

# ÖRÖKKÉVALÓSÁG ÉS A NEM-ÉN FELISMERÉSE: A SZÁNKHJA ÉS A BUDDHA FILOZÓFIÁJA A VÉGSŐ VALÓSÁGRÓL

## ETERNITY AND THE RECOGNITION OF NOT-SELF: THE PHILOSOPHY OF SANKHYA AND OF THE BUDDHA ON ULTIMATE REALITY

Bekő Éva

doktorjelölt, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófiatudományi Doktori Iskola, Budapest  
evabeko@gmail.com

### ÖSSZEFOGLALÁS

Az alábbi tanulmányomban két klasszikus ind filozófiai irányzat, a hindu számkhya és a korai buddhizmus örökkévalóság koncepciójával foglalkozom. Amellett érvelek, hogy bár a Buddha<sup>1</sup> tanítása (a *Páli Kánon* szövegeinek tanúsága szerint) sok szempontból a számkhya filozófia ellenében fogalmazódik meg, abban mégis egyetértenek, hogy létezik valamiféle örökkévalóság, amelyhez az ember a nem-én felismerése által nyerhet hozzáférést. Ugyanakkor, míg a számkhya az anyagi és a szellemi princípiumhoz köti az örökkévalóságot, addig a Buddha a *nirvánát* tartja öröknek. Így bár különböző módon definiálják az örökkévalóságot, abban egyetértenek, hogy az az érzékszervileg tapasztalható világ mulandó jelenségeinek szemlélésén túllépve ismerhető meg, továbbá az örökkévalóság megtapasztalását fő célkitűzésként jelöli meg mindkét irányzat.

### ABSTRACT

In my present paper I deal with the concept of eternity according to two classical Indian philosophical systems, those of the Hindu Sankhya and the early Buddhism. I argue that even though the Buddha formulates his teachings (according to the texts of the *Pali Canon*) in many respects against the Sankhya philosophy, these two schools agree that eternity does exist in some form. They also share the opinion that eternity can be accessed through the recognition of not-self. However, in Sankhya, the concept of eternity is associated with the material and the spiritual principles, while the Buddha considers nirvana as the eternal. Thus, even though they define eternity in different ways, they agree that eternity can be recognised by transcending the experience of the transient phenomena of the sensory world. Furthermore, both of them maintain that the primary aim of human life is to experience eternity.

<sup>1</sup> A „buddha” kifejezés szó szerinti jelentése: „megvilágosodott, felébredett”. Eredetileg tehát a kifejezés nem tulajdonnév, hanem befejezett melléknévi igenév, így magyarul névelővel, „a Buddha” elnevezéssel helyes utalni arra a személyre, aki a buddhista hagyomány szerint elsőként érte el a megvilágosodást. (Angolul szintén mindig névelővel, „the Buddha”-ként utalnak rá.)

**Kulcsszavak:** a Buddha, nirvána, örökkévalóság, szánkhja

**Keywords:** the Buddha, nirvana, eternity, Sankhya

## A SZÁNKHJA ÉS A BUDDHISTA FILOZÓFIA VISZONYA

Amennyi információ rendelkezésünkre áll a történelmi Buddháról a *Páli Kánon* szövegeinek tükrében, azok alapján azt valószínűsítik a kutatók, hogy a Buddha szánkhja mesterek tanítványa volt a megvilágosodása előtt. A Buddha felébredésének története (MN 36, *Mahászaccsaka Szutta*<sup>2</sup>) arról tanúskodik, hogy a Buddha amiatt hagyta ott a mestereit – Álára Kálámát és Uddaka Rámaputtát –, mert az általuk javasolt meditációs technikák és aszketikus életvitel nem vezették el őt a megvilágosodáshoz. Habár mindkét mester elismerte, hogy a Buddha eljutott a meditációnak és a megértésnek ugyanarra a szintjére, mint ők maguk, a Buddha úgy gondolta: amit elért, az még nem a megvilágosodás, és a mesterei által javasolt módszerek nem alkalmasak arra, hogy az ember megszerezze általuk azt a megváltó tudást, amely révén kiléphet a folytonos újrászületések szenvedésteli körforgásából. Így a Buddha – vagyis eredeti nevén, páli nyelven: Sziddhattha Gótama (szanszkritül: Sziddhártha Gautama) – egyedül folytatta tovább az útját, és végül korábbi tanítóitól függetlenül érte el a teljes megvilágosodást.

A megvilágosodása után viszont már nem csupán azért támadta a szánkhja-jóga irányzatot, mert az általa hirdetett aszketikus életvitelről azt gondolta, nem vezet el a végső célhoz, hanem azért is, mert helytelenítette a szánkhja-jóga metafizikai elméletét. A tisztázás végett érdemes megjegyezni, hogy maga a szánkhja „elméleti” filozófiai irányzat (mint ahogyan azt hamarosan részletesebben is bemutatok), míg a jóga gyakorlatcentrikus, és annyiban filozófia, hogy rendszerbe foglalja azokat a praxisokat, amelyek által az ember megtapasztalhatja azokat a metafizikai igazságokat, amelyeket a szánkhja érveléssel próbál alátámasztani. Így e két irányzat tulajdonképpen összeolvadt, és gyakran az egységüket hangsúlyozva „szánkhja-jógaként” emlegeti őket a szakirodalom, ugyanakkor szét lehet választani őket az elméleti szánkhjára és a gyakorlati jógára (Burley, 2007/2012).

