

RUZSA FERENC

A racionalitás Indiában

*Tāpāc, cbedāc ca nikaṣāt
suvarṇam iva paṇḍitaiḥ
parikṣya, bhikṣavo, grāhyaṁ
mad-vaco – na tu gauravāt.¹*

*Miért van filozófia Indiában?*²

Johannes Bronkhorst – talán a legjelentősebb kortárs indológus – izgalmas és provokatív 1999-es írásában rendkívül fontos kérdést vet fel. *Why is there philosophy in India?* Álláspontja szerint a tulajdonképpeni filozófia nélkülözhetetlen eleme, fejlődésének motorja a racionális vizsgálódás. Eszerint nem elég egy érdekes látomás a világról, hanem azt meggyőzően alá is kell támasztani; és ez azt is jelenti, hogy készen kell állni a szimpatizánsoktól és riválisoktól jövő kérdések, ellenvetések megválaszolására. Azaz a filozófia lételeme a szabad vita.

E kritériumnak megfelelő filozófiai tradíciót csak kettőt ismerünk: az indiait és a görögöt. A görög poliszok társadalmi vitáktól hangos légköre kézenfekvően magyarázza a jelenség kialakulását, ám Indiában nincs nyoma hasonló közéletnek. Bronkhorst szerint a racionális vizsgálódás a buddhista *szarvászti-váda*⁴ filozófiával jelenik meg Indiában, éspedig egy hellenisztikus királyságban. Kézenfekvő, hogy a tulajdonképpeni filozofálás, a racionális argumentáció és a szabad rákérdezés, a különböző iskolák hosszú távon nagyon is hatékony és konstruktív vitája görög hatásra jelent meg Indiában.

A témáját szerető indológusnak ez az elképzelés a legkevésbé sem vonzó, egy öntudatos indiait avagy buddhistát pedig mélyen sért: hiszen India kultúrájának legnagyobb, egyetemes jelentőségű, világszínvonalú szellemi alkotása az,

¹ „Értő az aranyat hevíti, megvágja és próbakövel vizsgálja, azután fogadja el. Szavamat ti is így vegyétek, szerzetesek – ne tekintély alapján.”

A Buddhának tulajdonított vers, idézi Sántarakita: *Tattva-Szangraha* 3587. ENGLE, Artemus B.: *The Inner Science of Buddhist Practice: Vasubandhu's Summary of the Five Heaps with Commentary by Sthiramati*, (The Tsadra Foundation Series), Ithaca NY, Snow Lion Publications, 2009, 454 (804. jegyzet). A vers végén a gaurava, „tekintély” az eredetiben a metaforát folytatja, hiszen azt is jelenti: „súly”.

² Aszerző kutatásait támogatta a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-112253 és K-120375 számú projektje.

³ BRONKHORST, Johannes: *Why Is There Philosophy In India?* (Sixth Gonda lecture, held on 13 November 1998 on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences), Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1999.

⁴ Az ind szavakat és neveket – az összefüggő szöveget kivéve – magyaros átírásban adom.

amelynek eredetiségét, önállóságát és függetlenségét kérdőjelezi meg. A kínai bölcséletet pedig egyenesen megfosztják a filozófia rangjától. Hajlamos az ember „orientalizmust” gyanítani, ahogyan azt Edward Said közismert könyvében leírta.⁵ Arról az attitűdről volna szó, amely (a szerző szándékától függetlenül) adottnak tekintti az európai kultúra felsőbbrendűségét, és objektíve a gyarmatosítást és annak modernebb változatait támogatja.

A tudománynak azonban a valóság feltárása a feladata, nem pedig érzületeink kiszolgálása. Az előítélet minden formája, még egy társadalmilag egyértelműen hasznos és elvárt előítélet is, mint például a nemek vagy a rasszok egyenlőségének dogmája, eltorzítja látásunkat és gátolja a világ megértését. A politikai korrektség a megfogalmazásban nagyon is kívánatos lehet, ám a tudós gondolkodását nem szabad befolyásolnia. Ezúttal sem szabad tehát kész ítélettel közelíteni Bronkhorst hipotéziséhez, hanem az érveket és a tényeket kell számba venni. Éppen ezért legelőször, a következő fejezetben, minden kritika, ellenvetés vagy megjegyzés nélkül ismertetem a mindössze 24 oldalas cikket.

Bronkhorst gondolatmenete

Kétezer éves téves közhely, hogy Indiában nincs racionális filozófia, csak spirituális bölcsesség. Az indológusok persze tudják, hogy ez mekkora tévedés: az ind filozófiában jóval hangsúlyosabb a vita és a logikai eszközök, formális bizonyítások alkalmazása, mint az európai tradícióban. Fontos a kritika, és ennek hatására megszokott a tanok és érvek korrekciója is.

A cikk kulcsfogalma a „racionális vizsgálódás”. Ez nyitottságot jelent a kritikára, és pedig korlátlanul: bárkitől, bármivel kapcsolatban. Nem tabu tehát a politikai hatalom, a tekintély, a vallás és a megszentelt hagyomány semelyik aspektusa sem. (Eszert a muszlim-keresztény párbeszéd tipikusan nem racionális vizsgálódás.) Természetes fejleménye, ami mind a görögöknél, mind az indeknél megjelenik, az ész korlátlan erejébe vetett hit, szemben a tapasztalattal vagy az (akár szent) tradícióval.

Racionális vizsgálódás csak az indeknél és görögöknél alakult ki – Kínában nem. A. C. Graham ugyan ilyesminek látja a „kínai szofisták” paradoxonait, de ott ez lényegében szórszálhasogató játszadozás maradt (pl. „a fehér ló nem ló”), és nem is volt tartós hatása. Kínában még a buddhista logika is belterjes és marginális maradt a buddhizmuson belül is, mások tudomást sem vettek róla. A filozófiai vita sohasem gyökerezett meg Kínában, mindent uralt a tradíció. Amikor a 17. században a matematikai csillagászatot importálták, azt a mesét költötték hozzá, hogy az eredetileg ősi konfucianus bölcsesség volt. Kína példája mutatja, hogy a racionális vizsgálódás hiánya nem butaságot vagy elmaradottságot jelent, hiszen ekkor még Kína volt a

⁵ SAID, Edward W.: *Orientalizmus* (ford. Péri Benedek), Budapest, Európa, 2000.

technológiailag legfejlettebb kultúra – bár számos találmány a császári udvarban maradt.

Eszerint a racionális vizsgálódás és vita csak kétszer jelent meg a világon; de ha kialakult, kedvezőtlen körülmények között is tovább élt. Az indeknél a filozófiára korlátozódott, a görög eredetű hagyományban a természettudományra is kiterjedt. Mivel a modern fejlődés egyik kulcsfeltételéről van szó, eredetének kérdése egyetemes jelentőségű.

A görögöknél eléggé világos, hogy miért jelent meg. A konfrontáció a katonai és a politikai életben is bevett volt, fontos volt másokat meggyőzni, szónokolni, érvelni. Az i. e. 6. századtól a kormányzás kérdéseit a poliszokban nyilvánosan vitatták, ami persze a hagyományos formák félretolásának lehetőségét jelentette: azaz az értelem behatolhatott más tekintélyek területére. A racionális vizsgálódás itt tehát a közélet gyakorlatában alakult ki.

Az ind filozófiában a racionális korrekciót szépen példázzák a *karma* téridőbeli távolhatásának problémájára adott egyre sikeresebb válaszok. Az emberi sorsot a korábbi cselekedetek erkölcsi minősége határozza meg, ebben arrafelé mindenki egyetértett. De hogyan hathat egy réges-régen, messze a távolban végrehajtott tett itt és most?

