

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Doktori Disszertáció

Szegedi Mónika

**Vaszubandhu *Abhidharma-kósája*:
ontológia és kozmológia**

A buddhista atomizmus

Filozófiatudományi Doktori Iskola, vezetője Boros Gábor DSc, egyetemi tanár

Antik és középkori filozófia doktori program, vezetője Steiger Kornél CSc, professor emeritus

A bizottság tagjai és tud. fokozatuk:

Steiger Kornél, CSc (elnök)

Péter Alexa PhD (titkár)

Hidas Gergely PhD (külső tag)

Tóth Erzsébet PhD (bíráló)

Lautner Péter CSc (külső bíráló)

Témavezető: Ruzsa Ferenc DSc, egyetemi tanár

DOI: 10.15476/ELTE.2018.132

MTMT azonosító: 10054283

Budapest, 2018.

ADATLAP

a doktori értekezés nyilvánosságra hozatalához

I. A doktori értekezés adatai

A szerző neve: Szegedi Mónika

MTMT-azonosító: 10054283

A doktori értekezés címe és alcíme: Vasubandhu *Abhidharma-kósája*: ontológia és kozmológia.

A buddhista atomizmus.

DOI-azonosító: 10.15476/ELTE.2018.132

A doktori iskola neve: Filozófiatudományi Doktori Iskola

A doktori iskolán belüli doktori program neve: Antik és középkori filozófia

A témavezető neve és tudományos fokozata: Ruzsa Ferenc DSc (egyetemi tanár)

A témavezető munkahelye: ELTE BTK Filozófia Intézet, Ókori és Középkori Filozófia Tanszék
1088 Budapest Múzeum krt. 6–8.

II. Nyilatkozatok

1. A doktori értekezés szerzőjeként

a) hozzájárulok, hogy a doktori fokozat megszerzését követően a doktori értekezésem és a tézisek nyilvánosságra kerüljenek az ELTE Digitális Intézményi Tudástárban. Felhatalmazom az ELTE BTK Doktori és Tudományszervezési Hivatal ügyintézőjét, Manhercz Mónikát, hogy az értekezést és a téziseket feltöltse az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba, és ennek során kitöltse a feltöltéshez szükséges nyilatkozatokat.

2. A doktori értekezés szerzőjeként kijelentem, hogy

a) az ELTE Digitális Intézményi Tudástárba feltöltendő doktori értekezés és a tézisek saját eredeti, önálló szellemi munkám és legjobb tudomásom szerint nem sértem vele senki szerzői jogait;

b) a doktori értekezés és a tézisek nyomtatott változatai és az elektronikus adathordozón benyújtott tartalmak (szöveg és ábrák) mindenben megegyeznek.

3. A doktori értekezés szerzőjeként hozzájárulok a doktori értekezés és a tézisek szövegének Plágiumkereső adatbázisba helyezéséhez és plágiumellenőrző vizsgálatok lefuttatásához.

Kelt: Budapest, 2018. 06. 27.



a doktori értekezés szerzőjének aláírása

Tartalomjegyzék

Előszó	9
I. Bevezető	15
1. A disszertáció célja	15
2. Források	17
3. Módszerek	17
Az atomizmus vizsgálatának szempontjai	18
4. A dolgozat szerkezete	21
5. Kutatástörténeti előzmények	22
Források, filológia	22
Tudománytörténeti előzmények	26
Kőrösi Csoma Sándor (1784–1842)	28
A Csoma-életmű gondozói	35
A buddhista filozófia jeles kutatói	37
II. A buddhizmus alapkérdései	53
III. Az <i>abhidharma</i> -irodalom és a skolasztikus irányzatok	57
Skolasztikus irányzatok az <i>Abhidharma-kośā</i> ban	58
Az <i>Abhidharma</i> -irodalom kialakulása	65
Sūtra, <i>abhidharma</i>	67
Az <i>Abhidharma-kośā</i> előzményei	71
Az értelmezés módszerei a filozófiai kommentárokból	75
Az <i>Abhidharma-kośā</i> kánonikus forrásai	76
IV. Vasubandhu élete	79
V. Az <i>Abhidharma-kośā</i>	85
1. A szöveg	85
2. Tartalma és szerkezete	86
3. A legfontosabb fogalmak és kategóriák	89
I. Összetett és nem-összetett	90
II. Szennyezett és szennyezetlen	91
III. A négy nemes igazság szerint	92
IV. Az 5 halmaz (skandha) – az összetett jelenségek 72 kategóriája	92
V. a 12 érzékterület /érzék- vagy kognícióforrás (<i>āyatana</i>)	94
VI. A 18 létkonstituáló elem/összetevő (<i>dhātu, kham</i> s)	96
VIII. A 22 erő/képesség (<i>indriya</i>)	97

IX: Az öt alapkategória (pañca-vastu) szerint	98
A 75 dharma osztályozása (a sarvāstivāda rendszerben)	101
Függésben keletkezés, feltételektől függő lét	102
A négy főelem (mahābhūta) és a másodlagos anyagi formák (upādāya-rūpa) viszonya	107
Az elemzés célja	109
Idő, lét, realitás	111
4. A <i>dharma</i> az <i>Abhidharmában</i>	114
5. Az <i>abhidharma</i> hatása	118
VI. Kozmológia és anyagfogalom	127
A) Az <i>abhidharma</i> kozmológiája	127
1. Alapkérdések – alapelvek	127
2. Keletkezés	131
A világedény	132
A lények levese	132
3. Pusztulás	137
4. Psziché és kozmosz – mi is az, ami elpusztul?	138
5. Etikai és gyakorlati relevancia	142
B) Az anyag	147
Az anyag természete	149
6. A látens anyagi forma (<i>avijñapti-rūpa</i>)	150
VII. Az atom	155
1. Az <i>Abhidharma-kośa</i> atomelmélete	155
A kontextus	156
Mi az atom?	160
Az atom-definíciót megfogalmazó AKk 2.22	169
Atom vagy molekula? Az AKBh 2.22 szövegei	174
VIII. Az atomizmus problémái	193
Az atomelmélet szerepe	197
A buddhista atomelmélet ellentmondásai	198
Térbeliség, rész-egész viszony	198
A további kutatás irányai	199
Egy kísérlet a folyamat rekonstrukciójára:	199
Az aktív-passzív kérdéstről:	201
A Mozgató kérdéséhez:	203
Konklúzió	205
IX. Lehetséges görög párhuzamok	209
1. Az atomelméletek párhuzamainak néhány példája	212

2. Kapcsolódó motívumok	219
X. Kitekintés	223
Bibliográfia	225
A) Forrásszövegek	225
Szanszkrit eredetű szövegek	225
Tibeti szövegek	228
B) Másodlagos irodalom	229
Függelék	257
Szövegek	257
AKBh-részletek és fordítások	257
Párhuzamos szöveghelyek	308
Képek	317

Előszó

Az *Abhidharma-kósa* az ind gyökerű buddhizmus egyik legfontosabb filozófiai szövege. Az *abhidharma* kifejezés a buddhizmus rendszerelvű filozófiájára utal, melynek különösen a lételméleti és ismeretelméleti része jelentős, fókuszában az empirikus ismeretek elemzése, tapasztalati elemek (*dharma*) csoportosítása, rendszerbe foglalása, a tudati működés és az oksági viszonyok bemutatása áll. Az *abhidharma* mint önálló exegetikai hagyomány az i. e. 3. századtól mutatható ki biztosan a ránk maradt szövegelemlek alapján. Ebben az időszakban olyan történelmi változások mentek végbe az indiai szubkontinensen, amelyek elősegítették a buddhizmus terjedését és intézményesülését. A buddhista tanításrendszer több ágra bomlott, s filozófiai magvának literátus, tudományos igényű megfogalmazása, továbbá különböző vallási hagyományokba integrálása, illetve tudatos elkülönítése más hagyományoktól együtt járt a filozófiai megközelítés módszertanának, terminológiájának kidolgozásával, finomításával. A különböző szerzetesi hagyományok kialakították a saját tanmagyarázatukat, így több párhuzamos *abhidharma*-kánon jött létre. Sajnos ezek egy része nem maradt ránk, vagy csak töredékesen, és a kutatást megnehezíti a korai források rendkívül hiányos volta. Az azonban világosan kirajzolódik a ránk maradt művek alapján, hogy az *abhidharmát* az időszámításunk körüli időkben már jól tagolt skolasztikus keretek között, tehát reflektáltan irányzatos filozófiaként művelték, s exegetikai műfajból fokozatosan önálló, tejes metafizikai doktrínává nőtte ki magát. Vallási megközelítésben e tanításrendszer az emberi szenvedés megszüntetését eredményező bölcsesség foglalata. Szoteriológiai jelentősége miatt maradt megőrzendő, áthagyományozandó érték mind a mai napig a buddhista kultúrkörben.

Az *abhidharmát* hagyományosan az úgynevezett *hīnayāna* vagy *śrāvakayāna* vallási mozgalmakhoz kötik, ez azonban több okból is hamis kép. Egyrészt a *hīnayāna-mahāyāna* szembeállítás a nyugati interpretációkban messze nem olyan árnyalt, mint a történelmi források és jelenkori buddhista gyakorlat alapján lennie kellene. (A narratíva az utóbbi évtizedekben lassan kezd változni.) Másfelől ténylegesen a korai, konzervatív szerzetesi közegben jöttek létre az első, egymással vitatkozó elméleti iskolák, de utóbb minden közösség, így az úgynevezett *mahāyāna* avatási hagyományhoz tartozók is rögzítették a maguk elméletrendszerét, s ezek a korai *abhidharmában* kialakult fogalmakat és struktúrát tekintették standardnak. Az eltelt évszázadok során áttekinthetetlenül hatalmas szövegtömeg jött létre különböző ázsiai nyelveken, és a mai napig születnek újabb kommentárok a témában, minthogy a buddhista szerzetesi képzésnek ma is ez a doktrína az egyik fundamentális összetevője. Az *abhidharma* hagyomány a korai tanítások összegzése és magyarázata révén valamennyi buddhista filozófiai irányzat kiindulópontjául szolgált a buddhizmus

indiai, kínai, tibeti, japán, délkelet-ázsiai és belső-ázsiai területein egyaránt, illetve legújabbán az úgynevezett nyugati buddhizmusban is. Ez többek között azt jelenti, hogy e rendszer ismerete nélkül sem a buddhizmus filozófiájának, sem vallásgyakorlatának lényege és fejlődése nem érthető meg.

E filozófiai vonulat legmeghatározóbb képviselője a 4. századi indiai buddhista skolasztikus filozófus, Vasubandhu, aki *Abhidharma-kośa*, magyarul „A bölcsesség kincstára” vagy „Az *abhidharma* tárháza” című munkájában enciklopédikus igényességgel összegezte a buddhista filozófia téziseit kánonikus források és azok korai kommentárjai alapján, ezeknek mintegy kivonatát, összegzését, avagy tárházát, szótárát (*kośa*) adva. A mű különleges értékét az adja, hogy a buddhista filozófiai hagyomány valamennyi területét (ontológia, episztemológia, pszichológia, kozmológia, szoteriológia stb.) felölelő áttekintést ad, mégpedig kvázi „irányzatsemlegesen”, ami azt jelenti, hogy alapértelmezésben a négy nagy buddhista filozófiai iskola közül a *vaibhāṣika* álláspontot ismerteti, de egyúttal annak kritikáját is megfogalmazza *sautrāntika* nézőpontból, számos vonatkozásban a később éppen általa kidolgozott *yogācāra* szemléletet megelőlegezve. Ez a gyakorlatban úgy valósul meg, hogy minden egyes tézist (pl. a lételemekekre, az anyagi jelenségekre, az észlelésre, a világ keletkezésére, a létállapotokra, a tudat „negatív” és „pozitív” működésére, a meditációs gyakorlatokra, a szubsztanciális lét tagadására stb. vonatkozóan) ismerteti, definiálja a kulcsfogalmakat, illusztrál, és ahol ez releváns, ott ellenvetéssel is él, azt többféle szempontból cáfolja, és így tovább. A módszeres kifejtést így minduntalan élénk filozófiai párbeszédnek szakítják meg. Különösen értékes ez a sok szempontú bemutatás azért, mert a különféle álláspontokat konkrét művekből-személyektől vett idézetekkel, logikai és filológiai elemzéssel támasztja alá, így számunkra a korabeli filozófiai irányzatok tanulmányozásának értékes forrása, azokról ugyanis – kevés kivételtől eltekintve – csak ebben a szövegben maradtak fenn feljegyzések.

Mindezekben a filozófia- és vallástörténeti szempontokon túl további jelentőséget ad a műnek az, hogy a benne foglalt tanítások és azok diszkussziója – ahol a szóhasználat, az érvek és a példák elevenen tükrözik a korabeli hétköznapi tapasztalatokat is – nemcsak a buddhista közegről ad képet, hanem a 4. századi Észak-India szellemi életét meghatározó egyéb tényezőkről, a Selyemút mentén kialakult hihetetlenül sokszínű kultúra sokféle vonatkozásáról, így így a bráhmanikus és a hellenisztikus hagyományeiról is.

Az *Abhidharma-kośa* eredetileg szanszkrit nyelven íródott, de 1933-ig nem volt ismert fennmaradt eredeti nyelvű kézírata. Ez a tény a mű nyugati értelmezésére vonatkozóan komoly következményekkel járt. Két önálló szövegből tevődik össze: egy 600 versnyi memoriterből (*kārikā*, a továbbiakban AKk) és annak prózai kommentárjából (*bhāṣya*, a továbbiakban AKBh), mintegy 8000 versnyi terjedelemben. Az alapszöveg önmagában gyakorlatilag nem értelmezhető. A mű terjedelmes és igen összetett: a szerteágazó problémák több ponton érintkeznek, részben fedik, illetve kölcsönösen

megvilágítják egymást, így „lineáris” olvasással gyakorlatilag nem érthető meg, csupán az egész egyben, mintegy „fölről rátekintve”. Ennek ellenére a szöveg nem redundáns, és meglehetősen koherens. A mű rendkívül népszerű lett az ind buddhizmuson belül, majd annak terjedésével más nyelvterületeken is. Két kínai fordítása keletkezett a 6. és 7. században, tibeti fordítása 8. századi. Léteznek további fordításai és kommentárjai szanszkrit, kínai, tibeti, mongol, ujjur nyelven, kiterjedt irodalma van japánul, és létrejöttek modern fordításai nyugati nyelveken is.¹

Magyarországon az 1990-es éveket megelőzően nem volt olyan intézmény, ahol buddhista filozófiával szisztematikusan és tudományos igénnyel foglalkoztak volna. A sors úgy hozta, hogy az akkortájt létrejött, budapesti A Tan Kapuja Buddhista Főiskola helyet adott egy csapat fiatal orientalista kutatónak, hogy az oktatást akadémiai jellegűvé tegyék. Így ez volt az első intézmény, ahol eredeti nyelven (tibetiül) kezdtem tanulmányozni az *Abhidharma-kośát* egy általam vezetett szeminárium keretében. Naiv kíváncsisággal vágtam neki a feladatnak, a tibeti szöveg első részének és a szanszkrit *kārikā* dévanágarí írású kiadásának birtokában, nyugati nyelvű fordítás és szakirodalom nélkül... A szöveg felfedezésének ez a módja rendkívül izgalmas volt – lassacskán tudatosodott bennem, hogy mekkora fába vágtam a fejszemet. Szerencsére egy év múlva megérkezett Lodrö Szönám *dge-lugs-pa* (tibeti buddhista irányzathoz tartozó) tudós-szerzetes, és egy *abhidharma*-kurzust is tartott. Nagy megnyugvással vettem tudomásul, hogy az addig megismert szövegrészek alapján kialakított hipotetikus értelmezéseim többnyire helytállónak bizonyultak. A tibeti szerzetes jelenléte facilitálta az *abhidharma*-tanulmányokat. Igaz, rajta keresztül a tibeti interpretációt ismerhettük meg, de utóbb, már a szanszkrit eredetivel dolgozva, megbizonyosodtam arról, hogy a tibeti fordítás jó támpont az eredeti rekonstrukciójához – szemben a kínaival. A körülmények kedvező alakulása folytán sikerült a könyvtárba beszerezni néhány releváns szakkönyvet is, sőt az *Abhidharma-kośa* angol nyelvű fordítását is. Erről hamar kiderült, hogy nem az eredeti szanszkritből készült, nem is a tibeti fordításból, hanem Xuánzàng kínai fordításának Poussin-féle francia fordításából. Utóbbi akkor készült, amikor a szanszkrit eredeti még lappangott. E körülményeknek jelentősége van központi témám, az atomizmus szempontjából, ezért bővebben kifejtem mindezt a későbbiekben.

Oktatói munkám során négy hallgató szakdolgozati munkáját irányítottam a témában a TKBF-en² (és kisebb volumenűeket más intézményekben), oktatási segédanyagot állítottunk össze

¹ Adatokat lásd a Bibliográfiában.

² Barti Ágnes Lídia 1999–2000: *Vaszubandhu: Abhidharmakósa-káriká, Abhidharmakósa-bhásja II*. Indrija-nirdésa, Tibetiül: Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi tshigs le'ur byas-pa, Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi bshad-pa II. Dbang-po bstan-pa, Magyarul: *A jelenségekről szóló bölcsesség tárházának versei, A jelenségekről szóló bölcsesség tárházának magyarázata II: A képességekről szóló tanítás.* – Komár Lajos – Meier Tibor 1997: *Vaszubandhu: Abhidharmakósa-káriká,*

kollégáimmal,³ és részt vettem más intézményekben folyó oktatásban is a témához kapcsolódó kurzusokkal, így az ELTE különböző képzési szintjein is. Amikor Ruzsa Ferenc vette át rektori teendőket a főiskolán, a képzés színvonala tovább emelkedett, akkreditált mesterképzést és saját tudományos folyóiratot indítottunk Kalmár Éva sinológus főszerkesztő vezetésével; megkezdődtek az angol nyelvű és a posztgraduális képzés előkészületei. Az *abhidharma*-stúdiumok rengeteg muníciót szolgáltatott az oktatáshoz és a kutatásban is nagyszerű együttműködési lehetőségekkel jártak, minthogy ez a terület a buddhizmus minden ágazatában alapvető jelentőségű. A diákok, akár páli-szanszkrit, akár tibeti, akár kínai vagy japán szakosok voltak, a maguk tanulmányai felől könnyen megtalálták a kapcsolódási pontokat az *abhidharmával*, akár csak a vallásbölcselet szakirány hallgatói.

Ennek az ígéretes műhelymunkának sajnos néhány éven belül vége szakadt, de ez a balszerencés fordulat alkalmat adott nekem arra, hogy két évtizedes tibetista oktatói tevékenységgel a hátam mögött visszatérjek az anyaintézményembe, és a szanszkrit eredeti alapján, filozófiai képzés keretében megszerezem és fejlesszem a buddhista bölcselet területén szerzett addigi tudásomat.

Korábbi tanulmányaim során arra a megállapításra jutottam, hogy az *Abhidharma-kośa*, ez a komplex és önmagában, illetve a buddhista gondolkodás egészét tekintve is koherens mű nem érthető meg – és nem interpretálható – a korabeli ind filozófiai hagyomány, valamint az antik görög filozófia fogalmi apparátusának, érvelési metódusának mélyebb ismerete nélkül. A görög-ind kapcsolatokra irányuló kutatások szerte a világon folynak, Budapesten többek között Ruzsa Ferenc vezetésével is. Minthogy Magyarországon nincs tibetisztikai PhD-képzés, és mert témám vizsgálata az említett okok miatt nem nélkülözheti az általános filozófiatörténeti, különösen pedig az ókori ind és görög filozófia ismeretét, valamint kutatásaim eredménye reményeim szerint beilleszthető a vonatkozó kurrens kutatások rendszerébe, munkámat az ELTE Filozófiai Doktori Iskola Antik filozófia programjának keretei között folytattam.

A program során betekintést nyertem az általános filozófiatörténetbe, különös figyelemmel az antik görög filozófiai hagyományra, továbbá szanszkrit nyelvi tanulmányokat folytattam, illetve az ind filozófiai hagyomány fontos irányzatainak szanszkrit nyelvű alapszövegeit olvastuk és elemeztük témavezetőmmel. Az *abhidharma* hagyományhoz kapcsolódó, szanszkrit és tibeti nyelven egyaránt fennmaradt további szövegek is látókörünkbe kerültek, többek között Vasubandhu kései korszakához tartozó buddhista filozófiai munkák is. Ezek egyikéből kritikai szövegkiadást is készítettünk.⁴

Eme tanulmányok és kutatások révén körvonalazódott az *Abhidharma-kośa* ind kontextusa, filozófiaiilag értelmezhetővé és pontosabban interpretálhatóvá vált a mű tartalma, továbbá

Abhidharmakóśa-bhāṣya: I. Dhātunirdēsa. – Végh József 2002: *Vasubandhu Abhidharmakośakārikā és bhāṣyam 3. Lokanirdēsa 1-19 fordítása a tibeti szöveg alapján.*

³ FEHÉR – SZEGEDI – VÉGH (1999).

⁴ RUZSA – SZEGEDI (2015a és 2015b)

megerősödött az a meggyőződés, hogy az észak-ind filozófia és a hellenisztikus filozófusok bizonyos elméletei között szoros párhuzamok mutathatók ki. A legfeltűnőbbek a kozmológiai kérdésekben tapasztalható hasonlóságok, amelyek az adott elméletek ontológiai keretében értelmezhetők. Meggyőződés, hogy az *abhidharma* hagyomány alakulásában görög filozófusok hatása is közrejátszott. Ennek történelmi-kultúrtörténeti feltételei – úgy tűnik – adottak voltak.