A szánkhja és a jóga a hindu filozófiai irányzatok közé tartoznak, mivel elfogadják a *Védák* és az egyéb szent iratok tekintélyét, nem vonják kétségbe azok megbízhatóságát a végső igazságokra vonatkozóan. Ezzel szemben a buddhizmus

<sup>2</sup> „MN 36” annyit jelent, mint a Maddzshima-nikája, vagyis a „Középhosszú szövegek” 36. tanítóbeszéde (lásd URL1). A *Maddzshima-nikája* a páli nyelven fennmaradt, legkorábbi buddhista szöveggyűjteménynek, a Páli Kánonnak a részét képezi. A Buddha ujjai online szöveggyűjteményben (URL2) könnyen megtalálhatók a *Páli Kánon* azon szövegei, amelyekre e tanulmányomban hivatkozom.

azért másik vallás és egyben különálló, nem hindu filozófiai rendszer, mert nem fogadja el e szövegek szaktekintélyét, és helyettük saját szentirat-gyűjteményt és másik eszmerendszert dolgozott ki.

A Buddha, bár saját filozófiai rendszert alkotott, és egyben új vallást alapított, nem szakadt el attól a hagyománytól, amelyben élt. Még ha kritizálta is (többek között) a szánkhja filozófiát, sok elemet átvett belőle, ugyanúgy, ahogyan számos gondolatot merített abból a tágabb kulturális hagyományból is, amelyben az összes klasszikus ind filozófiai irányzat megszületett. Így átvette a meglévő filozófiai tradícióból azt a bizonyítás nélkül elfogadott alaptételt, amely szerint a világot olyannak látni, mint amilyen az a maga valójában, azonos a szenvedés megszűnésével; míg, ha valaki nem a valódi természete szerint szemléli a világot, hanem rávetíti saját tévképzeteit, az mindenképpen szenvedést von maga után. Így az ind irányzatok egyetértenek abban, hogy a szenvedés csakis akkor szűnik meg, ha valaki felismeri a világ valódi természetét – és e tradíció szerint ez a tudás nem csupán a jelenlegi életünkre hat ki, hanem ennek megléte egyben megszabadítja az embert a szenvedéssel teli újraszületések sorozatától.

Markáns közös pontja a Buddha és a szánkhja filozófiájának az az állítás, amely szerint az ember szenvedése abból a tévedésből fakad, hogy önmagát olyan folyamatokkal azonosítja, amelyek valójában nem részei az énjének: aki nem megvilágosodott, az azonosítja magát a testi és a mentális folyamataival. Az igazság pedig ezzel szemben mindkét irányzat szerint az, hogy sem a testi, sem a mentális folyamatok, sem ezek összessége nem azonos az énünkkel – így az ember fő célját a nem-én felismerésében határozzák meg. Ezen a ponton ugyanakkor határozottan szétválik a két irányzat: míg a szánkhja amellett érvel, hogy létezik egy valódi én, amely kívül áll mind a testi, mind a mentális folyamatokon, addig a Buddha – legalábbis a hagyományos buddhista értelmezés szerint – azt állítja, nem létezik semmiféle én, sem e folyamatok összességéeként, sem pedig azokon kívül. Abban viszont egyetértenek, hogy a végső valóság, amely a nem-én felismerése által tapasztalható meg, örökkévaló, változatlan, és nincs alávetve a keletkezés és elmúlás oksági folyamatainak.

## A SZÁNKHJA RENDSZERE

A szánkhja filozófia jóval korábbi, mint a buddhizmus. Nincs közmegállapodás a kutatók között abban, hogy pontosan mikorra tehető a szánkhja kezdetei, de azon a téren egyetértés van, hogy már az *Upanisadok*ban is felfedezhetőek szánkhja gondolatok (Larson, 1987; Ruzsa, 2006). Ez nagyjából annyit jelent, hogy pár száz évvel a Buddha születése előtt már létezett valamilyen formában a szánkhja filozófia, de az sem kizárt, hogy ennél is lényegesen régebbi hagyományról van szó.

A „szánkhja” kifejezés úgy fordítható, mint „a számbavétel rendszere” (Ruzsa, 1997). Nem véletlen ez az elnevezés, hiszen a szánkhja filozófia gerincét a tapasztalt világ jelenségeinek felsorolása, azaz a jelenségek kategóriáinak számbavétele adja. E számbavétel ugyanakkor nem pusztán elméleti célú, hanem azzal a szándékkal történik, hogy ennek segítségével a szánkhja filozófia követője felismerje a világ jelenségeinek valódi természetét, és ezáltal elérje saját szenvedésének végleges megszűnését.

