

A tudat tizenhét pillanata (A korai buddhista filozófia érzékelés-teóriája¹)

FARKAS ATTILA MÁRTON - MUND KATALIN
mundka@freemail.hu

Összefoglalás

A buddhista bölcelet mindenkor igyekezett cáfolni a lélek, ill. bármiféle szubsztanciális én létét, valamint az erre vonatkozó korabeli elképzeléseket. Emiatt viszont az elme működését, s ezen belül is az érzékelést illetően alternatív elméletek megalkotására kényszerült. A buddhista bölcelet kritikai analízisének elsődleges célja volt, hogy megszüntesse azt a berögződött, ám alapjaiban hibásnak tartott látásmódot, hogy önmagunkat szilárd és változatlan lényként tapasztaljuk. Ennek az illúzióknak a megszüntetését célozta a pillanatnyiség tanának kidolgozása is, ami az érzékelés mögötti mentális folyamatok természetét próbálta leírni és értelmezni a théraváda iskola jellegzetes spekulatív módszereivel. Ez az irányzat a kozmosz egészéhez hasonlóan az elmeműködést is elemi összetevők, illetve szüntelenül változó struktúrák értelmének tűnő, ám semmiféle valódi értelemmel és szubsztanciával nem rendelkező szerveződésnek tartotta, miáltal is fölfogása összecseng a „tudat ökológiájával” foglalkozó modern antikarteziánus törekvésekkel, sőt: végső soron ez utóbbi archaikus előzményének tekinthető. Nem véletlen, hogy a buddhista bölcelet a modern mélylélektan mellett a kognitív tudomány is sokban inspirálta.

Miért lehet érdekes a buddhizmus?

A buddhizmus és a kognitív tudományok immáron legalább két évtizedes múlta visszatekintő sajátos kapcsolata leginkább a hippikorszaknak, s ennek nyomán Varelának (1991) illetve az ő körének köszönhető. A buddhizmus sokakat elvarázsolt a nyugati elmék közül, a buddhista látásmód, a buddhizmus különféle irányzatai, bölceletének főbb elemei többek tudományos tevékenységét befolyásolta.² E közeledésnek aztán megjelent a fordítottja is: a modern pszichológia és a kognitív tudományok által tárgyalt kérdések - és vele a szóhasználat - egyre több jelenkori buddhista elméleti munkában bukkan föl. Több autentikus szerző (köztük a Dalai Láma!) beszél a tudatosság buddhista kutatásáról, az „elme évezredéről” és hasonlókról. Sőt, egyes írásokban a buddhizmus már-már egyfajta ősi kognitív pszichológiaként kezdi magát megjeleníteni.

Mindez persze egy régebbi európai hagyományba illeszkedik, hiszen Schopenhauertől kezdve sokan vonzódtak a buddhizmushoz, mint a zsidó-keresztény vallásosság intellektuális alternatívájához. A buddhizmus eredeti formájában ugyanis nem nevezhető vallásnak, legalábbis nem a szó tradicionális nyugati értelmében. Buddha elvetette a szertartásokat és a metafizikai (teológiai és kozmológiai) spekulációkat, viszont nagy hangsúlyt fektetett a tapasztaláson keresztüli megismerésre. Tanításai szerint a kozmoszt nem teremtette senki, az különféle elemekből áll össze, s az okság törvényeinek alávetve szüntelenül változik. Az isteneknek az emberi szabadság szemszögéből nincs jelentőségük, azok ugyanolyan szenvedő lények, mint bárki más. A törekvés célja nem a mennyország vagy bármiféle üdvözülés, hanem a teljes megszabadulás, melynek kulcsa és eszköze nem a külvilágban, hanem a tudatban, az elmében keresendő. (A buddhizmus későbbi irányzatainak ettől eltérő tanításai, ill. a népi vallásosság más lapra tartoznak.)

Ám ami miatt a buddhizmus számos mai elmekutató érdeklődésére számot tart, az annak köszönhető, hogy tagadja bármiféle lélek, sőt bármiféle Én-lényegiség, ill. „központi vezérlő” létét. A buddhista bölcelet az elmeműködést (csakúgy, mint a kozmoszt) elemek és azokból összetevődő, folytonosan változó „rendszerek” értelmének tűnő, ám igazából semmiféle valódi, önmagától való értelemmel („lélekkel”) nem bíró szerveződésének tartja, miáltal is fölfogása több ponton rárimel a „tudat ökológiájával” foglalkozó jelenlegi antikarteziánus törekvésekre (Varela, 1991, Waldron, 2002). Mivel a buddhista gondolkodók igyekeztek kiküszöbölni a lélek összes akkori (hindu) koncepcióját, arra kényszerültek, hogy alternatív hipotéziseket állítsanak föl az érzékelési, ill. általában az elmeműködési funkciók magyarázatára. (Ezek ugyanis a korábbi Upanisad-filozófiában az Átman (azaz a lélek) tevékenységi, fennhatósági körébe tartoztak.) Ennek köszönhetően a tudatról, elmeműködésről szóló buddhista spekulációk idővel olyan szintet értek el, ami az újkori Európa előtt páratlan. A Kr.e. első századtól a hetedik-nyolcadik századig terjedő időszakban egészen komoly pszeudotudományos diskurzusok alakultak ki, minek révén számos filozófiai iskola jött létre. E vizsgálódások és viták során számos ma is releváns kérdés és megközelítés fogalmazódott meg, jóllehet egészen más kulturális kontextusban és céllal. Bár e spekulációk nem előzmény nélküliek, mivel az említett óind filozófiai rendszerekben - főként a Szánkhjában - már megjelennek hasonló elképzelések (Reat, 1990), az elmeműködés

aprólékos és szisztematikus föltárása mégis itt bontakozik ki. Tulajdonképpen azt is mondhatjuk, a buddhista bölcsélet nem más, mint az elméről folytatott diskurzus, s mint ilyen, végső soron a kognitív tudomány előzménye, vagy talán egyfajta archaikus formája. Ezen emlékek tanulmányozása az eszmetörténeti jelentőségükön túl azért is indokolt, mert jó példái annak, hogy hová is tud eljutni a spekulatív gondolkodás a technikai civilizáció mankói nélkül, s talán hasznos analógiákkal (és/vagy metaforákkal) szolgálhatnak a jelen tudományos diskurzusok számára is.

Léthalmazok és az érzékelés

E spekulációk a buddhista bölcsélet első évszázadaiban még javarészt az *Abhidharma* (páli *Abhidhamma*³) műfaján belül jelennek meg. A fogalom jelentése: „Tan fölötti”, vagy „Tanról szóló”. Ez eredetileg a szentíratokban megjelenő terminusok kategorizálását és értelmezését jelentette, ám idővel ebből alakul ki a tanítások metaszintű elemzése. Az *Abhidharma* főbb témái: a lételemek, az anyagi világ és az elmét alkotó összetevők, az érzékszervi működés, a mozgás és az okság, valamint a tudatállapotok és az azokhoz kötött sajátos kozmológia.⁴ A korai *abhidharmikák* (az *Abhidharma* tudományának művelői), kiknek a meditáció éppúgy megismerési eszközük volt, mint az analitikus gondolkodás, megkísérelték rendszerezni a világot alkotó létezőket, valamint azokat a lehető legkisebb alkotóelemeire bontani. Az így megállapított elemi fizikai (és/vagy fogalmi) entitásokat nevezték *dharmáknak*. A *dharma* olyasmí, ami valós, (nem csupán az illuzórikus világ része, azaz nem csupán hétköznapi értelemben valós, hanem a végső igazság szintjén is), és onnan tudjuk róla, hogy valós, hogy nem lehet további részekre bontani, sem mennyiségileg, sem minőségileg. A *dharmák* nem szilárd létezők, hanem olyan pillanatnyi „erők”, amelyek folyamatos áramlásban villannak föl. Nagyon rövid ideig léteznek, ám ez alatt valódi léttel rendelkeznek (Porosz, 2000)

A buddhista kritikai elemzés célja, hogy kifejlessze ama látásmódot, amely megszünteti a berögződött, ámde téves szokást, hogy önmagunkat szilárd és változatlan lényként tapasztaljuk. A buddhizmus szerint ugyanis nincs olyan szilárd és állandó valami, amit énnak hívnak. A személy is pillanatról pillanatra változó *dharmákból* tevődik össze, amelyek öt ún. léthalmazt (*szkandha*) alkotnak. Ezek:

1. *Rúpa*-szkandha: Forma vagy test, illetőleg anyag,
2. *Védaná*-szkandha: Érzet, érzés,
3. *Szamdzsnyá*-szkandha: Érzékelés, képzetek, ismeretek,
4. *Szamszkára*-szkandha: Ösztönök, berögződöttségek, indíttatások,
5. *Vidzsnyána*-szkandha: Tudatosság.