A hindu *vaisésika* filozófiában először csupán elnevezik a karmikus távolhatás hordozóját: a *Vaisésika-szútrá*ban a tett és következménye között „a láthatatlan” (*a-drista*) teremt kapcsolatot, ennek két formája az erény és a bűn (*dharma / a-dharma*), ám működésére még nincs magyarázat. *Katandí* című, csak töredékeiben ismert kommentárja szerint viszont a *dharma* és az *a-dharma* a lélek minőségei. Mivel a lélek örök és mindenütt jelen van, ez a távolhatást jól magyarázza; ám mivel a *dharma* és az *a-dharma* nem tudatos lények, érthetetlen, hogy hogyan alakíthatják úgy a sorsot, hogy az megfeleljen a korábbi tettek értékének. Prasasztapáda (i. sz. 6. század) megoldásképpen bevezeti Istent a rendszerbe, akinek szinte az egyetlen funkciója, hogy a lényeket karmájuknak megfelelő testtel lássa el.

A buddhista Vasubandhunál (i. sz. 4. század) a probléma megoldása az idealizmus lesz: a karmikus hatás is pusztán tudati, tudatfüggetlen anyagvilág nincs. Nincs tehát távolhatás, hiszen ugyanabban a tudatban jelentkezik a következmény, amely a (valójában pusztán mentális) cselekedetet korábban végrehajtotta.

Indiában is eleven volt tehát a racionális vizsgálódás hagyománya, éspedig az európaiktól alapvetően különböző kérdésekkel kapcsolatban is; jogosult tehát önálló tradícióról beszélni. De hogyan és miért alakult ki? Hiszen láttuk már, hogy ez a legkevésbé sem természetes, általános következménye a fejlett civilizációnak.

A rendszeres filozófia Indiában nem származtatható a görögök analógiájára, hiszen itt nem voltak poliszok; bár az i. e. 2–1. században több város bocsátott ki érmeiket, tehát önállóak voltak. Mivel biztos információnk nincs a racionalitás megjelenéséről, kénytelenek vagyunk spekulálni.

A két korai bráhmanikus filozófia közül a *szánkhját* nem igazán sikerült szisztematizálni, az i. sz. első évezred második felében el is hal, ez tehát nem a racionalitás

forrásvidéke. A rendszeres *vaisésikán*ak viszont nincsenek látható pre-szisztematikus gyökerei: úgy tűnik, eleve koherens rendszerként hozták létre, azaz megalkotásakor már ismerték a rendszeres filozofálást. Mivel elemei részint megegyeznek a kortárs buddhista filozófiával (*szarvászti-váda*), részint annak tükörképei, ezért a legvalószínűbb, hogy arra válaszként született meg.

A rendszeres buddhista filozófia fejlődéséről viszont vannak adataink.

Először a Buddha tanait rögzítették, majd ennek kulcsfogalmait, a *dharmák*at (kb. „alapsajátságok”) gyűjtötték listákba. E listákat rendszerezte és kommentálta az *abbi-dharma* irodalom, aminek alpművei képezik a hagyományos buddhista korpusz harmadik kosarát, *pitakáj*át (a tanítóbeszédék és a szerzetesi életszabályok kosara, azaz a *Szutta-* és *Vinaja-pitaka* mellett). Két iskola, a Ceylonban fennmaradt *théra-váda* és az északnyugat-indiai *szarvászti-váda* abhidharmikus gyűjteménye ismert. E két *Abbi-dharma-pitaka* között az a legfontosabb különbség, hogy a ceyloniból még hiányzik a *pancsa-vasztuka* kategorizálás, azaz az öt univerzális alapkategória tana – a *théra-váda* csak a régi szubjektív osztályozást ismerte az öt *szkandha* szerint.⁶ A *szarvászti-vādin*oknak egyéb újításai is voltak: csak a *dharmák* léteznek reálisan; minden jelenség pillanatnyi; továbbá új *dharmák*at is felvettek. Ezek mind racionalizálták és koherenssé tették a rendszert.

A *szarvászti-váda* Gandhárában született meg, i. e. 150 körül. Ez a terület, Nagy Sándor hódításainak következményeként egy hellenisztikus királysághoz tartozott. Az uralkodó itt is, mint a többi hellenisztikus birodalomban, pártfogolta a filozófiát. A görög-buddhista kapcsolatok egyértelműek: a képzőművészetben is, a filozófiai vitában is. Utóbbinak fontos emléke a *Milinda-Pamyha*, azaz *Menandrosz kérdései*, melyben a nagynevű indiai görög király, Menandrosz és egy buddhista szerzetes vitatják meg a buddhizmus alapvető kérdéseit. Kézenfekvő, hogy a vitakozás ténye hatott a buddhistákra, ráadásul sok görög át is tért.

A buddhisták vagy általában az indek nem vettek át egyetlen filozófiai eszmét sem a görögöktől, pusztán a racionális vita módszerét. Ám e módszer mémmé vált, és egy „mémplexum” részeként sikeresen fennmaradt sokáig. Így jelent meg tehát a racionális vizsgálódás Indiában: először a gandhári buddhisták tanulták el a görögöktől, majd innen terjedt tovább a szubkontinensen.

A filozofikus *upanisad*ok persze ennél régebbiek, de nincs is bennük racionális vizsgálódás. Nem építenek koherens rendszert. A vitáik sem racionálisak: nem az nyer, aki jobban tudja a dolgot és megcáfolja a másik felet, hanem az, aki többet

⁶ A tradicionális öt *szkandha* („törzs, halmaz”) szigorúan antropológiai volt: test, érzet, képzet, meghatározottságok és tudat. Az öt *vasztu* („dolog, szubsztancia”) itt nem részletezi Bronkhorst. Egy másik cikkéből idézünk: „Frauwallner hívta fel a figyelmet erre az új fejleményre: az ő terminológiáját használva, az újonnan megalkotott *pancsa-vasztuka* lépett a hagyományos *pancsa-szkandhaka* helyére. A *pancsa-vasztukában* az öt *vasztu*: *rúpa*, *csitta*, *csaitaszjika dharmá*, *csitta-viprajukta szanszjára* és *a-szanszjé-rita*” [azaz anyag, elme, elméleti sajátság, elmétől független meghatározottság és nem-összetett]. BRONKHORST, Johannes: „Historical Perspectives: The Origin of Categories in Indian Philosophy”. In Jessica Frazier (szerk.): *Categorisation in Indian Philosophy: Thinking Inside the Box*, Ashgate, 2014, 149 (saját fordítás).

„tud”. Nincs logikai érvelés; a tanár nem tévedhet, hát vitatkozni sem lehet vele. Sőt, a túl sokat kérdezés életveszélyes lehet – mert a tudás titkos volt.

Hasonlóak a Buddha vitái is, bár olykor találkozunk érvekkel, például a *Csú-la-Szaccsaka-szuttá*ban.⁷ De koherens gondolatrendszer kimunkálásáról szó sincs. E szövegek alapvetően belső fogyasztásra szolgáltak, ezért nem kellett védettnek lenniük a kemény, külső kritikától.

A nyelvész Pánini persze zseniális, és valószínűleg korábbi is, de műve nem kritikai vizsgálódás, hanem egy hagyomány megkoronázása.

Eszerint a racionális vizsgálódás és vita, ami nélkül a modern világ nem létezne, egyetlenegyszer alakult ki a történelemben, és pedig a görögöknél. Lehet, hogy ennek az egyszeri véletlennek köszönhetjük magunkat? Egy ez abban a valószínűtlen sorozatban, amely az élet kialakulásától az állatok, majd az intelligencia, végül a földművelés megjelenésén át vezet hozzánk? Lám, milyen általános kérdések felvetéséhez is hozzájárul az ind filozófia tanulmányozása! – Ez Bronkhorst végkövetkeztetése.

Racionalitás és filozófia

Kritikai megjegyzéseimben először egy általános elméleti ellenvetést járok körül, az ezután következő fejezetekben az ind filozófiatörténet korai szakaszának tényivel vetem majd össze Bronkhorst állításait konkrét példák bemutatásával és elemzésével.

