudati átvilágítottsággal múlik el a Tusita mennyből és száll alá anyjának
méhébe” (D. 14.); a harminckét előjel, mint pl. hogy „a hideg eltűnik és a
hőség megenyhül”, illetve „amikor a bodhisattva megszületik, a föld meg-
rendül, rázkódik és remeg” stb. (*id. mú*); és az összes többi minőségek,
amelyek itt-ott említésre kerülnek a Jātakákban, a Buddhavaṃsában stb.,
mint pl. a bodhisattva kívánságainak a teljesülése, a kamma fölötti uralma,
és így tovább. Egyéb jótékony hatásuk az olyan egymást kiegészítő kettős-
ségek, mint pl. a mohóságtól való mentesség és a gyűlölettel való mentes-
ség, amelyekről már korábban is volt szó.

Továbbmenve elhatározása megszületésének pillanatától kezdve a bodhi-
sattva olyanná válik minden lény számára, mintha az apjuk lenne, és
csupán azok javát kívánja. Megkülönböztetett minőségei folytán érdemes-
sé válik a felajánlásokra, a tiszteletre és a megbecsülésre, s az érdemek

legmagasabb területévé válik. Általában egyformán kedves emberekhez és nem-emberekhez, és istenségek vigyáznak rá. Mivel tudata a szeretetben és a részvétben gyökerezik, nem árthatnak neki a vadállatok stb. A lények bármely rendjében születik is újjá, rendkívüli érdemei folytán az ugyan-ezen rendbe tartozó összes többi lényt is felülmúlja szépség, hírnév, boldogság, erő és uralom tekintetében egyaránt.

Erős és egészséges. Hite nagyon tiszta és világos. Energiája, ébersége, összpontosítottsága és bölcsessége ugyancsak nagyon tiszta és világos. Romlottságai, zavarai és szenvedélyei gyengék. Mivel szennyeződéseik gyengék, könnyen figyelmeztethető, leleményes, türelmes, szelíd, rokon-szenves és szívélyes. Mentés a haragtól, a rosszindulattól, a befeketítéstől, a zsarnokoskodástól, az irigységtől, a fősvénységtől, a ravaszkodástól, az álszent képmutatástól, a makacsságtól, a beképzeltségtől, a szemtelenségtől és a hanyagságtól. Elviseli a mások keze által történő kínzást, de ő maga sohasem gyötör senkit. Ha belép egy falu területére, akkor a veszélyek és szerencsétlenségek, amelyek az ott élő lényeket fenyegetik, általában nem képesek létesülni, a már létrejött csapások pedig csillapodnak. Amikor pedig a bánat síkjain születik újjá, az ott élő közönséges lényektől eltérően nem kínlódik a rendkívüli szenvedések súlya alatt, hanem ellenkezőleg, ettől csak még erősebbé válik benne a szellemi sürgetés érzete.

A pāramik jótékony hatásai tehát a Nagy Ember mindezen megkülönböztetett minőségei, tehát hogy olyan a lények számára, mintha az apjuk lenne, méltó a felajánlásokra stb., amely minőségek ilyen, vagy olyan létállapokban kerülnek előtérbe.

Ezenkívül az élettartambeli teljesítmény, a formabeli teljesítmény, a családbeli teljesítmény, az uralombeli teljesítmény, a szavahihetőség és a szellemi erő nagysága ugyancsak a Nagy Ember pārami-inak jótékony hatását tükrözik. Itt az »élettartambeli teljesítmény« (*āyusampadā*) az élet tartósságát, vagyis a hosszú életet jelenti, bármelyik létállapotban születne is újjá; ennek révén képes arra, hogy be is fejezze mindazokat az üdvös vállalkozásokat, amelyekbe belekezdett, és számos üdvös minőséget halmozzon fel. A »formabeli teljesítmény« (*rūpasampadā*) a forma szépsége, a báj és a szeretetreméltó külső; ennek révén tud bizalmat és megbecsülést kiváltani azokból a lényekből, akik a testi formát tekintik alapnak. A »családbeli teljesítmény« (*kulasampadā*) a kitűnő családokban való újjászületést jelenti; ennek révén tudja elérni, hogy még azok a lények is érdemesnek tartásák követni és szolgálni őt, akik megrészegültek a születés stb. hiábavalóságaitól. Az »uralombeli teljesítmény« (*issariyasampadā*) a hatalom nagysága, a befolyás nagysága, és a kíséret nagysága; ennek révén tud a jószándék négy alapján keresztül hasznára lenni azoknak, akiknek erre van szükségük, illetve a Dhammán keresztül fegyelmezni azokat, akiknek fegyelmezésre

van szükségük. A »szavahihetőség« (*ādeyyavacanatā*) a megbízhatóságot, az igazszavúságot jelenti; ennek révén válik olyan tekintéllyé a lények számára, akinek a szavát nem lehet figyelmen kívül hagyni. A »szellemi erő nagysága« (*mahānubhāvata*) a szellemi erő méreteire utal; ennek köszönhető, hogy senki sem képes őt legyőzni, míg ő maga kivétel nélkül mindig legyőzi a többieket — Dhammával, igazságossággal, igazi nemes minőségeivel. Az élettartambeli teljesítmény és a többiek tehát ugyancsak a Nagy Ember pāramī-inak jótékony következményei. Ezek az okai annak, hogy saját érdem-összetevői határtalanná növekednek, és ezek azok az eszközök, amelyek segítségével belépni készíti a lényeket a három hordozóba, hogy ott beérjenek.

(xvi) *Mi a gyümölcsük?* — Gyümölcsük röviden a tökéletes Buddhaság állapota. Részletesebben kifejtve, a formatest (*rūpakāya*) megszerzése, amely ragyog az olyan érdemdús minőségek sokaságától, mint amilyen pl. a Nagy Ember harminckét jellegzetessége, a testi szépség nyolc kisebb jegye, az ölnyi mély aura stb.; továbbá ennek alapján a dicsőséges Dhamma-test (*dharmakāya*)⁶⁵ megszerzése, amely sugárzik a végtelen és határtalan érdemdús minőségek összeségétől — a tíz hatalomtól, a magabiztosság négy alapjától, a másokkal nem megosztható tudás hat fajtájától, a tizen-nyolc páratlan Buddha-dhammától és így tovább. És a Buddha-minőségek száma oly mérhetetlen, hogy még egy tökéletesen megvilágosodott Buddha sem tudná elvégezni azok kimerítő jellemzését, még több világkorszak alatt sem. Ez a gyümölcsük.

Hiszen megmondatott:

Ha egy Buddha elkezdené dicsérni egy Buddhát,
S egy világkorszakon át semmi másról nem beszélne,
A mérhetetlen világkorszak előbb végetérne,
Mintsem végére érne a Tathāgata dicséretének.

65. Bár a Dharmakāya fogalma a Mahāyāna buddhizmusban kifejezett ontológiai értelmezést nyert, amennyiben ott a Buddha lényegi természetének metafizikai azonosságát fejezi ki a különös létformák teljességével, szövegünknek ezen a helyén a *dharmakāya* kifejezés egyszerűen azoknak a szellemi minőségeknek az együttesét jelenti, amelyek a Buddhák természetét meghatározzák; ebben az esetben tehát nincs szó ontológiai megfontolásról.

Ötödik rész

A »Tathāgata« szó jelentéséről

K. A Magasztost nyolc okból hívják »Tathāgatának«:

- (i) mert »így jött« (*tathā āgato*);
- (ii) mert »így ment« (*tathā gato*);
- (iii) mert eljutott a (dhammák) valódi jellegzetességeihez (*tathalakkhaṇaṃ āgato*);
- (iv) mert ráébredt a valódi dhammákra a ténylegességnek megfelelően (*tathadhamme yāthāvato abhisambuddho*);
- (v) mert a valóságot látó (*tathadassitāya*);
- (vi) mert az igazságot szóló (*tathavāditāya*);
- (vii) mert azt gyakorolja, amit tanít (*tathakāritāya*);
- (viii) végül a felülmúló és győzedelmes értelmében (*abhibhavanatthena*).

(i) Vajon miért nevezhetik a Magasztost Tathāgatának az »így jött« értelmében?