Ezek az ember és a világ pszichofizikai összetevői, ezek alkotják azt a látszólagos egységet, amit tulajdonképpen személynek (*pudgala*) hívunk. Egy korabeli példázat, az ún. „szekérhasonlat” a következőképpen fejezi ki, miként alakul ki a tapasztaló lény testi-lelki struktúrája, illetve „külső” világa:

„- Te szekéren érkeztél, uram, mondd hát el nekem, mi a szekér! Talán a rúdja?

-Nem.

-Akkor a tengelye... a kerekei... a kocsitest... a zászlórúd... a hám... a gyepplő... az ostor a szekér?

-Nem, nem ezek.

-Akkor a szekér ezek halmaza... vagy olyasmí, ami ezektől függetlenül létezik?

-Nem, nem így van, uram... hanem a rúddal, a tengellyel, a kerekkel, a kocsitessel, a zászlórúddal, a hámval, a gyepplővel és az ostorral összefüggésben keletkezik az az általánosan használt név, fogalom, hogy „szekér”.

-Bizony, igazad van, Felség... ahogy az összeillesztett szekérrészekkel összefüggésben mondjuk azt a szót, hogy „szekér”, ugyanígy használjuk azt a szót is, hogy „lény”, ha az öt léthalmaz jelen van...”⁵

A *szkandhák*at kétféle lehet osztani: a *rúpa* (amely szó szerint formát jelent) nagyjából az *anyag* fogalmával azonos, s így a *rúpa* *szkandha* az anyagi világ összetevőit jelöli. A másik négy *szkandha* együttese képezi a tág értelemben vett tudatműködés tartományát, a *dharmadhátut*. A *rúpa*hoz tartoznak az „elemek”: a föld, víz, tűz és levegő (vagy szél) és az űr (vagy tér), amelyek ekkor már elvont fogalmakként az anyag halmazállapotait és alapvető tulajdonságait jelölték.⁶ De a *rúpa* *szkandhához* tartoznak az érzékszervek tárgyai is, úgymint a szín, a fény, a hang, az illat, az íz, stb. (Ennek kapcsán talán érdemes megemlíteni, hogy a buddhista bölcsélet az anyagi világról való spekulációit illetően igen sok hasonlóságot mutat a fenomenológiával.)

A *szkandhák*, avagy léthalmazok azonban nem csupán annak az összetevői, amit személynek hívunk, hanem egyúttal a megismerés folyamatában egymásra épülő, egymást kölcsönösen feltételező elemekként is fölfoghatók.⁷

Hogyan néz ki tehát az érzékelés folyamata? Miként minden indiai filozófiai rendszer, a buddhizmus is megpróbálkozott megmagyarázni, miként zajlik le az érzékszerv és a tárgy találkozása. A tapintást, szaglást és ízeletést könnyűnek tűnt megmagyarázni, hiszen ott közvetlen fizikai kapcsolat áll fenn az érzékszervek és a tárgy

között. A problémát inkább a látás és a hallás jelentette. Úgy képzeltek, hogy a látás során a fény a tárgyból indul ki, és a szembe utazik, irritálva azt, hasonlóképpen a hallás során a hang a tárgyból indul ki, és a fül felé mozog. Ez utóbbi esetben még azt is tudni vélték, hogy a hang hullámokban terjed, olyan koncentrikus körökben, mint, ahogyan a víznél látjuk, ha például egy követ dobunk bele. Azt is fölfedezték, hogy a fény gyorsabban mozog a hangnál. De érdemes megemlíteni ennek „cáfolatát” is, mivel az jól illusztrálja az abhidharmikák spekulatív gondolkodását, illetőleg jó példa az indiai kolostoregyetemeken folytatott vitákra: voltak olyan szerzetesek, akik azt hozták föl a hang koncentrikus-hullám elmélete ellen, hogy ha a hang lassan terjed és hullámokban, akkor idővel még a nagyon távoli hangoknak is el kellene hozzánk érkeznük. Ez esetben viszont nem volnánk képesek megállapítani, hogy melyik irányból is halottuk a hangot. (Egyébként később, a mahájána létrejötte után, a mahájána iskoláinak zöme tagadta az objektív világ létét, tagadta, hogy léteznének „odakint”, az érzékszervektől függetlenül tárgyak. Ez azonban már más kérdés.)

Az érzékelés során „öt kapun” át jut hozzánk az érzet: a szemén, a fülön, az orron, a nyelven, valamint a testen keresztül. A tárgy és az érzékszerv találkozása kiváltja az adott típusú tudatosságot. Így látás-tudatosságról, hallás-tudatosságról, szaglás-tudatosságról, ízlés-tudatosságról, tapintás-tudatosságról beszélnek. A tudatosság nem valami központi dolog, nem egy mágikus lény, vagy egy emberke, aki belül, középen trónol, hanem egy olyan pillanatról-pillanatra változó emergens tulajdonság, aminek adott típusa automatikusan megjelenik, amikor az érzékszerv és az érzéktárgy kapcsolatba kerül. Ezen fölül beszélnek még egy hatodik érzékszerről, az elméről (*manasz*), amihez szintén egy tudatosságot kapcsolnak. Az elmének a gondolatok a tárgyai, és fogalmi tudatosság kapcsolódik hozzá. (Énség azonban az elméhez sem kapcsolódik, ugyanis az elme is folyamatosan változik annak megfelelően, hogy miféle benyomások érik, melyik érzékszerv, milyen tudatosságot hoz működésbe. Igazából a figyelem fókuszálásáról van szó, amely – mint mondták - „majomként” ugrál.)

Amikor egy tárgyat érzékelünk, az kivált valamilyen érzetet belőlünk – ez a védaná-szkandha. Az érzeteket a hagyományos fölosztás kellemes, kellemetlen vagy semleges kategóriákba sorolja. Az ismeret léthalmazról (szamdzsnyá-szkandha) pedig akkor beszélhetünk, amikor a beérkezett tapasztalatok osztályozódnak, kategóriákba csoportosulnak. Ez nagyon egyszerű, automatikus módon működik. Ez az, ami a pirosat pirosnak látja. Tudja, hogy ez a jelenség más hasonló jelenségekre hasonlít, és ez alapján felismeri, megcímkézi az érzéktárgyakat. Ennek alapján lát valaki egy adott dolgot valamilyennek. Gondolhatunk itt a Wittgenstein-féle kacsanyúl ábrára, amikor is egy adott személy vagy kacsának, vagy nyúlnek látja a képet, bár ha megerőlteti magát, máshogyan is tudja látni. (A korai buddhista bölcelet nyelvezetében a kéttípusú látást „más-más ismeret”-ként neveznék meg.) Eszerint az ismeret léthalmaz interpretálja az érzékelés tárgyait, és mint ilyen, félre is értheti azokat, gátolva a valóság fölismerését. Neki köszönhető például, hogy állandónak látjuk a szüntelenül változót.

