

Julius Evola

SPIRITUÁLIS FÉRFIASSÁG A BUDDHIZMUSBAN*

A vallások csaknem mindegyike arra ítéltetett, hogy – úgymond – denaturálódjék; ahogy terjeszkednek és fejlődnek, úgy távolodnak el eredeti szellemiségüktől, úgy lépnek előtérbe bennük a mind populárisabb és hamisabb elemek, azok az egyre kevésbé szigorú és esszenciális jellegzetességek, amelyek a legtávolabb estek a metafizikai síktól. Noha a fontosabb történelmi vallások közül egy sem tudta elkerülni ezt a sorsot, a buddhizmus tekintetében különösen igaznak tűnik a fenti megállapítás. Ezzel kapcsolatban elegendő megvizsgálunk azt, hogy milyen nézetek alakultak ki a Šákyák hercegének tanításáról nemcsak a buddhizmus nyugati tisztelői között, hanem – az elmúlt évszázadok folyamán – kelet számos népének körében is.

Ahogy a Buddha halálának kétezer-ötyszáz éves évfordulóját ünnepelték idén, s ahogy arról az üzenetről beszéltek, amelyet a buddhista vallásnak a modern világban képviselnie kellene, kétségtelenné teszik ezt a degenerálódást.

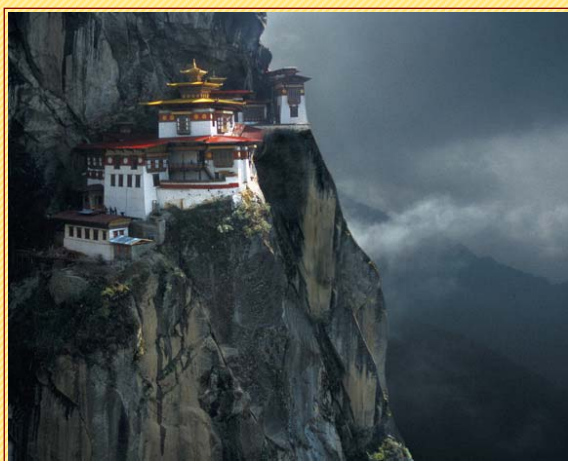
Míg újabban egyesek – azonosítva a buddhizmust a pacifizmussal és a humanizmussal – úgy vélik, hogy „nincs más alternatíva: az embernek választania kell a H-bomba és a Buddha üzenete között”, addig a buddhizmus nyugati barátai csaknem egyöntetűen a szeretet és az egyetemes részvét szentimentális tanításaként, egy demokráciából és toleranciából összegyúrt doktrínaként üdvözlik a buddhizmust, amelyet ráadásul még a dogmáktól, a szertartásoktól és a szentségektől való mentessége miatt is nagyra becsülnek – így téve azt egyfajta szekuláris vallássá.

Igaz, e torzulások már egészen korán megjelentek a buddhizmus történetében. Noha merészségnek tűnhet részünkről, mégsem habozunk kijelenteni, hogy ez a Buddha üzenetének *meghamisítása*, egy olyan megrontott magyarázat, amely nem az emelt fővel álló férfias emberhez szól, hanem ahhoz, aki – megrettenve és spirituális terheinek könnyítését keresve – a földre sújtva fekszik, s aki számára egy pozitív vallás törvénye és fegyelme elviselhetetlenül szigorú.

Ha az említett interpretációkat elfogadjuk, akkor a buddhizmus inkább etikai rendszernek látszik, mint szoros értelemben vett vallásnak. Manapság szá-

* A tanulmány eredeti címe: *Spiritual Virility in Buddhism*; forrása: *East and West* (periodika), Róma, 1956. pp. 319–326. A digitális közzététel forrása: *Óshagyomány* (Budapest), 1993/12, p. 11–19.