Mert ugyanolyan módon jött, mint ahogyan a korábbi tökéletesen megvilágosodott Buddhák is érkeztek, minden erejüket megfeszítve a világ jobbitása érdekében — vagyis ahogyan a Magasztos Vipassī, Sikhī, Vessabhū, Kakusandha, Koṇāgamana és Kassapa is jöttek.¹ Mit értsünk ez alatt? A mi Magasztosunk (a Gotama Buddha) ugyanazon az elhatározáson (*abhinīhāra*) keresztül érkezett, mint amelyen keresztül a felsorolt többi Magasztos is érkezett. Vagy mint ahogy a Magasztos Vipassī... és a Magasztos Kassapa azután jöttek el, hogy kiteljesítették mind a harminc pāramit — vagyis az

1. Ez az a hat Buddha, akiket már a legrégebbi kanonikus szövegek is megemlítenek, mint a Gotama Buddha közvetlen elődjét. Lásd Mahāpadānasutta, D. 14. A későbbi kanonikus munkák huszonhét korábbi Buddháról tesznek említést, és a jelenkori Buddha eredeti elhatározásának megszületését a huszonegyedik, Dīpaṅkara Buddha idejére vezetik vissza.

adás, erény, lemondás, bölcsesség, energia, türelem, igazság, eltökéltség, szeretet és felülemelkedettség tíz alapvető, tíz köztes és tíz végső pāramiját —; meghozták az öt nagy lemondást — vagyis lemondtak a testrészeikről, a szemük világáról, a jóllétükről, a királyságukról, s a gyermekeikről és feleségeikről; véghezvitték az előzetes erőfeszítéseket, kifejlesztették az előzetes magatartást, a Dhamma hirdetését, a rokon lények javára irányuló magatartást stb.; s elérték az értelmet kifejlesztő magatartás tetőpontját — pontosan ugyanezek kifejlesztését követően jött el a mi Magasztosunk is (*tathā amhākam pi Bhagavā āgato*). Vagy pedig mint ahogyan a Magasztos Vipassī... és a Magasztos Kassapa az éberség négy alapjának, a négy tökéletes erőfeszítésnek, a szellemi siker négy alapjának, az öt képességnek, az öt erőnek, a hét megvilágosodási tényezőnek és a Nemes Nyolckrétű Ösvénynek a művelésén és kifejlesztésén keresztül érkeztek meg, pontosan ugyanúgy érkezett meg a mi Magasztosunk is. Ezért Tathāgata tehát, mint aki »így jött«.

Mint ahogy Vipassī és a múltnak többi bölcse
A világ mindentudásához eljutott,
Ugyanúgy jutott el ide az a Sakya bölcs is,
Akit, mint mindent látó Úrt, »Tathāgatanak« hívnak.

SK. Bár az öt nagy lemondás az adás tökéletességéhez tartozik, itt azért kerültek külön említésre, mert ezek az átengedés különleges formái, amelyeket rendkívül nehéz gyakorolni [és így a megvilágosodás megkülönböztetett követelményeit alkotják]. Ugyanezen okból említendő külön a szemvilágáról való lemondás a testrészekről való lemondástól. És bár a további három tényező mindegyike tartalmaz birtokot, mégis ezért kellett külön említeni a feleségről és a gyermekekről történő lemondást a jóllétről, illetve a királyságról való lemondástól. Az »előzetes erőfeszítések« (*pubbayoga*) a meditációs teljesítmények, valamint az (öt) *abhiññā* realizálását jelentik, azzal az ezeket előkészítő gyakorlatanyaggal együtt, ami a bemenés és a visszatérés kötelességeiből áll (a faluba, alamizsnáért történő betérésről, s az onnan való távozásról van szó). Az »előzetes magatartás« (*pubbacariyā*) az adás stb. területén mutatott különleges teljesítményeket foglalja magában, úgy, amint az a Cariyāpiṭakában le van írva. Vannak azonban, akik szerint az előzetes erőfeszítés maga az igyekezet, az előzetes magatartás pedig vagy az adás stb. gyakorlása, vagy pedig a magányos vándorlás testi elvonulással. A »Dhamma hirdetése« olyan beszéd, amely a megvilágosodás három fajtája irányába tereli és érleli a lényeket, azzal, hogy elmagyarázza nekik az adás stb. gyakorlatát, a kevés vágy előnyeit, a saṃsāra elégtelenségét és a nibbāna áldásait. Az »értelmet kifejlesztő magatartás« a tudás bővítését jelenti az olyan területeken, mint pl. a tettek birtoklásának tudása (*kammasakatāññā*), a folt nélküli foglalkozások tanulmányozása és

a folt nélküli tudás ismeretei, a halmazatok, érzékelési alapok stb. ismerete, a három általános jellegzetesség felismerése. Lényegében a bölcsesség tökéletességéről van szó, csak azért kerül ilyen formában, külön is megemlítésre, hogy felhívja a figyelmet a tudásbeli követelményekre² Az éberség megalapozásainak (és a megvilágosodás többi összetevőjének) az említésével a kommentár az eljövotelt a csúcspontra való megérkezés értelmében világítja meg [ezek az állapotok ugyanis úgy értendők, mint magának a világfeletti ösvénynek az összetevői, illetve gyümölcsei]. De az is lehetséges, hogy az éberség megalapozásai stb. itt csak mint a belátó megértés kísérői szerepelnek [vagyis mint a gyakorlás előkészítő (világi) szakaszai].³ Ezenkívül annak az értelmezésnek is van érvénye, amely szerint az elhatározás említése az eljövotelt útjának kiindulására, a pāramik említése annak középső szakaszára, az éberség megalapozásainak stb. az említése pedig betetőzésére utal.

K. (ii) Miért nevezik Tathāgatának az »így ment« értelmében?

Mert ahogyan megszületett, máris képes volt járni, mint ahogyan a Magasztos Vipassī... Kassapa is képesek voltak járni, amint megszülettek. És hogyan ment a Magasztos? Amint megszületett, megállt szilárdan földre vetett lábakkal, majd ezután északi irányban hét lépést lépett (*gata*) előre. A hagyomány szerint: „Amint a bodhisattva megszületett, Ānanda, megállt szilárdan földre vetett lábakkal; majd ezt követően, miközben egy fehér napernyőt tartottak föléje, északra fordulva hét lépést tett előre. Miután végigtekintett valamennyi irányba, elbőmbölte magát a Nyáj Vezetőjének üvöltésével: 'Én vagyok a világ legelsőbbike. Én vagyok a világ legkiválóbbika. Én vagyok a világ legmagasztosabbika. Ez az én utolsó születésem. Nincs már több megújulása a létesülésnek.'” (D. 14).

2. Tudniillik a megvilágosodási követelmények (*sambhāra*) két csoportja — az érdembeli és tudásbeli követelmények — közül az utóbbiakra.

3. A megvilágosodás harmunchét alkotórésze (*bodhipakkhiyadhammā*) két, egymástól elkülönülő szakaszban kerülnek kifejtésre. Az első, ún. előkészítő szakasz a megvilágosodási tényezők fejlesztését jelenti annak a belátó megértésnek (*vipassanā*) a gyakorlásával párhuzamosan, amely az öt halmazat mulandóságának, szenvedésteli-ségének és én-nélküliségének a felismerésére irányul. Ez a szakasz azért világi, mert tárgyai — tehát a pszichofizikai szervezet halmazatai — világiak. A fejlődés második szakasza annak a fázisnak felel meg, amikor e tényezők a négy világfölkötti ösvényben beérnek. Itt e tényezők annak a pillanatnyi, csúcsponti ösvénytudat-műveletnek az összetevőiként kerülnek előtérbe, amely realizálja a nibbānát és szétzúzza a létesülés forgatagának béklyóit. Ezekben a pillanatokban, illetve az ezek után következő gyümölcsözésekben a megvilágosodás tényezői is világfelettivé emelkednek, hiszen tárgyak, a nibbāna, itt már világfeletti.

E járása valódi (*tatha*) volt, nem pedig valótlán (*avitatha*), hiszen a szellemi megkülönböztetés területén felmutatott számos későbbi teljesítményét elővételezte, a következő értelemben. Amikor megszületését követően azonnal megállt szilárdan földre vetett lábakkal (*pāda*), ezzel a szellemi siker négy alapjának (*iddhipāda*) az elérését elővételezte. Azzal, hogy északi irányba (*uttara*) fordulva ment, azt elővételezte, hogy ő lesz a legmagasabbrendű az egész világon (*sabbalokuttarabhāva*).⁴ Az előre megtett hét lépés azt elővételezte, hogy el fogja érni a megvilágosodás hét tényezőjének drágaköveit; a fehér napernyő pedig azt, hogy el fogja érni az arahatság legmagasabb szabadulásának folt nélküli fehér ernyőjét. Amikor a hetedik lépés megtétele után megállt és valamennyi irányba végigtekintett, akkor ezzel a korlátlan mindentudás elérését elővételezte. Amikor pedig elbőmbölte magát a Nyáj Vezetőjének üvöltésével, ezzel azt kívánta előre jelezni, hogy visszafordíthatatlanul mozgásba fogja lendíteni a Dhamma legmagasztosabb kerekét.

