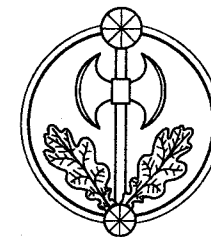


AXIS POLARIS

TRADICIONÁLIS TANULMÁNYOK

I



- 4 Lásd F. Schuon, *Ārma-Māyā* című tanulmányát az *In the Face of the Absolute*-ban (Bloomington, 1989) 53–54. oldal.
- 5 L. Massignon (szerk.), *Le Divân d'al-Hallâj* (Paris, 1955) 90. oldal.
- 6 Érdekes felidézni, hogy a görög *teleo* (τελεω) egyszerre jelenti azt, hogy elnyerni a tökéletességet, megházasodni és meghalni.
- 7 R. A. Nicolson, *Rumi – Poet and Mystic* (London, 1950), 103. oldal.
- 8 T. Izitsu idézi a »Two Dimensions of Ego Consciousness in Zen« (Sophia Perennis, Teherán) II. Kötet, no. 1 (1976) 20. oldal.
- 9 V.ö. M. Ajmal, »Sufi Science of the Soul«-ját az *Islamic Spirituality-Foundations*-ban, 294–307. oldal.
- 10 A lélek eme szintjeiről lásd, Mir Valiuddin könyvét: *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980), valamint Ajmaltól a »Sufi Science«-t.
- 11 Lásd S. H. Nasr: *An Introduction to Cosmological Doctrines* (Albany, 1993), 15. fejezet.
- 12 Rūmī, *Mathnawī*. Szerk.: R. A. Nicholson, fordította P. Wilson (London, 1930), IV. könyv, 519–28. oldal.
- 13 F. Pfeiffer, *Meister Eckhardt*, fordította C. de B. Evans (London 1924), 1.139. Idézve Coomaraswamy *Hinduizmus és Buddhizmus*-ában.
- 14 Izitsu, 33. oldal.
- 15 Śrī Ramaṇa Maharṣi tulajdonképpen az egész tanítását arra a metódusra alapozta, ami azt kérdezi, »ki vagyok én?« Legismertebb művének – amely mű az egyik tanítványának, Sivaprakasam Pillainak kérdéseire adott válaszaiból áll – a címe: Ki vagyok én? (in: A nyílegyenes ösvény. Ramaṇa Maharṣi tanításai, Stella Maris, 1998). Lásd A. Osborne, *Ramaṇa Maharṣi and the Path of Self Knowledge* (Bombay, 1957).
- 16 A *Manṭiq al-ṭayr*-ből. F.Z. Fitzgerald fordítása, Megjelent: A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London, 1958) 131. oldal.
- 17 F. Schuon: *Light on the Ancient World*, 117. oldal.

NÉMETH NORBERT

MEGISMERÉS ÉS SZABADSÁG

A MEGSZABADULÁS ESZMÉJE A BUDDHIZMUS ALAPTANÍTÁSAIBAN

»... Miután így előadtam, megmagyaráztam, kifejtettem, megvilágítottam, feltártam a Tani, mindazok a szerzetesek, akik lennek révénl a készletéseket legyőzték, cselekvésüket bevégezték, terbüket letették, a létezés bilincset szét-törték, a megvilágosodottságot elérték, a célt megvalósították és a megszabadulás birtokosává lettek, azok többé nem térnek vissza a lét forgatagába.«

(*Majjhima-nikāya*, 22., *Alagaddūpama Sutta*)

A történelemtudomány által újkorok, illetve legújabb korok hívott időszak alatt a nyugati kultúrkörben különösen sokat beszéltek a szabadságról. Úgy tűnik, e fogalom és eszme kitüntetett jelentőséggel és hatalommal bír: erre s főként ennek hiányára hivatkozva emberek soha nem látott tömegei egyik napról a másikra évezredes intézményeket söpörtek el, egyes emberek ennek nevében képesek voltak mindent feladva életüket áldozni. Egy történelmi visszatekintésben Nyugat modernkori története szinte a szabadság körül forog, napjainkban ennek jegyében üldöznek és fogadtatnak el politikai struktúrát és életstílust – miközben mostanra a kor embere elhitte, hogy a »múlt megbéklyózó dogmáit és önkényuralmi viszonyait felszámolva«, végre szabad lett.

De vajon mit jelent az ember szabadsága? *Valóban szabad-e a mai ember?* Sőt lehet-e egyáltalán a jelenkor tudományos, bölcséleti eszköztárával, mentalitásával eme eszmét értelmezni és mélységében meg ragadni?

A problémát vizsgálva nem vitatható, hogy a szabadság mint aktualitás és lehetőség az egyéni létezés minden mozzanatában jelen van, jóllehet különféle intenzitás szerint. Miután a szabadság az ember *teljes egzisztenciájában* – ideértve az »emberfeletti« és »emberalatti« vetületeket is – megnyilatkozik, ezért azt hinni, hogy annak igazi mibenlétét pusztán racionális gondolkozással felfogni, tudományos eszközökkel vagy filozófiai rendszerek segítségével feltérképezni lehetséges lenne, a probléma nemétését jelenti. A manapság általánosan alkalmazott módszerek jellege csaknem minden olyan lehetőséget kizár, ami a számokkal, matematikai képletekkel kifejezhetetlen, adatokkal, töredékes információkkal közölhetetlen eszmék közvetlen megértését segítenék elő. A kor gondolkozásmódja – kezdve a tények büvöletében tévelygő tudományos »objektivitástól« egészen a racionalitás elégséges és mindenható szerepébe vetett hiedelmekig – a világnak mindössze olyan partikuláris területeit képes felfogni, amelyek az ember életét irányító igazi princípiumokkal és ideákkal csak elhalványult és távoli kapcsolatban állnak.