A szánkhja alapműve, a *Szánkhja-káriká*<sup>3</sup> huszonöt alkotóelemre, vagyis *tattvára* bontja fel a világot. A legfontosabb tézise az, hogy e huszonöt alkotóelem közül huszonhárom érzékszervileg tapasztalható, míg további kettő, a két végső princípium érzékszervileg tapasztalhatatlan, így egyedül csak következtetés útján szerezhetünk tudomást a létezésükről. Így a szánkhja filozófia tanulmányozására és gyakorlására azért van szükség ezen elgondolás szerint, mert csak ennek segítségével fedezhető fel a két végső princípium. Az ember szenvedése azáltal szűnik meg, ha a szellemi princípium, a *purusa* – amely nagyjából annyit jelent, mint egyéni lélek – felismeri, hogy alapvetően különbözik az anyagi princípium (a *prakriti*) által teremtett, folytonos változásban lévő, érzékszervileg tapasztalható világtól, amelynek részét képezik az ember testi-lelki folyamatai is. E felismerés által a *purusa* véglegesen elkülönül a *prakriti*ből származó jelenségektől, és ebben az elkülönült állapotában tartalom nélküli, tiszta tudattá válik. Mivel a *purusa* ekkor nem azonosítja magát többé az anyagi princípiumtól származó, folytonosan keletkező és elmúló jelenségekkel, megszűnik a szenvedése.

A *Szánkhja-káriká* érvelését tömören úgy rekonstruálhatjuk, hogy a szerzője abból indul ki: a világ egyes jelenségei mögött kell léteznie egy olyan végső oknak, amelyből az egyes jelenségek létrejönnek. Tehát az érzékszervi tapasztalatok nem elegendők ahhoz, hogy általuk megismerjük a világ valódi természetét, hanem elsődlegesen a következtetésre (mint mérvadó ismeretszerzési forrásra) van szükségünk ahhoz, hogy felfedjük, milyen alapvető létező húzódik meg az egyes jelenségek mögött. A szöveg szerzője, Ísvarakrisna az okság úgynevezett *szatkárja-váda*<sup>4</sup> felfogását hívja segítségül ahhoz, hogy bebizonyítsa: létezik valamiféle általános anyagi princípium, amelyből az egyes jelenségek létrejönnek. Ez az okságfelfogás annyit jelent, hogy az okozat eleve létezik, eleve benne rejlik az anyagi okban, vagyis alapvetően új dolgok nem keletkeznek a világban. Ezt az elvet megvilágíthatja a következő példa: joghurt kizárólag tejből jöhet létre, semmi másból, és a joghurt lényegileg nem új létező a tejhez képest, hanem csupán

<sup>3</sup> A *Szánkhya-kárikát* Ísvarakrisna írta i. sz. 350 körül, ez az első olyan mű, amely rendszerbe foglalja a szánkhja filozófiát (Ruzsa, 2006). Előtte szóbeli közvetítés útján adták át a szánkhja nézeteket a mesterek a tanítványaiknak.

<sup>4</sup> A *szatkárja-váda* kifejezést általában így szokták fordítani: „okban meglévő okozat” (Ruzsa, 1997). Szó szerinti jelentése: „létező hatás elmélet” (Ruzsa, 2006).

a tejnek egy módosult, átalakult formája (Gupta, 2012). A világ minden egyes jelenségére ugyanilyen típusú okság jellemző: alapvetően új dolgok nem keletkeznek, hanem minden jelenség csupán a végső anyagi princípium, a *prakriti* megnyilvánulása. A *Szánkhja-káriká* (rövidítve: SK) az alábbi érveket sorolja fel az okság *szatkárja-váda* felfogása mellett (SK 9; Gupta, 2012; Larson, 1969/1998):

1. Egy nem létező dolog nem tud okozni, azaz okozat csakis létező dologból jöhet létre.
2. Szükség van megfelelő anyagi okra ahhoz, hogy létrejöjjön okozat. (Például almafa nélkül nem jöhetne létre az alma mint termés, azaz mint okozat.)
3. Nem jöhet létre bármiből bármi, azaz bizonyos ok csak bizonyos okozatot hozhat létre. (Például az almafa csakis almát terem, és nem akármilyen gyümölcsöt.)
4. Minden dolog csak azt okozhatja, ami okozásának képességével eleve rendelkezik. Vagyis az okozatnak potencialitásként eleve benne kell lennie az okban. (Például az almafa eleve rendelkezik azzal a képességgel, hogy almát teremjen, míg a körtefa nem rendelkezik az alma létrehozásának a képességével.)
5. Az okozat nem lehet teljesen más, mint az ok. Másképp fogalmazva: a hasonló a hasonlóból keletkezik. (Például almatermés csakis almafából jöhet létre.)

Ha elfogadjuk ezt az okságfelfogást, akkor annak felhasználásával – legalábbis Ísvarakrisna és követői szerint – bizonyítható az anyagi princípiumnak, a *prakriti*nek a létezése. Maga a *prakriti* nem okozott dolog, hanem örökkévalóan létezik, és a világban végbemenő egyes oksági láncolatok valójában csak a *prakriti* kibontakozásai, módosulásai. A *Szánkhja-káriká* szövege a következő érveket sorolja fel amellet, hogy léteznie kell az érzékszervileg nem tapasztalható anyagi princípiumnak (SK 15; Gupta, 2012):

1. Léteznie kell egy határtalan oknak, amelyből a behatárolt dolgok létrejönnek.
2. Léteznie kell egy univerzális forrásnak, amelyből az összes egyedi jelenség származik.
3. Minden változás elsődleges forrása egy olyan dolog, amely potenciálisan az oka lehet a létrehozott okozatnak.
4. A „megnyilvánult” (vagyis az érzékszervileg tapasztalható) hatások oka egy „nem megnyilvánult” ok kell hogy legyen.
5. Lennie kell egy „nem megnyilvánult” végállomásnak, ahova a *purusa* végül visszatér.