A tudatosság léthalmazát jelölő szó, a *vidzsnjána*, szó szerint *megkülönböztető tudást* jelent. Ez áll szemben az előzővel, az ismerettel, ami összecsoportosította a dolgokat. Az ismeret, fölismerés, egy korabeli hasonlat szerint olyan, mint egy tanulatlan kisgyermek, aki, mikor egy érmét talál, csupán annyit lát, hogy kerek, lapos, mintás valami. A tudatosság viszont olyan, mint egy felnőtt, akik már az érme értékét is tudja. Míg az ismeret az érzékelés tárgyat előzetesen becsoportosítja a konkrét karakterisztikus vonások alapján, a tudatosság túllép az egyszerű tapasztaláson (látványon, hangon, stb.) és pontosabban meghatározza azt egy elvontabb, fogalmi szinten. Érdemes itt megemlíteni azt is, hogy a *vidzsnjána* a buddhista filozófiában ekvivalens a gondolkodás szerveként számon tartott *manasz*, valamint általában az „elme”, „tudat” fogalmát takaró *csitta* fogalmával.⁸ Ami azt a látszatot adja, hogy a tudatosság e fölfogás szerint *maga* az elme.

A pillanatyniság tana és a tapasztalás folyamata

A *dharmák* nem szilárd létezők, hanem olyan, egyfajta „erőkként” is fölfogható pillanatnyi entitások, melyek folyamatos áramlásban villannak föl. Vasubandhu (ill. az Abhidharma-tradíció) szerint a *rúpa*, azaz az anyagi lét „végső határát” (*parjanta*) az atom, a *paramánu* képezi. S ahogyan az atom az anyag határa, ugyanúgy a tapasztalati világot meghatározó nyelvi világ határa az *aksara*, a szótag, a hangzó.⁹ Ez utóbbi egyébként remek példáját adja a praktikus-konkrét és a teoretikus-elvont sajátos szintézisére, amely az archaikus bölceletek jellemzője. A hangzót vélhetően azért tekintették elemi résznek (egyfajta „információs atomnak”), mert a legkisebb még értelmes egység a szó, ám amiből a szó épül föl, az *már* értelmetlen.

A *ksana*, a pillanat, szintén egyfajta „atom”, minthogy az idő legelemibb összetevője (Vallée Poussin 1988, 474. o.), s a hangzóhoz hasonlóan szintén egyszerre absztrakció és konkrétum. Először is, a pillanat fogalma azt az érzékelhetetlen, elvont „időegységet” fedi, ami alatt egy adott dharma nem változik. (Végső soron ez maga a „pillanat” fogalmának lényege, mondhatni: „implicit definíciója”). Ám mivel a dharmák oly gyorsan alakulnak át egymásba, hogy keletkezésükkor szinte már meg is szűnnek létezni, így végső soron illuzórikus természetűek, a tapasztalati valóság számára nem is léteznek. Sőt, mint azt több szöveg explicite is kijelenti, egy adott dolog érzékelésekor maga a dolog már nem is létezik, a tapasztaláskor lényegében a múltat látjuk-halljuk-tapintjuk-ízeljük-szagoljuk-gondoljuk. Ami az érzékszervek számára jelen van, az csupán olyasféle „emlékkép”, mint

számunkra a távoli égitestek látványa. Ezért a *ksana* egyrésztől nem tekinthető olyan tényleges időegységnek, mint az óra vagy a másodperc, sokkal inkább egy elméleti dolognak, egy elvont ideának. Másrésztől viszont – paradox módon – mégis belőle épül föl a tényleges mérhető, lineáris idő, az absztraktumból a konkrétum.¹⁰ Az abhidharmikák a pillanatot is fölosztották további három szakaszra – kvázi három „pillanattípusra” – méghozzá azon az alapon, hogy mint minden időegységnek (ill. általában minden létezőnek), úgy a *ksana*nak is van kezdete, közepe és vége. Így jöttek létre a „keletkezési pillanat”, a „jelenléti pillanat” és a „földoldódási pillanat” fogalmi¹¹. Majd egy következő lépésben ezekből a pillanattípusokból alakult ki a tudati mozgások pillanatainak tana (Sarachchandra, 1958, 43-45. o.). Mindez azért érdekes, mert lényegében ebből, a pillanat szakaszokra osztásából fejlődött ki a „tudatpillanatok” tana (Govinda, 1992, 172-175. o.; Harvey, 1995, 145-148. o.; Sarachchandra, 1958, 43-48. o.). Ez utóbbi elméleti alapja, hogy az anyagi dharmák minden látszólagos gyors változásuk, „pillanattyságuk” (*ksanika*) ellenére is jóval lassúbbak, mint a tudati folyamatok, egy tudati dharma tizenhatod, (későbbi fölfogásban tizenhated) annyi ideig áll fenn, mint egy anyagi dharma. Ennek oka, hogy a tudatfolyamatok több összetevőből – s ennél fogva szakaszból – állnak, mint az anyag átalakulási processzusa. Nos, a tudati (illetve a tapasztalási) folyamatnak ezeket az érzékelhetetlenül lezajló parányi szakaszait nevezték „tudatpillanatoknak” (*csitta-ksana*, páli *csitta-khana*), melyeknek létéről csak következtetés révén lehet tudni. Tulajdonképpen úgy is fogalmazhatunk, hogy a „pillanat, mint a mérhető idő alapegysége” képviseli az időbeliség „atomi” szintjét, a „pillanat pillanatai” – vagyis az „anyagi pillanat” összetevői és a tudatpillanatok – pedig egyfajta „szubatomi” szintet jelentenek ebben a rendszerben. Egyetlen „anyagi pillanat” alatt tehát 16 (ill. 17) tudati pillanat zajlik le, legalábbis az abhidharmikák ennyi tudatpillanatot számláltak össze egy teljes tapasztalási processzus – azaz a megjelenő tárgy ingerétől a tárgy tudatossá válásáig és földolgozásáig terjedő – „időegység” belül. A 16 tudatpillanat „ideje” alatt a következő történések játszódnak le:

- *Bhavanga*: a tudat öntudatlan nyugalmi állapotban van (2 pillanat)
- *Bhavanga-csalanáni*: ez az állapot megzavarodik (1 pillanat)
- *Pancsadvárovajjana*: a tudat éberré válik, a figyelem az öt kapu felé fordul (1 pillanat)
- *Csakkhuvizsnnyána*: érzés, benyomás keletkezik (1 pillanat)
- *Szampathiccsanna*: megtörténik a befogadás, vagy illeszkedés (1 pillanat)
- *Santirana*: a tudat megkülönbözteti, megvizsgálja a befogadott tárgyat (1 pillanat)
- *Votthapana*: meghatározza azt (1 pillanat)
- *Dzsavana*: értelmezi, teljesen megismeri (7 pillanat)
- *Tadáramma*: végül megtartja, emlékként rögzíti (1 vagy 2 pillanat)

Ez a sor bővült később, a szisztéma spekulatív csiszolgatása révén egy további tudatpillanattal (Sarachchandra, 1958, 45. o.).