mos vallástörténész hangsúlyozza ezt az etikai interpretációt, s ezzel összhangban olyan képzeletbeli alacsonyrendűséggel próbálja felruházni a buddhizmust, ami a dogmatikus és teisztikus vallások sajátja; sőt jól megfigyelhető az a tendencia is, amely erre az etikai interpretációra mint különös érdemre tart igényt, miközben nem veszi észre, hogy ez az igény egy újabb, viszont nem kevésbé komoly félreértésen alapszik. Ha a buddhizmus eredeti formájában nem tekinthető „vallásnak”, akkor ez azt jelenti, hogy nem *alatta*, hanem *fölötte* van annak az egész síknak, ami „vallásként”, különösen pedig „teisztikus vallásként” definiálható. A felébredés és megvilágosodás doktrínájának, vagyis a buddhizmus esszenciális magjának semmiféle „vallásos” jellege nincs, ugyanis itt mindenkéltől egy „iniciatikus” avagy ezoterikus tanításról van szó, amely csak a kiválasztott kevesek számára hozzáférhető. A buddhizmus tehát nem a mindenki előtt nyitva álló „széles utat” képviseli (még akkor sem, ha bizonyos arculatai – legalábbis összefoglaló nevük, a „mahāyāna” alapján – erre utalnak), hanem azt a „nyílegyenes és keskeny ösvényt”, amely csak kevesek számára áll nyitva. Ezt már az a kanonikus szöveg is nyilvánvalóvá teszi, amelyik a Buddha megvilágosodásának első pillanatát tárgyalja. Miután Siddhartha herceg előtt feltárult az igazság és az út, vagyis a *dhamma*, úgy gondolta, hogy jobb, ha az a tömegek, a nem nemes természetűek, a *saṃsāra*ba merült emberek számára hozzáférhetetlen marad – s elhatározta, hogy nem teszi közzé. A történet további részéből úgy tűnik, hogy a Buddha csak bizonyos istenségek mitikus közbenjárására változtatta meg elhatározását, s egyezett bele végül is abba, hogy a Nagy Felszabadulásról és a hozzá vezető ösvényről szóljon.



Ismeretes, hogy kezdetben az *Ariya* Rendben, vagyis „a Śākya fiainak nemes fiai” között – noha nem külső szabályok formájában – bizonyos korlátozások érvényesültek. Így például a Buddha ellenezte a nők felvételét. S azok, akik a Buddhának a kasztokkal és a *brāhmaṇai* exkluzivizmussal szemben tanúsított beállítottságában egy egalitarianisztikus és univerzalisztikus

szellemiség tanúbizonyságát látják, súlyos tévedés áldozatai. Akik ezen a véleményen vannak, azok összetévesztik a minden ép hierarchiára jellemző differenciálódások és határok alatt lévő (lásd a demokratikus egalitarizmust, legyen

az társadalmi vagy spirituális) azzal, ami a differenciált struktúrák fölött van, ugyanis a valóban fölébredett buddhisták – és általában a beavatottak – esetében valóban ez utóbbiról van szó. A Felébredett és a trágyadombon csodálatosan növekedő virág közötti párhuzam¹ meglehetősen ékesszóló bizonyíték ezen a ponton, még ha nem is túlzottan épületes azok számára, akik hajlamosak a buddhizmus demokratikus és humanitárius interpretációjára. A Buddha a maga hindu környezetében csak annyiban volt forradalmár, amennyiben szemben állt a fiktív és elavult rangokkal; ez utóbbiak ugyanis már nem feleltek meg a tényleges kvalifikációknak, a valódi rangoknak, amelyeket minden esetben az elvégzett munka és az effektív magasabbrendűség mutat. Így például a Buddha továbbra is használta a „*brāhmaṇa*” megnevezést, de a valódi *brāhmaṇát* szembeállította a hamissal.² Ha a buddhizmus esetében univerzalizmusról lehet beszélni, akkor az csakis a csúcspont univerzalizmusa lehet, s nem azoké a válogatatlan tömegeké, akik az alapot képezik.

A buddhizmus merőben morális tanításra való redukciója az abszurditás legmagasabb fokát képviseli annak számára, aki felidézi magában a tutajpéldázatot. Az erkölcs, a *sīla* tisztán instrumentális és provizórius jellegét egyik spirituális hagyomány sem hangsúlyozza olyan nyomatékkal, mint éppen a buddhizmus. Mint ismeretes, a Buddha a morális szabályok rendszerének egészét – a jóval és a rosszal, a *dhammāval* és az *adhammāval* egyetemben – egy tutajhoz hasonlította, amelyet azért építettek, hogy átkeljenek vele a folyón, s amelyet ha egyszer az átkelés már megtörtént, nevetséges volna továbbcipelni.³ Ellentétben azzal a – filozófiai vagy vallási – szemlélettel, amely a morális szabályoknak inherens és autonóm értéket tulajdonít (tipikus példája ennek Kant kategorikus imperatívuszának úgynevezett „abszolút moralitása”), a Buddha a helyes beállítottságból fakadó erkölcsös tetteknek csupán instrumentális értéket tulajdonított: olyan eszközöknek tekintette azokat, amelyek csupán egy bizonyos cél elérése érdekében, tehát *sub conditione* nyerik el értéküket. Ez a cél azonban – akár csak a buddhista aszkézis és kontempláció magasabb fokozatai – túl van a moralitáson, és a „szentség” vallásos koncepciójával sem mérhető. Milarepa mondta: „Ifjúságomban sötét dolgok foglalkoztattak; érettebb fejjel olyan dolgokba merültem, amelyek világos természetűek voltak. Immár azonban visszautasítom a világos és a sötét bármiféle megkülönböztetését.”⁴

¹ *Dhammapada*, 58–59.