Ahogy a korábbi Magasztosok eképpen mentek, pontosan ugyanígy ment a mi Magasztosunk (*tathā ayaṃ Bhagavā pi gato*). E járása pedig teljesen valóságos volt, nem valótlán, hiszen pontosan elővételezte a felsorolt későbbi szellemi teljesítményeket. Ezért mondták a régiek:

Vezérbikánk, a méhből hogy kilépett,
Szilárd tartással rögtön földre állt.
S Marutok ernyője miközben védte,
A Gotama hét lépést tett előre.
A hetedik lépés után felmérte
Egy pillantásával az összes égtájt,
S mint hegytetőről trónoló oroszlán,
Elbődült nyolcszorosan teljes hangján.

Ezért nevezik tehát Tathāgátának abban az értelemben, hogy »így ment«.

Vagy pedig úgy is lehetne magyarázni, hogy a jelen korszak Magasztosa pontosan ugyanúgy járt el, mint ahogy a Magasztos Vipassī... Kassapa is eljárta. Nevezetesen elhagyta az érzéki vágyat a lemondáson keresztül, a rosszakaratot a jóindulaton keresztül, a tompaságot és ernyedtséget a világosság észlelésén keresztül, a nyugtalanságot és aggodalmaskodást a szétszóródás megakadályozásán keresztül, a kételkedést és zavart a dhammák meghatározásán keresztül; tudással döntötte le a nem-tudást; boldogsággal oszlatta el az elégedetlenséget; ezenkívül (1) szétzúzza az (öt) akadály csoportját az első jhāna erejével, (2) leküzdi a gondolati megragadást

4. USK.: „Vagy azt elővételezte, hogy ő lesz a legmagasabbrendű az egész világon, vagy pedig azt, hogy fölébe fog emelkedni az egész világnak, meg fogja haladni az egész világot.

és a diszkurzív gondolkodást a második jhāna erejével, (3) elhalványítja az elragadtatást a harmadik jhāna erejével, (4) elhagyja az örömet és a szenvedést a negyedik jhānán keresztül; (5) felülemelkedik az anyagi formák észlelésén, az ütközéseken és a sokféleségen a végtelen tér érzékelési alapjának az elérésével, (6) felülemelkedik a végtelen tér érzékelési alapjának észlelésén a végtelen tudat érzékelési alapjának a realizálásával, (7) felülemelkedik a végtelen tudat érzékelési alapjának észlelésén a semmi érzékelési alapjának az elérésével, (8) felülemelkedik a semmi érzékelési alapjának észlelésén a sem észlelés, sem nem-észlelés érzékelési alapjának a realizálásával.⁵

Ezután úgy *ment tovább*, hogy elhagyta (1) az állandóság észlelését a mulandóság szemlélésén keresztül, (2) az öröm észlelését a szenvedés szemlélésén keresztül, (3) az én észlelését az én-nélküliség tudatosításán keresztül, (4) az élvezést a kiábrándulás tudatosításán keresztül, (5) a vágyat az elhalványítás szemléletén keresztül, (6) a keletkezést az elmúlás szemléletén keresztül, (7) a megragadást az elengedés szemléletén keresztül, (8) a zárt egység észlelését a pusztulás szemrevételezésén keresztül, (9) a felhalmozást a leépülés tudatosításán keresztül, (10) a maradandóság észlelését a változás tudatosításán keresztül, (11) a megkülönböztető jeleket a jeltelesség szemléletén keresztül, (12) a kívánást a vágytalanság szemléletén keresztül, (13) a ragaszkodást az üresség szemléletén keresztül, (14) a szubsztancia megragadásának tulajdonítható ragaszkodást a dhammák természetébe belátó megértés magasabb bölcsességén keresztül, (15) a zavartságnak tulajdonítható ragaszkodást a dolgok olyanként való tudásán és látásán keresztül, amilyenek azok valójában, (16) a ráhagyatkozáson alapuló ragaszkodást a veszély tudatosításán keresztül, (17) az elmélkedés hiányát az elmélkedés szemléletén keresztül, (18) a kötésnek tulajdonítható ragaszkodást a forgatag végének a szemléletén keresztül.⁶

Ezután úgy *ment tovább*, hogy eltávolította a hibás nézetekkel együtt léte-sülő szennyeződések a Folyamba Lépés Ösvényén keresztül; elhagyta az (mohóság, gyűlölet és hamistudat) durva szennyeződéseit az Egyszer Viszszatérő Ösvényén keresztül; kiirtotta az (érzéki vágy és rosszindulat) finomabb szennyeződéseit a Vissza-nem-térő Ösvényén keresztül; s végül kitepte magából az összes szennyeződések az Arahatság Ösvényén keresztül.⁷ Ezért nevezik tehát Tathāgatának az »így ment« értelmében.

5. A felsorolás a rendíthetetlen nyugalom meditáció nyolc teljesítményére (*aṭṭha samāpat-tiyo*) vonatkozik, amelyek közül négy a finom-anyagi síkhoz, négy pedig a nem-anyagi síkhoz tartozik.

6. Itt a tizennyolc fő belátó megértésről (*mahāvipassanā*) volt szó, amelyek azon torz észlelések és szennyeződések ellentétéként kerültek bemutatásra, amelyek segítségével felszámolhatók.

SK. Az első esetben a Tathāgata szóban szereplő »ment« participium (*gata*) a fizikai mozgás értelmében nyert magyarázatot. A második esetben viszont a magyarázat a tudás mozgása értelmében használja a szót. Utóbinál a Magasztos által elért Tathāgataság állapotát először a tudásnak azzal a mozgásával jellemzi, ami az első jhāna előkészítő műveleteiben érhető tetten, vagyis az öt akadály, az érzéki vágy és a többiek elhagyásával; ezután a nyolc meditatív teljesítménnyel (*aṭṭha samāpatti*) és az azokhoz elvezető eszközökkel, végül pedig a tizennyolc fő belátó megértéssel (*mahāvīpassanā*) írja le. Mivel a mulandóság és a többi ide tartozó jellegzetesség felismerése annál válik tökéletessé, akiben szilárdan megalapozott a tudott tökéletes megértése és a kételkedés leküzdése, a »nem-tudás ledöntése« a belátó megértés eszköze. A tudott teljes megértése azért fontos, mert ez oszlatja el a szellemiség-anyagiság felfejtését akadályozó hamistudatot. Hasonlóképpen az elégedetlenség eloszlatása a meditatív teljesítmények eszköze, hiszen a jhānák stb. könnyen realizálhatók abban az esetben, ha a teljesítmények feletti öröm boldogsága eloszlatja az elégedetlenséget.

A »mulandóság szemlélése« annak a belátó megértésnek a neve, amely felismeri a három síkhoz tartozó dhammák mulandóságát. Az »állandóság észlelése« viszont a kondicionált dhammák olyan téves észlelése, amely állandónak és örökkévalónak tünteti fel azokat. Az »észlelés« itt olyan címszóként szerepel, ami a (hibás) nézeteket és a (hibás) megismerést is magában foglalja. Ugyanezen a módon érthetők meg a felsorolás ez után következő elemei is. A »kiábrándulás tudatosítása« azt a fajta kontemplációt jelenti, amely a képződményekből való kiábrándulás formájában áll elő. Az »élvezés« pedig az elragadtatással kísért mohó vágy. Az »elhalványítás szemlélete« az a fajta szemlélet, amely elhalványulásban jelentkezik. Az »elmúlás szemlélete« vagy a képződmények elmúlásának a tudatosodása, vagy pedig az a fajta szemlélet, hogy „a képződmények csak elmúlnak, és nem létesülnek újra egy jövőbeli újrakeletkezésen keresztül”; ezért mondják, hogy „az elmúlás szemléletével elmulasztja (a képződményeket) és nem létesíti többé azokat.” Ez erős vágy a szabadulásra. Az »elengedés szemlélete« az a fajta szemlélet, amely elengedésben jelenik meg; ez az elmélkedés megalapozása. A »megragadás« a (képződmények) állandóként stb. történő felfogása. A »zárt egység észlelése« az azonosság tulajdo-

7. Érdemes figyelni arra, hogy az idevágó kommentár szerint a Buddhának megvilágosodása éjszakáján keresztül kell mennie mind a négy ösvényen, amin a tanítványok szoktak járni — vagyis a Folyamba lépés, az Egyszer Visszatérő, a Vissza-nem-térő és az Arahatság ösvényein is. Ezek az ösvények tehát nem a tanítványság útjának a sajátos vonásai, hanem végigjárásuk mindenki számára szükséges, aki meg akar szabadulni a forgatagból, hiszen e négy ösvény realizálásának a bölcsessége az, ami elmetszi a forgatagba béklyózó szennyeződések.