Az elme nyugalmi állapotból indul (*bhavanga*), ez a mélyálom állapota is. Az ébrenlét során minden egyes érzékelési folyamat végén ide tér vissza az elme. Egészen addig, amíg egy következő tárgy meg nem zavarja. A *bhavanga* a kezdet és vég nélküli létfolyam, voltaképpen tudattalanul áramló információs folyam. Valamint végtelen potencialitás, minden létező, ill. létezhető információ tára.¹² A tapasztalási folyamat kezdetén a *bhavanga* két tudatpillanattal tart. Hogy miért éppen kettő? A kettő itt részben szimbolikus szám, ami vélhetően annyit tesz, mint „nem egy, hanem legalább még egy, vagy kettő”. Erre utal ugyanis Sáriputra példázata, miszerint két *bhavanga*-szakasszal kezdődik a tapasztalási folyamat, mert a *bhavanga* tudattalan folyamata nem akasztható meg azonnal, az olyan, mint a futó ember, aki a megálláskor a lendület miatt tesz még legalább két lépést (Sarachchandra, 1958, 48. o.). (A példázat jól mutatja az abhidharmikák spekulatív gondolkodásmódjának mibenlétét, pontosabban, hogy miként is fejlődött ki a jelenségek fölbontásának pszéudotudományos metódusa.) Amikor a *bhavangát* valami megzavarja, föltámad a figyelem, amely az öt érzékszervi kapu felé fordul. Mivel azonban az információ egyszerre csupán egyetlen kapun át tud beáramlani, az elmének, pontosabban a figyelemnek „majomszerűen” ugránoznia kell az ébrenlét során a különböző kapuk között. A kapuk nyílászáródása folyamatosan, nagyon gyorsan váltakozik. A látást gyorsan követi a hallás, azt a szaglás vagy a tapintás, majd újra a látás, stb., ezért tűnik úgy, hogy az egészet szimultán érzékeljük. Amennyiben a *bhavangát* valamilyen tárgy látványa zavarja meg, akkor a következő pillanatban megjelenik a látás-tudatosság (vagyis a megkülönböztető tudatosság), majd a fogalmi tudatosságok sorozata, a befogadás, megvizsgálás, meghatározás, hogy mi is ez a tárgy pontosan. Hasonlóképpen, ha egy hang volt a zavar oka, akkor a hallás-tudatosság támad föl, majd azt követi a fogalmi tudatosság, ill. a tárgy meghatározása, és így tovább.

Az egész folyamat tetőpontja a *dzsavana*, azaz a tárgy fölismerése, vagy tudatosulása (appercepciója), ami hét tudatpillanaton keresztül tart, ilyenkor az elme reagál a tárgyra, ami „karmikus következményeket” generál. (Azaz okozatokat produkál.) A *dzsavana* a tapasztalás aktív oldala, akaratlagos aspektusa (Sarachchandra, 1958, 58. o.). Ama szabad tudati aktus, amely a gondolat, ill. tapasztalat új minőségéért felelős, ellentétben az érzékelési folyamat korábbi lépcsőfokaival, amelyek determináltak, ti. azokat a korábbi történések, ill. tapasztalatok befolyásolják. Mivel a *dzsavana* az egyetlen aktív állomás, ez az egyetlen olyan fázis az érzékelési folyamatban, amely képes a jövőre hatást gyakorolni. Ez azért is fontos, mert voltaképpen a *dzsavanát* tekinthetjük a *tudatosság* lényegének. Ez egyfajta szelekció is: az aktuális dolog „kiválasztása”, „elkülönítése” a

bhavanga tiszta potencialitást jelentő „információs tengeréből”. (Ne felejtjük el, hogy a tudatosságot jelentő vidzsnýána szó megkülönböztető tudást jelent!)

Az észlelési folyamat 17 pillanatát a kései Théravádin Abhidharma egyik főműve, az *Atthaszálini* nyomán népszerűvé lett „mangó-hasonlattal” szokás érzékeltetni: Egy ember betakart fejével alszik egy gyümölcsöktől roskadozó mangófa alatt. A szél megrázza az ágakat, és egy gyümölcsöt lever a fáról. Az ember fölébred a zajra, lehúzza a takarót a fejéről, kinyitja a szemét és körülnéz. Azután kinyújtja a kezét a gyümölcs után, megtapogatja, megnyomkodja, megszagolgatja, majd megeszi. Ezután újra lefekszik, és tovább alszik. Nos, a hasonlat a következőképpen írja le a tapasztalás egyetlen „anyagi pillanat” alatt végbemenő folyamatát: Az alvás az öntudatlanul, nyugodtan tovaáramló bhavanga „létfolyamának” felel meg. A következő pillanat az, amikor a gyümölcs leesik és az álom a zaj hallatán megszakad. Az egy tudatpillanatig még nyugodtan tovaáramló folyam a tárgy behatására megakad, rezgésbe jön úgy, hogy a második rezgéspillanat végére az áramlás megtörik. A fölébredés pillanata megfelel a tudat éberré válásának, amely a zavar észlelése nyomán az öt érzékszervi kapu felé fordul. Amikor az ember kitakarja a fejét és kinyitja a szemét, ez megfelel a látás működésbe lépésének. A gyümölcs megragadása a befogadás, további fogdosása és nyomkodása a vizsgálás, megszagolása és további tulajdonságainak a megállapítása pedig a meghatározás funkciójával állítható párhuzamba. A gyümölcs elfogyasztása azonos a teljes megismeréssel, a tárgy szellemi bekebelezésének funkciója a még szájban maradt gyümölcsdarabok lenyeléséhez, és a még hosszú ideig visszamaradó utóízhez hasonlítható.¹³

A teljes, tizenhét pillanatig tartó észlelés azonban csak akkor játszódhat le, ha az érzéktárgy intenzitási foka „igen nagy”. Amennyiben ez csak „nagy”, úgy nem jut el az azonosító megőrzés műveletéig, és az érzékelés csak tizenöt tudatpillanatig tart. Ha az érzékszervi benyomás intenzitása csekély, vagy nagyon csekély, akkor a folyamat pusztán funkcionális értelemben fut végig, ami azt jelenti, hogy nem valósul meg a teljesen tudatos fölismerés, s így nem kerülhet sor sem tudatos állásfoglalásra, sem bekebelezésre, sem az igenlés, vagy a tagadás értelmében vett lelki attitűd kialakítására, stb. Ahhoz pedig, hogy egy tárgyat valóban megismerjünk, azaz képesek legyünk az egyszerű észleléstől eljutni a gondolatok megfogalmazásához, e fent bemutatott észlelési folyamatnak számtalanszor le kell játszódnia, különféle változatokban újra és újra végig kell futnia.

Nézzük meg azt is, mi történik az álom során: Megfigyelték, hogy az álom a mélyalvás és az ébrenlét közötti állapotban jelenik meg. Az álmodást „majom-alvásnak” nevezték, mert gyorsan váltakozó állapotok jellemzik.¹⁴ Ilyenkor az elme az ébrenlétnél megfigyelhetőnél jóval gyakrabban mozdul ki a bhavanga nyugalmi állapotából, ám gyorsan vissza is hullik oda. Az álom során nem áll fönn hét pillanatig a dzsavana állapot sem. Az álomban az elme az jellemzi, hogy gyorsan váltakozik a bhavanga és a dzsavana állapot. Az álomás során nem beszélhetünk az öt érzékszervnek megfelelő tudatosságokról sem, csupán a fogalmi tudatosság éled föl. Egyes gondolkodók szerint viszont az álomban egyáltalán nincs dzsavana, azaz nincs akaratlagosság, valódi tudatos tapasztalás. Ez a magyarázata annak, hogy az álomban a tudatosság csupán „lefokozva” van jelen, az álmodó nem tudja, hogy álmodik, erőltlenül sodródik az álomképekkel, s az azok által kiváltott érzésekkel (Aung, 1979, 47. c.; Sarachchandra, 1958, 68-69. o.).

A meditáció (*dhjána*) viszont az álom ellentéte. Ekkor hosszú ideig áll fönn a dzsavana állapot, az elme éberebb és aktívabb, mint a normál ébrenlét során. A dhjána tényleges ellentétpárja azonban inkább a mélyálom. Ez utóbbihoz hasonlóan a meditatív elmélyedés is egyfajta homogén nyugalmi állapot.¹⁵ Csakhogy amíg a mélyálom végső soron nem más, mint tiszta bhavanga, a meditatív elmélyedés úgy is fölfogható, mint tiszta dzsavana. Az elme nem nyugalmi állapotának (álom és normál ébrenlét) alapjellemezője tehát a dzsavana és a bhavanga kettőssége, kvázi „összjátéka”.