² Vö. *Suttanipāta*, I. vii, 21; *Dīgha-nikāya*, XII, 1, 24–26, 28; *Dhammapada*, 141.

³ *Majjhimonikāya*, XXII.

⁴ *Vie de Milarepa*, ford. Kazi Dawa Samdup, francia kiadás, Párizs, 1955, p. 81.

Ezek szerint annak a ténynek, hogy a *sīla* egynémely szabálya egybeesni látszik azzal, ami a moralista szemei előtt lebeg, senkit nem szabad megtévesztenie. Vonatkozik ez természetesen mindarra, amit a spiritualisták olyannyira becsülnek a buddhizmusban: a szeretetre, a részvételre, az ártalmatlanságra. Aki a felébredés ösvényét követi, az ezeket a mentális attitűdöket csupán a tudatlanság, a *sarīsārai* én bilincseiből való megszabadulás eszközeiként gyakorolja, s nem szentimentális altruizmusból. Egy olyan koncepció, amely egyetlen szentimentum következetes abszolutizálására épül – mint például az a nyugati formula, amely szerint „Isten a szeretet” –, az autentikus buddhista doktrína számára abszurditás volna. A szeretet és a részvétel csupán két eleme az *opus remotio*isnak, melynek tulajdonképpeni célja a felszabadulás, illetve annak a léleknek a kitérítése és megnyitása, amely ilyen módon már lényegesen kevesebb akadályt gördít egy „szintáttörés” s egy hirtelen megvilágosító villanás elé. A négy *brahmavihāra-bhāvanā* vagy *appamañña* – mely technikailag és gyakorlatilag is ekvivalens a merőben „száraz” intellektuális kontempláció állapotaival (a négy *jhānāval* és *arūpa-jhānāval*) – ezek szerint nemcsak a szeretetet és a könyörületeséget foglalja magában, hanem a *brahmavihāra-bhāvanā* utolsó állapotát, az *upekkhāt*, a közömbösséget is, amelyik megszabadult mindennemű szentimentalitástól, egyaránt lerázta magáról az „én” és a „te” bilincseit, s tiszta fényként ragyog egy olyan ontológiai szuperindividuális esszencialitásban, amelyet szimbolikusan az „üresség”, a *suñña* vagy *suññyatā* fejez ki.

Nem mi vagyunk az elsők, akik megjegyezzük, hogy az „üresség” eszméjét nemcsak a mahāyāna ismerte, hanem az a korai buddhizmus kánonjában is tisztán megjelent. A mahāyāna szerepe ezúttal inkább az volt, hogy a szóban forgó eszmét egy paradox filozófiai megközelítés tárgyává tette (paradox azért, mert az „üresség” egy teljes mértékben szuperracionális szintnek felel meg, vagyis egy olyan szintnek, amely már kívül esik a filozófiai vizsgálódás hatáskörén), ráadásul hozzákapcsolt ehhez még egy populáris szoterológikus vallást is, amely a részvétel tanát olyannyira félreértelmezte, hogy az – *inter alia* – végül is egy botrányos ellentmondáshoz vezetett a kései mahāyāna buddhizmusban. Eszerint egyfelől a részvétel és a szeretet minden lény számára kötelező, és pedig oly mértékben, hogy a mahāyāna *bodhisattvā*nak fogadalmat kell tennie: mindaddig nem lép a *nirvāṇā*ba, amíg csak egyetlen megváltatlan élő teremtmény is van; másfelől azonban az egyetlen „üresség” mahāyānikus doktrínája szerint mind ezek a lények nemlétezők, nagyon is illuzórikusak, s tulajdonképpen nem mások, mint egy tudatlanság által generált kozmikus álom kísértetei. Ez az ellentmondás és képtelenség már önmagában is arra figyelmeztet, hogy a fent említett tanításnak és az univerzális illúzió doktrínájának olyan értelmezést kell adni,

amely alapvetően különbözik a neki tulajdonított exoterikus, szó szerinti és populáris értelmezéstől. Mind az egyiket, mind a másikat merőben pragmatikus síkon kell magyarázni.