Igazi mibenlétében a szabadság ezért kizárólag az egzisztencia és a lét teljességét bevilágítani képes *intellektuális intuícióban* tárulhat fel, a tudatfunkciók olyan egy-

ségében, amely meghaladva a modernitásra jellemző partikuláris megismerések és ismeretek világát, a gondolkodás, az érzés és az akarat fokozatos megtisztítottságából és aktivitásából bontakozik ki. Ahhoz, hogy az ember önnön szabadságának és *végso szabad lehetőségeinek* teljes körét megismerhesse, létének egészét, annak felépítését és alapvető vonásait kell tisztáznia, csak ily módon kerülheti el a modern ember csapdáját, aki a szabadság újabb és újabb hódításainak tévképzetében élve, minden eddiginél súlyosabb terheket vett magára.



Az, aki képes a valóság felszíne mögött meghúzódó erők és indítékok természetébe hatolni, aki nem hátrál meg a világról a noétikus aszkézisben feltáruló tudás és az ebből levonható következtetések »mértéktelensége«¹ elől, e megismerési folyamatban egy sajátos *eloldottságot* fog megtapasztalni. Mindaz a világra vonatkozó szokványos információ és pusztá adat, ami az ember számára a világot biztonságosnak és »érthető«-nek állítja be, a mélyebb megismerésnek egyúttal akadály is, aki ezért az így felépülő hétköznapi világ háttérében működő *valódi* relációk feltérképezésére törekszik, ezzel egyidejűleg a támaszul szolgáló koncepcióit is fel kell adnia. Az egyre univerzálisabb tudat- és létállapotok megismerésének feltétele, hogy a törekvő önnön létezésében működő *liberatív* tényezőt megragadja és a tudati létezés formáit és alakzatait egy még mélyebb tudás és *igazság* szerint legyen képes értelmezni és megtapasztalni. Az egyéni egzisztenciában is feltáruló szabadság egyre bővülő körei egy ilyen folyamatban élhetőek át, miként az Evangélium szavai is kifejezésre juttatják mindezt: »*És megismeritek az igazságot, és az igazság szabadokká tesz titeket*« (Jn 8,32).

Valamennyi tradíció – kimondva vagy kimondatlanul – az ember végso szabadságát hirdeti, s az ehhez vezető lét- és tudatállapotokat, valamint ösvényt szimbolikus kifejezésekkel írja le. A jelenkorban még megőrződött tradicionális tanok körében létezik egy olyan doktrína, amely tanításainak középpontjába explicit módon a szabadság és liberalizáció megvalósítását helyezte. E tradíció a *buddhizmus*. Tanrendszerének egésze kitüntetett jelentőséget ad a valóság végso természetének *intuitív* belátásából eredő megszabadulásnak: »Miként a tengert csak egy íz hatja át véges-végig: a sónak íze, úgy ezen tant is egy íz hatja át véges-végig: a megszabadulás íze«². Jelen értekezés a szabadság eszméjének néhány jelenkori lehetősége vizsgálatánál e hagyomány alaptanításait kívánja alapul venni.³



Aki arra vállalkozik, hogy a jelenkor »mediátorai«⁴ által sugalmazott – sőt számos esetben az emberekre közvetve vagy közvetlenül kényszerített – nézetek és »szabad vélemények«⁵ köréből kitekintsen, annak mindjárt az elején rá kell döbbernie önnön vég nélküli *kondicionáltságára*. Miként erre egy szerző⁶ rámutatott, még a leghétköznapibbnak és legegyszerűbbnek tűnő cselekedetek végrehajtásához is számos egyéb, mások által korábban véghezvitt cselekedetek szükségesek; ahhoz például, hogy valaki a táplálékát elfogyassza, nem egyszer emberek százai működnek közre, hogy a nyersanyagokból és különféle összetevőkből elkészítve az eljut-

hasson hozzá. Amikor valaki saját létezésének összetettebb és fontosabb területei felé fordítja a figyelmét, e »mások általi közreműködés«, valamint »sugalmazottság«⁷ éppúgy tetten érhető, s a leginkább lényegi kérdések esetében – például a különféle »eredeteihez«, így családi örökségéhez, nemzetéhez, magasabb emberi és emberfeletti rendeltetéséhez való viszonya, vagy a túlvilág problémája stb. – mindez még hatványozottan jelentkezik. Az önmaga meghatározottságait kutató ember tehát maga körül és – benső világként – önmagában mindig egy *közeget*, egy viszonyrendszert talál, amelyet túlnyomórészt az *időhöz* mint az éppen aktuális korszakhoz, valamint a *térhez* mint földrajzi régióhoz kötődő tényezők, illetve ezek közvetlen és közvetett hatásai alkotnak.

Amikor a buddhizmus⁷ a világot jellemzi, pontosan e feltételekhez való kötöttséget hangsúlyozza; a »külső«⁸ és »benső«⁹ világ viszonyrendszereiben kivitelezett cselekvések körén túlmenően e feltételeknek való alávetettséget az egzisztencia egészére, annak minden *pillanatára* vonatkoztatja. Vizsgálódásaiban nyilvánvalóvá teszi, hogy állandó, független személyiségről és önmagával azonosnak megmaradó külső világról beszélni nem más, mint egy hiedelem, s az individuális személyiséget és az általa tapasztalt »külső-benső«¹⁰ világot pszicho-fizikai folyamatokban oldja fel. Az áramláshoz hasonlított létezés (*bhava*) összes mozzanata ily módon a korábbi mozzanatok által meghatározott, ugyanakkor maga is következő pillanatoknak szolgál feltételül. Fontos itt megjegyezni, hogy a buddhizmus e tanításakor a »kondíció«, »feltétel«¹¹ szót használja (*paccaya*)⁸, nem pedig az »ok«¹²-ot (*hetu*)⁹, amely miatt magyarázatában lehetőség nyílik arra, hogy a nyugati gondolkodás számára látszólag teljesen különböző természetű tényezőket hozzon egymással összefüggésbe (például a nemtudás, *avijjā*, sz. *avidyā*, feltételül szolgál az akarat aktivitásnak, *kamma*, sz. *karma*, stb.); a »feltétel-feltételezett«¹³ viszonyhoz képest az »ok-okozat«¹⁴ kapcsolat ugyanis már specifikusabb relációt jelöl, amelyben az »ok«¹⁵ természete és minősége határozottabban kijelöli az »okozat«¹⁶ lehetséges minőségeit.