A buddhista szemléletben az anyag és tudat viszonyát firtató kérdések nehezen megválaszolhatók. Az *Abhidharma-kósa* több helyütt tárgyalja a problémát, például az érzéktárgyak észlelése, a kogníció objektív támaszai, az érzékelés feltételei, az embert alkotó elemek, a kozmológiai folyamatok, a cselekvés hatásainak tárgyalása során. Szövegéből rekonstruálható egy többé-kevésbé koherens atomelmélet, amely az érzékelélmülethez kapcsolódik szorosan, illetve általában a filozófiai antropológia kérdésköréhez. A tapasztalati világ „atomos” vagy inkább „kvantumos” szemlélete cseppet sem idegen a buddhista felfogástól, a dolgok szubsztanciális, korpuszkuláris leírása azonban igen. Az anyag atomi szerkezetének feltételezése egyfelől szükségszerű, természetfilozófiai megfontolásokból. Másfelől azonban, a buddhizmus dinamikus, folyamatszerű világmodelljének keretében számos nehézséget vet fel ez a teória. Úgy tűnik, a buddhista eszmekörben az oszthatatlan részecskék koncepciója idegen elem, s ezt tükrözi az *Abhidharma-kósa* is. Eddig napvilágot látott fordításai és értelmezései több ponton homályosak, a szanszkrit eredeti pontos értelmezése, úgy tűnik, mindeközéig nem történt meg. Jelen dolgozatomban e probléma vizsgálatának szenteltem, bízva abban, hogy eredményeim elősegítik más kutatók, így rokon tudományterületek képviselőit is a további vizsgálódásban.

Itt szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik szakmai pályafutásomat meghatározták, segítettek. Somlai Györgynek, aki még gimnazista koromban megtanított a tibeti betűvetésre; Terjék Józsefnek, akitől a klasszikus tibeti nyelvet tanultam, s aki bevezetett a tibetisztika rejtelmeibe és lehetőséget adott, hogy sokféle műfajban kipróbáljam magam; Bethlenfalvy Géának, akitől a szanszkrit nyelv és a buddhizmus alapjait tanultam. Tóth Erzsébet kollégámnak hálás vagyok, hogy egyetemi tanulmányaim és kezdeti kutatásaim során annyi mindenben segített. Köszönöm Steiger Kornélnak az inspiráló bevezetést Parmenidész, Empedoklész, Epiktétosz és Arisztotelész gondolkodásába. Hálás vagyok Bene Lászlónak a támogatásért, a pozitív visszajelzésekért. Köszönöm Lautner Péternek a kutatás egy korai szakaszában korreferensként tett gondolatébresztő megjegyzéseit és biztató szavait. Hamar Imre előopponensi bírálata és kollegiális támogatása sokat lendített egy komoly holtpontra. Hidas Gergelynek nagyon köszönöm, hogy – szintén előopponensként – a kutatást értékesnek minősítve a folytatásra ösztönzött. Körtvélyesi Tibor törhetetlen lelkesedése sokat jelentett ebben a folyamatban is. Kósa Gábornak köszönöm, hogy mindig számíthatok rá. Várnai András gondos és konstruktív visszajelzései elgondolkodtattak és figyelmesebbé tettek. Aklan Anna

Katalinnak köszönet az információkért és az együttérző támogatásért. Egykori kollégáimnak és tanítványaimnak, akikkel együtt magam is sokat tanultam, ugyancsak köszönettel tartozom.

Témavezetőmnek, Ruzsa Ferencnek felsorolhatatlanul sok mindenért vagyok hálás. Talán a legfontosabb mind közül, hogy miközben gondolkodásra bátorít, pontosságra és megfontoltságra int. Végtelen türelme és segítőkészsége nélkül ez a munka nem készült volna el.

Végül, de nem utolsó sorban köszönöm szüleimnek, hogy gyermekként gondolkodni, beszélni és hallgatni tanítottak – szűkebb és tágabb családom minden tagjának pedig azt, hogy munkám során kitartóan támogattak, érzelmileg és technikailag segítettek – és elviselték ábrándos mivoltomat.

I. Bevezető

1. A disszertáció célja

Dolgozatom célja az indo-tibeti buddhizmus fundamentális doktrínájának, az *abhidharmának* filozófiai szempontú bemutatása. A szerteágazó tematikájú anyagból a skolasztikus kontextusban megőrzött kozmogóniai-kozmológiai elméletet emelem ki, és mélyebben elemzem az atomizmus koncepcióját. Kitérek a problémakörhöz kapcsolódó filozófiai kérdésekre is, mint az okság, idő, mozgás, az anyagszemlélet etikai implikációi, és egyéb, releváns területek.

A buddhista kozmológia elsősorban szoteriológiai célokat szolgál, s ezzel összhangban az abhidharma metafizika a világot mint szubjektíve meghatározott tapasztalati tényezők összességét írja le. Ezt az állítást szeretném alátámasztani azzal, hogy részletesen bemutatom, hogyan épülnek be az archaikus mitológémák a kozmosz leírásába, s ez hogyan értelmeződik át az egyén etikai szempontból meghatározott egzisztenciális állapotainak rendszerévé.

A kozmológiai kérdések etikai implikációihoz hasonlóan a buddhista anyagszemléletnek, így az atomizmusnak is doktrinális gyökerei vannak, amelyek az introspekciós tapasztalat metafizikai kiterjesztése révén hajtanak ki az észak-nyugat indiai soknyelvű kultúra talaján. Az elméletet a korai buddhai tanok szigorú értelmezésével a buddhista skolasztika dolgozta ki, a ránk maradt szövegek tanúsága szerint hosszas viták után nyerte el azt a formáját, amelyet itt ismertetek majd. A teória kozmológiai és természetfilozófiai vonatkozásai tűnnek szembe először, s csak a figyelmesebb elemzés nyomán bontakozik ki mélyebb tartalma. A különféle – formai, gondolati, funkcionális – szempontok alapján párhuzamosnak mutakozó ind és görög elméletekkel összevetve úgy látom, egy több forrásból inspirálódott, de a maga nemében egyedülálló koncepció jött létre. Kutatásaim során világossá vált, hogy a buddhista atomizmus elsődleges célját és keletkezését tekintve nem kozmológiai, hanem ismeretelméleti hangsúlyú, pontosabban egy olyan archaikus hagyományra támaszkodhat, amelyben a kozmogónia-kozmológia és a megismerés nem váltak el élesen, sőt a bölcsesség magvát képezte egységük tudása.

A valószínűsíthetően az i. sz. 4. század vége felé keletkezett, szanszkrit nyelvű forrásszöveg, az *Abhidharma-kośa*⁵ szerzője, Vasubandhu, illetve kommentátorai minden jel szerint megpróbálták ellentmondásmentesen összedolgozni az elmélet külön-gyökerű elemeit. Ez bizonyos szempontból sikeres kísérletnek bizonyult, noha számos tisztázatlan kérdés merül fel vele kapcsolatban. Mindazonáltal az elmélet kanonizálódott, és formálisan integrálódott a skolasztikus anyag-leírásba, a tibeti kommentár-folyományokban is. A célom, hogy szanszkrit eredeti és ind kommentárjai alapján, a 8. századi klasszikus tibeti fordítások és a későbbi kommentárok segítségével, szöveghű interpretációt készítsék az érintett szöveghelyekről, ennek alapján bemutassam ezt a sajátos atomizmust, valamint a hozzá kapcsolódó kozmológiai, antropológiai és szoteriológiai koncepciókat és az adott kontextusban értelmezhető filozófiai szerepét, jelentőségét.

A téma roppantul szerteágazó, a feldolgozott anyagnak csak egy részét tudom itt prezentálni, ugyanakkor a vélelmezhető görög-hellenisztikus filozófiai párhuzamokat is szeretném legalább jelezni.

Feladatomnak tekintem azt is, hogy a filozófiai vonatkozású kérdéseket nem indológusok számára is értelmezhetően tárgyaljam. Reményeim szerint ennek nyomán sikerül ezt a szellemtörténetileg fontos alakulatot az egyetemes filozófiai disputa jelentős résztvevőjeként láttatni.

Az atomizmus magvát képező szöveghely a másodlagos irodalomban roppant ellentmondásosan reprezentálódik. Álláspontom szerint az atom és konstiuenseinek viszonya tévesen kerül értelmezésre, ami egy korai kommentárra vezethető vissza. Reményeim szerint ezt a kérdést sikerül megnyugtatóan tisztázni.

A fenti koncepciókat alapvetően leíró megközelítésben tárgyalom. A jelenlegi munkának nem tárgya az eszmetörténeti viszonyok feltárása, de igyekszem megmutatni az atom-teória bizonyos előzményeit nemcsak szövegszerű előfordulások szintjén, hanem gondolati összefüggéseiben is. Az i. e. 3. századtól kezdődően követhető nyomon az a folyamat, amelyben buddhista filozófiai iskolák tucatjai fogalmazták meg saját álláspontjukat a legfontosabb elméleti kérdésekben – és jelentéktelennek tűnő részletek tekintetében is.

⁵ A szanszkrit terminusokat tudományos átírásban adom meg. Sok helyütt a klasszikus tibeti változatot is feltüntetem, t. jelzéssel, Wylie-féle latin betűs rendszerben. Hasonlóképpen járok el a páli kifejezésekkel, ezeket p. jelöli. Néhány kínai kifejezés is előfordul a szövegben, ezeket k. jelzéssel, pinyin alakban adom meg.

2. Források

A munka alapjául szanszkrit és klasszikus tibeti nyelvű szövegek szolgálnak: többnyire kanonikus értekezések, kommentárok, Vasubandhu-életrajzok és az *abhidharmára* vonatkozó doxográfia, a Vasubandhunak tulajdonított művek; időben alapvetően Vasubandhu korával záródóan, de közvetlen kommentátoraira, valamint néhány későbbi fontos tibeti kommentárra kitekintve.

Szűkebb értelemben a vizsgáldás tárgyát a Vasubandhunak tulajdonított művek közül elsődlegesen az *Abhidharma-kośa-kārikā* és *-bhāṣya* szanszkrit szövege és tibeti változata (*Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi tshig-le'ur byas-pa*, illetve *Chos-mngon pa'i mdzod-kyi bshad-pa*) képezi, amelyeknek összes elérhető kiadását igyekszem figyelembe venni.

Fontosnak tartom külön kiemelni, hogy a szanszkrit szövegek értelmezésben rendkívül nagy segítséget jelentett, hogy témavezetőm, Ruzsa Ferenc önálló szövegkiadással felérő, kritikai jegyzetekkel ellátott preparátumokat készített a releváns szöveghelyekről és kontextusukról. Ezt itt külön is szeretném megköszönni.

A szövegek kínai fordításai nagy jelentőségűek. Paramārtha és Xuánzàng fordítása sok helyen eltér, a terminológia szintjén is, emellett saját hagyományukból fakadóan sajátos szempontokat jelenítenek meg. E forrásokhoz azonban csak közvetett módon férek hozzá,⁶ és a jelenlegi munka kereteit meghaladja ezek feldolgozása, ezért egy későbbi fázisban vonhatók be érdemben a kutatásba.

A kutatás másodlagos forrásaiul szolgálnak a modern kori kutatók tanulmányai a buddhizmus filozófiájának történetére, az ind skolasztikára, a *sarvāstivāda-vaibhāṣika* iskolára, Vasubandhura és az *abhidharmára* vonatkozóan, továbbá néhány releváns antik görög filozófiai problémát illetően. (A fentiekhez adatokat lásd a Bibliográfiában.)

3. Módszerek

A forrásszövegek – lehetőleg kritikai kiadása vagy eredeti kézirata – alapján elsődlegesen a téma központi fogalmait vizsgálom. (Ezekről bővebben az V.3, „A legfontosabb fogalmak és kategóriák – ontológia” c. részben.) A vizsgált szövegek az i. sz. 2–3. századtól datálhatók, előzményeik pedig legalább az i. e. 3. század közepére nyúlnak vissza. Keletkezésük óta folyamatosan másolták ezeket, a megőrzésnek ez volt a tradicionális és ésszerű módja, hiszen az indiai klimatikus viszonyok között a

⁶ Köszönöm Kósa Gábor és Várnai András segítségét.

kéziratok igen hamar tönkremennek. A gondolatok rekonstruálása során ezért a szövegromlás lehetőségével is számolni kell. A filológiai kutatás bevett eszközeivel dolgozom: nehezen érthető helyek gondos grammatikai elemzése; *close reading*, szándékom szerint prekonceptiók nélkül, minimális előzetes hipotézissel; a releváns kontextus megállapítása; a legfontosabb szövegrészek magyarra fordítása, a szöveg szanszkrit és tibeti nyelvű változatai, kommentárjai és a tágabban kapcsolódó kanonikus szövegek alapján – az elérhető fordítások és tanulmányok figyelembe vételével, de általuk nem megkötötten; fogalomtörténeti összefüggések feltárása, a terminológia értelmezése. Az érintett szöveghelyek összevetése, koherenciavizsgálat. A filológiai eszközökkel elérhető mélység sokszor elegendő a világos kép kialakításához az adott probléma vonatkozásában, máskor azonban összetettebb, többkörös próbálkozás után sikerül csak rekonstruálni a szöveg filozófiai tartalmát. A szanszkrit és a tibeti szövegek alapján ezt követően készíthető szöveghű, egyúttal gondolatilag pontos interpretáció, amely alapot nyújt további kérdések feltevéséhez és a következtések levonásához. A szövegek tágabb nézőpontból, a hagyomány egészében szemlélve is értékelendők, mert e szélesebb perspektíva tapasztalataim szerint gyakran segítséget nyújt a bonyolult fogalmak és állítások mélyebb megértésében. Az atomizmusról szóló részhez tartozik az alábbi vizsgálati algoritmus, de hasonló módon vizsgálom a többi érintett problémát is.

Az atomizmushoz felhasznált szövegrészek feldolgozásának módját a *Függelékben* szereplő szövegek is illusztrálják.

A módszertani problémák megítéléséhez érdemes figyelembe venni azt a körülményt, hogy az *abhidharma*-doktrína nem önállóan kifejtett tanításhalmaz az eredetinek tekintett buddhai kinyilatkoztatásban, de abból szervesen leszármazottnak tekintik. Erről bővebben „Az *abhidharma*-irodalom és a skolasztikus irányzatok” című III. fejezetben szólok.

Az atomizmus vizsgálatának szempontjai

Amint a fentiekben jeleztem, az *abhidharma*-filozófia általános rendszerének rövid áttekintését követően a kozmológiai kérdésekre szűkítem vizsgálódásaim eredményeinek bemutatását, azután pedig az *Abhidharma-kośa* különböző szöveghelyeinek értelmezésével kibontakozó atomista koncepcióra fókuszálok. Ezek a kérdések kitöltik a jelenlegi dolgozat terjedelmi kereteit, de távlatos célomat: a buddhista atomizmus vélelmezhető fogalmi, strukturális és doktrinális párhuzamainak feltárását a korábbi vagy kortárs ind és görög nyelvű filozófiai hagyományokban nem szeretném szem elől téveszteni. Ezért a munka eme első szakaszában is fontosnak tartom rögzíteni azokat a kereteket, amelyekben primer forrásszövegem feldolgozását végzem.

I. Mi a cél?

Az *Abhidharma-kośa* szanszkrit és tibeti szövege alapján bemutatni a buddhista atomelméletet és a hozzá kapcsolódó problémákat – szem előtt tartva azt a kérdést, hogy a görög-hellenisztikus hagyományban vannak-e analógiába vonható koncepciók.

II. Mit keresünk?

Az *Abhidharma-kośa*ban és a közvetlenül hozzá kapcsolódó szövegekben, szövegelőzményekben olyan elemeket, motívumokat, amelyekkel párhuzamba állíthatók a preszókratikus, sókratikus és hellenisztikus gondolkodók ismert szövegeiben fellelhető atom-koncepciók:

1. hasonló kontextusban
2. hasonló filozofémák elemei, amelyekhez
3. hasonló problémák kapcsolódnak.

1. Hasonló kontextus alatt azt értem, hogy az atom (vagy strukturálisan ennek megfelelő más fogalom) említése olyan szövegben, szövegrészletben fordul elő, amely:

- az anyagi tárgyak szerkezetét,
- a fizikai tárgyak érzékelésének módját,
- kozmogóniai folyamatot, kozmológiai struktúrát ír le;
- tágabb értelemben etikai tanításrendszerbe illeszkedik, s így
- szoteriológiai vonatkozása van.

2. Hasonló a filozoféma, amennyiben:

- az anyagi dolgok legkisebb, irreducibilis egységét tételezi fel, amely
- fizikai értelemben oszthatatlan,
- rezisztens;
- különböző anyagfajták és halmazállapotok létét és
- különféle érzetminőségek tapasztalatát magyarázza.⁷

3. Hasonló problémavonzatnak tekintem, ha a szöveg tárgyalja azt, hogy

- az oszthatatlan atomnak van-e térbeli kiterjedése;
- az atomok egyformák-e, avagy különbözők, illetve típusokba rendeződők;
- az atom tulajdonságai milyen szinten alapozódnak meg;
- az atomok hogyan kapcsolódnak összetett struktúrákká, kiterjedt testekké;

⁷ Nem világos, vajon kritériumnak fel kell-e venni azt a körülményt, hogy az atom fogalom gondolati kontextusa általánosságban véve atomisztikus legyen (ontológiai, szemantikai atomizmus).

- mi a viszonya az atomnak az üres térhez;
- mi a viszonya az atomnak a hanghoz;
- mi a viszonya az atomnak a biológiai értelemben vett magokhoz (sz. *bīja*, gör. *spermata*);
- az atom időbelisége hogyan értelmezhető: örök-e vagy változó, mulandó;
- milyen oksági összefüggések mentén írható le létezése;
- értelmezhető-e a mozgás és a látszólagos alakzatok az atomok esetében;
- ontológiai státusza szerint reális/szubsztanciális; képzetes/fenomenális/szuperveniciens; emergens
- ismeretelméleti státusza szerint: közvetlenül megismerhető-e;
- etikai, illetve szoteriológiai implikációja van-e;
- filológiai és filozófiatörténeti szempont: kanonizálódott-e az elmélet.

4. E tartalmi párhuzamok mellett érdemes figyelni

- módszertani hasonlóságokra:
 - hogyan fejt ki a szöveg az adott filozofémát:
 - szentiratokra, kinyilatkoztatásra hivatkozik,
 - tapasztalati tényként állítja,
 - érvel, ellenvetéseket cáfol, dialektikus vitában bontja ki;
 - milyen érvtípusokat alkalmaz;
- terminológiai hasonlóságokra, kellő megszorítással etimológiai közös-gyökerűsége;
- poétikai (műfaji, formai, kifejezésbeli) hasonlóságokra.

III. Mely irányzatokra, gondolkodókra célszerű fókuszálni a párhuzamok keresése során?

Álláspontom szerint az *abhidharma*-filozófiában a meghatározó elemek, illetve a rendszer egészének intenciója, szellemisége, szoteriológiai attitűdje, didaktikai beállítódása – a mélyebben fekvő parmenidészi áthallásokon túlmenően is – feltűnően sok közösséget mutat a hellenisztikus hagyomány három nagy irányzatával, a szkepticizmussal, az epikureizmussal és a sztoával. Emellett metafizika, illetve természetfilozófiai vonatkozásban az atomizmus és a hasonló törekvések a preszókratikus-szókratikus hagyományban köztudottan kiemelt szerepűek; mindenekelőtt Empedoklész, Leukipposz, Démokritosz, Epikurosz, Anaxagorasz és Anaxarkhosz töredékeinek tanulságai – megfelelő kontextusaikkal – megvilágító erejük lehetnek az ind anyag értelmezéséhez. Más típusú, de további izgalmas lehetőséget kínál a platóni atom-koncepció, ugyanis a buddhista mellett a másik fontos indiai atomelmélettel, a *vaiśeṣika* iskoláéval távolról rokoníthatónak látom. A IX., „Lehetséges görög párhuzamok” című fejezetben részletesebben kifejtem mindezt.

4. A dolgozat szerkezete

I. A szövegforrások és módszerek rögzítése után e Bevezető 5. részében a téma kutatástörténetének legfontosabb pontjait foglalom össze, a jelentős kutatók említésével. Néhány szót ejtek az antik filozófiai és az orientalisztikai kutatások viszonyáról, valamint a soknyelvű ázsiai áthagyományozás felfejtésének nehézségeiről.

II. A buddhizmus általános vonásait, axiómáit a téma kifejtéséhez szükséges mértékben vázolólok.

III. Ezt követően az *abhidharma*-irodalom kialakulásának fő szakaszait és irányait összegzem, a filozófiai iskolák ismertetésével, kitérve a buddhista *vinaya*-hagyományok szerepére.

IV. Vasubandhu életére vonatkozóan tömören ismertetem hagyományos és kritikai életrajzát és tevékenységének jelentőségét. kitérek a kronológiai és szerzőségi problémákra.

V. Ezt követően részletesen bemutatom az *Abhidharma-kośa* (AK) című mű

1. Szövegeit (*kārikā*, *bhāṣya*) terjedelmük, formájuk, műfajuk és viszonyuk szerint; kommentár- és fordításirodalmának legfontosabb elemeit.