A buddhizmus esszenciális magját mind a mahāyāna ama aspektusaiban, amelyekben a „felébredés” ezoterikus doktrínáját egy „vallással” helyettesítették, mind pedig a többi irányzatban filozófiai, mitologikus és rituális sallangokkal és felépítményekkel fedték be. Ebben a vonatkozásban az úgynevezett zen-buddhizmus az, amely legkövetkezetesebben képviseli az eredeti buddhizmust, s ily módon egy olyan reakcióként fogható fel, amely minden tekintetben hasonló a korai buddhizmusnak a lefokozódott brahmanizmussal szembeni reakciójához. A zen esetében tisztán domborodik ki a megvilágosodás esszenciális értéke, vagyis transzcendenciája mindazzal szemben, ami – a körülményeknek megfelelően – elősegítheti a megvilágosodást, s ugyanakkor immanenciája is, vagyis az a tény, hogy a megvilágosodás és a *nirvāṇa* nem valamiféle tünékeny extázis, nem – hogy úgy mondjuk – menekülés attól, amire a részvét csupán egy minden akciótól és afirmációtól rettegő halvány válasz, hanem tulajdonképpen a szabadság magasabb rendű formája, egy magasabb rendű dimenzió; és a megvilágosodott ember számára nincs olyan tett, amely tilos volna: előtte minden bilincs felpattan. Ez az üresség és a nem-én doktrínájának helyes értelmezése, és ez a helyes értelmezése a *nirvāṇa* és a *saṃsāra* azonosságának is egy olyan harmadik princípiumban, amely mindkettőnél magasabb rendű, és mindkettőt megelőzi. S ezt illik emlékezetükbe vésniük mindazoknak, akik egyoldalúan az ártalmatlanság és az élet összes formája iránti ijedős tisztelet álláspontjára helyezkednek. A zen-buddhizmus tulajdonképpen a szamurájok, vagyis a japán nemesség tanításának tekinthető,⁵ s a szamurájok bizonyára nem arról voltak híresek, hogy iszonyodtak a fegyverhasználattól és a vérontástól. Tény, hogy a buddhista tanítás lényegében egyetlen tengely körül forog, s e tengely nem más, mint az én bilincsenek széttörése, a tudatlanság elpusztítása – a felébredés. Ha az én bilincsei felpattannak, minden korlátozottság érvényét veszíti. Az emberi termőtalajtól függ, hogy a tanítás magja, amely behull, milyen gyümölcsöt hoz. A humanitárius, pacifista és vegetáriánus buddhista alakja nem más, mint egy torzkép, és elfogadása legalábbis nem kötelező. A szamuráj és a kamikaze is kiváló buddhista lehet. Abból a könyvből,⁶ amelyet egy buddhista pap írt azokról a japánokról, akiket az amerikaiak kivégeztek, láthatjuk, hogy ezek a férfiak a bűnbánat minden jele nélkül, a buddhista kegyelem tökéletes állapotában mentek a halál-

⁵ Kaiten Nukariya, *The religion of the Samurai*, London, 1913.

⁶ Shinsho Hanayama, *Heiwa no Hakken*, Tokio, 1949. (G. Morichini olasz fordítása a Bocca kiadásában jelent meg *La Via della pace címen*, Róma, 1954).

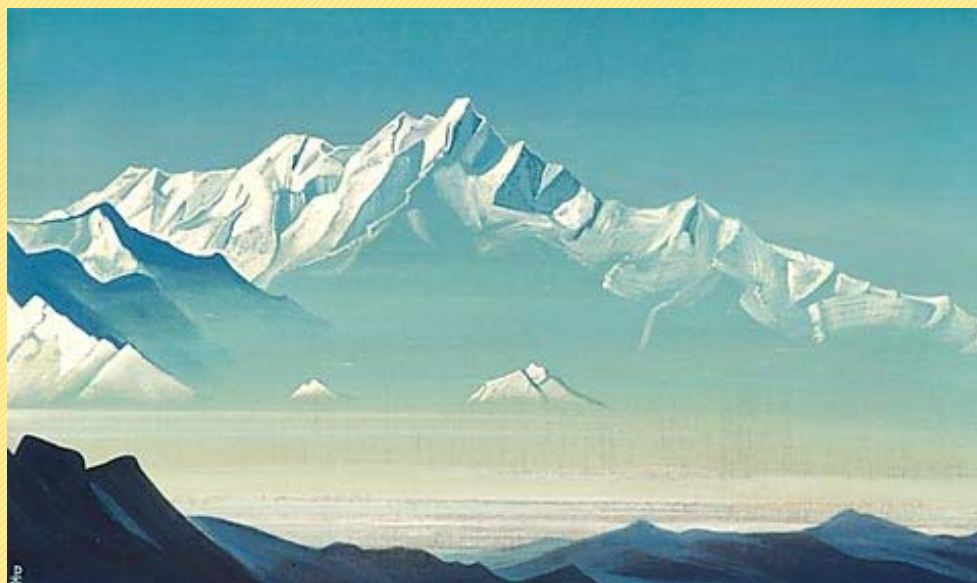
ba; férfiak, akik ha nem volnának „háborús bűnösök”, mint ahogy a győztesek hangoztatják, tábornokokként, tisztviselőkként és politikusokként aligha bizonyulnának kényes és félnék mezei virágoknak!