Cikkében Bronkhorst szinte mindvégig lényegében szinonimaként kezeli a filozófia, a racionális vizsgálódás (*rational inquiry*), a rendszeres filozófia (*systematic philosophy*) és a filozófiai rendszer (*system of philosophy*) kifejezéseket. Ezt a pongyolaságot csak némiképp enyhíti néhány elszórt megjegyzése, főképp a lábjegyzetekben, amelyekből kitűnik, hogy tudatában van a különbségeknek.

A racionális vizsgálódásnak, ahogyan a fogalmat ő használja, az alábbi ismérvei vannak: (a) *racionalitás*, tehát a vitatott vagy nem köztudott állítások alátámasztása érvekkel és bizonyítékokkal; (b) *univerzalitás*, azaz a vizsgálódás bármire kiterjedhet, nem korlátozza a hagyomány, a vallás, a hatalom vagy bármely más tekintély; (c) nyitottság a *kritikára*, azaz annak elfogadása, hogy bárki más is jogosult kérdéseket és ellenvetéseket megfogalmazni, és arra válaszolni kell; (d) *korrekció*, tehát a kritika alapján elfogadhatatlannak bizonyult elemek módosítása vagy elhagyása.

Láthatólag ez a felvilágosodás korában kialakult és máig mérvadónak tartott tudás-eszmény, ami elsősorban a tudományt jellemzi. Persze a modern korban a filozófia is tudományként viselkedik: egyetlenemen oktatják, tudományos fokozatot lehet belőle szerezni, *terminus technicus*okkal telezsúfolt szakcikkekkel írják róla. Valójában azonban nem tudomány, amit ékesen bizonyít a párhuzamosan virágzó,

⁷ *Maddzsbima-nikája* 35. Magyarul: „Szaccsaka – Vita az éntelenségről”. In Kovács Gábor – KÖRTVÉLYESI Tibor – RUZSA Ferenc: *Szutták a páli kánonból*, kézirat, 2017, 108–113.

egymással összeegyeztethetetlen filozófiák folyamatos létezése a régi görögöktől napjainkig. Még a kifejezetten irracionális filozófia sem önellentmondás, és a legkevésbé sem ritkaság az olyan filozófia, amely a racionális vizsgálódás fentebb részletezett kritériumainak nem mindenben felel meg.

Eszerint a racionális vizsgálódás és a filozófia két olyan fogalom, amelynek van ugyan közös része – ezt nevezi Bronkhorst sokszor, véleményem szerint vállalhatatlanul túltömörítve,⁸ racionális filozófiának –, ám alapjában függetlenek egymástól. Igaz ugyan, hogy szerinte Indiában a racionális vizsgálódás csak a filozófiában van jelen. Ám ettől még itt sem azonosíthatók, hiszen az ind filozófiai iskolák jó része vallásos, és a saját kinyilatkoztatását (*Véda*, upanisadok, *tantrák* vagy a Buddha szavai) felülbírálhatatlannak tekinti, tehát nem felel meg a fenti kritériumoknak, kiváltképpen az *univerzalitásnak*.

Írásának címe tehát félrevezető: valójában nem arra a kérdésre keresi a választ, hogy *Miért van filozófia Indiában*, hanem arra, hogy miért van racionális vizsgálódás az ind filozófiában. Természetesen ez is igen érdekes és fontos kérdés, ezért a további fejezetekben alaposan körülményezünk majd.

Azt is érdemes tisztázni, hogy a rendszeres filozófia és a filozófiai rendszer két további, az előzőektől is független fogalom. A filozófiai rendszer olyan filozófia, amely koherens teljességre törekszik: az adott korban ismert filozófiai kérdéskörök mindegyikére kitér, tehát például van ontológiája, ismeretelmélete, kozmogóniája, lélekelmélete, etikája. Az efféle filozófiai rendszerek ideje, úgy tűnik, lejárt valamikor a 19. században, a legtöbb mai filozófus (noha a racionális vizsgálódás hagyományához tartozik) kísérletet sem tesz efféle. Ezzel szemben rendszeres filozófia az, amelyik nem esetleges módon tárgyalja a filozófiai kérdéseket, hanem tisztázott módszertan alapján. Tipikusan számba veszi az emberi ismeretek forrásait és megadja a felhasznált alapkategóriákat, majd ezek segítségével építkezik. Noha ez a módszeresség szépen illeszkedik a teljes filozófiai rendszer megalkotásának igényéhez, de nem azonos vele, és napjainkban is eleven. Szintén jól illeszkedik a racionális vizsgálódás gyakorlatához, de azért mind a kettő létezhet a másik nélkül.

Érdekes, hogy Bronkhorst – talán éppen az orientalizmus vádját elhárítandó – többször, nyomatékosan hangsúlyozza, hogy csakis a filozofálás módszeréről beszél, nem a tartalmáról. Szerinte egyetlenegy görög gondolat jelenlétét sem sikerült eddig kimutatni az ind filozófiában. Noha ez az álláspont ma már nehezen védhető,⁹ de *a priori* is elég hihetetlenül hangzik: elképzelhető volna, hogy a módszertan és a segítségével elért eredmények teljesen függetlenek lennének egymástól? Mindenesetre a *vaisésika* filozófia, ahol Bronkhorst szerint a buddhizmuson kívül először jelenik meg a racionális vizsgálódás, szinte minden jellegzetes vonásában

⁸ Hiszen ezzel megfosztaná például a preszókratikus filozófusok többségét, legelőször is a nagyszerű Hérakleitoszt a „racionális filozófus” rangjától.

⁹ Kiváltképp McEvilley bő hétszáz oldalas könyve után. MCEVILLEY, Thomas: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York, Allworth Press – School of Visual Arts, 2002.

ismerős a görög filozófia barátainak: a rendszer atomista, alapkategóriái a szubsztancia, minőség, mozgás, reláció, általánosság és különösség, továbbá az öt elem itt is a föld, víz, tűz, levegő és éter.

A két abhi-dharma

Valójában Bronkhorst nem alkalmazza következetesen a racionális vizsgálódás négy ismervét egyszerre; érzésem szerint ez szinte lehetetlen is volna. Két példájával (a karma távolhatása, az északi abhi-dharma újításai) a rendszerek fejlődőképességét mutatja be: ez a *racionalitás* és a *korrekció* kritériuma. Ahol azt támasztja alá, hogy a hellenisztikus hatás előtt nem volt racionális vizsgálódás, ott a külső vitát és az arra adott választ hiányolja (Pāṇini nyelvtanánál: ez a *kritika* és a *korrekció* kritériuma), vagy egyáltalán a logikus érvelést (az upanisadokban és a Buddhánál: ez a *racionalitás* kritériuma). Az *univerzalitás*-kritériumot gyakorlatilag nem használja: a felvilágosodás-kori Európában ennek kulcsfontossága volt az egyházi és világi tekintéllyel szemben, ám Indiában egyház és inkvizíció sosem volt, a filozófusok pedig nem foglalkoztak társadalmi kérdésekkel, ezért nem igazán látszik, hogy a filozófiai vizsgálódás bárhonnan is ki lett volna tiltva.

Az alábbi ellenvetésekben hasonlóképpen csak két ismervre koncentrálunk. Az *univerzalitást* Bronkhorst sem használta, és a *korrekciót* is mellőzhetjük, hiszen minden hosszabb ideig fennállt rendszer vagy iskola sokat változott az idők folyamán, és az újítások többnyire ésszerűnek tűnnek, vagy legalábbis a rendszerbe illeszkedőnek. Marad tehát a *racionalitás* és a *kritika* kritériuma, azaz a logikus megalapozás igénye és a nyitottság az érdemi vitára.