A feltételeknek alávetett világ további fontos jellemzője, hogy a *bhavanak* nevezett létezés – ellentétben az általános képzetekkel és felszínes tapasztalatokkal – egy *szakadatlan áramlásban* áll. Nemcsak az a herakleitoszi maxima nyer értelmet, hogy »kétszer nem léphetünk ugyanabba a folyóba«, hanem kifejtve e képben rejlő lehetőségeket, az a kijelentés is, hogy valójában *egyszer sem*. Nem beszélhetünk igazából ugyanis konkrét »dolgozókról«, mint amilyen például a »folyó«, mivel a fizikai világ egyes stabilnak látszó »tárgyai«¹⁷ maguk is egy szüntelen változásban álló folyamat pillanatnyi megalvadásai pusztán, e szemlélet tehát éppen a »konkrét dolgot«¹⁸ mint olyat vonja kétségbe és helyette az áramló folyamatok pillanatnyi »összeálltságát«¹⁹ tanítja.¹⁰ A »dolgozó világaként«²⁰ értelmezhető külső világhoz hasonlóan a bensőnek tekinthető élmények sem hordoznak maradandóságot: bár bizonyos ismétlődésekről lehet beszélni, azonban ez nem változtat az érzések, a gondolatok, az akarat irányulások pillanatról pillanatra való változásának a tényén. E folyamként leírható létezés minden egyes »pillanat«²¹-át – vagyis az átélőben éppen aktuális élmények összességét – újabb »pillanatok«²² követik, s általában ezek között egy szukcessziót lehet megállapítani.

A feltételezhettség természetének a megismeréséhez fontos tisztázni, hogy legyen szó külső vagy benső világról, a tapasztaló tudattól függetlenül az nem létezhet, sőt voltaképpen egy elvont módon értelmezett »tudat«²³ sem, hanem csakis »*tudatra*

ébredés». A létezés így módon nem más, mint »tudatosulási pillanatok sorozata«, az élet áramlását valójában ilyen pillanatok alkotják, amelyek mindegyike rendelkezik egy »tapasztaló« és »tapasztalt« aspektussal. A tudat és lét közötti – a nyugati gondolkozásban megszokott, ámde a gondosabb vizsgálat számára meglehetősen absztraktnak tűnő és vitatható – éles megkülönböztetés e szemléletben értelmét veszíti, e fogalompár egyes tagjainak mintegy önmagában való létezése nem állhat fenn. Ha jelen esetben bizonyos mértékben mégis elfogadjuk a tudat és lét általános megkülönböztetését, akkor így módon a tudatnak, illetve a tudatosságnak mindig *sziüksége* van a »létre«, vagyis a tapasztalhatóság körébe vonható tényezőre, miként ez utóbbi értelemben felfogott lét sem lehetséges, csakis azáltal, hogy azt az átélő tapasztalja. A létezés pillanatait ennek folytán mindig a lét és a tudat kölcsönös egymásra épülése alkotja. Ha valaki a tudat–lét nyugati különbségtételnek megfelelő felosztást keres a buddhista bölcseletben, akkor talán – komoly fenntartásokkal – a *nāma-rūpa* kettőséget lehetne ezzel távoli párhuzamba állítani, mégpedig amiatt, mivel a *nāma* elsődlegesen tudati vonatkozásokkal, míg a *rūpa* létbeli aspektusokkal hozható kapcsolatba. A létezés tudat- és létaspektusok egymás általi feltételezettségét szokás egy találó képpel oly módon jellemezni, ahogy két rőzseköteg egymásnak dől,¹¹ amely alakzat természetesen nem maradhat fenn, ha az egymásnak támaszkodó rőzseköteg egyikét valaki elveszi.

Ha tovább folytatjuk a létezés kondicionáltságának a vizsgálatát, joggal vetődhet fel a kérdés, hogy amennyiben a létezés szakadatlan áramló pillanatok sorozatából tevődik össze, vajon mi az az erő, ami az egyik pillanatot a másikba átviszi, vagyis miképpen jellemezhető az a *tendencia*, ami a létezés folytonosságát így módon kialakítja. A kérdés központi jelentőségű, hiszen ha valaki elutasítja azt a köznapinak és általánosnak tekinthető tapasztalatot, hogy a külső világ tárgyai és maga az individuum bizonyos mérvű állandósággal bírnak, s a létezést áramlásoként fogja fel,¹² úgy az áramlást mozgató erő természetének megismerése a létezés kondicionáltságának *alaptermészetére* világít rá.