nítása (a tényezők valamely halmazának) azok folytonossága, csoportosulása, funkcióik (egyformasága), vagy tárgyaik (egyformasága) miatt. A »felhalmozás« a (kamma-)képződés. A »változás« az előzőtől különböző szint elérése. A »maradandóság észlelése« a tartósságot tulajdonító észlelés. A »megkülönböztető jel« a képződmények megragadható entitásként történő felfogását jelzi, ami csoportosulásuk zárt egységként stb. történő felfogásának, illetve egyedi funkcióik körülhatárolásának tudható be. A »kívánás« a mohóságban stb. megnyilvánuló kívánás; pontos meghatározás szerint azt a képződményekre való hajlamot jelenti, amely a szomj miatt alakul ki. A »ragaszkodás« egy valamiféle énrre vonatkozó megrögzött elképzelés. A »dhammák természetébe belátó megértés magasabb bölcsesége« az összes dhammának mulandóként, szenvedésként stb. történő szemügyre vételezése. A »szubsztancia megragadásának tulajdonítható ragaszkodás« romlottság, ami abban nyilvánul meg, amikor valaki szubsztanciát tulajdonít a szubsztanciátlanak. A »zavartságnak tulajdonítható ragaszkodás« (ahhoz a nézethez való) ragaszkodást jelent, amely szerint a világ az Isten teremtető játéka stb. folytán keletkezett. A »ráhagyatkozáson alapuló ragaszkodás« a képződmények menedékként és kikötőként történő felfogása; a ráhagyatkozás tulajdonképpen vágy. Az »elmélkedés szemlélete« az a tudás, hogy „az ilyen és ilyen fajta képződményeket el kell engedni.” A »forgatag vége« a nibbāna, vagyis a forgatagból való kiszabadulás. A »forgatag végének szemlélete« »származás-váltás« (*gotrabhū*), amely szemlélődés a nibbānát veszi fel tárgyául.⁸ A »kötésnek tulajdonítható ragaszkodás« az a képződményekhez való ragaszkodás, ami a kötöttségnek tudható be.

K. (iii) Miért nevezhetik Tathāgatának abban az értelemben, hogy eljutott a (dhammák) valódi jellegzetességeihez?

(A hat elem): a föld elem jellegzetessége a keménység — mégpedig valódi, nem valótlan jellegzetessége; a víz elemé a folyékonyság; a tűz elemé a hő; a szél elemé a szétterjedés; a tér elemé a megfoghatatlanság; a tudat elemé a megismerés.

(Az öt halmazat): az anyagi forma jellegzetessége a torzulás; az érzése az érzettség; az észlelése az észleltség; a lelki-szellemi képződményeké a képződés; a tudaté a megismerés.

(A jhāna-tényezők): a gondolati megragadás jellegzetessége a tudat oda-fordulása; a diszkurzív gondolkodásé a folyamatos fenntartás; az elragad-

8. Lásd *Visuddhimagga*, XXII., 1-14., 785-788. oldal.

tatásé az áthatás; az üdvözült boldogságé az öröm; a tudat egy pontúságáé az el nem terelődés; az érintkezésé⁹ az érintés.

(Az öt képesség): a hit képességének jellegzetessége az elszántság; az energia képességéé az erőkifejtés; az éberségé a tudatosság; a koncentrációé az el nem terelődés; s végül a bölcsességé a megértés.

(Az öt erő): a hit erejének jellegzetessége a hitetlenség miatti ingadozás hiánya; az energia erejének jellegzetessége a lustaság miatti ingadozás hiánya; az éberség erejének jellegzetessége a figyelmetlenség miatti ingadozás hiánya; a koncentráció erejének jellegzetessége a nyugtalanság miatti ingadozás hiánya; a bölcsesség erejének jellegzetessége a tudatlanság miatti ingadozás hiánya.

(A megvilágosodás hét tényezője): az éberség megvilágosodási tényezője jellegzetessége a tudatosság; a dhammák kutatásáé a vizsgálódás; az energiáé az erőkifejtés; az elragadtatásé az áthatás; a rendíthetetlen nyugalomé a csillapodás; a koncentrációé az el nem terelődés; a felülemelkedettsége pedig az elfogulatlan megfigyelés.

(A nemes ösvény nyolc tényezője): a Tökéletes Szemlélet jellegzetessége a tisztánlátás; a Tökéletes Tervé a tudat ráirányulása; a Tökéletes Beszédé az átölelés; a Tökéletes Tetté a létrehozás; a Tökéletes Életmódé a megtisztulás; a Tökéletes Éberségé a tudatosság; a Tökéletes Koncentrációé az el nem terelődés.

(A kondicionált keletkezés tizenkét tényezője): a nem-tudás jellegzetessége a tudás hiánya; a kamma-képződményeké az akaratiság; a tudaté a megismerés; a szellemiségé a hajlam és az anyagiságé a torzulás; a hat érzéki alapé a ráhatás; az érintkezésé az érintés; az érzésé az érzettség; a szomjé az okozás; a tapadásé a tartani akarás; a létesülése a (kamma-) felhalmozás; a születésé a színrehozás; az öregedése a hanyatlás; s a halálé az elmúlás.

Az elemek jellegzetessége az üresség; az érzékelési alapoké a ráhatás; az éberség megalapozásáé a tudatosság; a helyes erőfeszítésé az igyekezet; a szellemi siker alapjaié a siker; a képességeké az uralom; az erőké a meg nem ingás; a megvilágosodási tényezőké a megszabadulás; az ösvény jellegzetessége pedig az, hogy okként működik.

Az igazság jellegzetessége a valóság-hűség; a higgadtságé az el nem terelődés; a belátó megértésé a kontempláció; a higgadtságé és belátó megértésé a kettő egyetlen íze; az egymást kiegészítő ellentétpároké az egymást felül nem múlás.¹⁰

9. Az érintkezés (*phassa*), bár jelen van a *jhāna*-tudatban, maga nem specifikus *jhāna*-tényező. Nyilván a tárgyalásban kínálkozó alkalom miatt került itt a *jhāna*-tényezőkhöz.

Az erény megtisztításának jellegzetessége az önfegyelem; a tudat megtisztításáé az el nem terelődés; a szemlélet megtisztításáé a tisztánlátás.

Az elpusztítás tudásának jellegzetessége a kiirtás; a nemlétesülés tudásának jellegzetessége a rendíthetetlen nyugalom.¹¹

A vágy jellegzetessége, hogy gyökér; a figyelemé, hogy ez a létrehozó; az érintkezésé az összeszedés; az érzésé az összetartás; a koncentrációé a kiválóság; az éberségé az uraltság; a bölcsességé a magasztosság; a szabadulása az, hogy ez a lényegiség; s végül a nibbānái a halhatatlanságba emelkedés, vagyis az, hogy ez a végső betetőzés.

Mindezek a jellegzetességek valódiak, nem pedig valótlanok. Tudásbeli képességének mozgásával a Magasztos eljutott (az összes dhamma) valódi jellegzetességeihez; anélkül érte el ezeket, hogy eltántorodott volna tőlük, vagyis teljesen elérte őket — ezért Tathāgata ő.

Így Tathāgata ő tehát abban az értelemben, hogy »valódi jellegzetességekhez eljutott«.

(iv) Miért nevezhetik Tathāgatának abban az értelemben, hogy »ráébredt a valódi dhammákra azok ténylegességének megfelelően?«

A Négy Nemes Igazság az, amit »valódi dhammáknak« neveznek. Ezért hallottuk: „Ez a Négy Nemes Igazság, bhikkhuk, valódi, nem pedig valótlan, vagy egyéb (*tathāni avitathāni anaññathāni*). Mi ez a négy? 'Ez a szenvedés' — ez, bhikkhuk, valódi, nem pedig valótlan, vagy egyéb...” és így tovább, részletesen (S. V. xii., Saccasamyutta, 2. 10.). A Magasztos ráébredt ezekre az igazságokra. Ezért tehát, mert valódi dhammákra ébredt rá, nevezik Tathāgatának; a »ment« szó értelme itt ugyanis »ráébredett« (*abhisambuddhatta*).