A tudatállapotok - ezen belül is a dhjána állapotának - viszonylatában tűnik ki, hogy a tudatpillanat fogalma egy relatív, spekuláción és önmegfigyelésen (meditáción) alapuló absztrakció. (Bár az anyagi pillanat fogalma is részben elvont idea, mint fentebb láthattuk.) Ezt mi mutatja jobban, minthogy bizonyos irányzatok úgy tartották, hogy egyetlen tudati pillanat egy egész napig tart. E fölfogás alapját elsősorban az adta, hogy a dhjána állapotában a tudat változatlan, s a meditáció akár egy álló napig is kitarthat. Ugyanakkor a meditáció ennél tovább is húzódhat, így az elképzelés létrejöttében, áttételesen az elalvásnak, mint a tudati kontinuitás napi periodikus megszakadásának a fontossága is szerepet játszott. Így viszont a tudat változásai jóval lassúbbak volnának, mint az anyagéi, ezért az ortodox abhidharmikák e nézettel élesen szembeszálltak (Rhys-Davids, 1993, 124-127. o.). A „tudatpillanat” tehát jobbra az abszolút *változatlan tudat* fogalmát fedi, ami lehet egy érzékelhetetlenül rövid idő, de lehet egy egész nap, sőt akár egy *kalpa*, azaz világekorszak is. (Mely utóbbi a buddhista kozmológiában szintén szubjektív, nem mérhető idő, szemben a hinduk kalpa fogalmával.) S bár elvont fogalmakról van szó, még az utóbbi időkben is akadt, aki megpróbálta kiszámolni mind az anyagi, mind a tudati pillanat tartamát.¹⁶ Mindenesetre ezek az elképzelések jól mutatják, hogy a buddhista fölfogás szerint az időt végső soron a tudat teremti meg, pontosabban: az idő csak a tudathoz, annak állapotaihoz viszonyítva értelmezhető. S mivel a különböző tudatállapotoknak saját idejük van, azok nehezen egyeztetethők össze a maguk egyedi mértékei szerint.

Gyorsaság és lassúság: Mivel azonosuljon a tudat?

Az anyagi dharmák tehát minden látszólagos gyors változásuk, átalakulásuk („pillanatnyiségük”) ellenére is jóval lassúbbak, mint a tudati folyamatok. Egy tudati dharmá egyebár mindössze tizenhatod, (ill. tizenhetedik) annyi ideig tart, mint egy anyagi. „Míg az anyag (rúpa) megszűnése lassú, átalakulása pedig nehézkes, addig a tudaté (vidzsnájána) gyors, s átalakulása könnyed. Miként az mondva nagyon: 'Szerzetesek, nem látok semmi más dolgot, amely oly gyorsan változna, mint a tudat.' Mert míg csupán egyetlen anyagi pillanat zajlik le, addig a *bhavanga-csitta* tizenhatszor két föl és szűnik meg. A keletkezés pillanata, a jelenlét pillanata, és a föloldódás pillanata azonosak a tudatossággal; az anyag esetében viszont csak a keletkezés és föloldódás pillanatai oly gyorsak, mint a tudatái, annak jelenlét-pillanata hosszas és tartós, ezalatt tizenhat tudat keletkezik és szűnik meg.” - írja Buddhagósa.¹⁷

Egyrészt a létezők ilyesfajta számbavétele és elemzése idővel arra a fölismerésre juttat, hogy a megszokott világ közönséges tárgyai – például egy edény – nem rendelkeznek valódi önléttel, mivel csupán tudati konstrukciók, amelyeket tévesen vetítünk rá azokra a valós dharmákra, amelyek az összetett, felületi jelenségek fundamentumait alkotják. Másrészt pedig egy sajátos teóriáját adja az *ego*, az én-tudat kialakulásának is. Az abhidharmikák szerint ugyanis lényegében ezért, az anyag „lassúsága” miatt van az, hogy énünket inkább a testünkkel azonosítjuk. Vagy pontosabban: hogy az ént a test, ill. az anyagi világ alakítja ki. Ez utóbbi állandóbbnak tűnik, mint múlékony tudatállapotaink. És itt érkeztünk el egy lényeges kérdéshez. Ha a szubjektum örökkévaló, mozdulatlan, mindig ugyanaz maradna, akkor az elismerten állandóan változó tárgy megjelenése is a különböző időpontokban különböző kellene, hogy legyen, és sohasem tűnhetne ugyanannak, még két egymást követő pillanatban sem. Ám ama tény, hogy a változó tárgyat különböző időpontokban, még hosszabb időszak elteltével is ugyanolyannak tudjuk látni, a buddhista gondolkodók számára azt igazolja, hogy maga a szubjektum sem maradhat ugyanaz, még két egymást követő időpillanat tartamára sem. (Lám hova vezet egy olyan gondolkodásmód, amely az ideatant nem ismeri!)

Szubjektum és objektum tehát úgy viszonyul egymáshoz, mint két mozgásban lévő rendszer: ha mozgásuk azonos irányú, akkor a változatlan látás jön létre, míg ha mozgásuk eltérő jellegű, akkor a megfigyelés alatt álló és ezáltal a szemlélet tárgyává lett rendszer mozgásban lévőként jelenik meg, ellentétben a szemlélő szubjektummal, amely ennek megfelelően nyugvónak látszik. A gondolkodás, ill. általában a tudatműködés gyorsabb és változékonnyabb, mint az anyagi létben tapasztalható átalakulások, ezért a tudat(osság), a *vidzsnájána* ez utóbbival, a *rúpával* azonosul. Lényegében így jön létre az énképzet, melynek már Buddha szavai szerint is az állandóság csalóka érzése az alapjellemzője. Ha a vidzsnájána eloldódna az „anyagi hordozóktól” és önmagával azonosulna, ezzel az aktuál az én is megszűnne.

A pillanatnyiség elvének (*ksanika*), illetve „átélésének” közvetlen célja ezért nem más, mint a lassú és nehézkes anyagi entitások helyett a gyorsan átalakuló, változékonny tudattal azonosulni. Már a buddhizmus legrégebbi írásos emlékeiben is ezt találjuk. A *Dhatu-vibhanga szutta* például egy olyan „analitikus” kontemplációról szól, amelynek lényege, hogy a gyakorló eloldódik mind az ún. „belső” (azaz testét alkotó) anyagi elemektől, mind pedig a „külső” (külvilágot alkotó) anyagi elemektől, s a tudat tiszta tartományában időzik: „Hat elem létezik, a föld elem, a víz elem, a tűz elem, a szél elem, a tér eleme, s a tudat eleme. (...) A föld elem lehet belső és külső, (...) a víz elem lehet belső és külső, (stb. ...) Ezt a föld elemet (víz elemet, stb. ...) tökéletes fölismeréssel, a valóságnak megfelelően így kell szemlélni: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én énem.” (...) Ha a gyakorló a föld elemet (víz elemet, stb. ...) tökéletes fölismeréssel, a valóságnak megfelelően ekként szemléli, úgy a föld elemet (víz elemet, stb. ...) megelégedi. Ekkor a tudat eloldódik a föld elem (víz elem, stb. ...) iránti ragaszkodástól, s csupán a megtisztult és ragyogó tudat marad vissza.”¹⁸

Később a mahajánában a jógácsára (más néven vidzsnjánáváda, vagy csittamátra) idealista irányzata (amit tévesen vonnak analógiába a nyugati szolipszizmussal) már mindent a tudattal azonosított. A jógácsára szerint a létezés tudati természetű, minden dolog pusztán megismerésből áll, nem léteznek magábanvaló objektumok, csak tudomások összessége, így a világ álomhoz hasonló illúzió.¹⁹ Bár ennek taglalása messze túllépné jelen írás kereteit, annyit érdemes megemlíteni, hogy a jógácsára idealizmusának létrejöttében minden bizonnyal nem kis szerepet játszott a materiális létből való elszakadás és a tudattal való azonosulás, s a Nirvána ezen keresztüli elérése.