Azok, akik átérték ezt a fundamentális benső transzformációt, ezt a „szintátörést”, amely a buddhista realizáció esszenciális jellegzetessége, birtokába jutottak annak a rendíthetetlen nyugalomnak, annak a „hasonlíthatatlan bizonyosságnak”, amelyet sem a H-bomba, sem a modern világ összes többi ördögössége nem zavarhat meg, s amely még a tragédiák és rombolások közepette is biztos pont, még akkor is, ha azok az ember emberi és illuzórikus részét magukkal is rántják.

Nos, a buddhizmus napjainknak szóló üzenete leginkább ebben az irányban keresendő. Egyik művem⁷ konklúziójában, amelyben a buddhista tan lényegét próbáltam rekonstruálni, rámutattam az általa kínált kettős lehetőségekre. Az egyik lehetőség az a tiszta és férfias *askésis*, amely egy gondosan megtervezett technika révén szilárdságot és derült nyugalmat, *samathát* teremt az emberben; ugyanis ez a technika teszi lehetővé annak a princípiumnak a kiemelését és megerősítését, amely transzcendálja lényünk merőben emberi, irracionális, emocionális – vagyis általában *samsārikus* szubsztanciáját. E technikát egyik hagyományban sem tanították annyira tisztán – csaknem tudományos formában, minden specifikusan „vallásos” vagy etikai implikációtól mentesen –, mint éppen a buddhizmusban. Aminek itt különös jelentősége van, az az a tiszta szemlélet, az a *yathā bhūtam*, amely voltaképpen nem más, mint egy magasabb rendű realizmus, egy valósággal maradéktalanul összhangzó vízió. Jó néhány tehetséges ember mégis „immanens” hasznot igyekszik húzni ezekből a buddhista tanításokból. Ott vannak ezek között még napjaink uralkodó irányzatainak: az élet, a küzdelem, a keletkezés vallásának hívei, az azokkal az irracionális, ösztönös és szubperszonális erőkkel való egyesülés helyeslői is, amelyek minduntalan arra sarkallják az embert, hogy „valami felé tartson” (Bernanos), miközben kiirtanak belőle minden bizonyosságot, minden tényleges következetességet. Egy olyan korban, mint amilyen a miénk, amelynél még egyetlen korábbi időszak sem volt *samsārikusabb*, már az is a destruktív befolyások kirekesztését, a védekezés benső eszközeiről való gondoskodást szolgálja – nem is beszélve annak a gyötremnek vagy gyönyörnek a sakkban tartásáról, amelyet azok éreznek, akik görcsösen ragaszkodnak a halandó én illúziójához –, ami – mint a buddhizmus esetében a szabad és férfias askézis rendszere – pusztán előkészülete az ultramundális realizációnak; ez – mondjuk ki még egyszer – nem menekülésként ér-

⁷ J. Evola, *The doctrine of awakening*, London, Luzac and Co., 1951.

telmezendő, hanem egy olyan eszközként, amely egy derült és magasabb rendű bizonyosság és szabadság eléréséhez szükséges. S talán még soha nem volt nagyobb szükség olyan emberekre, akik ilyen irányban képezték magukat, mint amennyire az elkövetkezendő időkben lesz szükség rájuk.



A kanonikus szövegekben azonban az életre irányuló diszciplínák használatával szemben olyanokkal is találkozhatunk, amelyek az „életen túlra” vezetnek bennünket.⁸ Ezek azok, amelyekben a buddhizmus a felébredés doktrínájaként nyilvánul meg, s a felébredés doktrínája azonos a szorosán vett iniciatikus doktrínával, mely tulajdonképpen időtlen (*akalika*), nem kötődik a történeti kontingenciákhoz, és az összes merőben devocionális hitnél és rendszernél magasabb rendű. A nyugati ember számára nem könnyű megérteni, hogy ezen a szinten mi a buddhizmus célja. Az eszményi „állapot” itt az adott lény abszolút kondicionálatlansága, a tökéletes transzcendencia elérése. Azok a gyerekes elméletek, amelyek a *nirvāṇát* az abszolút „megsemmisüléssel” vagy egy olyan transzszzerű tudatlanságba való regresszióval azonosították, amelyet az a kízó felismerés determinál, hogy „az élet szenvedés”, manapság már jórészt érvényüket veszítették, és az elavult interpretációk sorsára jutottak. Ezzel összefüggésben ugyanakkor arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az a buddhista tanítás, amely szerint „az élet szenvedés”, csupán a buddhizmus exoterikus aspektusainak sajátossága. A *dukkha* kifejezés – mélyebb értelme szerint – inkább a „*commotio*”-val, a nyugtalansággal rokon, mint a „szenvedéssel”; az az állapot, amelyet az