Arra nincs lehetőségem, hogy részletesen elemezzem a fenti érveléseket, itt csupán azt mutatom be tömören, hogy a szánkhja filozófusok milyen megfontolásokból gondolják azt – a Buddhával ellentétben –, hogy létezik két végső princípium az érzékszervileg tapasztalható világ jelenségein túl.

A fenti érveléssel kapcsolatban röviden azt mondhatjuk, hogy a szánkhja követői szerint kell hogy létezzen egy végső anyagi princípium, amelyből az összes egyedi jelenség létrejön. Ezt azzal próbálják alátámasztani, hogy minden dolog csakis valamilyen, már előzetesen is létező anyagi okból jöhet létre; továbbá mivel az egyes jelenségek összefüggésben állnak egymással, kell hogy legyen egy olyan végső forrás, amely az összes jelenség végső oka. Tehát nincs értelme például azt mondanunk, hogy a joghurt teljesen más dologból jött létre, mint az az agyagedény, amelyben a joghurtot tároljuk; hiszen bár a tej és az agyag két különböző dolog, mégiscsak egymással összefüggésben léteznek akkor, amikor a joghurtot az agyagedénybe tesszük. Ugyanígy, a világegyetem összes jelensége összefügg egymással, ezért azt kell feltételeznünk, hogy létezik valamiféle végső ok, amelyből az összes egyedi jelenség származik. Az azonos végső okból való származás miatt nem különülnek el egymástól a világ egyes jelenségei, hanem valamiféle összefüggő, koherens egészet alkotnak.

A szánkhja elmélete szerint az érzékszervileg tapasztalhatatlan anyagi princípiumnak, a *prakritinek* a „megnyilvánult” formája az összes érzékszervileg tapasztalható jelenség, amely huszonhárom kategóriába sorolható. E kategóriák lefedik mind az ember mint tapasztaló alany, mind a tapasztalt külvilág összes részét. A huszonhárom megnyilvánult alkotóelem (*tattva*) a következő (SK 22–39; Bekő, 2017):

- a) *Buddhi* („intellektus”): a megkülönböztetés, az ítélethozatal és a megértés képessége.
- b) *Ahankára* („énség”, énértet): az identitásérzet és az öntudat forrása.
- c) Az öt érzékszerv (szem, fül, szaglás, ízlelés, bőr).
- d) Az öt cselekvőerő (beszéd, kéz, láb, végbél, öl).
- e) Az öt finomelem, vagyis az érzetminőségek (szín, hang, illat, íz, tapintási tárgy).
- f) Az öt durvaelem (éter, levegő, tűz, víz, föld).
- g) *Manasz* (az érzékszervi tapasztalatok összerendezésének képessége).<sup>5</sup>

E kategóriák mint a „megnyilvánult” világ elemei adódnak tapasztalati tárgyként a másik végső princípium, a tapasztaló *purusa* számára. A *Szánkhja-káriká* azt hangsúlyozza: *létezik* valaki, aki számára a világ jelenségei tapasztalati tárgyként megjelennek – azaz a tapasztalati tárgyak léte feltételezi, hogy létezik tapasztaló alany, e két fogalom egymástól elválaszthatatlan. A *purusa* a szellemi princípium, aki alapvetően különbözik a tapasztalati tárgyaktól, és aki számára a világ vala-

<sup>5</sup> Érdemes megjegyezni, hogy az ind filozófiában nincs pontos megfelelője a nyugati elmefogalomnak. Ami a nyugati elmefogalomnak megfeleltethető, az a fentiek közül három kategória, a *buddhi*, az *ahankára* és a *manasz* összessége, amelyet *antahkaranának* („belső szerv”) neveznek (Ruzsa, 2017). Időnként a *manaszt* fordítják „elmének”, de ez nem fedi le a kifejezés pontos jelentését.

milyen módon megmutatkozik. A *purusa* örökkévaló, változatlan, nem okozott, a *prakriti*ből származó érzékszervi tapasztalatok nem hatnak rá, és ő maga sincs hatással a *prakritire*. Ez az elmélet azt emeli ki: van valamiféle lényegi különbség tapasztaló alany és tapasztalati tárgy között, így alanyból soha nem lehet tárgy, és tárgyból soha nem lehet alany. A *Szánkhja-káriká* a következő érveket sorolja fel a *purusa* létezésére (SK 17; Gupta, 2012):

1. Minden összetett dolog azért létezik, hogy valakinek a szolgálatára legyen.
2. Létezik valaki, aki nem tárgya, hanem alanya a tapasztalatoknak.
3. Létezik valaki, aki az egyes tapasztalatokat összehangolja.
4. A *prakriti* nem intelligens, ezért nem tapasztalhatja azokat a folyamatokat, amelyek belőle kibontakoznak. Így kell léteznie egy intelligens tapasztalónak, aki különbözik a *prakrititől*.
5. Létezik a megszabadulásra való törekvés, amiből következik, hogy létezik valaki, aki törekszik a megszabadulásra.<sup>6</sup>