Bronkhorst döntő tényállítása, hogy a racionális vizsgálódás a gandhári *szarvászti-vādin Abhi-dharma-pitaká*ban jelenik meg először, a ceyloni *théra-vāda Abhi-dhamma-pitaká*ból¹⁰ még hiányzik. Ez első hallásra is meglepő, hiszen utóbbinak talán legismertebb kötete a *Kathá-vatthu*, azaz *Megvitatás tárgya* tulajdonképpen egy hosszas vitasorozat sűrített összeggzése, azaz a *kritika* ismérve eleve teljesült. Néhány példán azt is bemutatjuk, hogy a *racionális* érvelés szándéka alapvető a műben, éspedig nem is sikertelenül próbálkoznak vele.

A személy

A *Kathá-vatthu* nyitófejezete, nyilvánvalóan a téma fontossága miatt, *A személy megvitatása* (*Puggala-kathá*.) A Buddha legsúlyosabb metafizikai tétele az értelenség tana. Ez általánosságban az inszubsztancialitást jelenti, azt a filozófiailag rendkívül érdekes és termékeny álláspontot, hogy objektíve nem léteznek szubsztanciák, azaz önállóan létező, huzamosabb ideig fennálló dolgok. Vallásilag sokkal fontosabb a

¹⁰ A páli nyelvű *dhamma* a szanszkrit *dharma* megfelelője.

tannak az az aspektusa (és lehetséges, hogy a Buddha eredetileg csak erről beszélt), hogy nincsen lélek; ez a követők számára nehezen megemészthető tétel egy „lélek-vándorlásban” hívő vallásban látszólag önellentmondáshoz is vezet. A buddhizmus történetében számos irányzat próbált valamiféle lélekfogalmat becsempészni a rendszerbe, persze nem Én (*ātman*) elnevezéssel, hiszen annak létét a Buddha explicite tagadta.

Ebben a korszakban a legsikeresebb kísérlet a lélek hiányának betöltésére az ember ontológiai egységét kifejező személy (*pudgala*) fogalmának bevezetése. (Figyeljük meg, hogy ez is a racionális önkorrektció, azaz a fentebbi negyedik kritérium működése.) Eszerint az ember nem csupán alkotórészei (test, érzetek, tudat stb.) halmaza, hanem ezek valamiféle integrált egysége – ezt nevezték személynek. A személy tehát nem valamiféle önálló szubsztancia, nem valami más dolog, mint az alkotórészei; de nem is azonos az egyes összetevőivel. Ezt az álláspontot vitatja az ortodox *théra-váda* szemszögéből első szemelvényünk, az ötödik alfejezet (*Tisztázó elemzés*) rövid részlete:

– Létezik-e a személy ténylegesen és abszolút értelemben, és létezik-e a test ténylegesen és abszolút értelemben?

– Igen.

– Más-e a test és más a személy?

– Nem lehet ezt állítani.

– Ismerd el a vereséget! Ha a személy ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és a test ténylegesen és abszolút értelemben létezik, akkor bizony azt kell állítani: más a test és más a személy. Tehát amit mondtál – miszerint azt állítani kell, hogy a személy ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és a test ténylegesen és abszolút értelemben létezik, és azt nem lehet állítani, hogy más a test és más a személy – hamis.¹¹

Az érvelés megismétlődik az ember mind az öt alkotójával (ez a Buddha elemzése szerint az öt *szkandha*: *rúpa*, *védaná*, *schandnyá*, *sžansžkárák*, *vidnyána*, azaz test, érzet, képzet, meghatározottságok, tudat). A gondolatmenet szerint két tényleges létező (idézetünkben a személy és a test) nem azonos, hiszen akkor csak egy létezőről beszélnénk. Ha nem azonosak egymással, akkor viszont állítható róluk, hogy más az egyik, mint a másik. A szövegben az ellenfél álláspontját torzítás nélkül ismertetik és arra logikus választ adnak, teljesül hát a racionális vizsgálódás *kritika* és *racionális* kritériuma is.

Természetesen az érv nem azt igazolja, hogy nincs személy, csak azt, hogy a személy nem alapvető létező, hanem másodlagos, „konvencionális” létező (*szamvriti-sžat*). Ahogyan a LEGO-ház is csak másodlagos létező a LEGO-kockákhoz képest.

¹¹ *Kathá-vatthu*, „Puggala-kathá” 17., saját fordítás. A páli szövegek forrása: *Páli Tipitaka*, Dhamma Giri, Vipassana Research Institute, é. n., tipitaka.org (megtekintve 2018. március 30-án).

Minden létezik

A hétköznapi életben problémamentes, egyszerű fogalmak gyakran nagyon nehezen általánosíthatók és pontosíthatók filozófiailag. Talán a legnotóriusabb példa erre a „van” szócska. Az egyik nevezetes nehézség az egzisztenciális preszuppozíció: ha valamiről bármit állítok, akkor mellesleg implicite azt is állítottam, hogy létezik. (Ez bizonyos nyelvekben verbálisan is tautológia: *John is ill* → *John is*.) Ahhoz, hogy valami piros legyen, léteznie kell – a nemlétező, a semmi semmilyen. Ha valaki öreg, akkor az létezik. Na de a Mikulás öreg – akkor van Mikulás?

Egy másik probléma a különböző nemlétezők problémája. Két semmi nem különbözhet; no de sem a Mikulás, sem Afrodité nem létezik: akkor ők azonosak? Továbbá: a régi Nemzeti *már* nem létezik; Hunor és Magor valószínűleg *sobasem* létezett; és négy-szögletes kör nem is létezhetne.

Ezek a bonyodalmak markánsan jelennek meg az idővel összefüggésben. Ami elmúlt, már nincsen; hogyan lehet akkor emlékezni rá? Hogyan különbözhet egy múlt-ra vonatkozó igaz állítás egy hazugságtól? Hogyan lehet egy múltbeli eseménynek ma is hatása?

A modern logika jellegzetes válasza erre a létezés időtlenítése: itt szakkifejezés-ként a „létezik” azt jelenti, hogy volt, van vagy lesz. Ezt a megoldást egyes analitikus filozófusok általánosan, filozófiailag is érvényesnek tekintik. „Az ontológia problémájának egyik furcsasága egyszerűségében áll. Két szóban megfogalmazható: »Mi van?« Mi több, egy szóval megválaszolható: »Minden« – és ezt a választ mindenki igaznak fogadja el.”¹²

Hasonló úton járt a buddhista *szarvászti-váda* iskola; az elnevezés a kulcsállítást idézi: *szarvam aszti*, „minden létezik”, azaz nemcsak a jelen, hanem a múlt és a jövő is. Ezzel száll vitába a *Kathá-vatthu* ötödik fejezete: *Annak megvitatása, hogy minden létezik-e*. Az első alfejezet, *Az érvéles logikája*, összefoglaló kivonatát adja az ellenvetéseknek; ebből egy részlet:

- Minden létezik?
- Igen.
- Minden mindenütt létezik?
- Nem lehet ezt állítani...
- Minden mindig létezik?
- Nem lehet ezt állítani...
- Ami nem létezik, az is létezik?
- Nem lehet ezt állítani.¹³

¹² QUINE, Willard Van Orman: „Arról, hogy mi van”, (ford. Eszes Boldizsár). In Uő: *A tapasztalattól a tudományig*, Budapest, Osiris, 2002, 115.

¹³ *Kathá-vatthu*, „Szabham atthi-ti-kathá” 282., saját fordítás.

Az ellenvetések logikusak, pontosak, és valóban a vitatott tézis gyengéire mutatnak rá. Ha minden létezik, akkor az x létezik mondatban x helyére bármit írva igaz mondatot kapunk. Eszerint igaz volna az is, hogy ebben a szobában van elefánt; de persze nem igaz, mint a válaszoló el is ismeri. Vagy igaz volna az, hogy a Word Trade Center ikertornyai New Yorkban még megvannak. Illetve, az utolsó ellenvetés szerint, igaz volna az is, hogy van négyszögletes kör.