Továbbmenve az a tény, hogy az öregedés és a halál a születéssel veszi kezdetét és abból ered, valódi, nem pedig valótlan, vagy egyéb. (És így tovább, egészen odáig, hogy:) az a tény, hogy a kamma-képződmények a nem-tudással veszik kezdetüket és abból erednek, valódi, nem pedig valótlan, vagy egyéb. Az a tény, hogy a nem-tudás a kamma-képződmények előfeltétele, a kamma-képződmények a tudat előfeltételei, ...a születés az öregedés és halál előfeltétele, valódi, nem pedig valótlan, vagy egyéb. A Magasztos ráébredt mindezekre. Mivel tehát valódi dhammákra ébredt rá, ezért nevezhetik Tathāgatának.

10. SK.: (Az ellentétpárok) a higgadtságé és a belátó megértés. Egyesek a hitet és a bölcsességet említik, s az erőfeszítést, illetve el nem terelődést.

11. SK.: Az elpusztítás az ösvény, mert ez pusztítja el a szennyeződésekét; a nemlétesülés a gyümölcs, mert ez a további létesülést kizáró következmény.

Ezért nevezhetik tehát Tathāgatának abban az értelemben, hogy »valódi dhammákra ráébredett, azok ténylegességének megfelelően.«

SK. A négy igazság azért »valódi«, mert specifikus természetük a torzítástól való mentesség (*aviparītasabhāvattā*); azért »nem valótlanok«, mert specifikus természetük a hamisságtól való mentesség (*amusāsāsbhāvattā*); s azért »nem egyebek«, mert nem engednek meg (a specifikus természetüktől való) semmilyen elhajlást (*aññākārarahitattā*).

USK. Miután (a kommentár a Tathāgata név) negyedik magyarázatát előbb az igazságok alapján indokolta, a következő lépésben a kondicionált keletkezés tényezői szerint fejt ki, amelyek részint előfeltételekként, részint maguk is előfeltételek függvényében keletkező jelenségekként ragadhatók meg. Ezek a specifikus természetük torzítatlansága értelmében »valódiak«. A »ráébredett« értelmezés azért állja meg itt a helyét, mert a »menni« (*gamu*) gyök a megértés (*buddhi*) értelmet is hordozza.¹²

K. (v) Miért nevezhetik Tathāgatának abban az értelemben, hogy »a valóság látója«?

Ha tekintjük ezt az egész világot annak összes isteneivel stb. együtt, ezt az egész nemzedéket annak uralkodóival és népeivel együtt, bármilyen látható alakú tárgy legyen is az, amely átlépi a számtalan világrendszer számtalan lényé közül bármelyiknek a szemkapu-küszöbét, a Magasztos tudja és látja azt annak összes módozataiban. És tudva és látva őket, elvégzi számos címszó szerinti elemzésüket tizenhárom szakaszban és ötvenkét módszer szerint, besorolja őket aszerint, hogy kívánatosak-e vagy nemkívánatosak stb., s alkalmazza rájuk a látottak, hallottak, érzettek és tudottak megfelelő kategóriáit az alábbiakban megadott módszer szerint: „Mi az az anyagi forma, ami a látási forma érzékelési alapja? A négy elsődleges elemre visszavezethető anyagi forma, amely színes megjelenésű, látható, szembeötlő, kék, sárga” stb. (Dhs. 616.). Mindez valóságos, nem pedig valótlan. Ugyanez a módszer alkalmazandó a fül-kapu küszöbét átlépő hangok tekintetében (és a többi érzék kapujának küszöbét átlépő egyéb érzéki ingerek tekintetében is). A Magasztos ugyanis megmondta: „Ezen az egész világon, bhikkhuk, annak összes isteneivel stb. együtt, annak egész nemzedékével, uralkodóival és népeivel együtt, bármit is lát, hall, érez, tud, elér, keres, vizsgál tudatával bárki is, én mindazt tudom, minderről közvetlen tudomásom van. A Tathāgata mindezeket megértette. A Tathāgata azon-

12. A páli nyelvben a *gam* = »menni« gyökből származó szavak és a *budh* = »megérteni« gyökből származó szavak jelentése gyakran felcserélhető. „A mozgást jelentő szavak a megértés értelmét is hordozzák, és a megértést jelentő szavak a mozgás értelmét is hordozzák” (*Yo hi gatyattho so buddhyattho, yo ca buddhyatto so gatyattho*, USK.).

ban nem támaszkodik mindezekre” (A. iv. i. 3. 4.). Ezért Tathāgata tehát ő a valóság látója értelmében. A »Tathāgata« szót tehát itt mint a valóságot látót kell érteni.

SK. „Számos címszó szerinti elemzésüket”: a látható alakú tárgyakat olyan kategóriák szerint írja le, mint pl. kívánatos, nem kívánatos, semleges, alacsonyrendű, múltbeli, jövőbeli, jelenbeli, belső, külső, látott, tudott, látható forma, látható forma érzékelési alapja, látható forma eleme, színes megjelenésű, látható, szembeötlő, kék, sárga stb. „Tizenhárom szakaszban”: Ez arra a tizenhárom magyarázó bekezdésre történő utalás, amely az anyagi formáról szóló fejezetben maradt ránk (a Dhammasaṅganiḅan). „Ötvenkét módszer szerint”: Ez a tizenhárom magyarázó bekezdés mindegyikében megtalálható négy meghatározási módszerre vonatkozik.¹³ „Mindez valóságos”: látása torzításmentessége és tanításának vitathatatlan jellege miatt. A »Tathāgata« szó nyelvi levezetését ebben az esetben így kell érteni: eljut (*gacchati*) mindezekhez a látható alakú tárgyakkal kezdődő dhammákhoz — vagyis tudja és látja őket —, méghozzá pontosan olyan módon (*tathā*), ahogyan azok sajátos természetüknek és módozatuknak megfelelően léteznek.

(vi) Miért nevezhetik Tathāgatának abban az értelemben, hogy az »igazság szólója«?

Ha tekintjük azt a negyvenöt évnyi időszakot, ami eltelt ama éjszakától, hogy a Magasztos verhetetlen tartásban ülve a megvilágosodás teraszán szétzúzta a három Māra¹⁴ fejét és felébredt a legmagasabb tökéletes megvilágosodásra, egészen addig az éjszakáig, amikor elérte a parinibbānát a maradéktalan nibbāna elemének realizálásával a kettős Sāl-fa között feküdvén — nos, ha ezt a negyvenöt évet tekintjük, mindaz, amit ez alatt az idő alatt a Magasztos kiejtett a száján, történt volt az akár a megvilágosodását követő kezdeti, középső, vagy végső szakaszban, s lehetett annak tartalma akár beszéd, ének, tanmagyarázat, stanza, örömteli felkiáltás, szólás, élet-történet, csodák, vagy vegyesek¹⁵ — szóval bármit is mondott ez alatt az idő alatt a Magasztos, mindaz értelmében és megfogalmazásában egyaránt feddhetetlen, mentes bármilyen túlzástól vagy fogyatékoságtól, tökéletes

13. A tizenhárom bekezdés a különféle szellemi tényezők, mint pl. érzés, érintkezés, tudat stb. szerint épül fel, amelyek az egyes érzéketi minőségekből származnak, mint objektív alapjukból. A négy módszer aszerint adódik, hogy a megismerő műveletet mint múltbelit, jelenlegit, jövőbelit, vagy jövőbeli lehetőséget közelítjük-e meg.

14. A »három Māra« a szennyeződés, a kamma-képződmények és a rosszindulatú istenségek. A halmazatok és a halál Mārai csak a parinibbāna elérésekor kerültek véglegesen legyőzésre.

15. Ez a Buddha Igéjének hagyományos kilences osztályozása.

összes módozataiban, és alkalmas a mohóság, gyűlölet és hamistudat hiábavalóságainak széztúzására. Nincs abban még egy hajszálnyi kifogásolható sem! Az egész úgy jelenik meg, mintha egyetlen pecséttel lett volna lezárva, egyetlen vonalzóval lett volna lemérve, egyetlen mérlegen lett volna kiegyensúlyozva. Az egész igazság, nem pedig valótlanság, vagy egyéb. Amint mondják: „Bármit is ejt ki a száján, szól vagy magyaráz a Tathāgata attól az éjszakától kezdve, amikor felébredt a legmagasabb tökéletes megvilágosodásra egészen addig az éjszakáig, amikor a maradéktalan nibbāna elemének realizálásával eléri a parinibbānát — mindig igazságot szól, nem egyebet. Ezért nevezik Tathāgatának” (A. iv. i. 3. 3.). A *gata* szó ugyanis itt a kimondás (*gata*) értelmében szerepel.

Ezért nevezhetik hát őt Tathāgatának az igazság szólója értelmében.