2. Tartalmát: szerkezete, legfontosabb témakörei szerint.

3. Legfontosabb fogalmait és filozófiai problémáit, az itt releváns szakkifejezésekkel.

4. Alapfogalmának, a *dharmának* néhány olyan értelmezési kísérletét vázolólok, amelyek a modern ontológia fogalmi apparátusával közelítenek a kérdéshez.

5. Hatását, jelentőségét – általános doktrinális szerepét.

VI. Az *Abhidharma-kośa* kozmológiája és anyagfogalma kapcsán bemutatom és értelmezem

a kozmológiai és kozmogóniai folyamatot; az újjászületés értelmezését; az eszkhatológiai vonatkozásokat; a pszicho-kozmosz homológia kérdését.

VII. Az *Abhidharma-kośa* atomkoncepció részletes bemutatása és értelmezése után téves recepciójának kérdését vizsgálom.

VIII. Az atomizmushoz kapcsolódó problémáknak egy külön fejezetet szentelek: juxtapozíció, mozgás, mereológiai problémák. Szólok az atomelmélet filozófiai szerepéről, és eredetének a lehetséges magyarázatáról.

IX. Az atomizmus, illetve az *abhidharma* anyagfelfogása kapcsán felmerülő lehetséges görög párhuzamokból néhányat említek, amelyeknek hatástörténeti jelentősége is lehet.

X. Végezetül röviden összefoglalom a dolgozat eredményeit, kitekintve a további kutatási irányokra.

A bibliográfiai jegyzék után Függelékben adom a szanszkrit forrásszöveg felhasznált részleteit (egy helyütt a tibeti fordítással), valamint legtöbbjük magyar fordítását is, filológiai apparátussal és magyarázó jegyzetekkel.

5. Kutatástörténeti előzmények

Források, filológia

A régi szövegek, kéziratok és töredékek feldolgozása és publikálása néhány évtizede már nagy nemzetközi projektek keretében folyik, és nyomában rengeteg új adat kerül felszínre.

Rendkívül informatív és naprakész áttekintést ad Hidas Gergely a legfontosabb szanszkrit és prákrit nyelvű, buddhista vonatkozású kéziratokról, a páli nyelvűeket is érintve (HIDAS 2013).

Legnagyobb volumenű a nepáli gyűjtemény, amely B. H. Hodgson (1801–1894) mintegy négyszáz tételből álló kollekciója alapozott meg. (Tegyük hozzá: Hodgson kortársa, Kőrösi Csoma Sándor volt az, aki Kalkuttában az Ázsia Társaság alkalmazottjaként katalogizálta a Nepálból odaküldött iratokat.) Azóta mintegy 140 ezer kéziratot archiváltak, főleg szanszkrit nyelvűeket, és további mintegy 30 ezer tibeti nyelvűt. A legkorábbiak 8–9. századiak.

Közép-Ázsiában 1890-ben találtak először szanszkrit nyelvű kéziratokat, Kucsa közelében, nyírfakéregre írva. Ez a Bower-gyűjtemény, melynek kéziratái az i. sz. 6. századra datálhatók. (HIDAS 2013: 29). SZÁNTÓ (2013: 104.) viszont 4–5. századnak tudja, legalábbis egy tételét.)

Utóbb Turfán és Dunhuang térségében, a Selyemút északi ágát képező oázisvárosok romjai közt és barlangszentélyekben több mint 20 ezer szanszkrit nyelvű kézirat töredéket és fanyomatot találtak, köztük 2–3. századi, indiai pálmalevélre írottakat. Többségük pedig közép-ázsiai, papír alapú, 4–11. századi, és a *mūlasarvāstivāda* iskolától származnak. Stein Aurél, Paul Pelliot, S. F. Oldenburg és más utazók-kutatók ezekkel az expedíciókkal írták be magukat az orientalisztika aranykönyvébe.

A mai Pakisztán és Afganisztán területéről az 1930-as évektől kezdődően újabb és újabb leletek kerülnek elő. Gilgit térségében 1931-ben 6–7. századi anyagot találtak, köztük *mūlasarvāstivāda vinaya*-szövegeket tartalmazókat. Az 1990-es évek második felében Bámiján egy régi könyvtárából származó iratok bukkantak fel, 2–8. századiak, köztük *abhidharma*-kommentár is van.

Témánk szempontjából kiemelten fontos Rāhula Sāṅkrtyāyana (1893–1963) expedíciója, aki körülbelül az olasz Giuseppe Tuccival egy időben, célzottan szanszkrit nyelvű kéziratok után kutatott Közép-Tibetben.⁸ Ngor kolostorban többek között az *Abhidharma-kośa* korábban elveszettnek hitt

⁸ POTTER (1999: 486)

szanszkrit szövegét tartalmazó pálmaleveleket is talált, amelyeket egy deszkára szögezve lefényképezett. Fotói az indiai Patnába kerültek, 1935–37. között váltak ismertté; másolataik Göttingenben vannak.⁹ Mindmáig e fényképek alapján ismerjük csak az AKBh eredeti szövegét; ezekből mutatok be kettőt a 2. Függelékben.

A legrégebbi buddhista kéziratok az egykori Gandhára (sz. Gandhāra) területéről az elmúlt két évtizedben kerültek elő. Többségük az i. sz. 1. században keletkezett, de van köztük egy i. e. 1. századi is. A *dharmaguptaka* iskolához tartozó szövegek nyírfakéregre, *kharósthí* írással, prákrit nyelven kerültek lejegyzésre, és *sūtra*-, *abhidharma*- és *avadána*-részleteket tartalmaznak.

2006-ban újabb 1–2. századi gandhári nyírfakéreg-kéziratok jöttek napvilágra, *mahāyāna sūtrák* és proto-tantrikus formulák prákrit nyelvű szövegeivel, 2011-ben pedig egy másik helyszínről hasonló lapok, többek között *Dharmapada*-részlettel (HIDAS 2013: 25–37).

A buddhizmus terjedésének fontos dokumentumai ezek a töredékek, amelyek igazolják, hogy az északi buddhista iskolák rendkívül termékeny ága létezhetett az időszámításunk kezdete körüli évszázadokban Gandhárában, s hogy a (*mūla*)*sarvāstivāda* és a *dharmaguptaka* iskolák regulái mentén szerveződött a kolostori élet, a buddhista filozófia művelése pedig az *abhidharma*-iratokhoz kötődhetett. További megerősítést nyer a buddhizmus soknyelvű-sokírású mivolta is. Egyéb adatokkal összevetve pedig az is egyre világosabban kirajzolódik, hogy a buddhista iratokat, s velük a buddhista éthoszt és filozófiát Észak-Indiából a közép-ázsiai oázisvárosokon vitték tovább kelet felé, s eleinte középind nyelveken, a 2–3. századtól kezdve tokhár, ujjur, tibeti, tangut és más közép- és belső-ázsiai nyelveken közvetítették Kína felé, s az 5. századtól felvirágzott a (jóval korábban megkezdődött) kínai fordítás-irodalom. A tibeti és a mongol buddhista térítés is e kulturális közegben ment végbe. Tibet szempontjából a khotáni buddhista közösségekből menekülő szerzeteseknek is lehetett jelentősége.

Témánk tekintetében rendkívüli magyarázó ereje van annak azoknak az adatoknak, amelyek az *abhidharma*-szövegek kínai fordításaira vonatkoznak, mert nagyon sok releváns mű csak kínaiul maradt ránk.¹⁰ Jan Nattier, a buddhizmus korai fordításirodalmának kutatója három szakaszra bontja ezt a periódust, és néhány kiemelkedő fordítót is bemutat:

A kezdetektől, az i. sz. 2. század közepétől¹¹ főként Közép-Ázsiából (kínai források szerint a „nyugati régiókból”, *xī yù* 西域) származnak a fordítók, etnikai hovatartozásuk szerint pártus, jüecsi

⁹ Részletesen erről ír MUCH (1988) és DEMIÉVILLE (1961).

¹⁰ A témáról részletesen szól NATTIER (1990) és (2008b), KRAGH (2002), továbbá WILLEMEN (2017) és WILLEMEN–DESSEIN–COX (1998).

¹¹ Van olyan legenda, amely szerint már az 1. században buddhista szövegfordításokat készített két indiai szerzetes. TŐKEI (1993: 9–11).

és szogd szerzetesek. A 3–5. században főként Kasmírból, a harmadik periódusban, az 5–7. században pedig főképpen az indiai szubkontinensről.

Ān Shīgāo 安世高 147–168 körül dolgozhatott. Kizárólag nem-*mahāyāna* szövegeket fordított, amelyeket általában a *sarvāstivādin* tradícióhoz kapcsolnak. Ezek eredeti nyelve valószínűleg *gāndhārī* volt. A buddhista szakkifejezéseket lefordítja, a tulajdonneveket átírásban adja. Stílusa nehézkes, az eredeti szórendhez ragaszkodik; a verseket prózában fordítja.

Lokakṣema (Zhī Lóujiāchèn 支婁迦讖) és fordítócsoportja i. sz. 179 körül működött, kizárólag *mahāyāna* szövegeket fordítottak, feltehetően szintén *gāndhārī* forrásokból. Fordítói technikájukra jellemző, hogy a tulajdonneveken túlmenően szinte minden buddhista terminus technicust átírnak, a hosszú összetett szavakat is. Stílusuk nélkülözi az eleganciát, hosszú, kínaiul szokatlan mondatfűzéssel élnek. A *sūtrák* felütésében hiányzik az „Így hallottam” formula.

Ān Xuán 安玄 és Yán Fótiao 嚴佛調 (var. 嚴浮調) i. sz. 180 körül egyetlen *mahāyāna* szöveget fordított le, ők szinte minden tulajdonnevet lefordítottak, akárcsak a buddhista szakszavakat. Például *Śrāvastī* város nevét *wén wù* 聞物 alakban adják meg, aminek jelentése: „hallgat” és „dolgok”. (Hasonló logikát követ a tibeti *mnyan yod* fordítás is) A szöveg stílusa egyáltalán nem irodalmi, olykor nehezen érthető.

Kāng Mèngxiáng 康孟詳 a 3. század elején tevékenykedett, egyetlen munkájának, egy Buddha-életrajznak maradt fenn egy része. Sok tulajdonnevet és szakkifejezést lefordít, és elsőként fordítja kötött formában (rímtelen öt írásjegyes sorokban) az ind verseket. Nála jelenik meg először kínai fordítás-szövegben egy kifinomultabb irodalmi stílus.¹²

Fǎxiǎn 法顯 (337 – kb. 422) Közép-Ázsián át gyalog elment Indiába, ahol felkereste a fontosabb buddhista szenthelyeket, megtanult szanszkritul és fontos szövegekkel tengeri úton tért haza Kínába. Ezeket lefordította, és megírta utazásai történetét is, amely a legkorábbi ilyen beszámoló.¹³

Ezek a fordítók határozták meg a kínai nyelvű buddhista irodalom első szakaszát, amely meghatározta a Közép- és Belső-Ázsiában elterjedő buddhizmus nyelvezetét, arculatát, és a későbbi idők fordítóinak és kommentátorainak, így az *abhidharma*-irodalom szempontjából kiemelkedő jelentőségű 6. századi Paramārthának (Zhēndi 真諦, i. sz. 499–569) és a 7. században élt Xuánzàngnak (玄奘, i. sz. kb. 602–664) a munkásságát is. Utóbbiak munkássága nem szorítkozik pusztán a szöveghű fordításra, hanem – különösen Xuánzàng esetében – a szövegek innovatív újratelentéséről, iskolateremtő átértelmezéséről van szó. A két korszak határán a fordulópontot – úgy tűnik –

¹² NATTIER (2008b: 35–109).

¹³ Magyar nyelvű válogatás, amelyben Cháng’ān, Dūnhuáng, Gandhāra, Takṣaśīlā és Puruṣapura szerepelnek: TŐKEI (1993:17–26).

Kumārajīva (Jiūmóluóshí 鳩摩羅什, i. sz. 344–413 CE) tevékenysége jelenti, aki kásmíri születésű volt, de anyja a Kuchai Királyságból származott (a mai Kína északnyugati területe). Az ő révén Kumārajīva, beutazta a Északnyugat-Indiát és Kínát összekötő soknemzetiségű Selyemút-ágot, és eljutott az akkori kínai fővárosba. A *sarvāstivāda* hagyomány szerzeteseként a szanszkrit nyelvű *abhidharmát* tanulmányozta, s bizonyára csak azért nem készítette el az *Abhidharma-kośa* fordítását, mert Vasubandhu kortársaként azt még éppen nem ismerhette. Utóbb a *madhyamaka* iskola jelentős képviselőjeként lett a kínai buddhizmus pátriárkája. Fordításait a későbbi Xuánzàng fordításaival összevetve az a kép alakult ki a kutatókban, hogy Kumārajīva megcsonkította az eredeti műveket. Pedig ennek éppen ellenkezője valószínűsíthető, csak hogy amíg a szanszkrit eredetije nincs meg egy műnek, addig nehéz megítélni, mi is történt valójában. Ennek a problémának Vasubandhu nyugati interpretációjára szempontjából is nagy jelentősége van – mint azt atomizmus kapcsán látni fogjuk.

További jelentősége ezeknek az évszázadoknak, hogy a tibeti kultúrát is ekkortájt éri jelentős buddhista hatás, majd pedig a 7–8. századtól megkezdődik a buddhista korpusz szisztematikus fordítása. Az akkori uralkodók megbízottakat küldtek a szomszédos kultúrterületekre, így Kínába is, hogy onnan hozzanak *sūtrákat*.¹⁴ A fordítócsoportok elsősorban indiai panditok vezetésével működtek, de a klasszikus tibeti nyelvű buddhista irodalom nyelvezetén bizonyosan nyomot hagyott a kínai fordítói hagyomány, tekintettel a rendkívül szoros politikai és kulturális kapcsolatokra, valamint a tibeti és a kínai nyelv közös gyökereire. A tibetiek szinte minden tulajdonnevet lefordítottak, a szakkifejezéseket ugyancsak. Fontos különbség a kínai és a tibeti fordítói attitűd között, hogy a kínai fordítások idején ott már sok évszázados írásbeliség létezett, s a kifinomult vallási-filozófiai irodalom nyelvezete erős integráló hatással bírt. Ezzel szemben a tibeti buddhizmus, az államiság és az írásbeliség lényegében egyszerre jött létre. A tibetiek tehát feltehetőleg éppen a buddhista szentiratok átvétele céljából hozták létre a maguk „szanszkritját”, egy olyan műnyelvet, amelyben a buddhista szakkifejezéseket gyakran tükörfordítással, illetve frissen kigondolt új szóösszetételekkel adták vissza. (Tanulságos ilyen szempontból összevetni a bön szövegek nyelvezetét a buddhista szókinccsel. Roppant informatívak azok a tibeti művek is, amelyek a fordítások során használt legfontosabb kifejezéseket és azok fordításának reflexióit tartalmazzák. Közismert példája ennek a *Mahāvvyutpatti*, és a jóval későbbi, 18. századi *Dag-yig mkhas-pa'i 'byung-gnas*, Lcang-skya rol-pa'i rdo-rje műve.)¹⁵

Szanszkrit nyelvű forrásszövegeinkből nagyon kevés maradt ránk, ezért a kínai és tibeti forrásoknak óriási a jelentősége. Ezek azonban, mint láttuk, más, sajátos nyelvi-kulturális tradíció(k)ba ágyazódnak, s míg a tibeti fordítók, akik ind szerzetesek vezetése alatt dolgoztak, igyekeztek megtartani az eredeti szöveg mondatainak pontos szerkezetét és tartalmát, addig a kínaiak

¹⁴ SZEGEDI (2013c).

¹⁵ PUBAEV–DANDARON (1968) PUBAEV, R. E. – DANDARON, B. D. (szerk.) 1968: *Dag yig mkhas pa'i 'byuñ gnas. Istocnik mudrecov, Tibetsko-mongol'skij terminologičeskij slovar' buddizma*. Ulan-Ude: Burjatskoe knižnoe izdat'elstvo.

szabadon újraalkották a szöveget, és sokszor olyan információkat (például a vitapartnerek által képviselt irányzatok nevét, vagy egy-egy fogalom magyarázatát) emeltek be a fordításba, amelyeket az eredeti szöveg nem tartalmazott. E kiegészítések forrásai feltehetőleg az addigra már létrejött, de sokszor ránk nem maradt kommentárok voltak. Még inkább bonyolítja a helyzetet, hogy az egyes fordítók saját szerzetesi hagyományukat részesítették előnyben, s ezért a kínai nyelvű fordítások egymáshoz képest sem alkotnak koherens egészet.

Ez a folyamat eredményezte azt, hogy központi szövegünk, az *Abhidharma-kośa* kínai fordítása¹⁶ bővebb a tibetinel, s persze az eredeti szanszkritnál is. Helyenként egész mondatokat látunk, amelyeknek nincs megfelelője a szanszkritban és a tibetiben; egész passzusokat találunk áthelyezve, kisebb-nagyobb gondolati egységeket másképp tagolva – és konkrét szöveghelyek értelmezésében, az adott fogalomkészlet tekintetében is nagy eltérésekkel szembesülünk. Az atomizmus szempontjából kulcsnak minősülő szakasz (AKk 2.22.) értelmezése kapcsán látni fogjuk, milyen messzeható következményei vannak a nyugati recepció tekintetében a kommentárok és hagyományok e különös kezelési módjának. Az *Abhidharma-kośa* nyugati nyelvű fordításai a mai napig de la Vallée Poussin – egyébként kítűnő –, francia nyelvű fordításán alapulnak, lényegében megöröklük, továbbviszik mindazokat az exegetikai problémákat, amelyek abból fakadnak, hogy Poussin idejében nem volt ismert a mű eredeti szanszkrit nyelvű kézírata, s a francia orientalista a kínai fordításból készítette az első nyugati nyelvű AK-fordítást. Felhasználta ugyan a tibeti nyelvű változatot, amely sokkal hűségesebb tükre az eredetinek, mint a kínai, sőt az akkor ismert szanszkrit töredékeket és *Abhidharma-kośa*-kommentárokat is figyelembe vette bizonyos korlátok között – de alapveően a kínait fordította franciára, és a kínai szöveg szemléletmódját tekintette hiteles *abhidharma*-interpretációnak.

Tudománytörténeti előzmények

A fenti fordítástörténeti problémák a forrásoktól át is vezetnek a modern kori *abhidharma*-kutatások nehézségeihez. A 18–19. sz. fordulóján és az 1800-as évek első felében a gyarmatbirodalmak terjeszkedése, a kereskedelmi, diplomáciai és tudományos utazások, expedíciók nyomán, a klasszikus ókortudományok eredményeinek felhasználásával, részben azokkal párhuzamosan válik önálló tudományággá és egyetemi stúdiummá az orientalisztika. Ám a keletkutatók számára komoly nehézséget jelentett a fellelt szövegek (sziklafeliratok, pálmalevél-könyvek, nyírfakéreg-tekercek, fa- és kőtáblák, nyomtatott papírok stb.) értelmezése. Ismeretlen nyelvek és írások tucatjaival találták szembe magukat. Amikor pedig lassacskán felnyíltak ezek a záruk, a szövegek tartalmának megértése szinte lehetetlennek tűnt, olyannyira más volt azok nyelvezete: a vallási és filozófiai művek terminológiája, metaforái, legfőképpen pedig hagyományba ágyazottságuk felfejthetetlen

¹⁶ A megjegyzések Xuánzàng fordítására vonatkoznak: POUSSIN (1923–31) fordítása alapján arról van pontos információnk.

szövevénynek tűnhetett. Az indo-tibeti térség első felderítői a helyi adatközlők, bráhmínok, panditok, szerzetesek és világi hívek magyarázatait ugyan igénybe vehették, de ezek az információk gyakran messzebb visznek a megértéstől, mint a hallgatás. A keletkutatók, így a buddhizmust tudományos igénnyel először leíró teológus, filológus utazók szótárak, nyelvtanok és kipróbált módszertan nélkül, valamint politikai, földrajzi-éghajlati és pénzügyi okokból igen zord körülmények között próbálták feltérképezni tudományterületüket, megállapítani a határait – például kialakítani „Ázsia” fogalmát –, felmérni ismeretlen nyelvek, vallások, kultuszok sokaságát, fellelni a szakadozott szöveg hagyományok Ázsia-szerte szétszóródott sok-írású, sok-nyelvű töredékeit és interpretálni azok tartalmát. Ugyanakkor e tudósok kétségtelenül felhasználták az antik görög-római kultúrák kapcsán szerzett tudásukat és műveltségüket, kialakított módszereiket. A két tudományág a mai napig kéz a kézben jár, napjainkra pedig, úgy tűnik, számos olyan eszmetörténeti probléma körvonalazódott, amelyek közös gondolkodást igényelnek.

Ami a filozófiatörténet tudományát illeti, az a keletkutatásban éppúgy összekapcsolódott a régészeti, nyelvészeti, filológiai kutatásokkal, mint az európai antikvitás tudományos műhelyeiben. A nyugati filozófiatörténet tudományos megalapozása a 18. század második felében megy végbe, s az 1850-es évekre az antik szövegek beépülnek a modern történeti gondolkodásba. Steiger Kornél kiemeli, hogy e folyamatban a szövegek kritikai feldolgozása és kiadása, fogalomtörténeti értelmezésük, valamint valamely élő nyelvre történő átültetésük a három legfontosabb fázis (STEIGER 2010a: 332–333).