S voltaképpen ez utóbbi a lényeg. Merthogy a tudattal, a tudati tényezőkkel való azonosulás nem cél, hanem eszköz, illetve sajátos módszer volt a tényleges (végső) cél: az éntelenség, s azon keresztül a Nirvána elérése érdekében. A gyorsan és hirtelen változó tudattal való azonosulás a diszkontinuitásra alapuló látásmódot erősíti, ami a folyamatosság érzékeltetésének, tudomásának a megszűntéhez vezet. A kontinuitás megszűntéig pedig az én-tudat fölbonlását jelenti. Más szóval: a tudat természetén keresztül rálátni és azonosulni a változással, s azon keresztül eljutni az éntelenségig, majd a tudatfolyamatok megszakításáig, a *nirodháig*. A főntebb idézett *Dhatu vibhanga szutta* is erre jut: az anyagi elemektől megszabadulva a gyakorló a tiszta tudattal azonosul, s ezáltal eljut a személytelen, „egyhegyű” figyelem (*ekagrata*) állapotába, amely semmi több, mint mindennemű emóció nélküli, pusztán szemlélődő tudatosság. Majd innen a tudat tárgy nélküli, tisztán önmagában maradó, önmaga

ürességére reflektáló állapotáig (ez az ún. *arúpadhātu*, a tudat „anyag nélküli” - azaz tárgy nélküli - tartománya) jut el, majd ennek végén az akaratlagos, tudatos kialakulásig, a *nirodháig*.

A pillanatnyiség tanának funkciója

A buddhizmus bölcseleői mélyen beleásták magukat az érzékelés folyamatának tapasztalati és spekulatív elemzésébe. Jóval túllépve a népi pszichológián, külön művi nyelvet is létrehozottak a jelenségek vizsgálatához. Törekvésük ugyanakkor mégsem tekinthető tudománynak, legalábbis nem a szó szigorúbb, és/vagy mai értelmében. Az aprólékos elemzések alapvetően spirituális célokat szolgáltak, s ebben már eltér egymástól a buddhista „elmefilozófia” és a mi kultúránk kognitív tudománya. (Bár ha jobban belegondolunk, a mi kognitív tudományunkon belüli spekulációk mögött is igen gyakran fölsejlenek különféle világnézeti elkötelezettségek, sőt olykor kifejezetten spirituális irányultságok, melyek erőteljesen motiválják az adott modellek létrejöttét, ill. azok „igazsága” melletti érvelést...)

Mindenesetre a „megvilágosodásra törekvő” a pillanatnyiség, a *ksanika* elvére alapozva megérti – sőt átéli - a buddhizmus alapvető állítását, miszerint nem létezik semmiféle én-princípium, nevezzék azt léleknek (*átman*), emberi lényegnek (*purusa*), személynek, személyiségnek (*pudgala*) életprincípiumnak (*dzsíva*), vagy másnak,²⁰ csupán a *szkandhák*, ezen belül is tudatok oksági sorozata létezik. Amit korábban az énjének tartott, nem más, mint különféle részek, elemek állandóan változó konfigurációinak folyamata, és persze különféle érzékelési, megismerési processzusok hálójára. De nem csak az én, hanem minden egyéb létező is ilyen pillanatnyi elemek sorozata. Az ezt belátó nem ragaszkodik többé a világhoz, nem munkál benne a létszomj (*triszná*), miáltal is eléri a teljes megszabadulást, a *Nirvánát*. De úgy is fogalmazhatunk, hogy ha fölismertjük, hogy nincs valódi, szilárd én, akkor nem létezik, aki szenvedjen, sőt az se, aki meghaljon, hiszen csak kezdet és vég nélküli létfolyam van.²¹

Az énség látszatát a szinte érzékelhetetlenül rövid ideig tartó tudatok sorozata adja, pontosabban: e tudatok egymásba olvadása, hiszen az elmúló (fölldódó) tudat pillanata az őt követő, s egyben annak okozataként fölmerülő újabb tudat keletkezési pillanata is. Ezáltal a tudatok illuzórikus módon egymással azonosulnak, ami a kontinuitás megélésében realizálódik. A folyamatosság – s vele a szilárd én - érzését az kelti, hogy az egyik tudat a kialakulással megszűnik, és helyébe nyomban egy másik tudat kerül. Ez a kontinuitás az én, ill. az én tudatának a lényege.²² A valóságban persze a pillanatok és a tudatok „diszkrét egységek”, ezért nincs én sem, csupán egymást követő pillanatnyi tudatok sorozatai.²³ A kialakulás és újbóli keletkezés megfigyelésében lesz „érezhető” a sorozatot alkotó tudatok közötti határvonal: az egyik tudat vége, és a másik kezdete, ennek révén „figyelhető meg”, hogy valójában egymást követő tudatok tákolják össze az ént, a személyiséget, ill. annak sorsát.

A sorozatot alkotó pillanatnyi tudatok a hétköznapi tapasztalásban hasonlóságuk miatt is azonosnak tűnnek. Azonban a pillanatnyiségra fókuszálva a kialakuló és az újból fölbredő (megszűnő és létrejövő) tudat *mássága* érződik: az előző folytatása ugyan a következőnek, de nem azonos azzal. Minden pillanat más, ezért minden tudat is más. Ennek belátása hozza ama belátást is, miszerint nem vagyok azonos az előzővel, és nem leszek azonos a következővel sem.

De más szempontból is különbség van az egymást követő, oksági láncot alkotó tudatok között. Ezek ugyanis más és más funkcióval bírhatnak, miáltal olyan „tudatfajtákként” is fölfoghatók, melyek az okság révén homogénnek tűnő egységként mutatkoznak. Ennek megfelelően másfajta tudatot reprezentál a látás, másfajta a hallás, megint más az ízlelés, más a szaglás, más a tapintás, s megint másféle az, amely gondol, más, amely emlékezik, más a révület tudata, és így tovább. S mindezt az idő tényezője csak tovább differenciálja. Vasubandhu írja a már idézett *Abhidharmakósa*-ban az emlékezés kapcsán: „Mi nem azt állítjuk, hogy egy (pillanatnyi) tudat lát egy objektumot, és egy másik (pillanatnyi) tudat emlékezik erre az objektumra, merthogy e két tudat ugyanahhoz a sorozathoz tartozik. Mi azt állítjuk, hogy egy múltbéli tudat, amely egy bizonyos tárggyal bír (ti. azt tapasztalta), egy másik tudat létét idézi elő, a jelen tudatét, mely képes emlékezni erre a tárgyra. Más szóval: az emlékezés tudatát a látás tudata váltja ki, ahogyan a gyümölcs létrejön a magból, egy sorozatos átalakulás utolsó fázisaként.”²⁴

Az idő fölbontásának közvetlen célja tehát a kontinuitás megszüntetése, a tudatfolyamatok akaratlagos megszakítása, a már említett *nirodha*. A tudatfolyamatok megszakításának praxisa (*nirodha-szamápati*) révén lesz a tudat tökéletesen uralt, amikor is a gyakorló e megszakításokkal megsemmisíti az ént létrehozó-jelentő kontinuitást. A *nirodha* a *Nirvána* veleje, sőt egyes interpretációkban *maga* a *Nirvána*.²⁵ Ennek volt az egyik eszköze az *Abhidharma*-spekulációk teoretikus analízise, illetve az arra épülő kontemplatív szemlélődés. Buddhagószánál ez explicite is megfogalmazódik.²⁶