Ezenkívül az *āgata*, vagy *āgata* szó kiejtést, vagy kijelentést (*vacana*) jelent. A Magasztos összes kijelentése valóságghű és torzítatlan; ebben az értelemben kell felfogni a Tathāgata szó jelentését, amit úgy vezethetünk le, hogy a fenti szóban a »d« betűt »t«-vé hasonítjuk.

(vii) Miért nevezhetik Tathāgatának abban az értelemben, hogy »azt gyakorolja, amit tanít«?

A Magasztos testi cselekedetei a szavaihoz igazodnak, szavai pedig testi cselekedeteihez igazodnak; ezért olyasvalaki ő, aki azt gyakorolja, amit tanít, és azt tanítja, amit gyakorol. Mivel ilyen a természete, testi cselekedetei »úgy végrehajtottak« (*tathā gata*), vagyis beszédével összhangban kerültek kivitelezésre; s szavai is »úgy jönnek«, vagyis a testi cselekedeteivel összhangban; ezért nevezhető Tathāgatának. Hiszen megmondott: „Ahogy beszél a Tathāgata, úgy cselekszik; ahogy cselekszik, úgy beszél. Ezért nevezik Tathāgatának” (*id. mű*).

Ezért nevezhetik tehát Tathāgatának abban az értelemben, hogy azt gyakorolja, amit tanít.

(viii) Miért nevezhetik Tathāgatának a »felülmúló«, vagy »győzedelmes« (*abhibhavana*) értelmében?

A létesülés csúcspontjától¹⁶ lefelé és az Avici pokoltól felfelé terjedő számtalan vilárendszerben a Magasztos minden lényt felülmúl (*abhibhavati*) erény, koncentráció, bölcsesség, megszabadultság, s megszabadulás tudása és látása tekintetében. Nincs senki, aki vele egyenlő, vagy akárcsak vele

16. *Bhava*: A sem észlelés, sem nem-észlelés érzékelési alapja, a jelenségek létezésének legmagasabb síkja. A negyedik nem-anyagi meditációs sík realizálásának ontológiai megfelelője és kammikus következménye.

összemérhető volna. Páratlan, mérhetetlen, hasonlíthatatlan ő — a királyok királya, az istenek istene, az összes Sakka fölött álló Sakka, az összes Brahmā fölött álló Brahmā. Amint tudjuk: „Ezen az egész világon, bhikkhuk, annak isteneivel stb. együtt, ebben az egész nemzedékben annak uralkodóival és népeivel együtt a Tathāgata a győzedelmes, a legyőzhetetlen, az egyetemes látó, a hatalom letéteményese. Ezért nevezik Tathāgatának” (*id. mű*).

A nyelvi levezetés a következőképpen történik: *Agada* mintegy azt jelenti, hogy egyfajta gyógyszer. Hogy-hogy? Ez tanításának eleganciája és az általa felhalmozott érdem. Ezek révén tud ugyanis felülkerekedni nemcsak a vetélytárs tanítókon, de az egész világon annak isteneivel együtt, mint egy rendkívüli orvos, aki isteni gyógyszerrel kerekedik felül a kigyómaráson. Vagyis a világ meghódítására szolgáló gyógyszere (*agada*) nem más, mint tanításának valódi és hamisítatlan eleganciája és felhalmozott érdemei. Ha itt a »d« betűt »t«-vé alakítjuk, akkor levezethetjük ebből a Tathāgata szót abban az értelemben, hogy ő a Tathāgata, a győzedelmes.

Ezenkívül¹⁷ azért is nevezik Tathāgatának, mert »keresztülhatolt a valóságon« (*tathāya gata*), illetve mert »valóban átjutott« (*tatham gato*). Itt a »keresztülment« szó (*gata*) azokban a jelentéseiben szerepel, hogy »keresztülhatolt« (*avagata*), túljutott (*añita*), elért (*patta*), illetve gyakorolt (*paṭipanna*). Így Tathāgata azért, mert keresztülhatolt a valóságon az egész világ¹⁸ tökéletes megértésével, (lényegi sajátosságainak) szemügyre vételezése révén (vagyis hogy az mulandó, szenvedésteli és én-nélküli). Tathāgata azért, mert túljutott a valóságon azzal, hogy tökéletesen megértette a világot a világ eredetének elhagyása értelmében. Tathāgata abban az értelemben is, hogy elérte a valóságot a világ megszüntetésének realizálásával. Végül Tathāgata azért, mert valóban keresztülment azon az úton — vagyis gyakorolta azt az utat —, amely a világ megszüntetéséhez vezet. Ezért mondta a Magasztos: „A Tathāgata, bhikkhuk, ráébredt a világra; a Tathāgata kiszabadult a világból. A Tathāgata ráébredt a világ eredetére; a Tathāgata elhagyta a világ létesítését. A Tathāgata ráébredt a világ megszüntetésére; a Tathāgata realizálta a világ megszüntetését. A Tathāgata ráébredt a világ megszüntetéséhez vezető útra; a Tathāgata kifejlesztette a világ megszüntetéséhez vezető utat. Legyen bármi is ezen az egész világon annak isteneivel stb. együtt — a Tathāgata minderre ráébredett. Ezért nevezik Tathāgatának” (*id. mű*).

17. Az itt következő levezetés a szövegben nem kapott külön sorszámot — talán mert ez a legmélyebb és legmeggyőzőbb az összes között.

18. USK.: „A »világ« itt a szenvedés nemes igazságát jelenti.” Az utána következő tételek valószínűleg hasonlóan módon összefüggenek a további három nemes igazsággal, a megfelelő sorrendben.

A »Tathāgata« szó jelentéséről

A »Tathāgata« szó jelentését tehát az elmondottaknak megfelelően kell érteni. Ez azonban pusztán rövid bevezetés volt a Tathāgaták természetének magyarázatához. A Tathāgaták természetét a maga teljességében csupán egy Tathāgata volna képes megvilágítani.

SK. Miért tekintendő ez csupán bevezetésnek? Mert a »Tathāgata« szó a »fáradhatatlanság« szóhoz (*appamāda*, a Buddha utolsó szavaira akar utalni) hasonlóan magában foglalja a Dhamma egész gyakorlatát, az összes Buddha-minőségekkel egyetemben.

1. függelék

A nézetek hálójának áttekintése

A. Múltra vonatkozó spekulációk (18 nézet)

1. Örökkévalóság-tanok (*Sassatavāda*)

- (i) 100 000 múltbeli élet felidézése alapján
- (ii) A világ kiterjedésének és összehúzódásának tíz korszakára kiterjedő emlékezés alapján
- (iii) Negyven világek korszak felidézése alapján
- (iv) Racionális levezetés alapján

2. A részleges örökkévalóság tanai (*Ekaccasassatavāda*)

- (i) Teizmus
- (ii) Olyan lények által hirdetett politeizmus, akik valamikor játéktól megromlott istenek voltak
- (iii) Olyan lények által hirdetett politeizmus, akik valamikor gondolattól megromlott istenek voltak
- (iv) A mulandó test és az örökkévaló tudat racionalista dualizmusa

3. Kiterjedés-központú tanok (*Antānantavāda*)

- (i) A világ végességének nézete
- (ii) A világ végtelen voltának nézete
- (iii) Az a nézet, amely szerint a világ függőleges irányban véges, keresztirányban azonban végtelen
- (iv) Az a nézet, amely szerint a világ sem nem véges, sem nem végtelen

4. A vég nélküli csúrés-csavarás tanai (*Amarāvikkhepavāda*)

- (i) Annak felfogása, aki fél attól, nehogy hamis kijelentést tegyen
- (ii) Annak felfogása, aki fél a tapadástól
- (iii) Annak felfogása, aki fél a keresztkérdésektől
- (iv) Annak felfogása, aki buta és ostoba

5. A véletlen keletkezés tanai (*Adhiccāsamuppānavāda*)

- (i) Annak az észlelésnek a felidézése alapján, amely a nem-észlelő lények síkjáról való elmúlást követően merült fel
- (ii) Racionális levezetés alapján

B. Jövőre vonatkozó spekulációk (44 nézet)

1. A megismerő halhatatlanság tanai (*Saññūvāda*)

Az én a halál után változhatatlan, megismerő és

- (i) anyagi
- (ii) nem-anyagi
- (iii) egyszerre anyagi és nem-anyagi
- (iv) sem anyagi, sem nem-anyagi
- (v) véges
- (vi) végtelen
- (vii) véges is, meg végtelen is
- (viii) sem nem véges, sem nem végtelen
- (ix) egységes megismerésű
- (x) sokféle megismerésű
- (xi) korlátolt megismerésű
- (xii) határtalan megismerésű
- (xiii) kizárólag boldog
- (xiv) kizárólag szenvedő
- (xv) boldog is, meg szenvedő is
- (xvi) sem nem boldog, sem nem szenvedő