Az orientalisztika különböző ágai e tekintetben más-más mértékben, de igencsak lemaradásban vannak. Az indológia, a sinológia és a tibetisztika hatalmas szövegtörzsekkel birkózik, melynek egy része kiadásra került, de alapvető szövegek kritikai kiadása hiányzik, miközben rengeteg szöveg lappang, vagy végleg elveszett; az arabisztika különös helyzetéből számos előny fakad, de nehézségek is. A Belső-Ázsia- és Délkelet-Ázsia-tanulmányok pedig sok területen a régészeti és nyelvészeti alapozásnál tartanak, történeti és földrajzi okokból kifolyólag. A buddhizmus délkelet-ázsiai történetével kapcsolatos friss kutatások egy fontos részét összefoglalja Kósa Gábor „A buddhizmus története a Maláj-félszigeten, Szumátrán és Jáván.” című tanulmányában.¹⁷ Belső-Ázsiában a szárazföldi kereskedelmi forgalomhoz és népmozgásokhoz kapcsolódott a buddhista eszmék terjedése és keveredése a helyi hagyományokkal, délen a dél-indiai nagy dinasztiák által felügyelt tengeri kereskedelmi útvonalak hasonló funkciót töltöttek be.¹⁸

Nagy vonalakban már kirajzolódnak az ókori kelet eszmetörténeti áramlatai, s az utóbbi évtizedekben a digitális technika, a telekommunikáció, az adatbázisok gyors, pontos, széleskörű megosztásának lehetőségei és a részben ezekkel összefüggő újabb régészeti, antropológiai, nyelvészeti

¹⁷ KÓSA (2013).

¹⁸ KÓSA (2013: 162–163).

és paleográfiai eredmények nyomán sok mindent sikerült pontosítani a kronológia és a hatástörténet terén.¹⁹ Ám rengeteg szöveg vár feldolgozásra, időközben újabbak is kerülnek elő, illetve válnak digitálisan elérhetővé (dunhuangi és gilgiti anyag, a kadampa [*bka' gdams pa*] *bka'-'bum*, stb.).

Ugyanakkor az ind filozófia különböző területein számos fogalom értelmezése bizonytalan, a filozófémák kronológiájának megállapítása és belső tartalmi összefüggéseik feltárása pedig – minden jel szerint – csak a többnyelvű szöveghalmaz csoportmunkában történő feldolgozásától várható.

Az alábbiakban az orientalisztika történetének néhány kiemelkedő alakját, közelebbről a filozófiai és filozófiatörténei kérdések szempontjából jelentős kutatók eredményeit szeretném röviden bemutatni. Ebben az áttekintésben természetesen elsődlegesen nem a személyek a fontosak, hanem azok a történések, amelyek megalapozták e tudományág „anyagát”: a szövegkiadások, fordítások, összefoglalók, indexek, katalógusok, monográfiák létrejötte. Ugyanakkor a buddhizmus kutatásának kiemelkedő tudósai személyükben is megérdemlik, hogy elismeréssel adózzunk nekik.²⁰

Mintegy a Indiából a buddhizmus a 12. századra kiszorult, megszakadt a szövegek másolásának hagyománya a szubkontinensen. Az éghajlati körülmények miatt nem maradtak fenn az eredeti kéziratok sem. Emiatt a buddhizmus első kutatói Tibetben és Ceylonban találtak legközelebb buddhista szövegeket, s ezek alapján írták le először a buddhizmust mint vallási alakulatot. Az előzmények áttekintése során Kőrösi Csoma Sándor külön alfejezetet érdemel, részben mert a tibetisztika és a buddhizmus-kutatás úttörői közt is kiemelkedő a munkássága, részben pedig mert a 19. század elején Nyugat-Tibetben begyűjtött klasszikus anyagai a buddhizmus filozófiai vonatkozásait, ezen belül különösen az *abhidharma* ontológia és kozmológia számos elemét érintik.²¹

Kőrösi Csoma Sándor (1784–1842)

A tibeti nyelvterületen tevékenykedő jezsuita és kapucinus hittérítők keresztény szövegeket fordítottak tibetire, miközben megkísérelték értelmezni a helyi vallási hagyományok tibeti nyelvű fogalmait. E kétirányú folyamat eredményeképpen kialakítottak egy kezdetleges, munkahipotézis-jellegű terminológiát.²² Csoma ezek egy részét bizonyosan ismerte (pl. *Alphabetum Tibetanum*, Serampoori szótár stb.), továbbá levelezett Klaproth-tal és más tudós kollégáival, így saját fordításait, Kánon-

¹⁹ Kiemelhető Johannes Bronkhorst munkássága, különösen BRONKHORST(2007) és BRONKHORST(2016).

²⁰ A buddhista filozófia kutatástörténetéről az 1970-es évekig jó áttekintést ad JONG 1976.

²¹ SZEGEDI (2015) alapján

²² Csoma egyik legfontosabb forrásáról, az *Alphabetum Tibetanum*ról Tóth Erzsébet készített tanulmányt (TÓTH 1995). Ippolito Desideri missziós tevékenységét Tibetben Péter Alexa mutatja be (PÉTER 2011).

kivonatait és tanulmányait e fogalmak és nyelvi megoldások ismeretében és felhasználásával alkotta meg. Ezeknek az előzményeknek a fényében jobban érthető, mit miért értelmezett éppen úgy, ahogyan tanulmányaiban olvashatjuk. Ugyanakkor az is kitűnik, hogy Csoma a vizsgálódásait mindezen körülmények ellenére is lényegében feltöretlen úton végezte, ugyanis a nyugati hittérítők motivációja elsődlegesen az volt, hogy a tibetiek számára érthető módon fogalmazzák meg a keresztény alaptanításokat és szövegeket, s csak annyiban törekedtek a tibeti buddhizmus megismerésére, amennyiben annak szókincese alkalmasnak tűnt saját missziójuk teljesítéséhez. Kőrösi Csoma ezzel szemben nem hittérítőként, hanem filológus-kutatóként állt a feladatához, részben mert ezt vállalta a brit kormány megbízatásaként, részben pedig mert forrásszövegeiben a magyar őstörténetről keresett adatokat.

Kőrösi Csoma tudományos munkáit (tibeti-angol szótárát, tibeti nyelvtanát, áttekintő tanulmányait, fordításait, a buddhista terminológiai szótár feldolgozását) és leveleit, jelentéseit olvasva megállapíthatjuk, hogy jelentősége a tibeti kultúra bemutatásában óriási: első ízben ad megbízható tájékoztatást a nyugati tudományos világ számára a tibeti kultúráról. De kutatásai és publikációi nemcsak a Tibetről való ismeretek tekintetében voltak rendkívül jelentősek, hanem az orientalisztika tudománnyá formálódása szempontjából, általánosságban is. A hagyományos európai teológia és klasszika-filológia eszközeivel, nagy műveltséggel, számos nyelv ismeretével vértézve vágott utat egy addig szinte ismeretlen kultúra dzsungelében. Aprólékos, kitartó terepmunkájának köszönhetően óriási mennyiségű eredeti szöveget tekintett át. A megismert források adatait pozitívista aprólékosággal, enciklopédikus ambíciókkal, a nyugati tudományosság kritériumainak megfelelően rendszerezte, tág és részletes kontextusban mutatta be. Évekig tartó, jórészt magányos terepmunkáját követően bekapcsolódott a brit-indiai tudományos életbe, az akkor formálódó orientalisztika nagyjaival együtt fektette le az új tudományág alapjait. Eredményei a kor legjobb orientalista kutatóműhelyében születtek, számos területen helytálló, máig érvényes megállapításokat tett, tág teret nyitva a nyomdokain járó kutatóknak. Véleménye mértékadó, megállapításai többnyire helyesek.

A buddhista dogmatika és filozófia kérdésében nagyon sokat ír. Leveleiben, Kánon-elemzéseiben, fordításaiban javarészt helyesen, pontosan nyilatkozik – amennyire ezt mai tudásunk szerint meg tudjuk állapítani; előfordul azonban, hogy tartózkodik a mélyebb elemzéstől, és az is, hogy félreérti forrásait. Van egy kérdéskör, amelyben Csoma megnyilvánulásai bizonytalanok tűnnek, és amelyet illetően állításainak egy része téves. Ez a buddhista hit alapjául szolgáló szemlélet, a buddhizmus „metafizikája” – ahogy ő nevezi.

Amikor fordítást közöl, többnyire gondos, pontos, a fogalmakat is jól eltalálja, például a buddhista metafizika alapfogalmai esetében (*skandha*, *āyatana*, *dhātu*, *pāramitā* stb.), a függő

keletkezés, kozmológia és kozmogónia ismertetése során.²³ A *madhyamaka* iskoláról szólva helyesen állapítja meg, hogy Nāgārjuna elmélete a lélekre vonatkozóan két szélsőség közötti középutat jelent: sem az öröklét, sem a totális megsemmisülés nem helyes nézet.²⁴

Bizonyos kérdésekben távolságtartóan leíró hangot üt meg, illetve általánosságban beszél. „Shakja elmondja a buddhizmusnak fő elveit.” „Erkölcsei és metafizikai tanok, orthodox és heterodox teoriák”, „a hitnek különféle fokairól”. A buddhista tan általános kérdéseiről szóló spekulációk, útmutatás a szenvedéstől való megszabadulás mikéntjéről, stb. – ilyen kifejezések tömegével találkozunk közleményeiben.²⁵

Máskor jelzi, hogy volna miről beszélni, de mellőzi. Például: „Az egész csakis spekulatív észlelet és absztrakt műszavak, melyeknek értelmezése a túlságig van erőszakolva. Az ezekben való jártasság azonban szükséges a buddhizmus, de különösen a Madhjamika bölcséleti rendszer megértésére. »E helyen azonban a prajná páramitának bővebb ismertetésével foglalkoznom lehetetlen, azt mondja Csoma, mivel kevés érdeket lenne képes kelteni az olvasóban, azért is e tárgynak további folytatásától ezennel elállok.« – idézi Duka.²⁶ Itt Csoma többek között azzal indokolja a tömör áttekintést, hogy a Kánonnak ez a része nem tartalmaz történeti vonatkozású anyagot.²⁷

Több helyütt nyilatkozik a *prajñā-pāramitā*ról (t. *sher-phyin*; a végső bölcsesség, a megvilágosodott szemléletmód, amely a megszabadulás kulcsa). Azt mondja róla, hogy ez a buddhizmus spekulatív, avagy elméleti filozófiája, a pszichológiai, logikai és metafizikai terminológia foglalata. „Ezekről különféle predikátumokkal állító és tagadó kijelentések tehetők.”²⁸ Ez a megállapítás az arisztotelianus kategória-tan alkalmazásának tekinthető, amit Csoma diákkora óta ismert. Az arisztotelianus gondolkodás hatását látjuk másutt is: „Metafizikai tárgyakat érintő beszélgetés ... általában a *lélekről*, a különbségről a *test és a racionális lélek* között; ... a tudatlanság az oka a lelket fogva tartó minden köteléknek.”²⁹ Az öt halmazról (*skandha*): „A testre vagyis az

²³ Pl. DUKA (1885: 236–237) = TERJÉK (1984b: IV. 269–271), illetve DUKA (1885: 240) = TERJÉK (1984b: IV. 284–285) és egyébütt.

²⁴ DUKA (1885: 238) = TERJÉK (1984b: IV. 272).

²⁵ Pl. DUKA (1885: 240) = TERJÉK (1984b: IV. 284–285); DUKA (1885: 244) = TERJÉK (1984b: IV. 316).

²⁶ DUKA (1885: 237) = TERJÉK (1984b: IV. 271).

²⁷ TERJÉK (1984b: IV. 271). Csoma árnyaltabb, mint az Duka fordításából kitetszik: „There is no historical matter. All is speculation, with a profusion of abstract terms and definitions. The knowledge of these is necessary for the understanding of the *Buddhistic* system, especially of the Madhyámiká philosophy. But I am unable to give any further outline of the Prajnā páramitá, except the enumeration of such abstract terms as above. As it would be tedious to the reader, and of little interest in the way of information, I beg leave to waive further illustration.”

²⁸ DUKA (1885: 233) = TERJÉK (1984b: IV. 269).

²⁹ DUKA (1885: 243) = TERJÉK (1984b: IV. 305). (Kiemelés tőlem, SzM.)

aggregatiora nézve öt külön predikatum állítható föl, tudniillik az alak, a fölfogás, az öntudat, a tehetség és az észlelés (discriminatio).”³⁰

Más szempontból érdekes a következő megfogalmazás: „A világon minden változás egyedül az élőlények erkölcsi cselekményeinek tulajdonítandó; e világon *minden csakis illúzió*, a dolgokban valódiság nem létezik – minden csakis üresség.”³¹ Az erkölcsi tettek hatása és az üresség eszméje ugyan ténylegesen részei a buddhista szemléletnek, a „minden illúzió” azonban a buddhizmusban árnyaltabban fogalmazódik meg. Tiszta formájában az ortodox hindu *védánta* irányzatra jellemző.

Ez a példa is mutatja, hogy Csoma elemzései során nincs világosan tudatában a buddhista alapelveknek. Vajon miből adódhat ez a gondolati bizonytalanság? Úgy vélem, a következőkből:

A kései, modern kori tibeti buddhizmus számos elemet átvesz a hindu iskoláktól, sőt fundamentális szemléleti kérdéseket is hindu szellemiségben fogalmaz újra. Ez az interpretáció feltehetőleg jelen volt a Csoma-kortárs tibeti szerzetesek körében is, tőlük is hallhatta ezt az értelmezést. „Különös körülmény az, hogy ezen irodalmi műveket egy hindu faluba plántálták át, vagy legalább oly nép között helyezték el, a mely nem idegenkedik a hindu vallástól, és csak némi részben áll a buddhizmus elveinek befolyása alatt.” – írja Gerard doktor kanami látogatása után.³² Kanamban (Kinnaur tartományban) Csoma három évet töltött, jórészt itt gyűjtötte össze későbbi publikációinak anyagát. Továbbá később, anyagainak sajtó alá rendezése során folytonos kapcsolatban volt indológus kollégáival, akiktől megerősítést nyerhetett az a benyomása, hogy az ind kultúra általános szemléleti keretét adja a végső szellemi princípium és az anyagi világ illuzórikus voltának oppozíciója. Könnyen lehet, hogy ez a szemléletmód, amely a keresztény hitű Csoma számára bizonyára nem volt idegen, alkalmazhatónak tűnt a buddhista metafizika értelmezésére is. „Csoma állítása szerint a tibeti hit, szabályaiban úgy, mint gyakorlatában, sokkal közelebb áll a keresztény valláshoz, mint bármely más népéhez Ázsiában” – írja ugyanott Gerard.

A buddhista irányzatokról szóló 1838-as tanulmányának³³ fókuszában a tibetiek körében ismert buddhista filozófiai iskolák és az indiai eredetű szerzetesi hagyományágak állnak. Tekintettel arra, hogy Csoma pályáján hol foglal ez helyet, részletes és érdemi áttekintést várnánk – ehelyett pár oldalnyi „jegyzetet” kapunk. Tulajdonképpen a buddhizmus egészének áttekintését kívánja adni

³⁰ DUKA (1885: 233) = TERJÉK (1984b: IV. 269).

³¹ DUKA (1885: 242–243) = TERJÉK (1984b: IV. 306).

³² 1829-ben. TERJÉK (1984a: 103).

³³ „Előleges jegyzetek, a buddhizmus különféle felekezeteiről”. Eredeti címe: „Notices on the different systems of Buddhism, extracted from the Tibetan authorities” (CSOMA 1838). DUKA (1885: 193–198) = TERJÉK (1984b: IV. 73–79).

dióhéjban, tibeti szempontból. Sok tekintetben hiányos,³⁴ de szól a gyakorlatról és az azt megalapozó praktikus tudnivalókról, a rituáléről, továbbá történeti értékkel bír az irányzatok felsorolása, beleértve az indiai nem-buddhista irányzatokét is.

A *buddha* fogalom meghatározása és a *trikāya* (három test) koncepció ismertetése során Csoma a *dharma-kāya*, illetve a *dharma-dhātu* fogalmát az *Ādi-buddha* rendszer szerint írja le, és abszolút létezőként értelmezi. Ezután nagyon röviden ismerteti a négy skolasztikus irányzatot (*vaibhāṣika*, *sautrāntika*, *yogācāra*, *madhyamaka*). Az első alosztályait az alapító személye, a szentiratok nyelve és a követők ruházata, vagyis a *vinaya* (szerzetesi regula) szempontjai szerint különíti el. A többi iskoláról nagyon röviden szól, s leszögezi, hogy csak az utolsó kettő „igazán filozófiai”, a *madhyamaka* „elvonat kifejezésekkel és apró szórszálhasogatásokkal foglalkozik”. A *vaibhāṣika* Csoma szerint a legvulgárisabb irányzat. Ennek alosztályait csak alapítójuk szerint nevezi meg, de hagyományos nevük a standard doxográfia alapján azonosítható:

a) A *sarvāstivāda* iskolára utal egyebek mellett azzal, hogy szanszkrit nyelvű iskola, és követői „minden dolog létezését hiszik”. b) A *mahāsaṅghikā*t takarja a „nagy közösség”, akik „romlott tájbeszéd”-ben recitálják szentirataikat. Érdekes, hogy Csoma nem nevezi nevén, pedig tudható: az *apabhraṃśa* nyelvről van szó. (Az *apabhraṃśa*, ‘romlott’ nyelv kései prákrit, a középipind nyelvek csoportjából.) c) A *mahāsammitīya* iskolára gondol, amikor a harmadik alcsoportról beszél: ők „a hústevő Pishāchika kasztbéliek nyelvén” recitálók. Itt is tudható, hogy nem a *piśāca* démoncsoportról van szó, hanem arról a közösségről, ahol a *piśācī* a rituálé nyelve. Ez egy letűnt, archaikus, irodalmi prákrit nyelv. Valószínűleg a népi etimológia kapcsolta össze a hindu mitológiában ismert „húsevő” démonokkal, akik megszállják az embert, saját nyelvük van stb. d) A *sthaviravāda* (p. *theravāda*) iskola rejtőzik az utolsó meghatározás mögött: ők „a nép nyelvén” recitálnak. Itt feltehetőleg a páli nyelvre kell gondolnunk. Ez egy korai prákrit nyelv, a *pāṭha* (‘olvasat’, értsd: eredeti szöveg, ‘nem kommentár’) szóból ered a neve; jelentősége főképp abban áll, hogy a korai buddhista iratok ezen maradtak fenn.³⁵

Ez a leírás az iskolák hagyományos felosztását mutatja; valójában csak részben nyelvi, feltehetőleg területi megoszlást (is) tükröz. Tartalmilag megfelel a tibeti doxográfiai művekben található felsorolásoknak.³⁶ Prinsep ugyane folyóirat (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*) következő, 1838. márciusi számában hosszan idézi Csoma levelét és fordítását, amelyből kiderül,

³⁴ Közleményének címe is jelzi, hogy csupán vázlatos ismertetésnek szánta szövegét. A filozófiai és gyakorlati kérdéseket, így az *abhidharma* tárgyát képező általános fogalomrendszert bőséggel tárgyalja egyéb műveiben, különösen a Kánon *Sūtra* részének ismertetése során.

³⁵ DUKA (1885: 194) = TERJÉK (1984b: IV. 74–75).

³⁶ Erről általában és különösen mint Csoma forrásaiban szereplő adatokról: UHERKOVICH (2011: 50–60). Itt Csoma lámája nem említi a rituálé nyelvi különbségeit.

hogy Csoma tökéletesen ismeri a nyelvi terminusokat: „Sanskrit, Prákrit, Apabhramsha, hegyi törzsek” stb.³⁷ Továbbá egy másik, 1836-os közleménye végén Csoma felsorolja az iskolák hagyományos nevét is, alosztályaikkal együtt, az imént feltételezett rendben.³⁸ Tehát egyértelmű, hogy Csoma tisztában volt a téma tudományos leírásához szükséges körülményekkel. Ezekről az irányzatokról rengeteg egyéb „belső” információja is volt – ismerjük a számára írott ún. Alexander-könyveket, amelyek közül jó néhány a buddhista hitelvek és irányzatok kompendiuma –, de úgy tűnik, ebben a vázlatos jegyzetében nem kívánta felhasználni ezeket.³⁹ Inkább valamelyik népszerű tibeti doxográfiai munkát kivonatolhatta. Joggal tekinthetjük tehát ezt a rövid értekezést a buddhista irányzatokról vázlatosnak, kevésbé kiérleltnek. Címében ugyan jelzi a szerző, hogy „előleges jegyzetek”-kel van dolgunk. Itt Csoma elsősorban lámái szóbeli közlésére hagyatkozhatott, szövegforrásait pedig szűken vette figyelembe, a tibeti kánonnak csupán tantrikus irataira, illetve azok vélt jelentésére támaszkodott. Ezt erősíthette a *prajñāpāramitā*-szövegek metaforáiból kiolvasható, monoteisztikus hangulatú értelmezés, amely szerint a megvilágosodás végső forrása, „a buddhák anyja” a transzcendens bölcsesség.