⁸ Vö. *Majjhimonikāya*, LII.

ariya, a „nemes sarj” visszautasít, az egyetemes állandótlanság, az ideiglenesség állapota – egy olyan állapot, amelyet következőképpen ontológiailag kell értelmezni, s amelynek emocionális jelentősége másodrendű. Szinonimája a szomjúság, a *tanhā*; az ellobbanás, vagyis a kérdéses *nirvāna* pedig nem egy általános destrukció, hanem annak és csakis annak az elpusztítása, ami az adott lényben a szomjúságot, a kielégíthetetlen sóvárgást, a számtalan formájában és változatában megnyilvánuló felajzottságot és lekötöttséget képviseli. Ami pedig mindezeket túl van, az a felébredés, a megvilágosodás, vagyis a *sambodhi* – amely a kondicionálatlanhoz, a halhatatlanhoz vezet.

Ha esetleg a „felébredés” iniciatikus eszméje és az „üdvözülés” avagy „megváltás” vallásos – különösen pedig keresztény – gondolata közötti ellentét még nem kapott volna kellő hangsúlyt, akkor itt kell szólnunk arról, hogy a vallásos koncepció egy olyan előfeltételezésen alapszik, miszerint az ember az a lény, aki egzisztenciálisan elszakadt a szenttől és a természetfelettől, és vagy teremtményi voltának ontológiai státuszából kifolyólag, vagy az eredeti bűn következtében, de a természetes rendhez tartozik; következőképpen egy ilyen lény csak egy isteni akció, csak egy transzcendens hatalom beavatkozása folytán „üdvözülhet”, s csupán akkor léphet a „paradicsomba”, ha „megtér”, hisz, és saját akaratát megtagadja.

Ezzel szemben a felébredés eszméjének implikációi egészen másfajta: az ember nem bukott, bűnös lény, nem olyan teremtmény, amelyet a Teremtőtől ontológiai hiátus különít el, hanem olyan valaki, aki egy álomállapotba, kábaságba, tudatlanságba zuhant. Természetes rangja egy *buddha* rangjának felel meg – és „felébredése” révén ennek kell tudatára ébrednie. Ellentétben a megtérés, a megváltás és a kegyelem gondolatával, az alapmotívumot itt a „tudatlanság”, az *avijjā* képezi. Az emocionalitásnak itt nem jut szerep, hiszen ami a felébredés esetében döntő, az egy alapvetően „noétikus”, vagyis „intellektuális” beállítottság. Ez ad vitathatatlanul arisztokratikus karaktert a buddhizmus tanításának. E tanítás nem ismeri a „bűn”-komplexust, a megalázkodást és az önsanyargatást. Aszkézise tiszta és „száraz”; idegenek tőle az autoszadisztikus és mazochisztikus vonások, azok, amelyek mindig is megtalálhatók voltak a nyugati aszkézis különféle változataiban, s amelyek a nyugati embereket gyakran anti-aszketikus előítéletek kialakítására és az élet iránti torz rajongásra sarkallták.

Ez a buddhista ontológiának köszönhető sajátos emelkedettség méltó párja az autonómia buddhista doktrínájának, amely szerint az ember szuverén ura önnön sorsának. Egyedül ő felelős azért, ami. Hivatásának megfelelően tehát akár stabilizálhatja, akár megváltoztathatja azt az állapotot, amiben éppen van.

Éppúgy nem ismeri a büntetést és a jutalmat, mint ahogy a reményt és a félelmet sem; az egyetlen, amit figyelembe vesz, az az okok és okozatok objektív, szentimentalizmustól mentes és extramorális kapcsolata. Ha egy *buddha* szabaddá teszi magát, akkor az egyedül saját erőfeszítésének köszönhető. A felébredéshez vezető ösvényen külső segítségre nem lehet számítani. Olyan koncepció ez, amelyet nemcsak a buddhizmus hangsúlyoz különösen, de amely már a *karma* tradicionális hindu gondolatának is magját alkotta. A történelmi Buddha, mint ismeretes, nem megváltónak tekintette magát, hanem annak az embernek, aki – miután saját erőfeszítése révén elérte a megvilágosodást és a Nagy Felszabadulást – a hasonlóan elhivatott embereknek mutatja a követendő ösvényt. Mindez a korai buddhizmusra vonatkozik. A mahāyāna buddhizmus megjelenésével – különösen ami annak domináns és populáris aspektusait illeti – hirtelen a szoterológikus vallások szintjére süllyedünk: *buddhák* és *bodhisattvák* milliói buzgólkodnak az élőlények üdvösségének és boldogságának érdekében.