Mindemellett a pillanatnyiség tanának a célja föltehetőleg egy olyan látásmód kialakítása is volt, ami bizonyos meditációs gyakorlatokkal kiegészülve az „idő végtelen lassítását” célozta. Ismert, hogy a szubjektíve fölgyorsulni látszó idő, a múlandóság élménye az egymást követő tapasztalások (mondhatjuk ezután: „tudatok”) egyformaságának köszönhető, ami főként az öregkor sajátja. Minél egyformábbnak tűnnek a percek, az órák, a

napok, az évek, azaz minél inkább úgy érezzük: ugyanazt tapasztaljuk nap, mint nap, s mi magunk is minél inkább állandóan ugyanazok vagyunk (minél szilárdabb az én), annál inkább úgy érezzük, hogy keveset éltünk, hogy gyorsan telt el az addigi idő (Draaisma, 2003). Nos, ennek ellentéte értelemszerűen ezen érzés fordítottját eredményezi: minél inkább különbözőnek tűnik minden eltelt időegység, s minél inkább különbözőek az ezekben megjelenő állapotok („tudatok”), annál „kiterjedtebb” lesz az életidő is. Ha pedig a különbözőség élménye a legkisebb időegységre vonatkoztatva is érvényesülni tud, úgy az idő szinte végtelenül lelassul, s minden „lehatároltság-ézés” eltűnik. Az idő pillanatokra bontása, s az ezekben megjelenő „tudatok” egymástól való elkülönítése nem csupán megtöri a kontinuitást, hanem a végtelen változatosság érzését is magával hozza, ami a szubjektív időt ad abszurdum kiterjeszti. Az adott pillanatnyi tudat „kialvására” (nirodha) és nyomában egy másik tudat keletkezésére való figyelem révén a két egymást követő, a köznapi tapasztalásban összemósódó „pillanatnyi tudat” különválasztása történik, amely az „ez a tudat nem azonos az előzővel” érzését eredményezi. Ezáltal pedig a pillanatok végtelen sorozata egymástól különböző tudatok végtelen sorozatává lesz. Ami azt jelenti, hogy a pillanatnyiség tana egyfajta „személytelen halhatatlanság” ígérését hordozza.²⁷

Irodalom

Aung, Shwe Zan, (trans.): *Compendium of Philosophy (Abhidhammattha-sangaha)*. London, 1979, Pali Text Society. (Revised translation and edition: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, trans. by Nārada; rev. by Bhikkhu Bodhi. Kandy, 1993, Buddhist Publication Society.)

Aung, Shwe Zan – Rhys Davids, (trans.): *Katthā-Vatthu from the Abhidhamma-Piṭaka*. Oxford, 1993, Pali Text Society.

Bodhi Bhikkhu: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy, 1993, Buddhist Publication Society.

Buddhagosa, Bhadantācariya: *Visuddhimagga. The Path of Purification*. (trans. by Ñānamoli Bikkhu) Berkeley, 1976, Shambala.

Collins, Steven: *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge, 1982, Cambridge University Press.

Draaisma, Douwe: *Miért futnak egyre gyorsabban az évek?* Budapest, 2003, Typotex. (ford. Balogh Tamás).

Farkas Attila Márton – Tenigl-Takács László: *Ísvarakrisna: A számvetés megokolása. - Patandzsali: Az igázás szövétnéke*. (A Szánkhja-káriká és a Jóga-szútra fordítása és kommentárja) Budapest, 1994, Tan Kapuja.

Govinda, láma Anagarika: *A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje és annak szisztematikus bemutatása az Abhidhamma hagyományán alapján*. Budapest, 1992, Orient Press. (ford. Takács László)

Harvey, Peter: *The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond, 1995, Curzon Press.

Hofstadter, D. R.: *Gödel, Escher, Bach. Egybefont Gondolatok Birodalma*. Budapest, 1999, Typotex. (ford. Lipovszki Gábor)

Horner, I. B. (transl.): *Majjhima Nikāya. Middle Length Sayings*. London, 1954-59, Pali Text Society.

Johansson, Rune Edvin Anders: Citta, Mano, Viññāna BBA Psychosemantic Investigation. *University of Ceylon Review*, 1965, vol. 23, nos. 1 & 2, pp. 165-215.

- *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*. London, 1979, Curzon Press.

Lakoff, George and Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York, 1999, Basic Books.

Ñānamoli, Bhikkhu: *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston, 1995, Wisdom Publications.

Ñānananda, Bhikkhu: *Concept and Reality in Early Buddhist Thought: An Essay on Papañca and Papañca-saññā-sankhā*. Kandy, 1971, Buddhist Publication Society.

Ñānaponika Thera and Bhikkhu Bodhi, (trans.): *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Anguttara Nikāya*. Walnut Creek, CA, 1999, AltaMira Press.

Pe Maung Tin: *The Expositor (Atthasālinī) I-II*. (Edited and revisited by Rhys-Davids) London, 1976, Henley and Boston, 1976, Rutledge & Kegan Paul Ltd.

Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest, 2000, Tan Kapuja.

Reat, N. Ross: *Origins of Indian Psychology*. Berkeley, 1990, Asian Humanities Press.

Rhys-Davids, T. W. (transl.): *The Queston of King Milinda. (Milindapañha.) I-II*. Oxford, 1890, Clarendon Press.

Sarachandra, E. R: *Buddhist Psychology of Percepcion. Peranediya*. Ceylon, 1958, University of Ceylon, Buddhist Cultural Centre.

Schmithausen, Lambert: *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo, 1987, International Institute for Buddhist Studies.

Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*. Budapest, 1997, Corvina. (ford: Agócs Tamás)

U Nārada (transl.): *Discourse on Elements (Dhāthu-kathā). The Third Book of the Abhidhamma Pitaka*. Oxford, 1995, Pali Text Society.

Vallée Poussin, Louis de la: *Abhidharmakośabhyāsyam I-IV*. Berkeley, California, 1988, Asian Humanities Press. (transl. L. M. Pruden)

Varela, Francisco, Evan Thompson, and Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, 1991, Mass: MIT Press.

Waldron, W. S.: Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about "Thoughts without a Thinker". *Eastern Buddhist*, 2002, Vol. XXXIV, No. 1, pp. 1-52.

- *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. New York, 2003, Routledge Curzon.

Watson, Gay: *The Resonance of Emptiness. A Buddhist Inspiration for a Contemporary Psychotherapy*. Richmond, 1998, Curzon Press.

Wood, T. E.: *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi, 1994, Motilal Banarsidass Publishers.

Woodward, F. L. and Hare, E. M. (transl.): *Anguttara Nikāya*. London, 1885-1910 (1932-36), Pali Text Society.

Megjegyzések

¹ Az itt ismertetett eszmerendszer csak részben nevezhető korainak. Maga a pillanatnyiség tana kétségkívül egyike a buddhista bölcelet legkorábbi eszméinek. Ugyanakkor az itt kifejtésre kerülő 17 tudatpillanat tana már a hinajána bölcelet egy kései szellemi alkotása – bár az ősi ortodox teóriára alapszik. A „korai” jelző ezért inkább átvitt értelmű, s a nyugati szellemtörténeti hagyományt követi, minthogy a hinajánát szokás (egyébként sok szempontból jogosan) a buddhizmus legősibb, legeredetibb formájaként számon tartani. Ennek kapcsán érdemesnek tartjuk azt is előre bocsátani, hogy írásunk jellegéből és szűkreszabott voltából adódóan nem tudunk külön kitérni a pillanatnyiség tanának történeti hátterére, hogy az itt említett elképzelések mely irányzat, ill. iskola képviselőinek alkotásai.