A *szarvászti-váda* persze elsősorban a múltra és jövőre vonatkoztatja a „minden létezik” tételét. Ezt az aspektust boncolgatja a második alfejezet, *Az idő elemzése*, amely így kezdődik:

- A múlt létezik?
- Igen.
- A múlt ugyebár megszűnt, eltávozott, megváltozott, lenyugodott, elmerült?
- Igen.
- Ha a múlt megszűnt, eltávozott, megváltozott, lenyugodott, elmerült, akkor bizony nem lehet azt állítani, hogy a múlt létezik!...
- A jelen létezik mint jelen – nem szűnt meg, nem távozott el, nem változott meg, nem nyugodott le, nem merült el?
- Igen.
- A múlt létezik mint múlt – nem szűnt meg, nem távozott el, nem változott meg, nem nyugodott le, nem merült el?
- Nem lehet ezt állítani.¹⁴

Az első gondolat arra utal, hogy egy múltbéli dolog már megszűnt, azaz már nem létezik; nem mondható tehát rá, hogy létezik. A második gondolat a jelenre vonatkoztatott „létezik” értelmét kifejtve mutatja meg, hogy ez az értelem (nem szűnt meg, nem változott meg stb.) nem alkalmazható a múltra. Itt tehát a racionális filozófia egyik alapeszközét, a fogalomelemzést vetik be a vitapartner álláspontjának megcáfolására.

A példákat még szaporíthatnánk, de ennyiből is látható, hogy Bronkhorst állítása, miszerint a racionális vizsgálódás a ceyloni *abbi-dbarmá*ból hiányzik, tarthatatlan. Érdeemes azt is megfigyelni, hogy utolsó idézetünk éppen az északnyugati, „modernebb” iskola névadó tézismondatával – minden létezik – vitázik, tehát az iskola már ekkor is létezett; bár az természetesen lehetséges, hogy a Bronkhorst által említett újítások valóban csak i. e. 150 körül jelentek meg benne. Mindenesetre a *Kathá-vatthu* ennél száz évvel korábbinak tűnik, hiszen a tradíció szerint e szöveg nem más, mint az Asóka császár udvarában tartott harmadik buddhista zsinat jegyzőkönyve, így i. e. 250 körülről származik; szerzője Moggalliputta Tissza, Asóka buddhista tanítója. Persze Asóka fővárosában, a kelet-indiai Pátaliputrán is fel lehetne tételezni görög hatást (hiszen hetven évvel Nagy Sándor indiai hadjárata után vagyunk), ám Bronkhorst nem ezzel kísérletezik.

¹⁴ *Kathá-vatthu*, „Szabbam atthi-ti-kathá” 283., saját fordítás.

A Buddha

A Buddha esetében, aki hozzávetőleg egy évszázaddal Nagy Sándor hódítása előtt kezdett tanítani, görög hatást nem igazán gyaníthatunk. Ezért aztán Bronkhorst tézise logikájával összhangban tagadja is, hogy a Buddha racionális vizsgálódást folytatott volna. Egy lábjegyzetében¹⁵ elismeri ugyan, hogy előfordul érvelés, ám szerinte szó sincs koherens gondolatrendszer kimunkálásáról.

Ez a kép a buddhizmusról lényegi vonásaiban félrevezető. A Buddha nem vallást kívánt alapítani és nem is egy teljes filozófiai rendszert akart kimunkálni: gyakorlati utat mutatott a mindenkit sújtó boldogtalanság elkerülésére, egyfajta öngyógyító-immunizáló pszichoterápiát. Nem pre-racionalitása miatt nem épített filozófiai rendszert, hanem tudatosan elzárkózott például kozmogóniai kérdések tárgyalásától, éspedig azért, mert ezek terápiája szempontjából teljesen irrelevánsak.

A jámborság útja csak azon nézet alapján volna járható, hogy a világ örök? Nem így van. Vagy csak azon nézet alapján, hogy a világ nem örök? Nem. Akár így, akár úgy, mindenképpen van születés, van öregség, van halál – van bánat, siránkozás, boldogtalanság, szomorúság és bosszankodás; és én azt tanítom meg, hogyan lehet ezeket már evilágon megsemmisíteni.¹⁶

Céljának megfelelően a Buddha beszédei is leggyakrabban tanítások, vagyis nem bizonyít, hanem a tanítványainak elmondja, amit tud: hogyan vannak a dolgok és mit kell tenni. Jellemzően azonban e szövegek is kifejezetten racionálisak, hiszen minden szokatlan állítását megvilágítja, értelmezi, illusztrálja, összefüggésbe állítja. Az e tanításokból kibontakozó rendszer a maga körében minden kívánalomnak megfelel. Valóban nem teljes filozófiai rendszer, ám rendszeres filozófia, éspedig tökéletesen koherens. Antropológiája, etikája, társadalomképe és részleges metafizikája harmonikusan illeszkedik egymáshoz.

A hagyomány számtalan olyan szöveget is megőrzött azonban, ahol a Buddha vitatkozik, akár saját szerzeteseivel, akik a tanítás valamelyik elemét átértelmezték, akár más tradíciók képviselőivel, leggyakrabban dzsainákkal és bráhmínokkal. Mivel e viták emlékét évszázadokig csak szájhagyomány őrizte, nem mindig világosak az érvek és ellenérvek; sokszor azonban igen, vagy legalábbis némi erőfeszítéssel rekonstruálhatók.

Szép és igen világos példája a teljesen racionális vitának a Buddha párbeszéde a tehetséges ifjú Asszalájana bráhmínnaal, aki azt a tételt védelmezi, hogy a bráhmínok születésüknél fogva szentek. A Buddha tíz különböző, ésszerű és meggyőző ellenvetése közül ez a második:

¹⁵ BRONKHORST (1999): 25 (49. jegyzet).

¹⁶ „Málunkja” (*Maddzsbima-nikája* 63). In KOVÁCS-KÖRTVÉLYESI-RUZSA: i. m., 39.

- Hallottál-e róla, Asszalájana, hogy a görögöknél, a perzsáknál és más határvidéki népeknél csak két rend van: urak és szolgák? Aki pedig úr volt, szolga lehet, aki szolga volt, úr lehet.
- Hallottam.
- Akkor hát miféle erejük van errefelé a bráhmínoknak, miben bizakodnak, hogy így beszélnek: a bráhmín a legjobb rend, a többi hitvány... a bráhmínok Brahmá vér szerinti fiai, a szájából születtek, Brahmá gyermekei, Brahmá teremtményei, Brahmá örökösei?¹⁷

Az érv világos: ha a bráhmínok előjogai a teremtő istentől származnak, akkor mindenhol érvényesnek kellene lenniük, ámde más népeknél nincs kiváltságos papi kaszt. A görögök szerepeltetése a szövegben minden bizonnyal utólagos betoldás ugyan, de ettől még a gondolat vagy akár az egész párbeszéd még nem minősíthető apokrifnek. Sejthetőleg csak arról van szó, hogy a szöveg írásba foglalásakor már ők voltak a legtekintélyesebb szomszédos kultúra, így kihagyásuk érthetetlennek tűnt volna.

A buddhista filozófia szempontjából központibb kérdést tárgyal a következő szövegrészlet. Száti szerzetes, nyilván a nehezen emészthető lélektagadás-doktrínára válaszul, azzal kísérletezett, hogy a tudatot tegye meg valamiféle állandó dolognak a lélek-szubsztancia helyett.