Hogyan tekintsünk Csoma munkásságára tudományos eszköztárát tekintve? Nyelvész, teológus, klasszika-filológus – ezek a képesítései kezdettől megvoltak; utóbb pedig, Kalkuttában már hozzáfért az ottani tibeti és szanszkrit nyelvű könyvekhez és a kurrens szakirodalomhoz, része lett a tudományos közéletnek. Kétségtelenül voltak azonban nehézségei: egyfelől általános tudományos, illetve módszertani jellegűek. A Buddha-kronológia bizonytalanságai; a filozófiai és vallási irányzatok értelmezéséhez szükséges fogalmak hiánya; a tibeti buddhizmus szellemi-kulturális hátterének ismeretlensége. Korábban csak másodlagos forrásokból próbálták rekonstruálni a rendszert, ekkor (Csoma és mások révén) végre a nyelv és az eredeti szövegek hozzáférhetőek lesznek, de a téma azokban is homályos; az eredeti szóbeli tanításokat sem rendszerszerűen fejtették ki „Shakja és tanítványai”. Erre a nehézségre H. H. Wilson is felhívja a figyelmet.⁴⁰

Csomát a második kalkuttai tartózkodása idején (1837 vége – 1842 eleje) szíve mélyén az őshazakutatás kérdése foglalkoztatja leginkább, miközben folytatja munkáját, a Ladakban gyűjtött és mások (pl. Hodgson) által küldött anyag rendszerezését. Ekkor publikálja a buddhizmus irányzatairól szóló rövid tanulmányát, majd kánonismertetését. De már 1834-ben megjelent szótára és nyelvtana –

³⁷ *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 7/March (No. 75), 1838, pp. 281–282. A Csoma-leveleket tartalmazó TERJÉK (1984a) kötetben és a Csoma Archívumban nem szerepel ez a március 24-én kelt levél, amely egyébként a Kālacakra kapcsán közölt fordításban említi a fenti nyelveket.

³⁸ Csoma (1836: 298) = TERJÉK (1984b: IV. 244). DUKA (1885) nem közli e függelékét.

³⁹ A kompendiumok legteljesebb leírását TERJÉK József (1976a) készítette el. A Csoma-életmű feldolgozásában elért, felbecsülhetetlen értékű eredményeit lásd pl. KCSS Archívum <http://orientalia.hu/>. A tárgyról továbbá: OROSZ (2006), UHERKOVICH (2011).

⁴⁰ DUKA (1885: 232–233).

tehát úgy érezhette, hogy elvégezte azt a feladatát, amire még 1822-ben Moorcroft révén a britekkel szerződött. Ideje ismét az eredeti célra koncentrálni. Prinsep 1835. január 20-án így ír: „Csoma úr fáradozásai a tibeti nyelv körül végöket érik.”⁴¹

E küldetésen belül is nyelvészként, filológusként értelmezte önmagát, nem pedig valláskutatóként (még kevésbé filozófusként).⁴² Talán ezért sem tekintette feladatának a tárgy érdemi értelmezését. A korai rácsodálkozó, kritikus-kreatív attitűdjét mintha csalódottság, türelmetlenség váltaná fel. Tárgyát a számára legkézenfekvőbb ontológiai keretben mutatja be (lélek, teremtő, Isten stb.), nem fáradozik az általa ismertetett szövegek eredeti szemléleti sémáinak rekonstruálásával.

Mindezek nyomán áll elő az a helyzet, amit tapasztalunk kései publikációiban is: tárgyat egyfelől keresztény teológiai kontextusban, az arisztotelaiánus skolasztika terminológiájával, másfelől a hindu környezetben kézenfekvő *sāṃkhya*, és még inkább *vedānta* keretben értelmezi. Így olyasmit is leír, amiről „tudja”, hogy nem „igaz”.⁴³

Összességében megállapítható, hogy Csoma igen jól végezte vállalt feladatát, de az értelmezéshez alig voltak eszközei: eleve kevés elsődleges adat állt rendelkezésére, hiszen tudományos módszerekkel és nagy anyagmennyiségre vonatkozóan ő nyitotta meg az értelmezendő szövegtörzset, annak nyelvvel együtt, a kutatás számára. A buddhizmust pedig nemigen próbálta akkoriban senki a vallási vonatkozásokon kívül bármi más mezőben (filozófia, pszichológia) értelmezni, legfeljebb kultúrtörténetiben.

Csoma hagyatékának különösen izgalmas részét képezik az ún. Alexander-könyvek.⁴⁴ Nyugat-Tibetben, zanglai tartózkodásának idején három jól képzett tibeti szerzetes összefoglalókat készített számára a buddhizmus legfontosabb kérdéseiről. Számunkra a legérdekesebb Kun-dga' Chos-legs kompendiuma; ennek kozmológiai fejezete az *abhidharma*-rendszer ismerteti, az ún. *Cakravāla*-világképet mutatja be.⁴⁵ Ennek részleteiről a Kozmológia fejezetben írok. Kun-dga' Chos-legs többek között idézi az *Abhidharma-kośát* és az *abhidharma*-iskolák hatalmas posztkánonikus értekezését, a *Mahā-vibhāṣāt* (t. *Bye-brag-tu bshad-pa chen-mo*) is. Gyakran idézett forrása az *Uttara-tantra* (t. *Rgyud-bla-ma*) és a *Vinaya-uttara-grantha* (t. *'Dul-ba gzhung dam-pa*). A dzongkhuli kolostor apátjának kompendiuma a buddhizmusról négy elméleti és két történeti jellegű fejezetet tartalmaz. Kun-dga' Chos-legs a mű bevezetőjében a világek egymásra következését, időtartamát, a

⁴¹ TERJÉK (1984a: 129).

⁴² Lásd például egy 1823-ban kelt levél aláírását: „Alexander Csoma de Koros, a filológia kutatója”, TERJÉK (1984a: 51).

⁴³ Bethlenfalvy Géza egy konferencia-hozzászólásában (*A Csoma-hagyaték. Megemlékezés Körösi Csoma Sándor halálának százhetvenedik évfordulóján*. ELTE BTK 2012. Budapest) felvetette, hogy Csoma esetleg kísérletet tehetett a keresztény, a buddhista és a hindu világnézet valamiféle szintézisének létrehozására.

⁴⁴ Részletesen ismerteti a gyűjteményt TERJÉK (1976b)

⁴⁵ Magyar fordítását közli OROSZ (2006).

buddhák megjelenését írja le, főként az *Abhidharma-kośából*, illetve annak szöveghagyományára támaszkodva. A forrás megjelölése nélküli, sokszor töredékes idézetek pontos rekonstrukciója és forrásuk azonosítása gyakran nem lehetséges. Bu-ston *Chos-'byungja* – sokkal részletesebben és pontosabban kidolgozva – több ponton azonos Kun-dga' Chos-legs szövegével, az idézetek tekintetében is, így azok onnan többé-kevésbé azonosíthatók.⁴⁶ Ebből arra következtethetünk, hogy a két munka azonos szöveghagyományt követ. Buddha életére vonatkozóan valószínűleg mindkettő alapvetően a *Lalita-vistarából* (t. *Rgya-cher-rol-pa*) veszi anyagát. Kun-dga' Chos-legs számára magától értetődő volt, hogy a *Mdzangs-blun* (*A bölcs és a balga*) példázatoktól⁴⁷ kezdve más *sūtrákon* keresztül az *abhidharma* körébe tartozó sok-sok alapvető munkára nyugodtan utalhat, azok számára az elsődleges vallási és tudományos *corpust* képezték.⁴⁸

Csoma számára ezek a klasszikus tibeti nyelvű kompendiumok döntő jelentőségűek voltak abból szempontból, hogy a tibeti buddhizmus alapvető kérdéseivel viszonylag gyorsan tisztába jöhetett, s azután maga is eredményesen tanulmányozhatta a klasszikus tibeti forrásokat. Az Alexander-könyvek számunkra nem csak mint a Csoma-biográfia jelentős állomásának rekvizítumai érdekesek, hanem saját jogukon is: a 19. század elején tudós szerzetesek foglalták össze a buddhista tanításrendszert egy sajátjuknak tudott, hozzávetőlegesen két évezredes szöveghagyományra támaszkodva.

A Csoma-életmű gondozói

Kőrösi Csoma Sándor hagyatéka egyetlen tanítványa, S. C. Malan, a Bengáli Ázsiai Társaság tisztviselője közvetítésével került nyugatra, majd Duka Tivadar útján a Magyar Tudományos Akadémiára, illetve részben Párizsba. A párizsi anyag alapozta meg a francia tibetisztika kezdeteit, s később az itt tanuló Ligeti Lajos a francia tibetisztikai iskolára építve indította el a magyarországi mongolisztikai-tibetisztikai képzést.

Duka Tivadar (1825-1908) 1854-től a bengáliai angol hadsereg katonaozosa volt. Kutatásokat végzett India természeti viszonyairól, utóbb több ezer, Kelet-Indiából származó tárgyból álló anyagot ajándékozott a Magyar Nemzeti Múzeumnak és a kolozsvári Erdélyi Múzeumnak. Ismeretterjesztő írásokat közölt Indiáról, például a *Vasárnapi Ujságban* és a *Budapesti Szemlében*. Kőrösi Csoma kéziratának és hagyatékának egybegyűjtését követően kiadta Csoma cikkeinek kivonatát és összeállította életrajzát is: *Life and Works of Alexander Csoma de Kőrös* (London, 1885). Ezt az

⁴⁶ Bu-ston klasszikus tibeti nyelvű tantörténetének kritikai kiadását SZERB János (1990) készítette el. A mű Buddha-életrajz fejezetét TÓTH Erzsébet (1999) adta ki és fordította magyarra.

⁴⁷ A *sūtra* tibeti szövegének kritikai kiadása TÓTH Erzsébet (1996) érdeme. Bő válogatás magyarul: LENGYEL-SZEGEDI (1998).

⁴⁸ A témáról bővebben lásd SZEGEDI 1991

anyagot magyarul is kiadta: *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai* (Budapest, 1885). (A kivonatos ismertetés filológiai szempontból nem megbízható forrás.) Tudományos munkássága elismeréseként a Magyar Tudományos Akadémia 1863-ban levelező, 1900-ban pedig tiszteleti tagjává választotta. Tudományos munkásságát Angliában is elismerték, 1884-től a Királyi Ázsia Társaság tagja, majd a Brit és Külföldi Biblia Társaság választmányi tagja, 1904-től alelnöke lett. Tudósításai: *Két levél a Ganges partjairól Kőrösi Csoma Sándorról* (Akadémiai Értesítő, 1858), *A Gangesparti éghajlati bajokról* (Orvosi Hetilap, 1860), *Adalék Kőrösi Csoma Sándor életiratához* (Budapesti Szemle, 1864), *Kőrösi Csoma Sándor útja Közép-Ázsiában* (Vasárnapi Ujság, 1885), *Kőrösi Csoma Sándor* (Budapesti Szemle, 1898).

Ligeti Lajos (1902-1987) magyar orientalista, nyelvész, filológus, mongolista, turkológus. Klasszika-filológia és török tanulmányai után 1925-től 1928-ig Párizsban tanult mongolisztikát, tibetológiát és sinológiát. A Belső-Ázsia-tanulmányok magyarországi intézményesítésének atyjaként tartják számon: a Belső-ázsiai Tanszék tanszékvezető egyetemi tanára, a Kelet-ázsiai Tanszék, a Török Filológiai Tanszék, az MTA Altajisztikai Tanszéki Kutatócsoportjának vezetője volt, s ő indította útjára az *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* (1950–) és a *Keletkutatás* (1973–) című folyóiratokat, szerkesztette a *Bibliotheca Orientalis Hungarica* és a *Kőrösi Csoma Kiskönyvtár* sorozatokat is.⁴⁹ Hozzájárult Kőrösi Csoma hagyatékának tudományos feldolgozásához.⁵⁰

Kőrösi Csoma emlékének ápolásában, hagyatékának gondozásában és feldolgozásában kiemelkedő szerepet játszik Terjék József, aki egyúttal a hazai tibetisztikai képzés meghatározó alakja is. Külön érdeme, hogy más szótárakkal egyetemben Kőrösi buddhista terminológiai szótárát is online kereshető formában hozzáférhetővé tette, és folyamatosan fejleszti a kereshető klasszikus tibeti nyelvű adatbázist. Legfontosabb publikációi a témában: *Kőrösi Csoma dokumentumok az Akadémiai Könyvtár gyűjteményeiben* (1976), *Tibetan compendia written for Csoma de Kőrös by the Lamas of Zans-Dkar (manuscripts in the Library of the Hungarian academy of sciences)* (1976), *Emlékek Kőrösi Csoma Sándorról* (1984), *Collected works of Alexander Csoma de Kőrös 1-4.* (1984), *Kőrösi Csoma Sándor buddhista terminológiai szótára.* [CSOMA 1984 kereshető digitális változata.] (2009).⁵¹

Bethlenfalvy Géza orientalista szintén sokat tett – tibetisztikai és kultúrdiplomáciai tevékenysége mellett – Csoma életművének kutatásáért és népszerűsítéséért. Levéltári forrásokból és nyugat-tibeti terepmunkával gazdagította a magyar őshazakutató-tibetológus munkásságáról való tudásunkat. Három informatív publikációját emelném itt ki: „Alexander Csoma de Kőrös in Ladakh.” In: *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium 7–27.* (1978), „Bla-ma Bzhad-pa and the

⁴⁹ https://hu.wikipedia.org/wiki/Ligeti_Lajos

⁵⁰ Az egyik legkorábbi tudósítás az Alexander-könyvekről: LIGETI (1933)

⁵¹ TERJÉK (2009)

Rdzong-khul gomba.” *Acta Orient. Hung.* XXXIV (1980), pp. 3–6. „Új levéltári források Kőrösi Csoma indiai útjáról.” In: *Kőrösi Csoma Sándor nyomdokain.* Kovászna (Románia) 1993, pp. 42–50.⁵²

Bernard le Calloc'h breton származású diplomatát is hálával említhetjük e helyen. A francia szenátus tisztviselőjeként pusztán szenvedélyből rengeteg adatot gyűjtött össze Csomára vonatkozóan és feltérképezte, hogy azok a tisztviselők, utazók, tudósok, akikkel kalandos életútján találkozott, hogyan befolyásolták a magyar tudós pályáját. Legfontosabb publikációja: *Új adatok Kőrösi Csoma Sándorról* (1998).

Kőrösi Csoma hagyatéka általános kultúrtörténeti és tudományos szempontból is jelentős értéket képvisel. Ezt ismerte el az UNESCO azzal, hogy 2009-ben egyetemes szellemi kinccsé nyilvánította.

A buddhista filozófia jeles kutatói

Eugène Burnouf (1801–1852) óriási terjedelmű és jelentőségű életművének egy része még feldolgozatlan. Lényegében tőle származik a „buddhizmus” mint összefoglaló fogalom, és több mint egy évszázadra meghatározta, mit is jelent (BRONKHORST 2014: 318). Buddhizmus-képét az általa ismert nepáli, szanszkrit nyelvű kéziratok tartalma alapján fogalmazta meg. Ebben a kontextusban releváns, pontos, máig érvényes megállapításokat tett. Lényegében a 20. század végéig a nyugati kutatók az általa megalapozott paradigmából indultak ki. Legfontosabb műve: *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* (BURNOUF 1844). Angol fordítása: *Introduction to the History of Indian Buddhism* (BURNOUF 2010). Ő ad először részletes ismertetést az *Abhidharma-kośáról* (BURNOUF 1844: 562–574 = BURNOUF 2010: 512–521), Yaśomitra kommentárja alapján; könyvében sok más helyen is bőven idézi.

Theodor Stcherbatsky (1866–1942) (Фёдор Ипполитович Щербатский, Fëdor Ippolitovič Ščerbatskoj) Orosz származású indológus, a buddhizmus és a buddhista filozófia tudományos kutatásának egyik legnagyobb hatású megalapozója. Az akkori cári Oroszországhoz (ma Lengyelországhoz) tartozó Kielcében született. Hazai bölcsészettudományi tanulmányait Ivan Minaev és Sergey Oldenburg vezetésével végezte, majd Bécsben Georg Bühlernél ind. költészettant, Bonnban Hermann Jacobinál buddhista filozófiát tanult. 1897-ben Oldenburggal közösen elindították a *Bibliotheca Buddhica* sorozatot, melyben fontos buddhista szövegeket adtak ki, s hozzá kapcsolódóan széleskörű nemzetközi kutatási projekteket szerveztek. 1900–1930 között a Szentpétervári (majd Petrográdi, illetve Leningrádi) Egyetemen oktatott. Indiai és monglói utazását követően 1903-ban

⁵² Műveinek bibliográfiája megtalálható online: <http://www.ippolito-desideri.net/doc/biografie/Bethlenfalvy.en.pdf>

publikálta *Theory of Knowledge and Logic of the Doctrine of Later Buddhists* című munkáját (St. Petersburg, 1903–1909, 2 kötetben). E körben elért eredményei közül legfontosabb, hogy Dharmakīrti és iskolájának filozófiáját nemcsak buddhológiai szempontból dolgozta fel, hanem általános filozófiai megközelítésben is értelmezhetővé tette. 1905-ben Burjátföldön tett utazást, ahol a buddhizmus tibeti-mongol ágát tanulmányozhatta. Ugyanebben az évben Ugrában, a mongol fővárosban részt vett a 13. dalai lámával, Thubten Gyatsoval folytatott tárgyalásokon. Indiai utazásai során alkalma volt megismerkedni az eleven indiai hagyományokkal, így például Benáreszben a *mīmāṃsā*t is tanulmányozta. 1910-ben az észak-indiai Dardzsilingben ismét találkozott a 13. dalai lámával, aki meghívta Tibetbe, hogy Lhasa és a Mānasarovar-tó környékén eredeti kéziratokat és fanyomatokat fényképezzen. Az utazás azonban politikai okok miatt meghiúsult. „The Soul theory of the Buddhists” című, 1919-ben megjelent kétrészes tanulmánya az *Abhidharma-kośa Pudgala*-fejezetét dolgozza fel. *Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrád, 1927) c. műve nagy visszhangot keltett a nyugati orientalista körökben. 1928-ban megalapította a Buddhista Kulturális Intézetet Leningrádban. Fő művének az angol nyelvű *Buddhist Logic* (1930–32) című két kötetes monográfiát tekintik, mely rendkívüli hatásának bizonyult, de emellett számos cikket, tanulmányt jelentetett meg a buddhista *sūtrák*, az *abhidharma*, a logika és episztemológia tárgykörében. India vezető értelmisége, így Nehru, Tagore, Chattopadhyaya nagyra értékelték az indiai szellemtörténet kincseinek feltárásáért végzett munkásságát. Saját munkáin kívül jelentőségét mutatja az általa létrehozott indológiai iskola is. Tanítványai közé tartozott többek között O. O. Rosenberg, E.E.Obermiller, A. I. Vostrikov.⁵³

Témánk szempontjából kiemelt jelentőségű az, hogy az *Abhidharmakośa* fennmaradt változatainak kiadására és ismertetésére nemzetközi összefogást kezdeményezett. 1917-ben jelentette meg a tibeti változat szövegének egy részét.⁵⁴ Előszava szerint a kötetben az *Abhidharmakośa-kārikā* és *Abhidharmakośa-bhāṣya* 1. fejezete (*Khams bstan-pa ~ Dhātu-nirdeśa*) kerül közlésre. Ezzel szemben a 2. fejezet (*Dbang-po bstan-pa ~ Indriya-nirdeśa*) első fele is benne van a kötetben, a 45. *kārikā*val bezárólag, amelynek kommentárja egyszerűen megszakad. (Nem egyetlen kötet hibájáról van szó. Az általam ismert példányok mind ilyenek. A korszak történelmét ismerve: csoda, hogy megjelent.) A *kārikā* és a *bhāṣya* szövege egybeszerkesztve jelent meg, tibeti karakterekkel. Szépen nyomtatott, gondos munka, kevés hibával.

A mindössze öt oldalas előszóban Stcherbatsky beszámol az *Abhidharma-kośa* feldolgozásának kezdeteiről. Eszerint elsőként Burnouf hívta fel a figyelmet az *Abhidharma-kośa* jelentőségére. A szanszkrit eredeti elveszett, de tibeti, kínai és ujjur fordítások fennmaradtak. Mongol fordítás azideig nem került elő, noha voltak adatok arról, hogy a teljes *bstan-'gyurt* (a tibeti buddhista kánon

⁵³ Az életrajz forrásai: RUEGG (1971), valamint https://ru.wikipedia.org/wiki/Щербатской,_Фёдор_Ипполитович és https://en.wikipedia.org/wiki/Fyodor_Shcherbatskoy

⁵⁴ STCHERBATSKOY 1917.

kommentárokat tartalmazó részét) lefordították mongolra. Az ujjur fordítást megtalálta Stein Aurél, ez ráirányította a figyelmet az *abhidharmára* és az ujjur nyelvre is. A fellelhető szövegfordítások kiadására széles körű nemzetközi projektet szervezett Stcherbatsky. A következő feladatokon osztoztak meg a kor vezető orientalistái – többségük máig ható életművet hozott létre: A tibeti *kārikā* és *bhāṣya* kiadása: Stcherbatsky; Yaśomitra szanszkrit nyelvű kommentárjának, a *vyākhyā*-nak a kiadása: S. Lévi és U. Wogihara; az ujjur fordítás kiadása: D. Ross; a két kínai fordítás (Paramārtha és Xuánzàng) kiadása: U. Wogihara; a *kārikā* és *bhāṣya* francia nyelvű fordítása: L. de la Vallée-Poussin; a *kārikā* és *bhāṣya* orosz nyelvű fordítása: Stcherbatsky és O. O. Rozenberg; Yaśomitra szanszkrit nyelvű kommentárjának francia fordítása: S. Lévi; az *Abhidharma-kośa* tanainak szisztematikus bemutatása: O. O. Rozenberg; a *kārikā* és *bhāṣya* angol nyelvű fordítása: Stcherbatsky és O. O. Rozenberg. A tudósok együttműködésének gyümölcsei részben érhetek csak be, a tervek egy része a háborúk és diktatúrák füstjébe ment. Stcherbatsky 1942 márciusában egy észak-kaukázusi faluban, Borovojében halt meg.