² Goguen például Varelához hasonlóan szintén buddhista, mások művein pedig érződik a buddhizmus hatása. Így pl. Lakoff, G. – M. Johnson 1999 művének a végén, bár explicite nem hivatkoznak a buddhizmusra, annak hatása, szemléletmódja szembeötlő módon tűnik ki. A zen-koanokat elemzi és használja föl a metaszintű és a

paradox gondolkodás elemzésekor Hofstadter híres művében, a *Gödel, Escher, Bach*-ban. (Hofstadter 1999: 231-272.) Ugyanígy a viszonylag nagy rangra szert tett *Journal of Consciousness Studies* folyóiratban szintén nagy hangsúlyt kapnak a buddhizmus témái, a buddhista meditációk, vagy éppen a buddhizmus által inspirált tudományos elméletek, s a példák tovább sorolhatók. A jelenségről – különös tekintettel a pszichológiára – ld. Watson 1998 összefoglaló munkáját.

³ Jelen írás jellege miatt a továbbiakban nem jelöljük meg külön, hogy mikor használunk szanszkrit, és mikor páli terminust. Lényegében két tényező befolyásolja, hogy melyik változatot használjuk: 1. mi a Nyugaton inkább bevettnek számító, jobban ismert forma (ilyen pl. a szanszkrit *szkandha* a páli *kandha* helyett), 2. eredetét tekintve páli vagy szanszkrit műből való az adott gondolat ill. idézet.

⁴ A korai Abhidharmáról ill. Abhidhammáról ld. többek között Bodhi Bhikkhu 1993. Ennek pszichológiai aspektusáról aránylag jó összefoglaló Govinda 1992.

⁵ Milindapañha 2.1. Rhys-Davids, 1890:26-27.

⁶ A „föld” a szilárdságot jelentette, a „víz” a cseppfolyós állapotot és a kohéziót, a „szél” a légnemű állapotot, de még inkább a mozgást, sőt a rezgést, a „tűz” pedig a hőt és az égést, illetve éghetőséget. Ezekről az ún. „durva elemekről” ld. *Kośa* i, 12a-13d, Vallée Poussin 1988: 68-70.

⁷ Az Abhidharma analitikus látásmódját és nyelvezetét A. Skilton egy igen szellemes példával illusztrálja: „Egy közönséges, nem megvilágosodott ember azt mondja: „Ízlik nekem ez az alma.” Az Abhidharma szellemében fogant analízis ehelyett a következőket állítja: „Az almát alkotó pillanatnyi anyagi dharmák sorozatával összefüggésben és azzal egyidejűleg felmerül bizonyos kellemes típusú érzet-dharmák sorozata; ugyanakkor jelentkezik olyan képzet-dharmák sorozata, amely a kellemes tapasztalat tárgyát mint almát ismeri fel; ezzel összefüggésben felmerülnek bizonyos indíttatás-dharmák, amelyekben megnyilvánul mind az a kellemes érzés, amely a múltbeli almák elfogyasztásából származik, mind az ezen irányú beállítódás megerősítése a jövőre nézve; valamint felmerül azon tudatosságok sorozata is, amelyek révén e tapasztalat tudatosul.” Skilton 1997: 74.

⁸ Persze ez azért nem ilyen egyszerű, hiszen ismert az elme tudattalan működése is. Inkább arról lehet szó, hogy az elme a tudatosság, a tudatos működés révén manifesztálódik valósággá. A három elmét, ill. tudatot jelölő fogalomról, ill. azok viszonyáról ld. Johansson 1965. A vidzsnyána fogalmáról a korai buddhista bölcseletben: Harvey 1995: 143-145, 148-151.

⁹ *Kośa* iii, 85b-c. (Vallée Poussin 1988: 474)

¹⁰ Így húsz *ksana* tesz ki egy *tatksanát*, tizenhat *tatksana* egy *lavát*, harminc *lava* egy (jobb híján órának fordított) *muhúrtát*, és egy egész nap – „egy nappal és éjszaka” – harminc *muhúrtából* áll. (*Kośa* iii, 88b-89c. Poussin 1988: 475.)

¹¹ A vaibhászikák négy szakaszra osztották a pillanatot: a dharmá fönnállás (ti. a jelenléti pillanat) és föloldódása közé beékeltek a „romlás” fázisát.

¹² A bhavanga végső soron ugyanazt fedi, mint a jógácsára filozófia árajavidzsnyána fogalma, amely az emlékeket, ill. az ebből eredő adottságokat (vászanát), indíttatásokat tároló „tár-tudat”. Az árajavidzsnyána - csakúgy, mint a bhavanga - kezdet és vég nélküli tudattalan létfolyam. A két fogalom, ill. elképzelés lehetséges kapcsolatáról ld. Sarachandra 1958: 89-96 és Harvey 1995: 160-162. Magáról az árajavidzsnyánáról ld. Schmithausen 1987 és Waldron 2003.

¹³ *Atthasālinī* 271-272, (Pe Maung Tin 1976: 359-360)

¹⁴ Lásd pl. *Milindapañha* 8. 36.

¹⁵ *Vism.* 708. Harvey 1995: 163-166.

¹⁶ Thien Nyun szerint egy rúpa-dharma, azaz „anyag összetevő” 58 823 530 000 000 000-szor (!) keletkezik és tűnik el egy másodperc alatt. A tudat ennél tizenhét-szer gyorsabban mozog. (U Nārada 1995: xxvii.) Hogy a huszadik századi szerző e számítását mire is alapozza, az rejtély.

¹⁷ *Vism.* 614. (Buddhaghosa 1991: 634, az idézetben belüli idézet: *Anguttara Nikája* I, 10.) A bhavanga-csitta - azaz bhavanga-tudat - az elmében zajló villámgyors tudattalan elmeműködést jelenti.

¹⁸ *Majjhima Nikaya* 140.

¹⁹ A jógácsáráról számos munka született, annak analitikus filozófiai interpretációja: Wood 1994.

²⁰ E fölsorolás a buddhista bölcseleti szövegek állandó toposza (ld. pl. *Kośa* ix). Eredetileg egyfajta reflexió a különféle hindu és eretneknek tartott buddhista teóriákra, melyek az állandó, öröklétű én elvét tanították, s a főnti fölsorolásban szereplő terminusok valamelyikét állították rendszerük középpontjába.

²¹ Govinda 1992: 179-180. Az éntelenség tanáról a korai buddhizmusban ld. Collins 1982. A tudatfolyamatok éntelenségének mai filozófiai adaptációja, mondhatni: illesztése a tudat ökológiájával foglalkozó kurrens kognitív diskurzushoz: Waldron 2002.

²² Bár ez általánosan ismert dolog, a témáról ld. Harvey 1995: 65-66.

²³ Mindennek kapcsán érdemes megjegyezni, hogy Varelaék említett művükben a modern agy kutatás bizonyos kísérleti eredményeiben látták beigazolódni – mint egyfajta zseniális megsejtést - a buddhizmus pillanatnyiság tanát. Varela-Thompson-Rosch 1991: 72-79.

²⁴ *Kośa* ix, Vallée Poussin 1988: 1340.

²⁵ *Kośa* viii, 24a. (Vallée Poussin 1988: 1257) A *nirodha* versus Nirvána kérdéséről ld. többek között Harvey 1995: 187.

²⁶ *Vism.* 702-710.

²⁷ Lényegében erre ment ki számos praktika is az ókori Indiában. Patandzsali Jóga-szútrája mondja, hogy az egymás követő pillanatokra, illetve azok sorrendjére összpontosulva érhető el a legfőbb tudás, a megkülönböztetés, ami a jellegük, helyük és keletkezésük alapján a köznapi tapasztalás során meg nem különböztetett, teljesen azonosnak vélt dolgok másságát ragadja meg. Minek révén a jógi eléri a tökéletes létet. (*Patandzsali* 3.53-55, ld. Farkas-Tenigl-Takács 1994: 90) Ami a buddhizmus pillanatnyiség tanát illetően azért is figyelemre méltó, mert Patandzsali rendszere számos ponton mutat hasonlóságot a korai buddhizmussal. (Így többek között a terminológia nagy része is megegyezik.)