Miként a buddhizmussal csak érintőlegesen foglalkozók számára is ismeretes, e gyökeres természetének jellemzésére a »létszomj« (*taṇhā*, sz. *ṛṣṇā*) szó használatos. Mint fentebb megállapítottuk, a létezés folytonos *változásban* van, vagyis önmagával való *azonosságát* újból és újból elveszíti, a pillanatnyi megnyugvás állapotából – mint az állandóságnak a változások világában való visszatükrözött helyzetéből – kimozdul, mindig más és más lesz. E kibillentés eredetéről ad felvilágosítást a »létszomj« vagy »létvágy« megjelölés, aminek létezésbeli változatai a leginkább durva megnyilatkozásoktól, mint amilyen például az érzéki vágy, egészen a létezés legtisztább régiói utáni vonzalmakig terjednek.¹³ Ha valaki e vágyaknak a szabadság realizációja szempontjából keresi a legfőbb jellemvonását, akkor egy sajátos *támasztékkereséssel* találkozhat. Az önmaga »nyugalmi« és létezésfeletti pozíciójából kimozdult alany ugyanis az egzisztenciában folytonosan »lételemek« meglétét igényli, így minden egyes ilyen tudatpillanatban egy olyan »durvább« vagy »finomabb« *készletés* (*saṅkhāra*, sz. *saṃskāra*) rejlik, ami arra irányul, hogy valamiféle tartalomra, „objektumra” lelhessen.¹⁴

A létezés így áramlását, pillanatról pillanatra történő kigördülését egy elemi készletésnek köszönheti, s a buddhizmus egyik alaptanítása, a *paṭiccasamuppāda* értelmében az egzisztencia forrása és fenntartó ereje a *karmikus tett*, maga a *karma*.

Tanaiban a Buddha csak olyan szóbeli, cselekvésbeli vagy elméleti működést tekintett – üdvös, nemüdvös vagy közömbös – »következményekkel járó«-nak, vagyis az egzisztencia áramlását fenntartónak, »karmikus«-nak, amelyhez végső soron a létszomjból fakadó *akarati aktivitás* (*cetanā*) is kapcsolódott. Ennek intenzitása, jellege szerint természetesen számos árnyalata és változata létezik, s általánosan ezek közül az ember csak a legdurvább formákat szokta észlelni. Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a létszomj nem egyszerűen az egzisztencia működésében játszik meghatározó szerepet, hanem voltaképpen az egész egzisztencia kiépülése is neki köszönhető, aminél fogva ennek kioltása nem pusztán az áramlás megállításához, hanem annak teljes felszámolásához is elvezet.

A létezés utáni vágy ellobbantásának célként való megjelölésével tehát a buddhizmus a folytonos állandótlanságban (*anicca*) és kimozdultságban (*dukkha*) lévő egzisztencia *megszüntetését* tűzi ki célul, amit a karmikus működések megzabolozásával, azok vágy- és gyűlölet természetüktől való megfosztásával kíván elérni. Mindehhez, a vágytendenciák kioltásához egy döntő fontosságú fogalmat, az *avijjā*-t (sz. *avidyā*) és ennek felszámolására egy, az egzisztencia teljességét átfogó praxist és módszert, a *Nyolcérteű Nemes Ösvényt* vezet be.

Az *avijjā* jelen összefüggésben a világ három alapjellegzetességének *nemtudását* jelenti: az *aniccát* (sz. *anityā*), a *dukkhát* (sz. *duḥkha*) és az *anattāt* (sz. *anātmā*). E három sajátosság a létezést jellemzi különféle aspektusokból, ezek egymással sokrétűen hozhatóak kapcsolatba, eme viszonylatok közül az egyik lehetséges verzió a három alapvonás között egyfajta okozati reláció feltételezése.¹⁵ Az *anicca* így voltaképpen az egzisztencia fent kifejtett állandótlanságára, folytonos változás természetére vonatkozik. E szakadatlan alakulásból adódik a létezés szenvedésteljes jellege (*dukkha*): mindaz, ami vágyottként úgy tűnik végre megszerzésre kerül vagy amiben az ember örömét megtalálja, elenyészik, az ember a múlandóságban ki-elégülésre nem lelhet, osztályrésze a szenvedés.¹⁶ Mivel a világ minden egyes mozzanata, legyen az megszerzett vagyon, öröklött képesség vagy örömtelnek látszó pillanat stb. szenvedést hozó, ezért a tapasztaló nem tekintheti azt sajátjának, önmagához tartozónak, olyannak, amiből önmaga énjét felépítheti, vagyis ezek énségtől mentesek (*anattā*). E megközelítések elsőre talán kissé leegyszerűsítettnek tűnhetnek, azonban ezekben is érvényesül a buddhizmusnak az a páratlan módszere, hogy mindenféle absztrakt ismeretet elkerülendő a konkrét és világosan megragadható *tapasztalásból* indul ki, hogy azután a kezdeti belátás eredményeiből adódó ismeretek egy későbbi kontemplatív praxis során elmélyüljenek.

Mint említésre került, a buddhizmus a világot tapasztaló személyes és maradandó »én« létét nem ismeri el, amely jellegzetessége folytán a buddhizmust szokás *anattā-vādának*, vagyis az »*éntelenség doktrínájá*«-nak nevezni. Ennek értelmében a létezésben, különösen annak személyes átélésében nem beszélhetünk olyan állandó »én«-ről, amely a világot úgy éli át, hogy e tapasztalásban mintegy önmagával minden vonatkozásban azonos maradna. Ha valaki e megközelítésben személyes önmagát akarja megragadni, akkor gondos vizsgálat után egy pszicho-fizikai folyamatra lelhet csupán, egy *kontinuumra*, amely olyan szubtilis folyamatokból tevődik össze (például érzések, gondolkozási műveletek stb.), amelyek működése háttérben bár kialakulhat az »én-képzet«, ámde anélkül, hogy valamiféle változatlan »egyéni mag« létezne. Az *anattā-vāda* így módon a személyes indivi-

duum valótlanágát tanítja.¹⁷ Összhangban a *theravāda* buddhizmus jeles képviselőinek nézeteivel, Julius Evola *Felbredés doktrínája* című könyvében megállapítja, hogy ha az ember önnön benső világához helyes hozzáállással akar közelíteni, akkor nem úgy kell fogalmaznia, hogy »én szeretek«, »én gyűlölök« stb., hanem sokkal inkább ekképpen: »a szeretet, gyűlölet stb. manifesztálódik bennem«. ¹⁸ E felfogásnak különös jelentősége van, hiszen a buddhizmus az embert fogságban tartó tévképzeteket kívánja feloldani, hogy az így nyert erővel a tan a törekvőt a végső szabadság felé vezesse.