A *Szánkhja-káriká* mellett érvel, hogy minden élőlény saját *purusával* rendelkezik (SK 18) – ezt azért emeli ki a szöveg, mert a *purusa* önmagában véve tartalom nélküli, tiszta tudat, így két *purusa* között alapjában véve nincs semmi különbség, nem rendelkeznek semmilyen megkülönböztető vonással (Ruzsa, 1997). Ebből kifolyólag a *purusa* nem áll távol a kozmikus, személytelen világlélek fogalmától (amely már az *Upanisadok*ban is megjelenik), így az utóbbival szemben a *szánkhja* azt hangsúlyozza: bár tiszta állapotában ugyanolyan az összes *purusa*, azok mégis egyénileg léteznek, azaz nem olvadnak eggyé a megszabadulás után sem. Az egyes élőlények egyediségét, különbözőségét a *prakriti* adja, nevezetesen az, hogy az egyes egyedek különböző arányban részesednek a *prakritit* alkotó három *gunából*<sup>7</sup> – ugyanakkor tiszta állapotában a *purusa* nem keveredik a *prakritivel*. A *purusa* további meghatározó jellemzője, hogy nincs oksági szerepe: a világban minden változás a *prakriti* műve, azaz a *prakriti* kibontakozási folyamata és a *purusa* passzív tanúja, megfigyelője ennek a folytonos változásnak.

Kiemelendő, hogy a nyugati dualista elméletekkel szemben (mint például Descartes elmélete) a *szánkhja* nem a *fizikai* (testi) és a *mentális* (lelki) kategóriája között húz határozott választóvonalat, hanem úgy definiálja a két végső princípiumot, hogy a *prakriti* magában foglalja mind a fizikai, mind a mentális folyamatokat; e folyamatoktól pedig alapvetően különbözik a *purusa*, aki passzív szemlélő, passzív tapasztaló – vagyis a *purusa* nem azonos sem a gondolatfolyammal, sem pedig a testi-érezékszervi tapasztalatok összességével (Bekő, 2017).

<sup>6</sup> A „megszabadulás” (*móksa*) az újraszületések szenvedésteli körforgásától való megszabadulást jelenti.

<sup>7</sup> A „guna” kifejezést úgy lehet fordítani, mint „minőség”. A *prakriti* a három *gunából* (*szattva*, *radzsasz*, *tamasz*) áll, lásd részletesebben: Ruzsa, 1997.

A szánkhja elmélete szerint az élőlények szenvedésének az oka az, hogy a *purusa* bekapcsolódik a *prakriti* által teremtett világfolyamba, és tévesen összekeveri magát a *prakritivel*. A szenvedés megszűnése és egyben a *purusa* végső célja az úgynevezett *kaivalja*, amely annyit jelent, mint „elkülönültség, elszigeteltség, magány” (Ruzsa, 1997) – ebben az állapotában a *purusa* különvlik a *prakrititől*, és figyelmének a tárgya önmaga, azaz önmaga tiszta létét tapasztalja a *prakriti* szemlélése helyett.

A szánkhja filozófusok mellett érvelnek: mivel a *purusa* örökkévaló, változatlan és nem érintik az oksági folyamatok, nem tőle ered a tévtudás, és a tévtudás megszüntetését sem ő idézi elő. Mindezek a változások a korábban említett *buddhiból* származnak, ugyanis a *buddhi* – az „intellektus” – közvetít a *prakriti* és a *purusa* között. A *kaivalja* valójában „csak” episztemikus változás (Burley, 2007/2012): a *prakriti* és a *purusa* igazából soha nem egyesültek egymással, csupán tévtudás következtében látja őket úgy az ember, mintha egyesültek volna.<sup>8</sup> A *purusa* és a *prakriti* csak egymás közelében vannak, de nincsenek közvetlen kapcsolatban egymással, hiszen két lényegileg különböző princípiumról van szó: annyira különböznek, hogy még csak nem is képesek egymásra hatást kifejteni (Larson, 1969/1998). Így a *purusa* olyan tapasztaló alany, akire az egyes tapasztalatok nincsenek hatással: mindig megmarad a változatlan, tiszta tudat állapotában, a szenvedés megszűnése pedig nem más, mint e tiszta tudatosság felismerése.

### A BUDDHA FILOZÓFIÁJA

A Buddha teljesen más leírást ad a világ és az ember metafizikai természetéről, mint a szánkhja. A buddhista filozófia egyik fő állítása az, hogy minden élőlény öt összetevőből, más néven öt halmazból (szanszkritül: *szkandhából*) áll, amelyek pillanatról pillanatra változnak (Siderits, 2007). Ez az öt kategória az ember fizikai és mentális összetevőit egyaránt lefedi:

1. *Rúpa* (test, alak, forma): a fizikai test, az érzékszervek, és ezek funkciói.
2. *Védaná* (érzet): az öt érzékszervből és az emlékezet útján az értelemből származó érzetek. Három alosztálya: kellemes, fájdalmas és semleges érzet.
3. *Szandnyá* (képzet, észlelet): az egyes érzékszervi tapasztalatok. Például egy tárgy színének az észlelése.
4. *Szanszkára* (késztetés, indíttatás, hajlam): olyan erők és képességek, amelyek cselekvésre ösztönzik az embert. Például: félelem, együttérzés, vonzalom.