2. A nem-megismerő halhatatlanság tanai (*Asaññūvāda*)

Az én a halál után változhatatlan, nem-megismerő és

- (i) anyagi
- (ii) nem-anyagi
- (iii) egyszerre anyagi és nem-anyagi
- (iv) sem anyagi, sem nem-anyagi
- (v) véges
- (vi) végtelen
- (vii) véges is, meg végtelen is
- (viii) sem nem véges, sem nem végtelen

3. A sem megismerő, sem nem-megismerő halhatatlanság tanai

(*N'evasaññināsaññivāda*)

Az én a halál után változhatatlan, sem megismerő, sem nem-megismerő és

- (i) anyagi
- (ii) nem-anyagi
- (iii) egyszerre anyagi és nem-anyagi
- (iv) sem anyagi, sem nem-anyagi
- (v) véges
- (vi) végtelen
- (vii) véges is, meg végtelen is
- (viii) sem nem véges, sem nem végtelen

4. Megsemmisülési elképzelések (*Ucchedavāda*)

- (i) a négy elemből álló én megsemmisülése
- (ii) az isteni, érzékekkel elérhető szférába tartozó én megsemmisülése
- (iii) az isteni, finom-anyagi szférába tartozó én megsemmisülése
- (iv) a végtelen tér alapjához tartozó én megsemmisülése
- (v) a végtelen tudat alapjához tartozó én megsemmisülése
- (vi) a semmi alapjához tartozó én megsemmisülése
- (vii) a sem észlelés, sem nem-észlelés alapjához tartozó én megsemmisülése

5. A nibbāna itt-és-most tanai (*Diṭṭhadhammanibbānavāda*)

- (i) Nibbāna itt-és-most az érzéki örömök öt szálának élvezetében
- (ii) Nibbāna itt-és-most az első jhānában
- (iii) Nibbāna itt-és-most a második jhānában
- (iv) Nibbāna itt-és-most a harmadik jhānában
- (v) Nibbāna itt-és-most a negyedik jhānában

2. függelék

A segédkommentárok néhány bekezdése pāli nyelven

(Az USK. betoldások szögletes zárójelben)

1. Az ölés cselekedete az én-nélküliség tanának megvilágításában

Etth'āha: — Khaṇe khaṇenirujjhanasabhāvesu saṅkhāresu ko hanti, ko vā haññati? Yadi cittacetāsikasantāno so arūpatāya na chedanabhedanādivasena vikopanasamattho, nāpi vikopaniyo. Atha rūpasantāno so acetanātāya kaṭṭhakaliṅgarūpamo ti na tattha chedanādinā pāṇātipāto labbhati yathā matasarīre. Payogo pi pāṇātipātassa paharaṇappakārādi atītesu vā saṅkhāresu bhaveyya anāgatesu vā paccuppannesu vā, tattha na tāva atitānāgatesu sambhavati tesam abhāvato; paccuppannesu ca sankhārānaṃ khaṇikattā sarasen' eva nirujjhanasabhāvatāya vināsābhimukhesu nippayojano payogo siyā, vināsassa ca kāraṇarahitattā no paharaṇappakārādi payogahetukaṃ maraṇaṃ, nirihaṭatāya ca sankhārānaṃ kassa so payogo, khaṇikattā vadhādhippāyasamakālabhijjanakassa kiriyāpariyosānakālānavatṭhānato kassa vā pāṇātipātakammabaddho it?

Vuccate: — Yathāvuttavadhakacetanāsahito sankhārānaṃ puñjo sattasaṅkhāto hantā; tena pavattitavadhakapayoganimittaṃ apagatusmā viññāṇajīvitindriyo matavohārappavattinibandho yathāvuttavadhappayogākaraṇe uppajjanāraho rūpārūpadhammasamūho haññati, kevalo vā cittacetāsikasantāno. Vadhappayogāvisayabhāve pi tassa pañcavokārabhave rūpasantānādhinavuttitāya rūpasantāne parena payojitajīvitindriyupachedakapayogavasena tannibbattivibandhakavisadisarūpuppattiyā vihate vicchedo hoti ti na pāṇātipātassa asambhavo. Nāpi ahetuko pāṇātipāto, na ca payogo nippayojano paccuppannesu saṅkhāresu katapayogavasena tadanantaraṃ uppajjanārahassa saṅkhārakalāpassa tathā anuppattito, khaṇikānaṃ saṅkhārānaṃ khaṇikamaraṇassa idha maraṇabhāvena anad-

hippetattā, santatimaraṇassa ca yathāvuttanayena sahetukabhāvato na ahetukaṃ maraṇaṃ, na ca katturahito pāṇātipātappayogo niriḥakesu pi sankhāresu sannihitatāmmattena upakāraḥkesu attano anurūpaphaluppādananiyatesu kāraṇesu kattuvohārasiddhito yathā “padīpo pakāseti, nisāka-ro candimā” ti ca. Na ca kevalassa vadhādhippāyasahabhuno cittacetāsikalāpassa pāṇātipāto icchito santānavasena avatṭhitass’ eva paṭijānato; santānavasena pavattamānānaṃca padīpādinaṃ atthakiriyaśiddhi dissati ti atth’ eva pāṇātipātena kammabaddho. Ayaṃ ca vicāro adinnādānādisu pi yathāsambhavaṃ vibhāvetabbo.

2. A kibomló megnyilatkozás tana: a korsó és a lámpa hasonlata

Kathaṃ pana [sattirūpavasena] vijjamāno yeva pubbe anabhibyatto [byat-tirūpavasena] abhibyattim gacchatīti? Yathā andhakārena paṭicchanno ghaṭo ālokena abhibyattim gacchati.

Idam ettha vicāretabbaṃ: — Kim karonto āloko ghaṭaṃ pakāseti ti vuccate? Yadi ghaṭavisayaṃ buddhim karonto [pakāseti], buddhiyā anuppannāya uppattidīpanato abhibyattivādo hāyati. Atha ghaṭabuddhiyā āvaraṇabhūtaṃ andhakāraṃ vidhamanto, evampi abhibyattivādo hāyati yeva. Sati hi ghaṭabuddhiyā andhakāro kathaṃ tassā āvaraṇaṃ hoti ti? Yathā ghaṭassa abhibyatti na yujjati, evaṃ [ditṭhigatikaparikkappitassa] attano pi [abhibyatti na yujjati yeva]. Tatthāpi hi yadi indriyavisayādisannipātena anuppannāya buddhiyā uppatti, uppattivacanen’ eva abhibyattivādo hāyati, [abhibyattimattam atikkamma anuppannāya eva buddhiyā uppattidīpanato]; tathā sassatavādo pi [ten’ eva kāraṇena].

(A következőkben az USK. kidolgozottabb változatát közöljük): Atha buddhippavattiyā āvaraṇabhūtassa andhakāraṭṭhāniyassa mohassa vidhamanena buddhi uppannā. Evampi satī atthavisayāya buddhiyā kathaṃ moho tassā āvaraṇaṃ hoti ti? Hāyat’ eva abhibyattivādo. Kiṃ ca bhīyyo: — bhedasabbhāvato pi abhibyattivādo hāyati. Na hi abhibyañjanakānaṃ candimasūriyamaṇipadīpādinaṃ bhedenā abhibyañjtabbānaṃ ghaṭādīnam bhedo hoti, hoti ca visayabhedenā buddhibhedo yathāvisayaṃ buddhiyā sambhavato ti bhīyyo pi abhibyatti na yujjati yeva; na c’ettha vijjamānatābhibyattivasena vuttikappanā yuttā vijjamānatābhibyattikiriyaśankhātāya vuttiyā vuttimato ca anaññathānujānanto. Anaññā yeva hi tathā vuttisankhātā kiriyaṃ tabbantavatthuto, yathā phassādīhi phusanādibhāvo, tasmā vuttimato anaññāya eva vijjamānatābhibyattisaṅkhātāya vuttiyā parikkappito kesañci abhibyattivādo na yutto yevā ti.