- Igaz-e Száti testvérem, hogy ezt a... nézetet vallod: „[A Buddha] tanítását úgy értelmezem, hogy újrászületéskor a jelenlegi tudatunk születik újra és ugyanaz marad, nem jön létre másik”?
 - Igen, uram.
 - Száti, melyik tudatra is gondolsz?
 - Erre, uram, amelyik beszél, tud, és különféle dolgokban megtapasztalja a jó és bűnös cselekedetek gyümölcsét.
 - ... Számos megközelítésben elmondtam, hogy a tudat származva keletkezik, a forrása híján nem jön létre tudat...
- Szerzetesek, a tudatot aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva keletkezik. A látásból és a színekből származva keletkező tudatot látási tudatnak nevezzük. A hallásból és a hangokból származva keletkező tudatot hallási tudatnak nevezzük... A gondolkodásból és a sajátosságokból származva keletkező tudatot gondolkodási tudatnak nevezzük.
- A tüzet is aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva ég. Ha rönkből származva ég a tűz, rönktűznek nevezzük. Ha rőzséből, szalmából, tehénlepényből, pelyvából vagy szemétből származva ég, akkor rőzsetűznek, szalmatűznek, tehénlepény-tűznek, pelyvatűznek vagy szeméttűznek nevezzük.

¹⁷ „Asszalájana – A bráhmínok kiváltságai” (*Maddzsima-nikája* 93). In KOVÁCS–KÖRTVÉLYESI–RUZSA: i. m., 115.

Ugyanígy a tudatot is aszerint nevezzük el, hogy milyen forrásból származva keletkezik.

Szerzetesek, világos, hogy ez [a tudat] egy létrejött dolog?

– Igen, világos.

– Világos, hogy abból jön létre, ami táplálja?

– Igen, világos.

– Világos, hogy ami létrejött, annak tápláléka megszűntével meg kell szűnnie?¹⁸

Az érvelés itt is tökéletesen megfelel a racionális vizsgálódás kritériumainak. Fogalomelemzéssel indul: mi a tudat? Száti már definíciójával jelzi, hogy a születéseken átívelően megmaradó szubsztanciára gondol – hiszen az, ami „megtapasztalja a jó és bűnös cselekedetek gyümölcsét”, most cselekszik, ám a karma szokásos felfogása szerint csak a következő életben kapja meg jutalmát vagy büntetését. A Buddha felfogásában viszont a tudat változó jelenség, és pedig mindig valaminek a tudata: látványnak, hangnak, gondolatnak. És e fogalomelemzésből fakad a konklúzió: a tudat függ a tárgyától, márpedig a halállal az összes tudat-tárgytól elszakadunk, tehát a tudat sem éli túl a halált.

Bár e rövid írásban azt nem lehetséges megmutatni, mennyire teljes és koherens a buddhai rendszer,¹⁹ de az eddigiekből is kiviláglik, hogy a Buddha tanításában a racionális vizsgálódás minden ismérve vitathatatlanul jelen van.

A számkhja filozófia

A legkézenfekvőbb ellenpélda Bronkhorst tézisére minden bizonnyal az ősi számkhja filozófia, hiszen az nemcsak a görögök indiai megjelenésénél, hanem a Buddhánál is korábbi, és jelentős hatással is volt rá.²⁰ Ezt az ellenvetést Bronkhorst igencsak kurtán intézi el:

A számkhja... gyökerei nyilvánvalóan a pre-szisztematikus korba nyúlnak vissza. E korábbi szakasz nyomait a klasszikus számkhja iskola is őrzi, és rendkívül súlyos nehézségekbe ütközik a rendszer olyan kiigazítása, amely többé-kevésbé koherenssé és a külső kritikával szemben ellenállóvá tenné azt. Az erre irányuló erőfeszítések csak részben jártak sikerrel és az iskola az első évezred második felében lassan el is tűnik a szemünk elől.²¹

¹⁸ „A szomjúhozás kioltása” (*Maddzsbima-nikája* 38). In KOVÁCS-KÖRTVÉLYESI-RUZSA: i. m., 24–25.

¹⁹ Tömören összefoglalja a Buddha alaptanait RUZSA Ferenc: „A Buddha gyermekei”. In Máté-Tóth András – Mezei Balázs (szerk.): *Vallástudományi kézikönyv*, Magyar Vallástudományi Társaság, előkészületben, 4–6; academia.edu/3836235/A_Buddha_gyermekei.

²⁰ RUZSA, Ferenc: „Sāmkhya: Dualism without substances”. In Joerg Tuske (szerk.): *Indian Epistemology and Metaphysics*. Bloomsbury, 2017, 153–181.

²¹ BRONKHORST (1999): 19, saját fordítás.

Azaz a szánkhja inkoherens, védhetetlen és ezért ki is halt. Súlyos szavak, ámde szemernyi igazság sincs bennük. A szánkhja ugyanis egy évezreden át annyira áthatotta az ind kultúrát, hogy szinte minden eleme napjainkig eleven, és pedig nemcsak a filozófiában. Antropológiája, ami e rendszerben is a központi elem, lényegében standardnak mondható, csak a lélek végső természetében térnek el az egyes irányzatok. A szánkhja teista változata, *jóga* néven, a manapság legismertebb ind filozófia. A Sankara-féle *a-dvaita* (monista) *védánta*, az elmúlt évezred legtekintélyesebb hindu filozófiája – két, expliciten megnevezett doktrinális eltéréssel – az egész szánkhja rendszert magába fogadta. A legfontosabb hindu vallási szövegek, a *Bhagavad-Gítá*tól kezdve a *puráná*kon át a tantrikus *ágamák*ig, teljesen át vannak itatva szánkhja gondolatokkal, fogalmakkal és terminológiával. A három *guna*, azaz fundamentális minőség tana a szépművészetektől a szakácmesterségig és a mindennapi gondolkodásig kulcseleme a hindu szemléletnek.

De még a legszűkebb értelemben vett szánkhja tradícióról sem állítható, hogy az első évezred második felében elhalt volna. Az iskola két alapszövege közül a *Szánkhja-szútra* a 15. században keletkezett, a legnagyobb hatású értekezéseket pedig a 10. századi Vácsaszpati Misra és a 16. századi Vidnyána-Bhiksu írták. Legfeljebb annyi mondható el, hogy az irányzat keveset változott klasszikus alapszövege, a 4. századi *Szánkhja-káriká* után. Ennek az oka azonban nem a tradíció meddősége, hanem a klasszikus rendszer rendkívüli ereje, koherenciája, mélysége és teljessége volt.

Hogyan állítható az, hogy a szánkhja vitaképtelen volt, amikor az összes jelentős irányzat hosszasan vitatja a tanait, a másik oldalról pedig a 7. századi *Jukti-dípiká* (*Az összefüggések megvilágítása*) mutatja be legmarkánsabban a nézetek ütközését? Sankara (700 körül) főművében, a *Brahma-szútra* kommentárjában legkimerítőbben a szánkhja nézeteit bírálja, és két ízben is a rivális iskolák közül „a legerősebb bajnoknak” (*pradhána-malla*, 1.4.28, 2.1.12) nevezi.

A szánkhja valójában minden szempontból megfelel, és pedig a hindu iskolák közül leginkább, a racionális vizsgálódás kívánalmainak. Saját énképe szerint is minden tanítását logikus következtetésre alapozza, és ez eléggé meggyőző volt ahhoz, hogy a *Brahma-szútra* és annak Sankara-féle kommentárja is a „kikövetkeztetett” (*ánumánika*) szót egyszerűen „szánkhja tézis” értelemben használja. És a szánkhja nem csupán logikusan érvelő, hanem kimondottan rendszeres filozófia is. A *Szánkhja-káriká* először a megismerés forrásait mutatja be (mégpedig ontológiailag megalapozva okság-elméletével),²² majd megadja alapelemeit és ezekből szerkeszti meg világ- és emberképét. Továbbá teljes filozófiai rendszert is ad, bár társadalomfilozófiával gyakorlatilag nem, természetfilozófiával pedig csak a legabsztraktabb szinten foglalkozik. E rendszer teljességgel koherens, és számos elemzése a mai filozófus

²² RUZSA, Ferenc: „Inference, reasoning and causality in the Sāṃkhya-kārikā”. *Journal of Indian Philosophy* XXXI, 2003/1–3, 285–301.

számára is érdekes és releváns. Ezt persze ebben a cikkben nem tudom megmutatni, de erre nincs is szükség, mert többször megtettem már.²³

Az upanisadok

A legrégebbi upanisad-szövegek korábbiak a Buddhánál,²⁴ még ha kicsit később esetleg némi szerkesztésen át is estek. Bronkhorst véleményével általánosságban egyetérthetünk: ez nem racionális vizsgálódás, sőt, jórészt nem is filozófia, spekulációnak is alig nevezhető. Am jelen összefüggésben nem az upanisadok általános minősítése a feladat, hanem annak mérlegelése, megtalálható-e bennük a racionális vizsgálódás valamely formája? És erre a kérdésre a válasz egyértelmű igen, bár kétségkívül kevés, ám annál fontosabb helyen. Lássunk mindenekelőtt egy példát az igazi vitára!