A Buddha közvetlenül a megvilágosodása utáni második prédikációjában a létezésről mint »lángban álló világról« beszélt,¹⁹ amit a létszomj, s az ebből fakadó vágy, ellenszenv és elvakultság gyújtott lángra. A három gyökértendencia felszámolásának és az énképzet megszüntetésének a feladata látszólag kevés közvetlen összefüggést mutat. A vágyakozás és minden erre analóg tudati képzőerő benső természetének a szemügyrevétele azonban egy alapvető *kapcsolatra* képes rávilágítani. Valójában minden akaratos aktivitás (*cetanā*), vagyis tudati késztetésekkel terhes és ezeknek megfelelő következményekkel járó »tett« (*kamma*) – mint a létezés generáló és fenntartó erő – háttérben meglévő felépítés válik így érthetővé. Ha valaki egy elemi vonzalmat megvizsgál, feltűnhet, hogy az »én« képzete a vágyakozás mint sajátos tudatműködés jellegéből adódik pusztán, vagyis a »valamire irányulás« (vágy) látszólag mindig feltételez egy »valamire irányulót«, anélkül azonban, hogy ez utóbbi mint önálló entitás ténylegesen létezne. Amikor ezért a buddhizmus a »lángban álló világról«, vagyis a *tanhā* révén fennálló létezésről beszél, egyúttal ez alatt az *én-képzet meglétét* is érti. Emiatt ahol a buddhista szövegek a létezés a *khandhák* rendszerével írják le, ezeket nemcsak a felfokozott vágygal mint ragaszkodással átitatott lételemekként jelölik (*upādānakkhandha*), hanem az énképzet *támasztékaiként* is, azaz amelyekkel azonosságot megélve az egyéni létezés illúziója kiépül.

Mivel az *avijjā*ból és *tanhā*ból »eredő«²⁰ *dukkha* a létezés egészét érinti, a szabadság megvalósításához kulcsfontosságú, hogy e *dukkha* felszámolása szintén minden területre és alpműködésre, teljes körűen kiterjedjen; a *Nyolcérteű Nemes Ösvény* pontosan e célt tűzi maga elé: a kimozdultság forrásait, az *avijjā*t és a *tanhā*t megszüntető akciók ez utóbbiak valamennyi megnyilatkozott és nem-menyilatkozott változatát átfogják. A praxis ezáltal a leginkább kézenfekvő formák mellett nem hagyja figyelmen kívül az olyan benső vágyirányvételeket (*sankhāra*) sem, amelyek egyébként szubtilis változataikban a hétköznapi tudatosság és figyelem hatókörén kívül maradnak.

A végső szabadsághoz vagyis a metafizikai felbredéshez (*nibbana*) vezető *Nyolcérteű Nemes Ösvény*²¹ nyolc tagja a tradicionális felosztás szerint az erkölcs (*sīla*), az összpontosítás (*samādhi*) és a bölcsesség (*paññā*, sz: *prajñā*) alá sorolható be. E három csoportban lévő »ösvények« gyakorlása oly módon történik, hogy ezek »helyes« és »tökéletes« kivitelezése *egymást erősítik*, az erkölcsi princípiumok szerint vezetett életmód rendezettsége elősegíti az összpontosítottságot, amely egyre mélyülő belátásra ad lehetőséget, hogy az így megszerzett tudás újból átitassa a helyes és tökéletes erkölcsiséggel jellemezhető egzisztenciát. A *Nyolcérteű Nemes Ösvény* a felvett irányulás szerint a tudatlanság és a létszomj durvább formáitól kívánja megtisztítani a beszédet, az emberi cselekedeteket és az általános emberi életve-

zetést – *erkölcsös élet*; a szennyeződések finomabb alakzataitól mentesíti a benső »tudati teret« – *összpontosítás*; valamint a belátás intuíciói – *bölcsesség* – révén feltárja létszomj gyökerében mintegy lappangó állapotban rejlő hamis tudást (*avijja*).

Az egymást erősítő tényezők gyakorlása során egyúttal az »énképzet« fokozatos eloszlata is megtörténik. Általában véve, a tradíciók alaptanításaikban nagy hangsúlyt fektetnek az *egoizmus* lezártságának oldására, a »kis-én« megmerevedett struktúrájának a fellazítására, ez az irányulás még a napjainkra sok esetben elvilágiasodott »vallásgyakorlásokban« is alapvetően értékékként tudta megőrizni az erkölcsi elveket követő életvezetést, a »másik felé való megnyílast«, a szolidaritást stb. A korai buddhizmus szellemi praxisát képviselő *Nyolcérteű Nemes Ösvény* ezzel kapcsolatban egyenesen azt mondja ki, hogy a *nibbana* realizációjához vezető ösvény voltaképpen a téves »énképzet« teljes felszámolásával egyenértékű. Ez nem mást jelent, mint hogy az erkölcs, az összpontosítás és a bölcsesség egyre mélyülő körei révén az önátélés individuális lezártsága az egyetemes lehetőségek és a magasabb tudat- és létszintek felé nyílik meg.