Ha újra a *terminus ad quem*hez, vagyis a buddhizmus végső eszményéhez fordulunk, akkor a vallásos elképzelésekkel való szakítás magától értetődővé válik, és ez az, amit a nyugati embernek nem könnyű maradéktalanul megértenie. Nyugaton hozzászoktunk ahhoz, hogy a vallási ideált a „Paradicsommal”, vagyis a mennyekben való továbbéléssel azonosítsuk, és csak néhány misztikus beszél egyesülésre beállított életről, a Léttel való unióról. A buddhista doktrína számára azonban mindez kevés, és túl is lép rajta. Horizontja megegyezik a tradicionális hindu metafizika horizontjával, amely magukat az isteni világokat is a *samsārához* tartozóknak tekinti; számára a halhatatlanság nem az individualitás végtelenségig való meghosszabbításában áll, hanem a Feltétlen realizálásában; s a Lét sem az a végső pont, amelyen túl már nincs mit felfedezni. A Létet a Nem-Lét egészíti ki, s a Feltétlen az, ami mindkettőt felülmúlja és megelőzi. Közismert,⁹ hogy a Buddha egyenként utasította vissza és ítélte el az összes identifikációt: a testtel, az elemekkel, az énnel, a kozmosszal, az isteni hierarchiákkal, sőt még a Lét Istenével, vagyis a Brahmával való identifikációt is. Egy michelangelói nagyszerűségű beszédében azzal utasította vissza a Lét Istenével való azonosulást – vagyis az *unio mysticát*, a vallásos elragadtatás csúcspontját –, hogy az egy csaknem diabolikus kísértés,¹⁰ hiszen egy ilyen identifikáció a Feltétlen realizálásában, a Nagy Felszabaduláshoz vezető úton csak akadályt képezne.

⁹ *Majjhimonikāya*, I.

¹⁰ *Majjhimonikāya*, XLIX.

Aki tudatában van a buddhista tapasztalat imént említett dimenzióinak, azoknak a dimenzióknak, amelyekről félreérthetetlenül szólnak a kanonikus szövegek, az mit gondoljon azokról az emberekről, akik a buddhizmust még csak nem is vallásnak, hanem émelyítően szentimentális elvilágiasodott moralitásnak tekintik, amely humanizmusból és válogatás nélküli szeretetből áll, továbbá egy olyan ember sápatag és tünékeny bölcsességéből, aki felismerte, hogy „a világ szenvedés”? Kétségtelen, hogy a buddhizmus fentebb említett metafizikai dimenziói csak kevesek számára hozzáférhetőek és megragadhatók. Ennek ellenére az egész rendszer végső háttere vitathatatlanul itt keresendő. Mint ahogy az ismert kanonikus példázat mondja: „Miképpen az egész óceánban egyetlen íz uralkodik, a só íze, úgy a Törvény egészét is csupán egyetlen érzés hatja át: a felszabadulás érzése.”¹¹ A végsővel, a nagy *nirvāṇával*, jobban mondva az „ürességgel”, a *suññával* kapcsolatban a Buddha az úgynevezett „negatív teológia” álláspontjára helyezkedett, amennyiben azt az emberi elme számára megnevezhetetlennek, felfoghatatlannak és meghatározhatatlannak tekintette: azt, hogy mi a *suññá*, nem lehet megmondani, csak azt, hogy mi nem, mert itt még a lét kategóriáit sem lehet alkalmazni.

De hogyan csukhatja be szemeit az ember a jelek láttán, Annak vonásai láttán, Akinek nincsenek vonásai?! Mert „az emberek és istenek Urát” a tökéletesen „Felébredettnek” nevezték. Azok, akik ezt az ösvényt járják, „legyőzhetetlenebbé és sérthetlenebbé” válnak, akárcsak a „magasztos Felsőbbrendű Emberek”;¹² olyanok, mint az oroszlánok, akikből kihalt a szorongás és a rémület;¹³ látják a múltat, látják az egeket és az alvilági régiókat;¹⁴ ismerik ezt a világot és ismerik a túlvilágot – a halál birodalmát és a haláltól való mentesség birodalmát, az időleget és az örökkévalót...¹⁵ „Olyanok, mint a tigrisek, mint a bikák a hegyi barlangokban” – habár „nyoma sincs bennük a hiúságnak”; „sokak hasznára, sokak gyógyulására, a világ iránti részvétből, az emberek és az istenek javára, hasznára és gyógyulására jelentek meg ezen a világon.”¹⁶ „Túljutottam a vélemények tüskebokrain, hatalmat nyertem önmagam felett, célba értem az ösvényen, birtokába jutottam a tudásnak, és nincs, aki vezetett volna ezen az úton” – mondja a Felébredett önmagáról.¹⁷ Ő „a Bátor, aki sohasem habozik, a

¹¹ *Anguttara-nikāya*, VIII, 19.