<sup>8</sup> Sem a szánkhja, sem a többi ind filozófiai irányzat nem ad választ arra a kérdésre, hogy miért keletkezett a tévtudás (*avidjá*) – így arra nincs magyarázat, hogy a *buddhi* miért kezdte el úgy szemlélni a két princípiumot, mintha azok keverednének egymással.



5. *Vidnyána* (tudatosság): tudatában lenni az egyes fizikai és mentális állapotoknak. Például tudatában lenni annak, hogy mit csinálunk éppen, vagy milyen hangulatban vagyunk.

A buddhista hagyomány általános állásfoglalása szerint a Buddha azzal a céllal fogalmazza meg ezt az öt kategóriát, hogy rávilágítson: nem létezik semmiféle örök és változatlan lélek, sem a szánhja *purusája*, sem pedig az *Upanisadok átmanja* – e lélekfogalmak ellenében alkalmazza az öt *szkandha* fogalmát. Úgy érvel, hogy az én önmagában véve megfigyelhetetlen: csupán a mentális tartalmainkat (például az érzeteinket, a gondolatainkat vagy az észleleteinket) tudjuk megfigyelni, tehát valamiféle tudatfolyamot tapasztalunk, ugyanakkor nem tapasztalunk olyan ént, amely e mentális tartalmaktól függetlenül is létezne. Így nincs okunk arra, hogy feltételezzük egy olyan dolog létét, amely megfigyelhetetlen és önmagában véve tapasztalhatatlan (lásd: MN 22, „A kobra-hasonlat”). Továbbá a *Szaccsakához szóló tanítóbeszéd*ben (MN 35) azt is felsorakoztatja érvként, hogy ami a miénk, a fölött kontrollal, hatalommal rendelkezünk, tehát ha a miénk lenne a testünk és a mentális folyamataink, akkor irányítani tudnánk, hogy azok milyenek legyenek. De nem tudjuk irányítani, hogy milyen legyen a testünk, sem azt, hogy milyen érzeteink, észleleteink, késztetéseink és milyen tudatos tapasztalataink legyenek.<sup>9</sup> Ebből azt a következtetést vonja le, hogy a fentebb felsorolt öt *szkandha* közül egyik sem az én, de ezek összessége sem az. És mivel a *szkandhák* folyamatosan változnak, ez további érv amellet, hogy semmiféle maradandó vagy örökkévaló én nem létezik.<sup>10</sup>

Ahogy fentebb bemutattam, a szánhja filozófiája szerint a tévtudás abban áll, hogy úgy tűnik, mintha a *purusa* és a *prakriti* egyesültek volna egymással. A Buddha ezzel ellentétben azt tartja alapvető tévedésnek, hogy nem látjuk be: az öt *szkandha* egyike sem az énünk, sőt, ezek összessége sem az. Emellett a Buddha filozófiájának egyik alappillére az a gondolat, hogy *ebben* a világban minden dolog mulandó, szenvedésteli és én-nélküli – a tévedésünk pedig abban áll, hogy másmilyennek látjuk és tapasztaljuk a világot, mint amilyen az valójában. Azért ragaszkodunk bizonyos dolgokhoz, mert nem látjuk be, hogy minden mulandó és pillanatról pillanatra változó, továbbá nem létezik semmilyen entitás sem a saját jogán, hanem bizonyos okok és feltételek függvényeként

<sup>9</sup> Ez alatt azt kell érteni, hogy például nem határozhatjuk meg, hogy milyen magasak legyünk, sem azt, hogy milyen tárgyról szerezzünk észleletet, amikor éppen valahova nézünk, de azt sem, hogy egy külső hatás milyen érzetet keltsen bennünk és így tovább.

<sup>10</sup> Ez a megfogalmazás a buddhista egyházak széles körben elterjedt, „hivatalos” állásfoglalását tükrözi, ugyanakkor vannak olyan kutatók, akik szerint a Buddha valójában nem tagadta az örök lélek létezését. Ez az értelmezési probléma abból fakad, hogy maga a Buddha nem írt egyetlen művet sem, és a fennmaradt legkorábbi buddhista szövegek legalább háromszáz évvel a Buddha halála után íródtak.

létezik csak mindegyikük esetlegesen és időlegesen. Pedig ha belátnánk ezt, akkor a Buddha szerint nem ragaszkodnánk semmihez, és nem vágyakoznánk olyan dolgok vagy érzékszervi tapasztalatok után, amelyek nem adhatnak számunkra maradandó boldogságot. Erre a gondolatmenetre szolgáltató példát a híres *Tűzbeszéde*:

„Szerzetesek, már minden ég! És mi az a minden? Ég a szem, égnek a színek, ég a látvány tudati felfogása, ég a látás folyamata, ég a látási folyamatból származva keletkező érzet, akár kellemes, akár szenvedésteli, akár közömbös. [...] Ég a fül, [...] ég az orr, [...] ég a nyelv, [...] ég a test, [...] ég az elme. És mindezek mitől égnek? Én azt állítom, hogy a szenvedély tüzétől, a harag tüzétől és a tompaság tüzétől égnek; a születéstől, öregségtől, haláltól, bánattól, siránkozástól, szenvedéstől, borútól és bajtól égnek. Szerzetesek, ha így látja a tanult *arija* [nemes] tanítvány, akkor kiábrándul a szemből, a színekből, a látvány tudati felfogásából, a látás folyamatából, a látási folyamatból származva keletkező érzetből, akár kellemes az, akár szenvedésteli, akár közömbös. Ugyanígy lesz a többi érzéssel is. [...] Mivel kiábrándul, szenvedélymentessé válik, a szenvedélymentesség révén pedig megszabadul.” (SN 35.28, ford. A páli fordító csoport<sup>11</sup>)