Louis Finot (1864–1935) régész, orientalista, a délkelet-ázsiai filológia és epigráfia szakértője, aki hozzájárult többek között az Angkor környéki buddhista építmények datálásához. A L' École Française d' Extrême-Orient (EFEO) egyik alapítója (1898). Fontos szövegkiadásokat és fordításokat köszönhetünk neki, így a híres *Milinda-pañhát*, amely Nágaszéna buddhista bölcs és Menandrosz görög-ind uralkodó párbeszédét örökíti meg: *Les questions de Milinda (Milinda-pañha); Traduit du pali avec introduction et notes*. Paris: Bossard (Les classiques de l'Orient, 8) 1923–27. Emellett egy szanszkrit nyelvű *vinaya*-töredéket – *Le Pratimoksasūtra des Sarvastivādins* (1913) –, valamint a *sarvāstivāda* iskola egy fogadalmi szövegét is kiadta: *Fragments du Vinaya sanskrit* (1911).

Sylvain Lévi (1863–1935) francia indológus, fő művei a hinduizmussal kapcsolatosak. Indiában és Japánban is hosszabb időt töltött el. Behatóan foglalkozott a nepáli hindu királyság történetével. Az 1932-ben általa kiadott bamijani és gilgiti szanszkrit kéziratok többek között Vasubandhu munkáinak kutatását alapozták meg. *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Vimśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trīmśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Ire partie. – Texte.* (1925), *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. Un système de philosophie bouddhique* (1932), *Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan), et de Gilgit (Chachemire)* (1932). Tanítványai voltak többek között de La Vallée-Poussin, Paul Demiéville, Paul Pelliot.

Vasubandhunak az *Abhidharmakośa* mellett a másik legfontosabb műve a *Húsz vers és kommentárja*. Ennek feldolgozása során többek között Lévi szövegkiadásaira támaszkodtunk, és a kritikai kiadáson kívül a történeti előzményeket összefoglaló tanulmányt is készítettünk.⁵⁵

Louis Étienne Joseph Marie de La Vallée-Poussin (1869–1938) orientalista, a buddhizmus kutatója Liège-ben született francia apa és belga anya gyermekeként. Görög és latin tanulmányai után szülővárosa egyetemén szerzett bölcsészdoktori diplomát 1888-ban. Érdeklődése ekkortájt fordult Ázsia felé. Louvainben Charles de Harlez és Philippe Colinet tanítványaként megismerkedett az *Aveszta* nyelvével, valamint a szanszkrit és páli nyelvvel, illetve az összehasonlító nyelvészet alapjaival. 1891-ben a keleti nyelvek doktora lett, majd Párizsba utazott, s többek között Victor Henri és Sylvain Lévi előadásait hallgatta több intézményben. A Sorbonne ekkor vált az indológiai kutatások egyik központjává. Itt találkozhatott Auguste Barth-tal és Emile Senart-ral. A Sorbonne-on eltöltött évek nagy hatással voltak fejlődésére. Párizsi működésével párhuzamosan a szanszkrit tanszék vezetője lett Liège-ben, s folytatta az óavesztaival kapcsolatos tanulmányait Leidenben. 1893-ban Leidenbe költözött, hogy Henri Kern tanítványa lehessen. Itt fordult érdeklődése a buddhizmus felé, s itt vetette bele magát a tibeti, majd – negyven évesen – a kínai tanulmányokba. Ettől kezdve a buddhizmus tanulmányozása elsődleges szenvedélyévé vált. 1894-ben felvette a belga állampolgárságot és az 1817-ben alapított Genti Egyetem professzora lett (University Ghent). Harmincöt évet töltött el itt; összehasonlító nyelvészetet, görögöt és latint tanított, s emellett buddhista kéziratokat tanulmányozott. 1898-ban jelent meg első komoly munkája, a *Bouddhisme, Études et Matériaux* a Belga Királyi Akadémia kiadásában. Ebben a buddhista tantrizmussal foglalkozott. Munkája éles kritikát kapott, mégpedig a buddhizmust csupán kolostori hagyományként szemlélő Rapson részéről.

Az első világháború során (1914–18) Angliába menekült, ahol Cambridge-ben a könyvtár dzsaina kéziratait, illetve az indiai gyarmati hivataloktól kapott tibeti iratokat katalogizálta. Oxfordban adták ki *The Way to Nirvāṇa: Ancient Buddhism as a Discipline of Salvation* című tanulmányát, melyet a *Hibbert Lectures* számára készített. Ennek az előadássorozatnak a keretében a kor vallástudósai tartottak előadásokat, így többek között Max Müller és Thomas W. Rhys Davids is. Ebben az időszakban, Londonban jelent meg a *Forlong Lectures* számára készült munkája is.

A világháború után visszatért Gentbe. 1921-ben megszervezte a Keleti Tanulmányok Belga Királyi Társaságát (Royal Belgian Society of Oriental Studies). 1929-ben Gent flamandizálódásának hatására székhelyét Brüsszelbe helyezte át, ahol az École des Hautes Études és az Institut des Hautes Études Chinoises in Brussels-ben tartott órái mellett szintén főleg buddhista kéziratok tanulmányozásával foglalkozott. Rengeteg fordítást és tanulmányt készített a buddhizmus

⁵⁵ Adatokat lásd a Bibliográfiában VV jelzetnél, továbbá: RUZSA – SZEGEDI (2015a).

legkülönbözőbb területeiről. Xuánzàng több munkáját ültette át franciára. Legnagyobb hatású munkája az *Abhidharma-kośa* kínai változatának francia nyelvű fordítása és a hozzá fűzött alapos tanulmány. Ezeket a Theodor Stcherbatsky által szervezett nemzetközi projekt részeként készítette el. Sajnos nem érthette meg a mű szanszkrit kéziratának megjelenését, sőt a Wogihara által kiadott Yaśomitra-kommentárokat sem volt módja felhasználni. 1938-ban, feszített munkatempójától kimerülve, irodája előtt hunyt el.

La Vallée-Poussin sosem járt Ázsiában, igazi szobatudós volt, a szó legjobb értelmében. Aktív tudományos pályájának negyvenhét évén keresztül lényegében napi tizenkét órát kéziratok tanulmányozásával töltött, s számtalan cikkel, tanulmánnyal, nyelvészeti és filozófiai felismeréssel gazdagította korának orientalisztikai tudományosságát.⁵⁶

Poussin két tanítványa, Marcelle Lalou és Jean Przyluski *A brief biography of Louis de la Vallée Poussin* c. visszaemlékezésükben⁵⁷ rajongással vegyes csodálattal beszélnek mesterükről. Kiemelik, hogy mennyire árnyalt, nyitott, antidogmatikus gondolkodású volt, s hogy a tudományos igazságot tartotta mindennél előbbre valónak, amely csakis ellentétes álláspontok vitájában tud megfogalmazódni. Tudományos elméleteit nem tekintette kőbe vésett igazságoknak – egyik kiváló cikkéről megjegyezte: „Van ott pár megjegyzés a lap alján, amelyek ellentmondanak a főszövegnek.”

Műveinek sorából is kitetszik, mennyire nagyformátumú kutató volt. A buddhizmus klasszikus nyelveiből fordított, és átfogó képet alkotott az indiai történelem ókori viszonyairól: *Bouddhisme, études et matériaux: Ādikarmapradīpa, Bodhicaryāvatāraṭīkā* (1898), *Bodhicaryāvatāra: Introduction a la pratique des futurs Bouddhas, pòeme de Çāntideva. Traduit du sanscrit* (1907), *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti, traduction tibétaine* (1912), *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi.* (1930).

Témám szempontjából legfontosabb munkája az *Abhidharma-kośa* francia nyelvű fordítása, amely *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu* címmel 1923–31 között jelent meg hat kötetben Párizsban.⁵⁸ Óriási tudományos értéket képvisel ez a munka. Sajnos azonban nem Vasubandhu szanszkrit szövegéből készült, hanem annak kínai fordításából, amelyet Xuánzàng készített a 7. században, s amely mű egy kommentárokkal bővített adaptációja az eredetinek. Az ebből fakadó problémákra visszatérek a későbbiekben.

Vasubandhu életművéhez kapcsolódnak következő művei is: *Vijñaptimātratāsiddhi: La siddhi de Hiuantasang* (1928), *Documents d'Abhidharma: 1. La doctrine des refuges; 2. Le corps de l'Arhat est-il pur?* (1932), *Documents d'Abhidharma: 1. La controverse du temps; 2. Les deux, les quatre, les trois*

⁵⁶ Az életrajzi összefoglaló fő forrása: LAMOTTE (1938).

⁵⁷ PRUDEN (1988–90: 1. xv–xix.)

⁵⁸ POUSSIN (1923–31)

vérités (1937). Poussin munkássága terjedelmében és mélységében is lenyűgöző – érthető, hogy az utókor szinte szentiratként kezeli publikációit, és sorait mintegy kinyilatkoztatásként idézik.

Étienne Paul Marie Lamotte (1903-1983) belga szerzetes tudós, a Catholic University of Louvain ógörög tanára, de hírnevét indológusként és a buddhizmus szakértőjeként szerezte. Louis de La Vallée-Poussin tanítványaként azon kevés tudós közé tartozott, aki egyaránt ismerte a főbb buddhista források nyelveit, a pálit, a szanszkritot, a tibetit és a kínait. Hosszú élete során rengeteg területen gazdagította a buddhizmuskutatókat, többek között a skolasztikus irányzatok történetét és Vasubandhu munkásságát illetően is. Legfontosabb művei: *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) 1-5. (1944-1980)*, *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Śāka (1958)*,⁵⁹ *The Spirit of Ancient Buddhism (1961)*, *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa) (1962)*, *Śūraṅgamasamādhisūtra, The Concentration of Heroic Progress: An Early Mahayana Buddhist Scripture (1965)*, *Le Traité de l'Acte de Vasubandhu – Karmasiddhi Prakaraṇa (1936)*⁶⁰ *La Somme du Grand Vehicule (Mahayana-samgraha) d'Asanga (1938-1939)*. Utóbbi két munkája közelebbről érinti központi témákat; különösen fontos a *Karmasiddhi-prakaraṇa* fordítása, amelyben Vasubandhu a *karma* kérdését különféle irányzatok értelmezésében mutatja be. Lamotte bevezető tanulmánya is áttekinti az iskolákat a *madhyamaká*val bezárólag, így fontos forrása a buddhista skolasztika kutatásának. A látens forma elmélete kapcsán szót ejtek ennek összefüggéseiről. A mű egy tibeti és két kínai fordításban maradt fenn, az egyik a 7. századi Xuánzàngé.

Paul Eugène Pelliot (1878–1945) francia sinológus és orientalista. 1908-ban egy belső-ázsiai expedíció során számos kínai szöveget talált Dunhuangban, egy évvel azután, hogy Stein Aurél felfedezte a barlangokat. Pelliot elérte, hogy a féltve őrzött iratok egy részét megvásárolhassa. A szakmai szempontból érdekesebbnek tűnő tekercek közül hatalmas értéket képviselő anyagot hozott el. Otthon hamisítással vádolták, de Stein Aurél tisztázta a vádak alól. Fontos munkája Robert Gauthiot-val az 1920-ban Párizsban kiadott 2 kötetes „*Le sūtra des causes et des effets du bien et du mal. Edité et traduit d'après les textes sogdien, chinois et tibétain.*” [Tanítóbeszéd a jó és a rossz okairól és következményeiről. Szogd, kínai és tibeti szövegekből készült fordítás.]

Friedrich Max Müller (1823-1900) német származású nyelvész és orientalista vezette azt grandiózus tudományos vállalkozást, amelynek keretében a *Sacred Books of the East* sorozatot kiadták. Az Oxford University Press gondozásában 1879 és 1910 között megjelent ötven kötet a nagy keleti vallások kánonikus műveit tartalmazza angol fordításban. A hinduizmus, buddhizmus, taoizmus,

⁵⁹ Sara Webb-Boin fordításában angolul: LAMOTTE (1988a) ("The Greek Influence on Buddhism" c. fejezete: 426-445)

⁶⁰ Leo M. Pruden fordításában angolul : LAMOTTE (1988b)

konfucianizmus szövegein kívül a dzsainizmus, az iszlám és a zoroasztrianizmus körébe tartozó művek váltak így hozzáférhetővé a nyugati olvasók számára.⁶¹

Thomas W. Rhys Davids (1843-1922) a Pali Text Society alapító elnökeként a páli nyelvű buddhista szövegek kiadását irányította. Emellett fordításokat és tanulmányokat, valamint szótárt készített. 1921-25 között jelent meg William Stede közreműködésével készült páli-angol szótára. Sok fordítást és tanulmányt készített a buddhizmus tárgykörében, így alapvető forrásokat, páli suttaikat is: *Buddhist Suttas. The Mahā-parinibbāna Suttanta, The Dhamma-cakka-ppavattana Sutta, The Tevijja Suttanta, The Ākankheyya Sutta'a, The Cetokhila Sutta, The Mahā-Sudassana Suttanta, The Sabbāsava Sutta* (1881). Témám szempontjából az egyik legfontosabb munkája az Oldenberggel közösen fordított *Vinaya Texts* (1881–85), amely a *Sacred Books of the East* sorozatban jelent meg.

Carolyn Rhys Davids (1857-1942) az elsők között fordított páli nyelvű *abhidhamma*-szövegeket angolra. Az *A Buddhist manual of psychological ethics or Buddhist Psychology, of the Fourth Century B.C., being a translation, now made for the first time, from the Original Pāli of the First Book in the Abhidhamma-Piṭaka, entitled Dhamma-Sangaṇi című munkája* (1900), mint a címe is mutatja, szenzációs eredmény volt, és a 20. század hajnalán új korszakot nyitott a buddhizmus tanulmányozásában. Shwe Zan Aunggal lefordította az *Abhidhamma-piṭaka* egy másik fontos darabját, a *Kathāvatthut* is: *Points of controversy; or, Subjects of discourse; being a translation of the Kathāvatthu from the Abhidhamma-piṭaka* (1915). Fordított *vinaya*-szövegeket és foglalkozott a nők helyzetével a buddhizmusban.

Hermann Oldenberg (1854-1920) munkássága nélkül a buddhizmus történetéről szóló tudásunk nagyságrendekkel szegényesebb lenne, de India egészének szellemtörténetét is más fényben látnánk nélküle. A *theravāda Vinaya* szövegeinek publikálása igen fontos kutatási forrást nyitott meg. Legfontosabb műve a kollégáival, Max Müllerrel és Rhys Davidsszel együtt fordított-szerkesztett *Sacred Books of the East* Vol. XXIX, "The Grihya-sūtras, rules of Vedic domestic ceremonies", part 1, Oxford, The Clarendon press 1881–1889; *The Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*, 1879. *Buddha: his life, his doctrine, his order*, 1882; *Vinaya Texts*, vol. 1 of 3. The Pātimokkha. The Mahāvagga, I-IV.; 1882; Oldenberg, Hermann, *Die Religion des Veda*. Berlin 1894; Stuttgart 1917; Stuttgart 1927; Darmstadt 1977; Oldenberg, Hermann, trans. Müller, Max, ed. *Vedic Hymns*, part 2: Hymns to Agni. The Sacred Books of the East, vol. 46, Oxford, Clarendon Press 1897. Reprint: Low Price Publications 1996.

Unrai Wogihara (1869-1937) is részt vett a Stcherbatsky vezette *Abhidharma*-szövegkiadás projektben a 20. század elején. Témám szempontjából a legfontosabb publikációja Yaśomitra *Sphuṭārthā című* szanszkrit nyelvű kommentárjának 1932–36 között Tokióban történt kiadása.⁶²

⁶¹ Az *Internet Sacred Texts Archive* oldalán negyvennégy kötet elérhető elektronikus formában.

Fontos fejlemény volt a filológiai kutatás szempontjából, hogy Narendra Nath Law 1949-ben a *Yaśomitra-féle Abhidharmakośa-kommentár* 1–3. fejezetének szövegét, amely a Wogihara-kiadással együtt az AK értelmezését nagyban segíti.⁶³

D. T. Suzuki (1870-1966) nagy hatású japán kutató, a zen buddhizmus, valamint a távol-keleti filozófiák szakértője, a kínai, japán és szanszkrit irodalom fordítója, népszerűsítője. A zen buddhizmusról írt esszéje alapvetően és elsőként határozta meg a Nyugat gondolkodását erről az irányzatról. Legfőbb munkái: *Essays in Zen Buddhism: First, Second, Third Series* (1927-1934), *Lankavatara Sutra from the original Sanskrit* (1932), *Essays in Zen Buddhism* (1953–1971).

Edward Conze (1904-1979) a buddhológia mint tudományág népszerűvé tételében szerzett múlthatatlan érdemeket. A német-francia-holland származású brit tudós igazi nyelvtelenség volt, tizennégy nyelvet ismert, beleértve a szanszkritot is. Pályája során legfőképpen a buddhizmussal foglalkozott, számos buddhista forrásszöveget fordított le és tett elérhetővé a nyugati érdeklődők számára, mint azt műcímei is mutatják: *Buddhism: Its Essence and Development* (1951), *Abhisamayālaṅkāra* (1954), *The Buddha's Law Among the Birds* (1956), *Buddhist Meditation* (1956, 1972), *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (1957), *A Short History of Buddhism* (1958), *Buddhist Scriptures* (1959), *The Prajñāpāramitā Literature* (1960), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with divisions of Abhisamayālaṅkāra* (1961), *Gilgit Manuscript of Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā* (1962), *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy* (1962), *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature* (1967), *Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays* (1967), *The Short Prajñāpāramitā Texts* (1974), *Further Buddhist Studies: Selected Essays* (1975), *Buddhism. A Short History* (1980) [2000-ben magyarul is megjelent A buddhizmus rövid története címmel, Zentai György fordításában.]

Napjainkban már sok fontos szövegkiadás, -kivonat és fordítás áll rendelkezésünkre. Az itt tárgyalt téma szempontjából a Karl H. Potter szerkesztette *Encyclopaedia of Indian Philosophies* sorozatnak és online frissülő bibliográfiájának van talán a legnagyobb jelentősége, mert a klasszikus szövegek értelmező kivonatonatolása pótolhatatlan segítséget nyújt.⁶⁴ Potter érdeme, hogy az ind filozófiatörténet feltérképezését és bemutatását célzó, 1970-ben kezdődött monumentális vállalkozásra sok különböző területen tevékenykedő orientalista munkáját hangolta össze. A sorozat immár a 20. köteténél tart.

Stephan Anacker is részt vett ebben a munkában, s emellett a rendelkezésére álló adatok alapján külön kötetben is összefoglalta a Vasubandhu-biográfiára vonatkozó eredményeket, és a neki

⁶² WOGIHARA (1932–36)

⁶³ Adatait lásd a Bibliográfiában YS jelzetenél.

⁶⁴ POTTER (1996) és (1999).

tulajdonított művek közül hétnek az angol nyelvű fordítását is kiadta 1984-ben. Az elmúlt évtizedekben ez a kötet volt a legfontosabb nyugati nyelvű forrásunk az életműhöz.⁶⁵ Ezen kívül Anacker hozzájárult Vasubandhu *mahāyāna* körbe tartozó tevékenységének filozófiai értelmezéséhez is.⁶⁶

Andrew Skilton *A buddhizmus rövid története* (1997) című munkája tömören összefoglalja a filozófiai iskolákat, az *abhidharma*-irodalmat és tematikus bibliográfiát ad. Bár mára bizonyos dolgokat árnyaltabban látunk, megjelenésekor naprakész eredményeket tükrözött s átfogó képet ad.⁶⁷

A *sarvāstivāda* skolasztika feltérképezésében talán a legfontosabb monográfia Charles Willemen, Bart Dessein és Collett Cox 1998-ban megjelent *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* című munkája. E három szerző külön-külön is sokat tesz a buddhizmus elméletének és történetének megismeréséért.

A buddhizmus korai történetének új paradigmáját vázolja fel mások mellett Johannes Bronkhorst holland indológus. 2007-ben megjelent *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India* című monográfiájában a történeti Buddha életének datálását, eszméinek gyökereit illetően szolgáltat új érveket és szempontokat. Átfogó munkája a *Buddhist Teaching in India* (2009). Számos tanulmányának témája között az *abhidharma* is szerepel: *Sāṃkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya* (1997), *Abhidharma and Jainism* (2000).⁶⁸

Jan Nattier amerikai orientalista a *mahāyāna* buddhizmus történetét elsősorban a korai kínai fordítások segítségével tanulmányozza.⁶⁹ Soknyelvű műveltsége révén széles perspektívában képes láttatni a buddhizmus közép- és belső-ázsiai történetét, és számos tekintetben módosította a korábbi narratívát. Kimutatta például, hogy a *Szív-sūtra* Kínában készült kompozit szöveg.⁷⁰ A legkorábbinak tartott *mahāyāna* szentirat, az Ugrapariprcchā kínai verzióinak lefordítása mérföldkőnek számít ezen a tudományterületen. Emellett komparatív módszerekkel bebizonyította, hogy Kumārajīva fordítói technikája az eredeti szanszkrit művekhez hűségesebb fordításokat eredményezett, mint például Xuānzàngé.⁷¹

⁶⁵ ANACKER (1984)

⁶⁶ ANACKER (1999)

⁶⁷ Az eredeti mű 1994-ben jelent meg *A Concise History Of Buddhism* címen. A magyar fordítás Agócs Tamás munkája.