¹² *Majjhimonikāya*, CXVI.

¹³ *Suttanipāta*, III, vi, 47.

¹⁴ *Samyutta-nikāya*, II, 58–59; *Dhammapada*, 422–423.

¹⁵ *Majjhimonikāya*, XXXIV.

¹⁶ U.o. IV.

¹⁷ *Uraṅga*, III, 21.

biztos vezető, a szenvedélyektől mentes, aki ragyog, mint a napfény, a büszkeségtől mentes, a hősie”; ő az, „aki tud, akit nem vakít el a hév, akit nem győznek le az aggodalmak, akit nem csábítanak a diadalok, akin nem ejt foltot szenny”; ő az a „magasztos lény, aki – megszabadulva minden köteléktől – többé nem rabja semmiféle szolgaságnak”; ő az a „Tiszteletreméltó, aki örökös önmaga felett, akinek lépése határozott, aki kész arra, hogy szóra nyissa ajkát”; „semmi felé nem vonzódik és semmitől nem viszolyog; nemes lelkű, hatalommal bíró és sebezhetetlen”; ő az, „akiben nem ég vágy, akit nem homályosít el a füst, nem nedvesít be a köd; becsüli az áldozatot, és méltóságában mindenki fölött áll”.¹⁸ Szendvedély, büszkeség és hamisság éppoly messze esik tőle, mint mustármag a tű hegyétől. Túllépve a jón és a rosszon, lerázta magáról az összes bilincset, elszakadt minden fájdalomtól és minden gyönyörtől, s megtisztult. Minthogy immár birtokában van a tudásnak, túljutott minden kérdésen.” Vég-sőkig birtokába vette azt, ami mentes a haláltól. Maga mögött hagyta az emberi határokat és az isteni határokat, és megszabadította magát minden bilincstől; senki sem győzheti le, uralmának nincs határa, útját nem ismerik sem istenek, sem angyalok, sem emberek.¹⁹

E leírásokban kétségtelenül sok a túlzó elem, de ennek ellenére is határozott alakot ölt egy ideális típus. A leírások háttérében az a nagyszerű spirituális férfiaság húzódik meg, amelyet nehéz volna a buddhizmuson kívül bármelyik tradícióban is megtalálni, s amely mellett magának a „szentségnek” a vallásos értékei halványnak és erőtlennek bizonyulnak. Ha a buddhizmust ezen a szinten nézzük, akkor az aligha tekinthető egy válogatás nélkül mindenkinek szóló tanításnak, egy olyan doktrínának, amely azért könnyítené meg a „spiritualisták” dolgát, mert nincsenek dogmái és rítusai, s mert nem ismeri az exkluzivizmust. A felébredés buddhista ösvénye szűk ösvény, s mint ilyen, csak a kivételes elhívottsággal és kvalifikációkkal rendelkezők számára járható; következésképpen esetében is érvényes a *Katha-upanişad* megállapítása: olyan ez az ösvény, mint a borotva éle, amelyen minden emberi és isteni segítség nélkül kell végigmenni.

Feltehetőleg senki sem kételkedik abban, hogy egy ilyen jellegű bölcsesség „népszerűsíthetetlen”. Valóban, nem közölhető válogatás nélkül bárkivel, mert kockázatot rejt magában. Maguk a kanonikus szövegek is szólnak a helytelenül értelmezett tanítás következményeiről: olyan ez, mint amikor az ember rosszul fogja meg a kígyót, s az halálos – vagy halálosan fájdalmas – sebet ejt rajta. Ezek a tanítások egy olyan csúcsponttól tanúskodnak, amely csak a magasrendű em-

¹⁸ *Majjhimonikāya*, LVI.

¹⁹ *Dhammapada*, 480 és *passim*; *Majjhimonikāya*, XCVIII.

ber számára hozzáférhető. Ami pedig azokat a formációkat illeti, amelyekben a buddhizmus *sui generis* vallássá vált, vagy – s ez még rosszabb – amelyekben azt demokratisztikus és humanitárius morálitásként értelmezik – nos, ezek aligha tekinthetők másnak, mint az igazság példátlan meghamisításának.

Fordította Buji Ferenc