3. Az örökkévalóság vizsgálata

Tatth'āyaṃ anuyuñjane saṅkhepakathā: — Yadi hi parena parikkappito attā loko vā sassato siyā, tassa nibbikāratāya purimarūpāvijahanato kassaci visesādhānassa kātum asakkuṇeyyatāya ahitato nivattanattham, hite ca paṭṭipattiattham upadeso eva nippayojano siyā sassatavādino, katham vā so upadeso pavattiyati vikārābhāvato? Evañ ca attano ajaṭākāsassa viya dānādikiriyā hirīsādikiriyā ca na sambhavati. Tathā sukhassa dukkhassa anubhavananibandho eva sassatavādino na yujjati kammabaddhābhāvato, jātiādīnañ ca asambhavato kuto vimokkho?

Atha pana dhammamattam tassa uppajjati c'eva vinassati ca, yassa vasen' āyam kiriyādivohāro ti vadeyya, evampi purimarūpāvijahanena avatthi-tassa attano dhammamattanti na sakkā sambhāvetum. Te vā pan'assa dhammā avatthābhūtā aññe vā siyūm anaññe vā. Yadi aññe, na tāhi tassa uppannāhi pi koci viseso atthi, yāhi karoti paṭisaṃvedeti cavati upapajjati cāti icchitam, tasmā tadavattho eva yathāvuttadoso. Kiñca dhammakappanā pi niratthikā siyā, ath'ānaññe uppādivināsavantīhi avatthāhi anaññassa attano tāsam viya uppādivināsasabbhāvato kuto niccatāvakāso? Tāsampi vā attano viya niccatāti bandhavimokkhānam asambhavo evā ti na yujjati yeva sassatavādo. Na c'ettha koci vādī dhammānam sassatabhāve parisuddham yuttim vattum samattho, yuttirahitañ ca vacanam na paṇḍitānam cittam ārādhētīti. Tena vuttam "yāva paṇḍitā na samanuyuñjanti, tāva gacchanti, pavattantīti.

4. A megsemmisülési elképzelés eredete

Yathā hetuphalabhāvena pavattamānānam sabhāvadhammānam satipi ekasantānapariyāpannānam bhinnasantatipatitehi visese hetuphalānam paramatthato bhinnasabhāvattā bhinnasantānapatitānam viya accantabhedasanniṭṭhānena nānattanayassa micchāgahaṇam ucchedābhinivesassa kāraṇam; evam hetuphalabhūtānam dhammānam vijjamāne pi sabhāvabhede ekasantatipariyāpannatāya ekattanayena accantam abhedaggahaṇampi kāraṇam evā ti dassetum "sattassā" ti vuttam pāliyam. Santānavasena hi vattamānesu khandhesu ghanavinibbhogābhāvena sattagāho, sattassa ca atthibhāvagāhanibandhano ucchedagāho yāv'āyam attā na uchijjati, tāv'āyam vijjati yevāti gahaṇato.

BUDDHISTA MISSZIÓ

A magyarországi Buddhista Misszió a hazánkban legrégebben működő buddhista egyház, amely szektás bezárkózás nélkül, az összbuddhista hagyomány tanulmányozására és egybefoglalására törekszik. Híveink igyekeznek átvenni az ősi ázsiai vallási hagyományból az időtől és kortól független szellemi értékeket: az örökérvényű erkölcsi elveket, a mély életbölcsséget és a szellemi ébredést hatékonyan segítő meditációs módszereket. Nem kívánunk ugyanakkor azonosulni a történeti buddhista iskolák itt és most esetleg egzotikusan ható külsőségeivel, amit egy-egy kor, vagy kultúra jellegzetességeiként ismerünk el. Törekvésünk egy a mai életformába beilleszthető, a modern nyugati kultúra számára befogadható buddhista életvitel és gyakorlatrendszer kimunkálása. E »nyugati buddhizmus« egyik megteremtője és szellemi inspirálója *Láma Anagarika Govinda* volt, akinek munkásságát Misszióink is példaértékűnek tekintik.

Híveink számára

*rendezvények,
szertartások,
közös meditációk,
szemináriumok,
lelkigyakorlatok,
konzultációs lehetőségek és
szakirodalom*

Útján kívánunk segítséget nyújtani a szellemi útjukon való előrejutáshoz. Programjaink rendszeres látogatása és a közösségi munkába való tevékeny bekapcsolódás után idővel az erre igényt tartók formálisan is egyházunk tagjaivá válhatnak; a legtöbb rendezvényt azonban érdeklődők is látogathatják.

Felvilágosítás és kapcsolattfelvétel a Misszió ügyvivőjénél:

**Rev. Dr. Horváth József,
Magyarországi Buddhista Misszió
1221 Budapest XXII. * Alkotmány u. 83.
Telefon: 226 10 10**

*Levelezéshez kérjük, hogy szíveskedjék megcímzett és felbélyegzett
válaszborítékot mellékelni*

Az **ORIENT PRESS Könyvkiadó és Szolgáltató KFT.**
gondozásában megjelent

Richard Wilhelm

JI KING

A Változások Könyve

Ez az ősi jóskönyv, melynek mélységes bölcsessége az egész kínai gondolkodást és kultúrát áthatotta, az emberiség egyik legrégebbi frott emléke. A könyv ma már a világirodalom szerves részét alkotja, s nyugati kultúránkat is megtermékenyítette egyszerű, s mégis megdöbbentő mélységű gondolataival. Az ősi kommentárszövegeket is tartalmazó, két kötetes mű első ízben jelent meg teljes terjedelmében magyar nyelven, Pressing Lajos szép és érzékeny tolmácsolásában.

A Ji King alapgondolata: nincsenek tartós vonások és állapotok, mert minden állandóan változik. A természet, a közösség és az emberi lélek változásai azonban nem esetlegesek, hanem bizonyos alapformákat, »ősképeket« követnek. Ez teszi lehetővé a jóslást, s a természet alakulásához való bölcs alkalmazkodást a Változások Könyvében foglalt ős képek alapján.

I-II. kötet ára: 1000,- Ft

Pressing Lajos

A boldogság, mint misztérium

A kötetben négy tanulmányt gyűjtöttünk össze, amelyek korábban jegyzet formájában már megjelentek a Buddhista Missziónál. E kötettel a tanulmányok most a szélesebb olvasóközönség számára is hozzáférhetővé válnak.

Az írások látszólag nagyon különböző témákat érintenek, az *asztrológiától a fényképezés mágiájáig, a boldogság pszichológiájától az ujjászületés szimbolikájáig*. Mégis egybefoglalja őket a szerző »ars poetica«-ja, amit ő maga így fogalmazott:

„Még a legközönségesebbnek látszó emberi élet felszíne mögött is hihetetlen gazdagság rejtőzik. Hogy ezt megértsük és kibontakoztassuk, ismét tudatára kell ébrednünk minden egyes tettünk, gondolatunk, tárgyunk mély szimbolikus jelentőségének. Ezen keresztül juthatunk el annak felismeréséig, hogy minden szellem, életünk minden mozzanata az egyetemes kifejeződése...”

Ára: 300,- Ft

Megrendelés és levelezés: ORIENT PRESS
1538 BUDAPEST Postafiók 567.

Az **ORIENT PRESS Könyvkiadó és Szolgáltató KFT.**
gondozásában megjelent

Bhikkhu Bodhi:

A NEMES NYOLCRÉTŰ ÖSVÉNY
a buddhista szellemi út

A szerző, aki maga is buddhista szerzetes és számos alapvető elméleti munka és szútrafordítás megalkotója, e művében a buddhista szellemi gyakorlatrendszer vázát és irányelvét képező Nemes Nyolcrétű Ösvényt – a buddhista szemléletmódot, az erkölcsiséget és a különféle meditációs megközelítéseket mutatja be.

Tárgyalási módja alapos és mélyre látó, stílusa mégis világos és közérthető: hiánypótló, misztifikációtól mentes munka a Buddha-Dharma alaptanításainak a tanulmányozásához.

Ára: 300,- Ft

Láma Anagarika Govinda:

A KORAI BUDDHISTA FILOZÓFIA
LÉLEKTANI ATTITÜDJE
és annak szisztematikus bemutatása
az Abhidhamma hagyománya alapján

A kötet azokat az alapvető fogalmakat és elgondolásokat mutatja be közérthető formában, amelyek valamennyi buddhista iskolában közősek. Alapjául egy a VIII. és XII. század között keletkezett Abhidhamma-pitaka gyűjtemény, Anuruddha Thera *Abhidhammattha-sangahája* szolgált.

A felölelt anyag nemcsak a buddhista filozófia kérdései iránt komolyan érdeklődő olvasó számára nélkülözhetetlen, de a gyakorló buddhisták pszichológiai tájékozódásához is rendszerezett segítséget nyújt.

A könyvet *Takács László* fordította magyarra.

Ára: 330,- Ft

Megrendelés és levelezés: ORIENT PRESS
1538 BUDAPEST Postafiók 567.