⁶⁸ További adatok a Bibliográfiában.

⁶⁹ NATTIER (2008b: 73-88)

⁷⁰ NATTIER (1992). További bibliográfia és tanulmányok: https://en.wikipedia.org/wiki/Jan_Nattier, valamint <https://berkeley.academia.edu/JanNattier>.

⁷¹ „Kumarajiva was working from earlier Indian versions in which these expansions had not yet taken place.” NATTIER (2003: 60)

K. L. Dhammajoti tanulmányai az *abhidharmáról* nagy segítséget jelentenek kutatásomban. 2009-ben megjelent *Sarvāstivāda Abhidharma* című munkájában ír többek között a *sarvāstivāda* anyagfelfogásról és az atom-elméletről is, valamint az észlelés közvetett voltának elméleteiről.⁷² Legfrissebb munkái közé tartozik a *Sarvāstivāda Abhidharma* című tanulmány, amely az *Encyclopedia of Indian Religions* „Buddhism and Jainism” kötetében jelent meg.⁷³

Továbbra is megnehezíti a kutatást, hogy az alapvető forrásszövegek kritikai kiadása hiányosan áll rendelkezésünkre. Az *Abhidharma*-stúdiumok egyik legfontosabb kortárs fejleménye az Odani Nobuchiyo vezetésével zajló *Edition of Abhidharma texts – IKGA* című projekt. Ennek keretében a legfontosabb szövegek kiadásait készítik el, a Vasubandhu műveihez készült klasszikus kommentárokét is beleértve. A nemzetközi együttműködésben a China Tibetology Research Center (Beijing) és az Otani Egyetem (Kyoto) kutatóin kívül nyugati szakemberek is részt vesznek, így az Ernst Steinkellner vezette bécsi (ismeretelméleti hangsúlyú) orientalista iskola eredményeit is integrálják.⁷⁴

A filológiai munkát segíti a GRETIL adatbázisa,⁷⁵ valamint a részben ezen alapuló *Bibliotheca Polyglotta, Thesaurus Literaturae Buddhicae*. Az *Abhidharma-kośa* szövegét négy nyelven teszik hozzáférhetővé: szanszkrit, tibeti, két kínai (Zhēndì [= Paramārtha] és Xuánzàng) fordítás és a töredékes ujgur szöveg érhető itt el. Ez a monumentális vállalkozás jelenleg a negyedik fejezetnél tart.

Louis de La Vallée Poussin munkássága kapcsán jeleztem, hogy az *Abhidharma-kośa* első teljes nyugati nyelvű interpretációját neki köszönhetjük. Ebből készült Leo M. Pruden angol nyelvű, négy kötetes fordítása.⁷⁶ Ám Poussin a szanszkrit eredetit nem ismerte, kommentárjait is csak részben, és bár állítása szerint a tibeti verziót figyelembe vette, az eredeti műre vonatkozó filológiai kutatás szempontjából mégsem tekinthető megbízható forrásnak. Pruden önálló tanulmánnyal egészítette ki Poussin anyagát a friss kutatási eredmények alapján, és az időközben hozzáférhetővé vált releváns szanszkrit szövegeket is figyelembe véve saját jegyzetapparátus készített. A fordításban a homályos kifejezéseket szanszkritul közli. Ez az angol szöveg megértését ugyan roppantul megnehezíti, de indológus megközelítésben igen informatív megoldás, a tibeti fordítás ismeretében pedig további megvilágító erejű vonatkozásai vannak. Összességében azonban ez a monumentális mű sem Vasubandhu eredeti szövegét szólaltatja meg, hanem annak Xuánzàng-féle 7. századi értelmezését. Kutatásaim során fokozatosan bontakozott ki mindezen összefüggések jelentősége.

⁷² DHAMMAJOTI (2009: 242-272., 348-370)

⁷³ DHAMMAJOTI (2017)

⁷⁴ A 2004-ben indult projekt eredményei nyomon követhetők itt: www.ikga.oeaw.ac.at/Abhidharma_texts. Lásd még: STEINKELLNER – XUEZHU (2008) és KRAMER (2013).

⁷⁵ Paul Hackett and Dan Lusthaus: Sanskrit e-text. SAT, CBETA and ACIP for providing e-texts.

⁷⁶ PRUDEN (1988–90)

Az *Abhidharma-kośa* tibeti változatát B. B. Semičov és M. G. Brjanskij orosz nyelvre fordította, s 1980-ban megjelentette *Vasubandhu: Abhidharma-kośa. Blizkij k tekstu perevod s tibetskogo na russkij jazyk, bbedenie, podgotovka tibetskogo teksta, primečanij i tablic* címmel.⁷⁷ A mű, mint címe is mutatja, a tibeti változat tartalmát rekonstruálja, meglehetősen pontossággal. A mű ilyen értelemben forrásértékű. A tibeti fordítás tapasztalataim szerint sokkal közelebb áll az eredetihez, mint a kínai fordításai, de sok helyen az ind szubkommentárok álláspontját tükrözi, így az eredeti gondolat nem fejthető ki belőle. További nehézséget az okoz vele kapcsolatban, hogy a doktrinális és filozófiai kérdések interpretációja pusztán filológiai megközelítésben sajnos nem oldható meg.

Örvendetes tény, hogy egy másik orosz orientalista páros, E. P. Ostrovskaja és V. I. Rudoj felvállalta a szanszkrit eredeti feldolgozását. 1998-2006 között három kötet jelent meg, ezzel az eredeti mű 6. fejezetével bezárólag elkészült annak orosz nyelvű fordítása.⁷⁸ Nagy várakozással fordultam ehhez az anyaghoz, és valóban fontos eredmény, hogy létrejött – de a mélyebben vizsgált részletei sajnos csalódást keltettek. Az atomizmus kapcsán adott elemzésemben erre kitérek majd.

A legújabb fejlemény az *Abhidharma-kośa* fordítástörténetében, hogy Dhammajoti felügyelete alatt, az ő bevezető tanulmányával 2012-ben elkészült az *Abhidharma-kośa* angol nyelvű fordítása. G. L. Sangpo *Abhidharma-kośa-Bhāṣya of Vasubandhu. The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary* címmel, négy vaskos kötetben dolgozta fel az anyagot, hatalmas új jegyzetapparátussal.

Az impozáns mű azonban nem a szanszkrit eredetiből készült, hanem Poussin francia fordításának angol változatából. Feldolgozza Poussin és Pruden jegyzeteit, figyelembe veszi az elmúlt évtizedekben felhalmozódott kutatási eredményeket, s rengeteg információt oszt meg. De sajnos továbbgörgeti mindazt a problémát, ami abból fakad, hogy Poussin a kínai verzióból dolgozott. Sangpo az AK eredeti szöveghelyeire is a Poussin-fordítás oldalszámaival hivatkozik, és bár számos technikai trükkel próbálja megkönnyíteni a fordítás és az eredeti mű megfeleltetését, de a tipográfiai szinten áttekinthetetlen megjelenés inkább elbonyolítja a dolgot.

Vasubandhu említett másik fontos filozófiai művének, a *Vimśikā vijñapti-mātratā-siddhi*-nek a szövegkiadását és egy külön tanulmányt a műről témavezetőmmel, Ruzsa Ferencsel 2015-ben készítettük el.⁷⁹

A *Vimśikā vijñapti-mātratā-siddhi*-t szintén Ruzsa Ferenc vezetésével tanulmányozta Szanyi Szilvia indológus, és 2015-ben két fontos tanulmányt is megjelentetett. „*Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása*” a VV magyar nyelvű fordítása, bevezető tanulmánnyal, a „*Buddhista*

⁷⁷ SEMIČOV – BRJANSKIJ (1980)

⁷⁸ OSTROVSKAJA – RUDOJ (1998-2006)

⁷⁹ RUZSA – SZEGEDI (2015a) és (2015b)

idealizmus: Vasubandhu Vimśatikā című művének filozófiai elemzése” pedig a mű filozófiatörténeti jelentőségét mutatja be.⁸⁰

Utóbb kiderült, hogy párhuzamosan dolgoztunk Jonathan Silkkel. Ő 2016-ban jelentette meg *Materials toward the study of Vasubandhu’s Vimśikā. (I), Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations* címmel a mű kritikai kiadását.⁸¹

Jonathan Silk 2016-os művét a nyomdai fázis után, a forgalmazás előtt még annyiban tudta korrigálni, hogy a kötetbe utólagosan beillesztett lapon közölte a fenti publikációink tényét és jelentőségét. Eredményeink kölcsönös feldolgozása azonban még a jövő teendői közé tartozik.

Magyarországon filozófiai megközelítésben a közelmúltig nem tanulmányozták az indiai filozófiák történetét intézményi keretek között, az egyetemi oktatásból is teljességgel hiányzott, mert egyszerre igényli az ókori ind nyelvek és írások ismeretét, töredékes szövegek filológiai kezelésének képességét és filozófiai képzettségét. A buddhizmus mint filozófiai nézetrendszer magyar tudományos közbeszédbe emelésére orientalisták részéről történtek az első lépések alapvető filozófiai művek fordításán keresztül. Schmidt József (1868-1933) nyelvész, indogermanista népszerűsítette tanulmányaival a buddhizmust és az India-kutatást Magyarországon (*Buddha élete, tana és egyháza*, 1920; *Az ó-ind epika*, 1921; *A szanszkrit irodalom története*, 1923; *Az ind filozófia*, 1923). Vekerdy József (1927-2015) az ind irodalom magyar nyelvű interpretációja során s Buddha beszédeit és buddhista meséket fordított magyarra. Fehér Judit Nāgārjuna, Hamar Imre Vasubandhu első magyar interpretátorai. Tőkei Ferenc, Kalmár Éva és Hamar Imre a kínai buddhista filozófia történetének megsimeréséhez tanulmányokkal és szövegfordításokkal járulnak hozzá. Kósa Gábor a buddhizmus és a manicheizmus kapcsolatát kutatja. Körtvélyesi Tibor a páli kánon kutatásával foglalkozik, emellett ő és Kovács Gábor a Ruzsa Ferenc vezette Páli Fordítócsoporthoz tagjaiként új, filológiaiilag pontos szuttafordításokat készítenek.⁸²

Az utóbbi években jelentős közeledés történt az orientalisztika és filozófia részéről. Ruzsa Ferenc kezdeményezésére immár tíz éve, a Steiger Kornél vezette Antik és Középkori Filozófia Doktori Program alprogramjaként fut az orientalista filozófiai doktori képzés. A Hamar Imre vezetésével működő Távols-Keleti Intézet az indián kívüli buddhizmusra irányuló kutatásokat fogja össze, míg a néhány éve létrejött Buddhizmus-kutatás Központ tevékenysége a buddhológia egészét lefedi. A vallástudományi képzés megindulása és a Déri Balázs kezdeményezésére létrejött és általa vezetett Vallástudományi Központ a buddhista hagyomány vallási aspektusainak vizsgálatában ugyancsak

⁸⁰ SZANYI (2015a) és (2015b)

⁸¹ Az adatokat lásd a Bibliográfiában VV jelzetnél, továbbá: RUZSA – SZEGEDI (2015a).

⁸² Adatokat Bibilográfiában.

nagyon produktívan működik együtt az indológus és filozófus kutatókkal. Egy éve elindult az Interkulturális Doktori Program Ruzsa Ferenc vezetésével, többek között Kósa Gábor és Várnai András sinológusok közreműködésével. Ez a műhely az indiai, kínai és arab stúdiumok posztgraduális képzéséhez nyújt integrált szemléletű keretet.

A fentiekből is látható, hogy témavezetőm, Ruzsa Ferenc munkássága meghatározó a hazai orientalisztika- és filozófiatudomány tekintetében. Kutatásai jelen dolgozatom releváns kontextusát, sok tekintetben konkrét előzményét képezik és érdemben megvilágítják az általam vizsgált problémákat, ezért összefoglalom szerzteágazó munkásságának szorosabban idevágó részét.⁸³

A korai ind szövegek interpretációjának több elvi kérdését is vizsgálta. A szerzőtlen szövegek problémakörét elemző tanulmányában⁸⁴ a filozófiai iskolák alapszövegeinek rétegeit vizsgálva megállapítja, hogy a szöveghagyományozás technikai nehézségei korlátozzák e szövegek értelmezési lehetőségeit. A filozófiai *sūtrák* magját a szóbeli átadást segítő memoriterek képezik, amelyeket az idők során bővíthettek és átértelmezettek a kommentátorok; így az adott *sūtra* eredeti értelmét nehéz rekonstruálni. A szövegromlás problémáját konkrét esettanulmányon mutatja be. Az eredmények azt mutatják, hogy a mechanikus, nem értelmező ind kéziratmásolási technika következtében általában nehezebb olvasatok jönnek létre, így a kritikai kiadások *lectio difficilior* alapelve (mely szerint a kéziratok különböző olvasatai közül általában a nehezebb az eredeti) itt nem feltétlenül alkalmazható.⁸⁵ „Polysemy, misunderstanding and reinterpretation” című módszertani dolgozata⁸⁶ az ind filozófia egy lényeges vonását ragadja meg. A tipikusan világi európai filozófiától eltérően az indiai filozófia vallási közegben keletkezik és hagyományozódik, ahol a régi mesterek szava kinyilatkoztatás értékű, érvényes ismeretforrás, amely alkalmasint felülírhatja a tapasztalatot és tekintélyesebb az önálló gondolkodásnál. Ebből adódik a továbbhagyományozás technikája: az elavult gondolatot nem törlik, inkább hozzáadnak, átértelmezik, vagy nyílt cáfolat nélkül elfelejtik. Az alapszövegek kötött formájú, rövid memoriterek, ám a szöveghagyomány állandóan bővül másod- harmadlagos kommentárokkal.

Buddhológiai munkásságának főbb hangsúlyai: megmutatta, hogy a buddhizmus kívül áll a védikus tradíción;⁸⁷ érvelt a korai *mahāyāna* filozófusok irányzatfelettsége mellett.⁸⁸ Elkészítette (e dolgozat szerzőjének közreműködésével) a buddhista idealizmus filozófiai alapszövegének,

⁸³ Bővebben lásd SZEGEDI (2017).

⁸⁴ RUZSA (2010a).

⁸⁵ RUZSA (2010b).

⁸⁶ RUZSA (2016a: 126–130).

⁸⁷ RUZSA (2009).

⁸⁸ RUZSA (2013b).

Vasubandhu *Vimśikā*jának kritikai kiadását és elemzését.⁸⁹ Vezetésével készül 2008 óta a páli nyelvű buddhista szentiratok szisztematikus fordítása.⁹⁰

A filozófia terapikus funkciójának két meghatározó fontosságú példáját elemzi. A korai buddhista antropológia szenvedés-fogalmát vizsgálva⁹¹ Ruzsa megállapítja, hogy a naiv megfogalmazás (öregség, betegség, halál) mögött a fájdalom, a hanyatlás és a pusztulás okozta szenvedés képzete rejlik, s hogy a háromféle szenvedésről szóló formula szerkezetileg analóg „a lét három jegyével” (*tri-lakṣaṇa*), miszerint minden fájdalmas, mulandó és inszubsztanciális. Másik idevágó tanulmánya⁹² a *Sāmkhya-kārikā* (i. sz. 4. század) első versét helyezi új megvilágításba, A „hármass szenvedés” fogalmát a kommentátorok feltehetőleg a gyógyászati hagyomány szerint értelmezték át. A megszabadulás kulcsmomentuma az „ismert”, „látott” jelentésű *dr̥ṣṭa*, amely a tapasztalati tudásra utal, beleértve a meditációs, introspektív élményeket is. Ugyanakkor a *sāmkhya* hagyomány szerint a tapasztalatot az érvelésen alapuló vizsgálódás kell, hogy kísérje, a meditáció metafizikai belátással ötvözendő. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a buddhista szoteriológia elmélete is e két pilléren nyugszik. A filológiai megközelítésre támaszkodó kutatások szempontjából a legfontosabb módszertani tanulság az, hogy a kommentárokat fenntartással kell kezelni, minden esetben az alapszövegből kell kiindulni. Egy fontos írásában pedig a korai *sāmkhya* és a buddhizmus metafizikájának alapvető kapcsolatára mutat rá.⁹³

Az ind és a buddhista filozófia, bár ez nálunk kevésbé közismert, meghatározóan nyelvfilozófiai orientációjú. Ruzsa számos dolgozata e kérdéskört, a külvilág – tudat – nyelv összefüggésrendszerét világítja meg. Egy tanulmánya szerint a buddhista nominalizmus a sokjelentésű *apoha* szóval jelzett gondolat korai félreértésén alapul.⁹⁴ Radikális módon visszafejti a téves értelmezés történetét, és megmutatja, hogy Diñnāga (i. sz. 4–5. sz.) forrása Vasubandhu volt, aki ’másoktól megkülönböztetés’, ’elválasztás’ értelemben használta a szót, ám az a kommentátorok kezén ’(kettős) tagadássá’ vált, majd a ’nominális univerzálé’ jelentést nyerte el. Az eredeti kifejezés arisztotelészi párhuzamai rávilágítanak a lehetséges történeti kapcsolatra: az *apoha* a görög *diaphora* (különbség) tükörfordításaként jöhetett létre, és a megkülönböztetés szabályára vagy eljárására utalt. Diñnāga *apoha*-elmélete e revideált formában számos logikai és nyelvfilozófiai probléma elegáns megoldását nyújtja.

⁸⁹ RUZSA – SZEGEDI (2015a) és (2015b).

⁹⁰ Előzetes eredményei: RUZSA–KÖRTVÉLYESI *et. al.* (2008–2013).

⁹¹ RUZSA (2003a).

⁹² RUZSA (2016a: 97–114).

⁹³ RUZSA (2017a).

⁹⁴ RUZSA (2016a: 131–163).

A lehetséges görög-ind kapcsolatok más példáit is vizsgálta. Az arisztotelianus és az ind szillogizmus alapvető függetlensége mellett érvelve mégis számos kölcsönhatást mutató motívumra rámutatott.⁹⁵ A *Chāndogya-upaniṣad* 6. fejezetét és más releváns szövegrészeket Parmenidész *Tankölteményének* töredékeivel összevetve merész elméletet fogalmazott meg. Eszerint a két szövegben olyan konkrét párhuzamok, tartalmi, terminológiai és érvelési egyezések mutathatók ki, amelyek csakis közvetlen történeti kapcsolatra mehetnek vissza.⁹⁶

⁹⁵ RÚZSA (2007b).

⁹⁶ RÚZSA (2002) és (2017b)

II. A buddhizmus alapkérdései

Nehéz megválaszolni a kérdést, vajon a buddhizmus filozófia-e vagy vallás, esetleg pszichológiai doktrína, avagy egyszerűen életmód, gyakorlat. Minthogy önmegfigyelésre szólít fel; e tapasztalatokat rendszerezi, általánosítja és elméletbe foglalja; enyhülést ígér a szenvedésre, ennek gyakorlati megvalósításához utat mutat; és határozott etikai állásfoglalása van – azt mondhatjuk: egyszerre mindegyik. Ez megnehezíti az áttekintését és megértését.

Az eredeti buddhai tanok középpontjában az emberi szenvedés áll; ennek okát keresi, hogy kiküszöbölhesse. Ezért *emberközpontú* és *okság-elvű*. Mivel a szenvedés oka, a sóvárgás is emberi, annak oka pedig a helytelen szemlélet, ezért az emberi szenvedélyekre, motivációkra, mentális állapotokra és kognitív hibákra fókuszál. Az ember itt és most akar megszabadulni a fájdalomtól, bánattól, gyásztól, félelemtől, itt és most akar megnyugodni, elcsendesülni, boldog lenni. Nem elméleti válaszokat keres, hanem gyógyulást, vigaszt a bajban. Ezért a Buddha csak tudatfilozófiai, etikai és üdvtani megállapításokat tesz. Ezeket sem rendszeres, kategorikus elméletben fejti ki, hanem metaforákban, példabeszédekben elszórva, többnyire nem szakszavakkal, hanem köznapi nyelven, de a korabeli ind műveltség elemeit használva.