A világ kondicionáltságát és az attól történő megszabadulás műveletét a buddhizmus a már említett *pañiccasamuppāda*, vagyis *függő keletkezés* képletével²² egy másik irányból közelítve is felvázolja. Ennek tizenkét tagja sajátos »zárt-ságot« képviselve kapcsolódik egymásba, mégpedig oly módon, hogy ha valamelyik tag fennálltáról beszélni lehet, akkor lényegében mind a tizenkét tag jelen van. Bár szokás e képletet a nyelvi és diszkurzív gondolkozásbeli határok miatt az egymásutánosság rendjében feltüntetni, azonban az egyes tagok között nem pusztán a szokásos értelemben vett ok-okozati reláció áll fenn, hanem egy olyan sajátos »feltételezettség« is, amelynek alapján minden tag magában foglalja az összes többi. Úgy tűnhet, hogy mivel e képlet a létezés alapvető kondicionáltságát érzékelteti, mintegy törvényszerűen végig haladó folyamaton keresztül, a láncolat széttörésére csak kevés lehetőség nyílik. Minthogy azonban a buddhizmus központi eszméje a megszabadulás, joggal lehet kutatni azután, hogy e kifejezetten buddhizmusra jellemző formula esetében e lehetőség vajon mely pontokon tárul fel.

A függő keletkezés képletével jellemzett egzisztencia kondicionáltságának felszámolása alapvetően két irányból vihető véghez. Az első természetesen az e képlet első tagját alkotó *nemtudás* (*avijja*) fokozatos eloszlata. Ennek megvalósításával, vagyis a létezés alaptermészetének (*yathā bhūtam*) belátásával egyre inkább csökken a létezés kialakító és annak fő struktúráját megadó késztetések (*sankhāra*) végzetszerűen működő ereje, valamint az ilyen késztetésekkel átitatott létezés kondicionáltságot fenntartó *alpmegosztottsága* (kettőség eszméjét idéző *viññāna*, sz: *vijñāna*, *nāma-rūpa*, illetve a további szétválasztottságra utaló *salāyatana*, *hat érzékelési alap*). A kondicionált létezésben végzetszerűen működő folyamatok erejének csökkentését célzó másik irányulás pedig a létezés fenntartásában közreműködő tendencia megfordítása, azaz a létezés alanyának a külső és belső objektumok mint támasztékokra való hagyatkozásának, az ezek utáni vonzalomnak (*tanhā*) és túlzott kötődésnek (*upādāna*) az eloszlata. Amennyiben ez az irányulás erőre kap, akkor a tudati lét centruma a kimozduláshoz vezető és az azt fenntartó létezéssel (*bhava*, *khandhák*) való »együtt örvénylés«-t (*samsāra*) kezdi fokozatosan feloldani.

Miként a fenti rövid ismertetésből is kitűnt tehát, a buddhizmus központi ideája és célja a megszabadulás, a szabadság realizációja; minden tanításának ez a kon-

vergencia pontja, s amennyiben a világról egy szemléletmódban is kifejezésre juttatott leírást ad, akkor elsődlegesen ezért teszi.²³ A végső célt *nibbanának* nevezi, amit a *Samjutta-nikāya* (IV. 251.) a következők szerint ír le: »*Nibbanának* azt nevezik, amikor a vágnak vége szakad, az ellenszenvnek vége szakad, az elvakultságnak vége szakad...«. A végső állapot tehát egy sajátos »ellobbanás«, *deflatio*, ami a *dukkhával* jellemzett létezés generáló és fenntartó erő felszámolását jelenti. Az e feladatot tradicionális keretek közepette végrehajtó individuum egyúttal önnön individualitását mint olyat is megszünteti; a létezés tapasztaló alany (*Ātmā*, Önmagam) a lételemekkel (*khandha*) való téves azonosítást, az ebből fakadó *anatta*-élményt feloldja, s ezzel az önátélés minden korlátját áttöri és a kondicionáltságok feletti, *valódi szabadságot* valósítja meg.



Minden igazi tradíció a világ és a valóság leírását nem pusztán amiatt végezte és végzi el, hogy az így kapott szemléletmóddal mintegy az »emberi tudás kincsés-tára gazdagodjék«. A *nibbanához* vezető ösvény az ember primordiális és transzcendens állapotának elérését teszi lehetővé, Buddha első beszédében nemcsak a buddhizmus alapideája nyilatkozott meg, hanem szinte minden valódi tradíció alapfelépítése is. A *Négy Nemes Igazság* mellett, hogy a létezés *dukkha*-természetét és annak forrását (*tanhā*) kimondja (az első és második igazság), egyúttal e *dukkha*-természet felszámolásának a lehetőségét is felmutatja (*nibbana* – harmadik igazság) és megadja e lehetőségnek, mint Önmagam metafizikai eredetének a realizációjához vezető utat (*Nyolcérteű Nemes Ösvény* – negyedik igazság).

Aki vállalja a tradíciók, respektíve a buddhizmus által továbbított és megfogalmazott princípiumok gyakorlását, tapasztalni fogja, hogy életében a mai világ csálóka örömszerzési lehetőségeinek visszafogásával, az ezek irányába mozdító késztetések megzabolázásával, vagyis a »kis-én« folytonos vágyainak kézben tartásával egy, a modern korban ismeretlen, annak bevett és bevezetett formuláival igazából értelmezhetetlen szabadság kibontakozása fogja kezdetét venni. Ahelyett, hogy a környezetből érkező és az élet eredeti értelmét elrejtő impulzusok folytonosan hamis célok és elvárások felé mozdítanak, életvitelét egyre inkább egy sajátos *felül-emelkedettség* fogja jellemezni, az együttörvénnyelés (*samsāra*) ereje pedig gyengülni fog. Egy sajátos értelemben vett »világfelettség« kezd kibontakozni, ami nem a jelenkor félreértett és ál-szabadságát, szabadosságát, a vágyak szabad kielégítését, a »személyiség önmegvalósítását«, »felfelé ívelő karriernek sikerét« jelenti, hanem éppen az ilyen, manapság közkedvelt életfelfogással homlokegyenest szemben álló irányulást. Amíg azonban az ember egy »intellektuális kényelem-szeretet« miatt a noétikus aszkézis kitartást igénylő útján nem tesz lépéseket, addig folytonosan ki van szolgáltatva olyan modern és posztmodern befolyásoknak, amelyek a létezés felszíni ismereteiből adódó következményeket félreértelmezve bár szabadságot hirdetnek, ámde valójában az ember világhoz való kötöttségét erősítik.