Svétakétu, Áruni fia, elérkezett a pancsálák tanácsába. Odament a kíséretétől körülvett Praváhanához, Dzsívala fiához. Az ránézett és illőn megszólította:
 – Ifjú! [...] Tudod-e, miért nem tölti meg a túlvilágot az újra meg újra oda távozó sok-sok ember?
 – Nem – mondotta.²⁵

A helyes válasz persze az újrászületés lesz. E történetileg rendkívül fontos szöveg tanúsítja, hogy a bráhmaizmus kívülről tanulja el a lélekvándorlás eszmekörét: Áruni híres tudós pap, ám egy nemestől hall először e gondolatról. De számunkra most az a fontos, hogy nem alátámasztatlan tézisként jelenik meg, hanem vitában a bráhmaikus nézettel, amely szerint a derék árja halála után a mennybe kerül. És az ellenvetés tökéletesen ésszerű: ha az idők kezdete óta így van, akkor mit kezdenek odafönt a túlnépesedéssel?

Az upanisadok egyik központi kérdése a világ végső princípiuma, amely már a teremtés előtt is létezett. Ezt leggyakrabban *brahmannak*, „varázsnak” mondják, de sok más megközelítéssel is próbálkoztak.

– Kezdetben, bráhmin, mindez csak a létező volt – egyetlenegy, második nélkül.

²³ Legutoljára és legmélyebben RUZSA (2017). Bővebben és könnyebben olvashatóan, magyar nyelven lásd Ruzsa Ferenc: *A klasszikus szánkhja filozófiája*, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, 1997, különösen 186–189.

²⁴ RUZSA (2017):170.

²⁵ *Brihad-áranjaka upanisad* 6.2. Az upanisad-szövegeket saját fordításban adom, a szanszkrit eredeti: OLIVELLE, Patrick: *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1998.

Némelyek azt mondják erről: kezdetben mindez csak a nemlétező volt – egyetlenegy, második nélkül. A létező ebből a nemlétezőből született.

De hát miért is volna így? [...] Hogyan születhetne a nemlétezőből létező?²⁶

Az érdemi vita – a létező vagy a nemlétező az ősalap – történeti tény, ugyanez az upanisad őrizte meg a másik álláspontot is. Itt valami érv-féle is felsejlik: a nemlétezőből, a semmiből nem lesz semmi, hiszen minden valamiből lesz. E princípiumok kozmogóniai szerepéről ősidóktól vitakoztak, ennek nyomát a legrégebbi ismert filozófiai szöveg, a *Rig-véda* gyönyörű emanációs Teremtéshimnusza is őrzi (i. e. 10. század körül):

A létező rokonát a nemlétezőben lelték fel a bölcs látnokok, szívükben kutatva. Az ő zsinórjuk vízszintesen feszült. Volt-e alant? Volt-e felül?²⁷

Azaz a himnusz-szerző a lét–nemlét „horizontális” aspektusa helyett egy másikat ajánl: a női és férfi princípium (a *jin* és *jang* megfelelői) kölcsönhatását.

Terjedelmi okokból csupán egyetlen példával bizonyítom, milyen logikus gondolatmeneteket is találunk az upanisadokban. A szöveg a léleknek mint az élet princípiumának halhatatlanságát bizonyítja; a szanszkrit *dzsiva* szó a kontextustól függően fordítható életnek is, léleknek is. Indiában senki sem gondolja, hogy csak az embernek van lelke; az állatoknak nyilvánvalóan, de a többség szerint a növényeknek is van.

Bráhmín, ha valaki belevág e nagy fa gyökerébe, az elevenen nedvedzik; ha a közepénél vág bele valaki, elevenen nedvedzik; ha a csúcsánál vág bele valaki, elevenen nedvedzik. Teljesen áthatja az élet, a lélek – míg szívogatja a nedveket, megmarad virulón.

Ha az egyik ágát elhagyja az élet, akkor az elszárad. Elhagyja a másodikat, akkor az szárad el. Elhagyja a harmadikat, az szárad el. Mindegyiket elhagyja, mindegyik elszárad.

Értsd meg, bráhmín, ugyanígy van: [...] amikor ez [a test] meghal, az élet elhagyja – az élet nem hal meg!²⁸

Első lépésben empirikusan megközelíthetővé teszi a kérdést: a fánál az elevenség jele, hogy belevágva nedvedzik. Második lépésével megmutatja, hogy ha egy ág elszárad, az élet nem pusztult el, csak onnan visszahúzódott, hiszen a fa egésze még él. A harmadik lépésben indukcióval kiterjeszti az egész fára – ugyanaz történik a második, a harmadik, sokadik ágnál is; miért történne más, amikor a legutolsó gallyacska szárad el? A fa élete tehát nem semmisül meg, csak visszahúzódik, eltávozik

²⁶ *Csbándógja upanisad* 6.2.

²⁷ *Rig-véda* 10.129, 4cd–5ab, saját fordítás.

²⁸ *Csbándógja upanisad* 6.11.

belőle. Lezárásképp az eredményt alkalmazza az emberre is: az élet, a lélek nem szűnik meg a halálkor, csupán távozik.

Az ilyen típusú logikus érvelésmód nem gyakori az upanisadokban, mindenekelőtt Uddálaka Árunit jellemzi, aki erre koherens, pánpszichista világszemléletet is alapozott. Jelenléte azonban minden kétséget kizáróan igazolja, hogy a racionális vizsgálódás sokkal ősbibb hagyomány Indiában, mint bármiféle kimutatható érintkezés a görögökkel.

Zárógondolatok

Az ősi közhely, hogy Indiában nincs racionális filozófia (csak spirituális bölcsesség), nem igaz ugyan, de nem is alaptalan; az utolsó évezredben uralkodó szellemi légkört elég jól jellemzi. Sankara már Aquinói Szent Tamás előtt fél évezreddel világosan megfogalmazta, hogy a filozófia *ancilla theologiae*, a teológia szolgálóleánya. Álláspontját persze racionális érveléssel támasztotta alá:

– Nem tételezhető fel, hogy a kinyilatkoztatás nélkül bárki felfoghatná az érzékefeletti dolgokat, hiszen nincsen rá alap.

– De igen, hiszen [a szánkhja filozófiát megalapító] Kapila és a többi tökéletes [bölc]ek tudása korlátlan.

– Nem: ugyanis a tökéletesség is függ valamitől. Nevezetesen, az Örök Törvény betartásától függ; az a Törvény pedig előíró jellegű. Így hát a már előzőleg tökéletes előírás tárgyát nem vonhatja kétségbe az utóbb tökéletessé lett személy szava.

De még ha el is fogadnánk, hogy e tökéletesekre alapozhatunk – mivel sok tökéletes van, ezért amikor tanaik összeegyeztethetetlenek, ... csakis a kinyilatkoztatás alapján dönthető el a kérdés.

Aki másfajta bölcsességet követ, az sem választhat alap nélkül a különböző tanok között: ha akárki akármit választhatna, akkor az igazságot lehetetlen lenne megalapozni, hiszen az emberi értelem bármit be tud fogadni. Ezért amikor a tanok összeegyeztethetlensége felvetődik, az igaz úton járva ő is csak úgy találhat rá a bölcsességre, hogy megvizsgálja, melyik követi a kinyilatkoztatást.