Ezen a ponton ismét párhuzamot vonhatunk a szánkhja és a Buddha filozófiája között: bár az én természetével kapcsolatban alapvetően más felfogásuk van, abban egyetértenek, hogy az érzékszervi tapasztalatoktól való elfordulás vezeti el az embert a megszabaduláshoz, vagyis a valóság megismeréséhez.<sup>12</sup> Mindketten azt hangsúlyozzák: az érzékszervi tapasztalatok a nem-énhez tartoznak.

További hasonlóság a két irányzat között, hogy a nem-én fogalma alatt a mulandó, folyton változó jelenségeket értik. Így a szánkhja az érzékszervi tapasztalatokat, az érzeteket, a gondolatokat, és a többi mentális jelenséget is a folyton változó *prakriti*hez sorolja, a Buddha pedig úgy fogalmaz: minden, ami mulandó, nem alkothat valamiféle tartós vagy örökkévaló ént. Szerinte azok a dolgok mulandók, amelyek összetettek, és minden érzékszervi tapasztalat, valamint annak tudatos megélése összetett jelenség, mivel azok akkor keletkeznek, amikor egy érzékszerv érintkezésbe lép egy tapasztalati tárggyal:

„Szerzetesek, [...] a színek tudata a látásból származva keletkezik, így látási tudatnak nevezzük. Ugyanígy a hangok tudatát hallási tudatnak, a szagok tudatát szaglási tudatnak, az ízek tudatát ízlelési tudatnak nevezzük. [...] A tűz is annak megfelelő besorolást nyer, amely forrásból származva ég. Ha rönkből származva ég a tűz, rönktűznek nevezzük. Ha rőzséből, szalmából [...] származva ég, akkor rőzsetűznek, szalmatűznek [...] nevezzük. Ugyanígy a tudat is annak megfelelő

<sup>11</sup> „SN”: *Szanjutta-nikája*, vagyis „témák szerinti gyűjtemény”, a *Páli Kánon* része.

<sup>12</sup> A szánkhja filozófiához szorosan kapcsolódó jógagyakorlatok pontosan azt célozzák meg, hogy a gyakorló fokozatosan visszavonja az érzékszerveit a külvilág tárgyaitól. Hasonló célja van a Buddha által hirdetett, világtól elvonult életmódnak és meditációs technikáknak is.

besorolást nyer, amely forrásból származva keletkezett.” (MN 38, ford. A páli fordító csoport)

A Buddha tehát úgy gondolja: *ebben* a világban minden tapasztalat – legyen szó akár egy tárgy látványáról, egy érzésről, vagy éppen egy meditatív élményről – „származva keletkezik”, azaz nem létezik a saját jogán, hanem csupán bizonyos okok és feltételek következményeképpen jön létre. Viszont azt is állítja: e mulandó és feltételektől függő tapasztalatokkal szemben létezik valami, ami „nem-született, nem-létesült, nem-készített, nem-képződött”, és ez a kiút a „születettből, létesültből, készítettből, képződöttből” (Uda 8.3, ford. A páli fordító csoport<sup>13</sup>). Ugyanerről így beszél egy szomszédos szöveghelyen: „Van egy hely, ahol nincsen sem föld, sem víz, sem tűz, sem levegő. Ez a hely nem a tér végtelenségének helye, sem a tudat végtelenségének helye, sem a semminek helye, sem a tudatosan és nem tudatosan túl lévőnek helye. Ez a hely nem ez a világ, sem az a világ; nem a nap, sem a hold. Ez nem jövés, sem menés, sem állás; nem elmúlás, sem keletkezés. Ez a hely támasz, kezdet és alap nélkül való: ez a szenvedés vége.” (Uda 8.1, ford. Schmidt József)

Amiről ezek a szövegek beszélnek, nem más, mint a *nirvána*: az „ellobbanás”, vagyis a megvilágosodás, amely egyben a szenvedés végleges megszűnése. A Buddha fenti tanításai azt hangsúlyozzák: a *nirvána* nem megsemmisülés, hanem valamiféle alapvetően más létmód, mint amit az ember *ebben* a világban tapasztal. A *nirvána* örökkévaló, nem keletkezett, nem okozott és nem összetett. A *nirvána* abban az értelemben „ellobbanás”, hogy *ebben* az állapotban megszűnik az én illúziója, ami automatikusan együtt jár minden vágy megsemmisülésével.