Súlyos tévedés az, ha valaki egy félreértett és hamis szabadság értelmezés alapján olyan életvezetést tart követendőnek, amelyben a létezés generáló, ámde végső soron felőrlő erőnek teret enged. Beláthatatlan és végzetes hibát követ el az is, aki egy hamis és túlhajtott tolerancia-elv szerint úgy véli, hogy a valójában ön-

nön létezésének kimozdultságát előidéző erővel, valamint ezeknek az élet legkülönfélébb területein felbukkanó reprezentánsaival – legyenek ezek »ál- és ellentánítások«-at hirdető személyek, vagy a teljes társadalmi káoszt előkészítő »elvek«-hirdetői – kell szolidárisnak lennie. A valódi és a létezés korlátait áttömi képes szabadság csak akkor képes kibontakozásnak indulni, ha valaki önnön létezésében az e tendenciákkal való összefonódottságot felszámolja.

A mai korban, amikor a korábbi spirituális irányultságú hagyományok és valóságok mint a »mérgektől megfosztott kígyók« elerőtlenedtek, az igazi szabadság és megszabadulás realizálása elválaszthatatlan a tudati lét pillanatnyi mozzanatokban megnyilatkozó jellegének és alapstruktúrájának mély és intuitív belátásától. *A szabadság elérése és az igazság birtoklása voltaképpen egy.* A világ és a világfelettség valamennyi tudatfunkció összműködésével (*intuición*) feltáruló mibenlétének megragadása nem partikuláris szempontok, átvett nézetek, homályos vonzalmaikon és hiedelmeken alapuló személyes és »szabad« vélemény ügye, hanem az egész létezés átfogó öntranszformáció és átlényegülés feladata.

JEGYZETEK

- 1 Vö. *Beszélgések Emil M. Ciorannal*, Kijarat Kiadó, Budapest, 1998, 26. o.
- 2 Cūlavagga IX. 1.4.
- 3 Erre a buddhizmus különösképpen alkalmas, mivel e tan önnön igazolását elsődlegesen a személyes megtapasztalásra helyezi. Amellett, hogy valamennyi tradíció *legitim* dogmái iránti mély *tiszteletet* és megkérdőjelezhetetlen *elfogadást* fenn kell tartani, kétségtelen, hogy az időbeliség folytán bizonyos mérvű absztrakció jelenhet meg, ami a főként dogmákra épülő tradicionális vonulatok esetén alkalmanként megnehezítheti a princípiumok mélyebb megragadását.
- 4 Ideértendőek az írott és elektronikus sajtó termékei éppúgy, mint szinte a mai ember fizikális alkotását is meghatározó téveszmerendszerek képviselői, valamint az általuk létrehozott intézmények széles skálája, ami még a közoktatás legelemibb szintjeire is kiterjed.
- 5 E ponton ~~fel~~ lehetne sorolni a kor valamennyi, megkérdőjelezhetetlennek tekintett babonáját és »mítoszát«: az evolucionista világképtől kezdve, a modern tudományosság mindenhatóságába vetett hiten – pontosabban szólva *rögeszmén* – keresztül egészen az ember »felszabadításáért« ügködő forradalmakig.
- 6 Alexander Berloitz: *Buddhista alaptanítások* (Orientalisztikai Diákkör, kézirat).
- 7 Az értekezés főként a buddhizmus *theravāda*, illetve *hīnayāna* iskoláinak tanításait veszi alapul, azonban egyes problémák megközelítésében a *mahāyāna* nézeteire is tekintettel van.
- 8 Tekintettel arra tényre, hogy az itt tárgyalt korai buddhizmus elsődleges forrása a Páli Kánon, az értekezésben említett terminusok is páli változatban vannak megadva. Az ismertebb kifejezéseknél a szanszkrit változatot is megemlítjük.
- 9 Vö. Nyanatiloka Mahathera: *The Fundamentals of Buddhism*, Buddhist Publication Society, Kandy, 41. o.
- 10 Vö. például *Milindapañha* 1.1; *Samyutta nikāya* III. 140.