Mindez azonban a legkevésbé sem akadályozta meg Sankarát abban, hogy a legtisztább racionális vizsgálódás szabályai szerint vitázzon a rivális iskolákkal.

Nem is ezért szorul háttérbe a szabad vizsgálódás szelleme Indiában, hanem a muszlim hódítás miatt, amely a buddhizmust szülőhazájából kiszorította. Mivel az iszlám arab és perzsa nyelvű szövegeit nem is igazán ismerték, a hinduizmus egyeduralgódóvá vált a szanszkrit nyelvű tradícióban, alaptanait senkivel szemben nem kellett többé védelmezni.

Reményeim szerint megmutattam, hogy Bronkhorst álláspontjának sem elméleti kerete, sem ténybeli tartalma nem védhető, így konklúziója, miszerint a filozofálás görög import volna Indiában, tarthatatlan. Am kérdésfelvetése a legkevésbé sem alaptalan: az való igaz, hogy a racionális vizsgálódás szelleme csak körülbelül időszámításunk kezdete óta erős Indiában. Korábban csak szórványosan találkozunk vele, és az érvek logikájának felfejtése gyakran csak komoly rekonstrukcióval lehetséges. A változás okai között a hellenisztikus kultúra hatását feltételezni teljességgel ésszerű. Véleményem szerint azonban egy másik ok a meghatározó, éspedig az írás elterjedése.²⁹

Az újabb szövegeknél ugyanis egyre tipikusabban maga a szerző vetette pálmalevélre vagy nyírfakéregre gondolatait és érveit; vitapartneri álláspontját pedig szintén pontosan ismerhette a legkitűnőbb szerzők könyveiből. Korábban a kontinensnyi Indiában a nagy filozófusok, még ha kortársak voltak is, általában sohasem találkoztak, csak különféle tehetségű tanítványok szavaiból ismerhették a másik mester gondolatait. Külön szerencsétlenség, hogy a szóbeli hagyományozás művészetét a bráhmánikus tradíció fejlesztette ki, márpedig ez nem intellektuális, hanem mágikus hagyomány volt: nem értelem és jelentés megőrzésére dolgozták ki, hanem varázsigék pontos rögzítésére. Azaz, ha a tanítványok utódai a hajdani mestert elkezdték szent bölcsként tisztelni, akkor kialakították tanainak standard, memorizálható változatát; ám eddigre az érvek logikáját már gyakorta nem értették. A mechanikus továbbörökítés pedig meglehetősen védetlen volt a legostobább tévesztésekkel szemben is, egész addig, amíg a művet nagyon sok ember nem tudta kívülről – és ez nem rituális szövegnél kimondottan ritkaság lehetett.

Bronkhorst nagy jelentőséget tulajdonít a racionális vizsgálódás eredete kérdésének, amit a görögöknél a poliszok politikai vitáiban talál meg. Indiában ez valószínűleg hiányzott, viszont jelen volt (legalább) két rendkívül különböző világnézeti tradíció: a bráhmánizmus és az éppen Bronkhorst vizsgálódásaiból ismert nagy-magadhai kultúra.³⁰ Ezek egyike sem volt abban a helyzetben, hogy a másikat elnyomhatta vagy ignorálhatta volna, kénytelenek voltak hát érvelni és vitatkozni. Jómagam az ind filozófia eredetét egy hasonló, ám sok száz évvel korábbi helyzetre vezettem vissza: az Indiába beérkező árjak és az Indus-völgyi civilizáció örökösei, a dravida nyelvű őslakosok világnézeti konfliktusára.³¹

Amúgy sejtésem szerint nem a racionális vizsgálódás megjelenése szorul magyarázatra, hanem a *hiánya*. Nem hiszem, hogy az archaikus ember nem kérdezett szabadon, nem vitatkozott valódi érvekkel és nem az ésszerűnek tűnő megoldásokat kereste. Figyeljük meg a mai kisgyerekeket! Inkább azt gondolom, hogy ezt a hajlamot a hierarchikus hatalmi struktúrák tiltották be és üldözték tűzzel-vassal.

²⁹ A legkorábbi biztosan datálható feliratok Indiában Asóka császár ediktumai az i. e. 3. század közepéről.

³⁰ BRONKHORST, Johannes: *Greater Magadha: Studies in the culture of early India*, Leiden, Brill, 2007.

³¹ RUZSA Ferenc: „A termékeny összecsapás: Az ind filozófia eredete”. *Orpheus Noster* VII, 2015/3–4, 7–33.

Ha valaki azt találta mondani, hogy a király azért uralkodik, mert ügyes agresszív gazember, az felségsértésnek számított és akár halálbüntetést is vonhatott maga után. A vallás pedig a legtöbb civilizációban a politikai hatalom szövetségese lett, ezért a védelem rá és tanításaira is kiterjedt. A görög csoda egyik magyarázata talán éppen az, hogy e magas civilizációt a makedón hódítások előtt nem szervezték birodalomná – a kritikusok és lázadók mindig menedékre lelhettek akár a szomszéd poliszban, harminc kilométeres séta után.

Ha elvetjük is Bronkhorst tézisé, semmiképpen sem szabad alábecsülnünk az északnyugat-indiai hellenisztikus kultúra hatását. Ez egészen biztosan kedvezett a szabad filozófiai vita szellemének és minden bizonnyal számos más klasszikus görög eszmét is megismertetett a szubkontinensen.

Rezümé

Bronkhorst 1999-es cikkének (*Why is There Philosophy in India?*) tézise, hogy a racionális filozófiás görög hatásra jelent meg Indiában. Ugyanis először a *sarvāstī-vāda abhidharmā*nak a *thēra-vāda abhidharmā*hoz viszonyított újításaiban érhető tetten, ez pedig Gandhárában, egy hellenisztikus királyságban alakult ki. Jelen írással ezzel a tézissel vitatkozik.

- (a) Az elméleti keret elfogadhatatlan: a filozófia, racionális vizsgálódás, rendszeres filozófia és filozófiai rendszer négy külön fogalom, nem lehet szinonimaként kezelni őket.
- (b) Markáns példák bizonyítják, hogy a racionális vizsgálódás feltételeinek eleget tevő filozófia már korábban is létezett. A *thēra-vāda Kathā-vatthu* is racionálisan érvel, mint ahogyan maga a Buddha is; továbbá a még régebbi *śāṅkhya* filozófia és a korai *upanisadok* bizonyos részei is kétségtelenül racionális filozófiát képviselnek. Az öntudatos racionalitás megerősödését időszámításunk kezdete körül inkább motiválhatta az írás elterjedése, bár a hellenisztikus hatás is érvényesülhetett.

Kulcsszavak

a filozófia eredete; racionális vizsgálódás Indiában; görög-ind filozófiai kapcsolatok

Abstract

Rationality in India

In his paper ‘Why is there philosophy in India?’ (1999), Bronkhorst suggested that rational philosophy appeared in India due to Greek influence as it can be found first in the innovations of the Sarvāstī-vāda Abhidharma rather than the Thera-vāda Abhidharma; Sarvāstī-vāda arose in Gandhāra, a Hellenistic kingdom. The present paper challenges this position in the following ways:

- (a) *The theoretical framework is inadequate. Philosophy, rational inquiry, systematic philosophy and philosophical system are four distinct concepts, they cannot be used as synonyms.*
- (b) *Clear examples show that rational inquiry was present in Indian philosophy earlier. The Kathā-Vatthu of the Thera-vāda uses rational arguments, as did the Buddha himself. Sāṃkhya philosophy and several important passages of the earliest Upaniṣads, both earlier than the Buddha, definitely represent rational philosophy.*

Keywords

origin of philosophy; rational inquiry in India; Greek-Indian contacts in philosophy