A Buddha egyik beszédében azt fejti ki a vándoraskéta Vaccshagottának (MN 72), hogy a *nirvána* olyan, mint amikor kialszik a tűz. Ha feltesszük a kérdést, hogy a tűz a négy égtáj közül melyik irányba távozott, akkor erre nem lehet mit válaszolni, hiszen a tűz kialudt, így nem távozott sehova. Korábban azért létezett, mert különféle éghető anyagokkal táplálták, de ha a táplálás megszűnik, akkor maga a tűz is kialszik, hiszen az nem létezik a maga jogán, hanem – ugyanúgy, mint minden más dolog ezen a világon, – csakis azért létezik, mert összeállnak azok az okok és feltételek, amelyek előidézik a létezését. Ennek mintájára a Buddha úgy határozza meg *önmagát* mint megvilágosodottat, mint ahogyan a tűz kialudt, ő ugyanúgy elmetszette a további létesülés gyökereit, hiszen felismerte, hogy minden lény – így ő maga is – csupán okok és feltételek függvényeként és következményeként létesült. Felismerte az én illúzióját, vagyis azt, hogy nem létezik olyan én, amely a maga jogán létezne, függetlenül a külső okoktól és feltéte-

<sup>13</sup> Az „Uda” az *Udāna*, vagyis „ihletett szólások” kifejezés rövidítése. E szövegek a *Páli Kánon Khuddaka-nikája*, vagyis „rövid szövegek gyűjteményének” a részét képezik

lektől. Ugyanakkor e felismerés nem a megsemmisülést vonja maga után, hanem valamiféle teljesen más létmódba való átlépést.

A *nirvána* létezik mint tapasztalat, de ez nem *valakinek* a személyes tapasztalata, hiszen a *nirvána* az én illúziójának a megszűnése. A *nirvána* így alapvetően más, mint a feltételektől függő érzékszervi tapasztalatok, amelyek (a nem megvilágosodott ember számára) úgy tűnnek, mintha *valakinek* a tapasztalatai lennének. Így bár a Buddha más érvelést alkalmaz, mint a szánkhja filozófusok, azon a téren mégis hasonló végeredményre jutnak, hogy a valóság tapasztalata nem valamiféle érzékszervi tapasztalat, hanem éppen ellenkezőleg: az érzékszervi tapasztalatokon való túllépés által juthat el az ember az örök, végső valósághoz.

### KONKLÚZIÓ

Bár a szánkhja alapműve, a *Szánkhja-káriká* és a Buddha tanítóbeszédei meglehetősen különböző módon érvelnek, mindegyik azt hangsúlyozza: létezik valamiféle örökkévalóság, amely nem okozott, nem keletkezett és nem összetett. Az örökkévalóságot meg lehet tapasztalni, el lehet érni, de ez a tapasztalat alapvetően különbözik a mindennapi érzékszervi tapasztalatainktól.

A szánkhja elmélete szerint a két végső princípium örökkévaló, és a szellemi princípium, a *purusa* akkor ismerheti fel valódi természetét, ha elfordul a *prakriti*, vagyis az anyagi princípium által teremtett, folytonosan változó fizikai és mentális folyamatoktól, amelyek egyben az érzékszervi tapasztalatok tárgyai. A Buddha egyetért azzal, hogy az érzékszervi tapasztalatoktól való elfordulás a valóság megtapasztalásához vezető út, viszont számára a végső valóság a *nirvána*, amelyről annyit állít, hogy létezik, és alapvetően különbözik *ettől* a világtól. Mindkét irányzat azt hangsúlyozza: a nem-én felismerése által tapasztalható meg a végső valóság, ugyanakkor a nem-én felismerése a szánkhja filozófia értelmében a tartalom nélküli tiszta tudathoz, vagyis az egyéni lélekként létező *purusához* vezet el; míg a Buddha szerint a végállomás a *nirvána*, amely csakis valamiféle személytelen örökkévalóság lehet, hiszen annak lényegi eleme az én illúziójának felismerése és megsemmisítése.

### RÖVIDÍTÉSEK

- MN *Maddzshima-nikája* <http://a-buddha-ujja.hu/Pitaka/Majjhima>  
 SK *Szánkhja-káriká*  
 SN *Szanjutta-nikája* <http://a-buddha-ujja.hu/Pitaka/Samyutta>  
 Uda *Udána* <http://a-buddha-ujja.hu/Pitaka/Udana>

## IRODALOM

- A páli fordító csoport (ford.): *A Buddha Ujja. Szutták és más théraváda buddhista tanítások*. <http://a-buddha-ujja.hu>
- Bekő É. (2017): A dualizmus mint megváltó felismerés: a sāmkhya filozófiája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61, 4, 89–106. <https://bit.ly/3jLFBvP>
- Burley, M. (2007/2012): *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*. London–New York: Routledge
- Gupta, B. (2012): *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*. London–New York: Routledge
- Larson, G. (1969/1998): *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass
- Larson, G. (1987): Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya. In: Larson, G. J. – Bhattacharya, R. S. (eds.): *Sāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy. (Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 4.)* Princeton: Princeton University Press, 3–103.
- Ruzsa F. (1997): *A klasszikus számkhya filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó
- Ruzsa F. (2006): Sankhya. In: Fieser, J. – Dowden, B. (eds.): *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/sankhya/>
- Schmidt J. (1920/1995): Ázsia világossága. Buddha élete, tana és egyháza. (*Élet és Tudomány*) Budapest: Athenaeum (Budapest: Nippon Grafikai Stúdió)
- Siderits, M. (2007): *Buddhism as Philosophy. An Introduction*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited
- URL1: MN 36 <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-36-cs1>
- URL2: <http://a-buddha-ujja.hu>