- 11 Vagy ahogy a vak és a sánta egymásba kapaszkodva előre halad, Lenard Jenő: *Dhammó (Kiemelt részletek)*, Buddhista Misszió Dokumentáció, 1984 (191–193. oldalak).
- 12 Megjegyzendő, hogy a jelen értekezés gondolatmenetétől túlzottan messzire vezetne az az egyébként helyes felvetés, hogy az áramlásban valójában már »pillanatokról« sem lehet beszélni.
- 13 A létezés forma feletti (*arūpa*) régiói utáni vágyról mint *samyojanāról* többek mellett lásd: Nyanatiloka: *Buddhist Dictionary*, Frewin & Co., 1950, 141. o.
- 14 A támasztékkeresés valójában a létezés »halmazataira«, »aggregátumaira« (*khandha*, sz. *skandha*) irányul, a témáról többek között lásd: Nyanatiloka: *The Word of the Buddha* (Buddhist Publication Society, Kandy, 1967.) 4. o.; Walpola Rahula: *What the Buddha Taught* (Grove Press, New York), *The First Noble Truth* című fejezet.
- 15 Lásd Bhikkhu Ñānamoli: *Anicca, according to theravāda* (In: *Egolessness, Collected Essays*, BPS, Kandy, 1974).
- 16 Vö. *Majjhima-nikāya*, 87., *Piyajātika Sutta*.
- 17 Ez korántsem jelenti az *attā-vāda* tagadását, e két doktrína egymással történő radikális szembeállítását minden bizonnyal a későbbi korok, és különösképpen a nyugati vallástörténet félreértelmezése. Egyes hozzáértő *theravāda* szerzők e szembenállás hiányára határozottan felhívják a figyelmet, ezzel kapcsolatban lásd: Piyadassi Thera: *The Buddha's Ancient Path*, (BPS, Kandy, 1964) 101. oldal: »He [the Buddha] did not place the two terms in juxtaposition and say: »this is my *anattā* in opposition to *attā*«.
- 18 Julius Evola: *La dottrina del risveglio* (Laterza, Bari, 1942), *A láng és a saṃsārai tudatosság* című fejezet.
- 19 *Mahāvagga* I. 21.
- 20 Megemlítendő, hogy a létezés és a létezés felettség gyökérrelációra felállított összefüggések nyelvi eszközökkel történő kifejtésekor a létezés alsóbb terepnumaihoz kötődő nyelvi korlátoknak mindig tudatában kell lenni, ilyenkor a nyelvi pontosság helyett, inkább csak »utalásszerű« megállapításokra lehet törekedni.
- 21 A témával kapcsolatban lásd bővebben: Bhikkhu Bodhi: *A Nemes Nyolcórétű Ösvény*, Orient Press, Budapest, 1993 című könyvét; valamint a *theravāda* buddhizmus BPS által megjelentett műveit, különösen Nyanatiloka Mahathera tanulmányait.
- 22 A *paṭiccasamuppāda*val kapcsolatban lásd többek között: *The Mahānidāna Sutta and its Commentarial Exegesis* (Ford.: Bhikkhu Bodhi; BPS, Kandy, 1984); Nyanatiloka Mahathera: *The Significance of Dependent Origination in Theravāda Buddhism* (BPS, Kandy, 1969); Piyadassi Thera: *Paṭiccasamuppāda* (BPS, Kandy, 1959).
- 23 Jellegetes példaként érdemes utalni arra, hogy a Buddha beszédeiben fellelhető tanítás- és tudáselemek rendszerbe foglalt összegzését jelentő *Abhidhamma-bōlcsélet* a tudati tényezőket (*cetasika*) annak alapján tekinti »üdvös«-nek illetve »nemüdvös«-nek, hogy azok a megszabadulást elősegítik vagy hátráltatják.

JULIUS EVOLA

A BEAVATÁS FOGALMÁRÓL

Manapság nem könnyű pontos képet adni a »beavatásról«, és megrajzolni a »beavatott« alakját. A legnagyobb nehézség az, hogy olyan világ- és emberképre és olyan struktúrákra kell utalnunk, amelyek lényegében a jelenlegitől távoli, tradicionális civilizációkhoz tartoznak. Ezek nem csak a modern mentalitástól és kultúrától esnek távol, hanem jelentős mértékben a Nyugaton uralkodóvá vált vallástól is. Mellesleg megjegyezve, fennáll az a sajnálatos körülmény, hogy ha napjainkban még hall valaki a beavatásról – eltekintve a modern szabadkőművesség üres ritualisztikus maradványaitól és az afféle műkedvelő irodalmi gyakorlatoktól, mint amilyenekkel például Edouard Schuré ismert könyvében, *A nagy beavatottakban* találkozhatunk –, ez a különböző marginális (teozofista, okkultista, antropozofista és hasonló) szekták környékén történik. Az a hitelvesztés, amely joggal sújtja ezeket a komolytalan és olykor kifejezetten misztifikáló »neospiritualisztikus« formákat, megakadályozza azt, hogy megértsük, valójában mi is a beavatás. Azokat a személyeket, akik feltételezik magukról, hogy a »modern kritikai gondolkodást« és a korszerű kultúrát képviselik, ez a körülmény arra ösztönzi, hogy a beavatás világát a népies »varázslók«, »látnokok« és hasonlók világával azonosítsák, miközben nem törődnek azzal, hogy történelmileg a beavatás világa nagyon lényeges alkotóeleme volt azoknak az egykori nagy tradícióknak és civilizációknak, amelyeket egyébként általában tisztelnek és elismernek.

Mindazonáltal létezik a modern diszciplínáknak egy olyan csoportja – a vallástörténet, az etnológia, az orientalisztika, az ókortudomány –, amelyben szinte elkerülhetetlenek a jelentős zavarok, ha nincs szabatosan meghatározva a beavatás fogalma. Megállapíthatjuk, hogy az immár rendelkezésre álló nagyon gazdag anyagban olyan gyakran idézett szerzők, mint Frazer vagy van de Leew sem tudnak megfelelően tájékozódni. Így történhetik meg, hogy egyenlőségjelet tesznek a beavatott, a *medicine man*, a misztikus, a jógi, de még a boszorkány közé is, pedig ezek között a típusok között általában nagyon pontos különbséget kellene tenni. Ne is beszéljünk viszont arról, hogy a pszichoanalitikus manipulációk mit műveltek ezzel az anyaggal. Elég ha Carl Gustav Jung nézeteit említjük meg, hiszen ő ezeknek a manipulációknak egyik főfelelőse.

Manapság szinte kizárólag a René Guénon által megindított tradicionalista áramlat nézeteit tekinthetjük érvényesnek. Ezen a területen ő a legkomolyabb szerző, aki sok közvetlen és hiteles ismeretre támaszkodik. Kétségtelenül az ő horizontjának is megvannak a maga korlátai, azonban ő a szükséges pontossággal járt el, és minden esetben megfelelő távolságot tartott mind a »neospiritualisztikus« selejttől, mind a »tudományosnak« nevezett külsőleges és profán szakmai kutatásoktól.