E prédikációkból mégis kibontakozik egy határozott elméleti álláspont, egyfajta *radikális pluralizmus*: az emberi tapasztalat tényeit elemi összetevők változó együttállásának, összjátékuk eredőjének tekinti,⁹⁷ s minden érzéklet, észlelet, érzés és gondolat mögött okok sokaságát tételezi fel. Ami pedig okok nyomán létrejött, az előbb-utóbb el is pusztul e felfogás értelmében. Nincs tehát a létnek olyan eleme, amelynek önálló, minden mástól független, változatlan, örök lényege volna. A szenvedés egyik alapvető oka pedig az, hogy mindezt nem látjuk meg a dolgokban, hanem állandóságot, önazonosságot tulajdonítunk nekik, legfőképp önmagunknak. Következésképp a buddhai tanítás arra int, hogy próbáljunk a dolgok mögé nézni, az összefüggéseket meglátni, s ha ez sikerül, megszűnik a ragaszkodás, a sóvárgás és a nyomukban járó szenvedés. Ez a *mulandóság*, az *éntelenség*, a *szenvedés* és a *megnyugvás* négy tana.⁹⁸ Ilyen értelemben a Buddha „tudós”, „filozófus”: a jelenség mögött a lényegét, a tapasztalat mögött az okokat keresi. Emellett elfogadja az *újraszületés* és a

⁹⁷ STCHERBATSKY (1923: 73)

⁹⁸ A buddhai alaptanításokról, a ki nem fejtett kérdésekről lásd KÖRTVÉLYESI (2013). A mulandóság, éntelenség, szenvedés klasszikus hármához a tibeti *vajra-yānā*ban negyedikként a megnyugvást illesztik, ami a kialakásra, ellobbanásra (*nirvāna*) utal; együtt „a négy pecsét”-ként említik ezeket.

karma, a tett-következmény tanát; ezeket azonban nehéz összeegyeztetni a dolgok pillanatról-pillanatra változó, inszubsztanciális voltával.

A buddhista filozófiai iskolák által kiérlelt gondolatok megértését nagymértékben megkönnyíti a nyugati filozófia ismerete; de a modern pszichológia is szolgálhat jó analógiákkal. A Buddha tudatosan szabta szűkre mondandójának terét, szándékosan nem beszélt bizonyos kérdésekről, és erre fel is hívta hallgatósága figyelmét. Önmagát orvosként, gyógyítónak értelmezte, a bajok ellenszerét kereste. Tekintetbe vette azt is, hogy az emberek nem egyformák, s a bajok végső gyökerét megannyi sajátos szemléletbeli kötöttség, szokás, tévképzet fonja körül; a hozzáférés a szenvedések gyökeréhez más és más módszert kíván, aszerint, hogy milyen egyéni helyzetben vannak a páciensek. Azt is javasolta, hogy az általa mondottakat ki-ki vesse alá a gyakorlat, a személyes léthelyzet próbájának, s a buddhista elmélet azóta is mindig visszacsatornázódik a *praxisba*, amely elsősorban meditációs alkalmazását jelenti. Hasonlóképpen: a mai pszichológus (mint a lélek orvosa) nem alkot teljes metafizikai elméletet, hogy páciensein segítsen. Csupán annyi elméletet használ, ami az adott szinten, az adott problémakörben a legmegfelelőbb a terápiához. A terápia maga pedig gyakorlat és szorosan egyénre szabott. A gyógyítást megalapozó tudományos elméletek csak annyit érnek, amennyiben a szenvedő emberen segíteni tudnak az elmélet alkalmazói.⁹⁹

A buddhista filozófusok közül a legnagyobbak nem szakadtak el a „terápiás gyakorlattól”, a szenvedés okának keresésétől, akár az észlelés, az érzelmek, a motivációk, akár az etika, a kozmológia vagy az ismeretelmélet, a logika, a nyelvfilozófia volt szűkebb tárgyuk. Körülöttük alakultak ki műhelyek, iskolák. A korai időkben zsinatokon vetették össze álláspontjukat az eredeti kinyilatkoztatások üzenetével és a változó idők igényeivel, később a szerteágazó irányzatok képviselői kolostoregyetemeken oktattak, és eleven vitákban, filozófiai párbajokban mérték össze elméletük pengéjének életét. Buddhisták és nem-buddhisták az uralkodók színe előtt védték meg álláspontjukat, érveltek és cáfoltak (például Asóka király idején, vagy a 4–5. századi Észak-Indiában, Vasubandhu korában, majd a 7–8. századi Tibetben) – akárcsak a tudományos konferenciákon korunk kutatói. Elméleti ténykedésük hatására pedig átalakult a napi gyakorlat is, mely az ázsiai kultúrákban szükségképp vallási köntösben jelent meg.

Látjuk tehát, hogy a buddhai tanítás nem a külső világra, hanem az egyedi, esendő, szenvedő emberre és annak benső élményeire fókuszál, és gyógyymódot kínál a létezést átható fájdalomra. A történeti Buddha nem foglalkozott szisztematikusan metafizikával, természetfilozófiával, kozmológiával, csupán kifejtette, mit gondol az emberi természetről. Követőinek elméleti munkálkodása a mulandóság hétköznapi tapasztalatáról szóló intelmeket szigorú elméletté faragja, amely elutasítja az örök, változatlan, önálló (szubsztanciális) lélek (*ātman*) lehetőségét, sőt bármiféle

⁹⁹ Az antik görög filozófia számos eleme szintén értelmezhető terápia-elméletként. Ugyancsak feltűnő a párhuzam a tanítások részleges kifejtettsége tekintetében. Lásd erről STEIGER (2011a), (2011b).

állandó, egyedi személy létét. Az „én”, „enyém” élményszerű realitásával azonban nagyon is számol: erre vezet vissza a hibás attitűdöt, ami pedig a szenvedés végső forrása.

Utóbb a buddhista iskolák az értelenséget általános inszubsztancialitásként értelmezik: minden dolog pillanatról pillanatra változik, folytonossága látszólagos. Ez azonban súlyos problémákat vet föl: Ha az embernek nincs semmiféle maradandó benső lényege, honnan származik az észlelésben mutakozó „Én tapasztalom” élménye, testi-szellemi integritásának véelme, emlékei, élethosszon át tartó önazonosság-tudata? Hogyan értelmezhető továbbá az az általánosan elfogadott nézet, hogy erényei, illetve bűnei nyomán magasabb, illetve alantasabb világokban születik újjá?

Ebben a rendszerben nem tételeződik még relatíve változatlanak tekinthető lélek sem, amely a személy tetteinek jutalmát vagy büntetését közvetlenül magára vehetné. De nincs külső ítélkező, világkirály, bíra, istenség sem, aki a tett jutalmát-büntetését kiróná. A kozmológiai tanítások szerint – mint a későbbiekben látni fogjuk – vannak mennyek és poklok, de a finom elemzés nyomán ezek is átmeneti lelkiállapotok metaforáivá redukálódnak.

Ezzel szemben kidolgozzák a függő keletkezés (vagy „származva-keletkezés”; *pratītya-samutpāda*) elméletét, benne kitüntetett szerepet kap a tudat (*vijñāna*), továbbá több aspektusból hangsúlyozódik az az axiomatikus állítás, hogy a tett következményeit meghatározó erkölcsi minőségek attól függenek, milyen mentális állapot, milyen szándék, motívum alapozza meg a cselekvést. Ez a szándék-etikai attitűd megszabja a további elméleti megfontolások menetét.

A cselekedetek etikai tartalmának kauzális működését elméleti szinten nem könnyű megmagyarázni egy olyan rendszerben, amely nem fogadja el állandó szubsztanciák létezését, minden dolgot folytonosan változóknak, sőt pillanatnyinak tekint. Felvetődik az akarat problematikája: kié a szándék – és vele a felelősség? Kauzalitás és kontinuitás maradandó szubsztrátum nélkül? Hogyan „öröklődik” a véghezvitt tettek erkölcsi tartalma?

Minthogy az örök lélek képzetét elvetik, a fenti kérdések megválaszolásához nem járhattak a könnyű úton a buddhista filozófusok. Igaz, az örök lélek tételezése mellett is elég fejtörést okoz a megismerés mikéntje, az üdvözülés szükségszerűsége és buktatói, s a hasonló problémák. A buddhista hagyomány „megküzdési stratégiája” egy elképesztően árnyalt tudatfilozófia kidolgozásában nyilvánul meg. Ezért a tudatos és tudattalan, nyilvánvaló és rejtett pszichés erők és a köztük fennálló relációk, hatások alapos elemzése áll a buddhizmus elméleti tudományának, az *abhidharmának* a középpontjában. Ebben az értelemben igaz az a megállapítás, hogy az *abhidharma* tulajdonképpen „buddhista pszichológia”. Az érzékelés, képzetalkotás, észlelés „beszennyeződésének”, azaz szubjektív átszíneződésének folyamatát eredendően szoterilógiai motívumok miatt elemzik. Az *abhidharma*-filozófiában azonban ez a kérdéskör önálló tudományággá nővi ki magát, s tetten érhetők azok a külső eszmetörténeti hatások, amelyek nyomán tisztán metafizikai problémaként viszonyulnak a tudati jelenségek és általában az emberi lét kérdéseiseihez.

III. Az *abhidharma*-irodalom és a skolasztikus irányzatok

A szanszkrit nyelvű *abhidharma*-szövegek az északnyugat-indiai kolostori közösségekben jöhettek létre, időben nagyjából párhuzamosan a páli nyelvű *theravāda* iskola hasonló gyűjtményeivel. E szerzetesi csoportok együttélését a korai buddhai *saṅgha* (szerzetesi közösség) regulájára visszavezetett előírások szabályozták, amelyek a buddhizmus terjedése során a körülményekhez valamelyest igazodva változtak. A kásmíri-gandhári térségben a fennmaradt szövegek tanúsága szerint a *mūlasarvāstivāda* és a *dharmaguptaka* iskola *vinayája* volt elterjedt.¹⁰⁰ (Lásd a forrásokról korábban mondottakat.) Hangsúlyozandó, hogy az *abhidharma* a kolostor(egyetem) stúdiuma, racionális, rendszeres filozófiai megközelítés, szemben a magányos remete-aszkéták, jógik, illetve a tantrikus gyakorlók látomásos, belső pszichés erőket isteni kivetülésekké személyesítő és a devóció különböző formáival élő praxisával, amely istenségvizualizáció, mandalák, varázsszótagok, igéző formulák, felajánlások, sámánisztikus átlényegülés, kozmikus víziók és egyéb irracionális elemek rendszere.

Úgy tűnik, ezekben a vallási központokban a filozófia művelésének legfontosabb kézikönyve a *Mahā-vibhāṣā* („Nagy Exegézis” vagy „Kommentárok Óceánja”) című hatalmas skolasztikus értekezés volt. Ez a terjedelmes mű szanszkrit nyelven íródott, a 2. században keletkezhetett, s nagy hatással volt a kínai buddhizmus elméletére is. Sajnos csak kínai fordításai maradtak fenn. Ez a szöveg az északi buddhizmus tanmagyarázó, kánoni gyűjteményének, a *Hét Abhidharma Értekezésnek* a központi darabjára, a *Jñāna-prasthānára* megy vissza, annak kommentárjaként tett szert rendkívüli tekintélyre. Több recenziója létezhetett, kínaira is több változatban fordították. Mivel ezeknek a szövegeknek eddig jórészt csak kínai fordításai voltak ismertek, nagyon sok minent csak következtetés révén tudunk az eredetiktől. Részben emiatt is sok a bizonytalanság abban a tekintetben, hogy a szerzetesi szabályzatok mentén együtt élő közösségeken belül milyen filozófiai iskolák működtek. Úgy tűnik, hogy egy-egy kolostorban több irányzat képviselői is együtt éltek békésen, csupán abban voltak különbségek, hogy milyen szövegeket recitáltak az *abhidharma*-súdiumok során. Az mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy a *Vibhāṣā*-szövegeket tanulmányozókat, akik a *Hét Abhidharma Értekezést* a Buddha szavaiként értelmezték, *vaibhāṣikáknak* (*Vibhāṣā*-követőknek)

¹⁰⁰ A *mūlasarvāstivāda vinaya* jelentőségéről: CLARKE (2015).

nevezték. Ez az irányzat az idők folyamán három területen, Magadhában, Kásmírban és Gandhárában épített ki állandó kolostoriskolákat. Ez az irányvonal viszonylag realistának tekinthető, amennyiben bizonyos megszorításokkal elfogadta a dolgok, a tapasztalati elemek (*dharma*) valóságosságát. Egy másik csoport, akik az értekezéseket mint exegetikai forrásokat tanulmányozták ugyan, de a Buddha szavát a *sūtrákkal* bezárólag értelmezték, *sautrāntikáknak* nevezték. Ők, minden jel szerint, a korai buddhai tanítás radikális pluralizmusához nyúltak vissza, és elutasították a módszertani értelemben létjogosultsággal bíró kategóriák abszolutizálását, s következetesen képviselték az a nézetet, hogy minden, amit csak tapasztalunk és ami elgondolható, az okok-feltételek függésében jön létre, áll fenn és múlik el. Az AK szövegében rengeteg vitát, diszkussziót örökített meg a szerző-kommentátor, s úgy tűnik, a *sautrāntika* vitapartner mindig a legkeményebb ellenfél, a legkérelhetlenebb kritikus.

Mivel ezek az irányzatmegjelölések, sok más iskola megnevezésével együtt az AK-ban is szerepelnek, abban legalábbis biztosak lehetünk, hogy a 4. században léteztek különböző doktrinális és exegetikai álláspontot elfoglaló, saját kommentárhagyományt fenntartó irányzatok, és nem csak az utólagos doxográfiai buzgalom vetíti vissza a létüket.¹⁰¹

Skolasztikus irányzatok az Abhidharma-kośában

Steiger Kornél az ókori görög nyelvű filozófiatörténeti rekonstrukció nehézségeiről szólva a diafónikus doxográfia okozta problémát elemzi. Ennek lényege, hogy szövegeket nem hagyományozzák át teljes egészükben, hanem abból egy-egy gondolatot vagy kisebb-nagyobb tanításrészlet ragadnak ki a biográfusok és doxográfusok. Így a filozofémák elveszítik eredeti kontextusukat, szétesnek, elhomályosul az eredeti értelmük. A doxográfák szerzői – olykor rosszindulattól vezérelve – megkísérlik rekonstruálni az eredeti gondolatot, s eközben kontextust kreálnak hozzá. Hasonló a helyzet a korai szerzők életrajzi adataival. A biográfusok utólagosan kerekítenek „tényeket” és narratívát a hézagos emlékekből. Ilyeténképpen, a diakronikus és diafónikus tárgyalásmód ötvözete nyomán jön létre a doxográfia, amely ily módon nem áll párbeszédben az eredeti szöveggel (ahogy az a kommentár teszi).

A jelenséget azért tartom érdekesnek, mert hasonló a helyzet az *abhidharma*-irodalom történetével is. A *sūtrákból* vett idézetek kiszakadva eredeti közegükből, gyakran értelmüket veszítik, s mint üres címkék vándorolnak kommentárról kommentárra a kánonikus és posztkánonikus irodalomban. A szerzők pedig szorgosan elmagyarázzák, hogy mit is akart ezzel mondani eredetileg a

¹⁰¹ A *sarvāstivādáról* és az *abhidharma*-irodalomról általában: POTTER (1996) és (1999), továbbá WILLEMEN – DESSEIN – COX (1998), továbbá DHAMMAJOTI (2017), WILLEMEN (2017), valamint RONKIN (2017).

Buddha. A biográfiák, hagiográfiák esetében is alkalmazható ez a kritika.¹⁰² Ugyanakkor az ind szöveghagyományozás alapvető elve is érvényesül: a szövegeket legjobb szándékuk szerint folytonosan továbbmásolják, mert a könyvek hordozóanyaga (pl. pálmalevél, nyírfakéreg) nagyon romlandó. A szövegekből nem törölnek – legföljebb a magyarázó scholionokat, lapszéli jegyzeteket illesztik be a szövegbe...

A kései doxográfiai szövegekben és a modern áttekintő ismertetésekben szereplő ezernyi buddhista iskola között szinte lehetetlen eligazodni. A rövid összefoglalók gyakran félrevezetők, és csakis a térben-időben rendkívül kiterjedt ind kultúra kontextusában értelmezhetők; ez az európai szemlélet számára szokatlan elemeket tartalmaz. Ilyenek a ciklikus világszemlélet; a lét pluralista, dualista és monista ábrázolásainak rendkívül sokszínű módja; a lélekfogalom sokféle értelmezése; a *karma* (tett és következménye) hangsúlyos szerepe; a szóbeli hagyomány dominanciája, a személyes mester-tanítvány viszony jelentősége.

Az iskolák elnevezése sem segít a tájékozódásban. Egy irányzat több néven szerepel, és egy név több iskola összefoglaló megnevezése is lehet. Vannak köztük önmegjelölések és kortárs csúfnevek. Némelyik az irányzat valamikori pozíciójára, alapítójára vagy egyéb történeti körülményeire utal, mások a filozófiai álláspont kifejezői, vagy éppen módszertani különbségekre utalnak. Ebben az útvesztőben azonban vannak fontos főcsoportok és jelentős áramlások: ilyen az *abhidharma*-hagyomány.

Az ind kultúra eredendően nemzetségi-törzsi területekre épül, s ez a földrajzi tagolódás megmarad a nagy birodalmak idején is. Ezekhez a különbségekhez járul hozzá a *vinaya* (regula) szerinti különbségekből fakadó változatosság. E két tényező együttes hatása vezetett a sokféle, eltérő doktrinális álláspontú *abhidharma*-iskola kialakulásához. Ami összeköti a regulát és a doktrinális álláspontot, az a szentiratként elfogadott korpusz, vagyis hogy milyen *sūtrákat* recitálnak és milyen magyarázatokat tanulmányoznak az adott irányzat vagy szerzetesi közösség tagjai. A központi szöveg jelentősége a buddhizmus és az írásbeliség terjedésével párhuzamosan megnövekedett, s az is előfordult, hogy kifejezetten egy konkrét szöveg kultusza köré épült egy új irányzat. Ilyen például a kínai *Huáyán* 華嚴 iskola, amely az indiai *yogācāra* vonalához tartozik, de sajátos karakterét az i. sz. 3–4. században Közép-Ázsiában összeállított *Avatamsaka-sūtra* révén nyerte el, s az ennek kultuszát ápoló és exegézisét végző buddhista szerzetesek körében jött létre a 7. században.

Az alábbiakban azokat az *abhidharma*-irányzatokat tekintem át nagyon röviden, amelyek az AK szövegében mint szembenálló véleményeket képviselő filozófiai csoportok kerülnek említésre.

¹⁰² STEIGER (2010c: 12)

A *sarvāstivāda* (t. *thams-cad smra-ba*) szerzetesi hagyományvonal lehetett, amely alapvetően szanszkrit nyelvű szöveghagyományt tartott fenn, Északnyugat-Indiában több iskolát hozott létre, majd a belső-ázsiai oázisvárosok tokhár, szogd és ujjur nyelvű közösségeinek közvetítésével Kína felé is elterjedt. A görög kereskedők feltehetően az időszámításunk kezdete körüli időktől ugyancsak kapcsolatba kerültek ennek a hagyománynak a képviselőivel. A tibeti buddhizmus ugyancsak erre a *vinayára* alapul, Śāntideva, Kamalaśīla és más korai ind buddhista tudósok ezt a hagyományt vitték magukkal Tibetbe. Nekik tulajdonítják a létkerék-ábrázolás elterjesztését. Ebben a buddhista tanítások lényege egyetlen komplex, szemléletes ábrában fejeződik ki.

Legfontosabb téziséjük a nevükben is tükröződő „minden létezik [a három időben]” (*sarvam asti*) értsd: „Minden, ami létezik, mindhárom időben létezik”, azaz van múltbeli, jelenbeli és jövőbeli aspektusa. A létezés időbeli folyamat, mégpedig az oksági összefüggések mentén rendeződnek sorba az események, jelenségek, tapasztalatok. Emellett a hat tökéletesség (*pāramitā*) rendszerének kidolgozása is ehhez az irányzathoz fűződik.¹⁰³

A *vaibhāṣika* (t. *bye-brag-pa*) iskola valószínűleg nem önálló szerzetesi hagyomány mentén különült el ez az irányzat, hanem az *abhidharma* mint exegetikai iskola egyik csoportjaként. A (*Mahā*)*vibhāṣā* („Kommentárok óceánja” vagy „Nagy értsd: [Legfőbb] exegézis”) című hatalmas posztkánonikus mű és a hozzá kapcsolódó szöveghagyomány fenntartói, az abhidharmikus elemző-rendszerező irányzat konzervatív művelői. A *sarvāstivāda* egyik ágaként is számon tartják, illetve azzal gyakorlatilag szinonimaként használják a nevét.

A *vaibhāṣika* három területileg elkülönülő iskolája a magadhái, a kásmíri és a nyugati (Aparāntaka [„Nyugatvégi”), azaz Gandhári. Vasubandhu, az AK szerzője gandhári születésű volt, tanult, majd tanított Kásmírban és Magadhában is. Az *Abhidharma-hṛdaya* szerzője, Dharmasīri Baktriában élt. A három iskola közül a kásmírit tartják „orthodoxnak”, ehhez az irányzathoz tartozott Saṃghabhadrā, Vasubandhu kortársa és kritikusa is. Az *Abhidharma-kośa* önmeghatározása szerint a kásmíri *vaibhāṣikák* nézeteit mutatja be. Ez legfeljebb a *Kārikāra* igaz; a *Bhāṣya* egyértelműen megfogalmaz kritikát, leginkább a *sautrāntika* iskolához köthető nézetek jegyében.

A *sautrāntika* (t. *mdo-sde-pa*): a *vaibhāṣikával*, illetve a *sarvāstivādával* oppozícióban értelmezhető: hagyományosan úgy tartják, hogy a *sautrāntikák* nem fogadták el kinyilatkoztatásként a *sūtra*-kommentárokat, csupán a *sūtrákat* tekintették a hagyomány hiteles forrásainak. A szó etimológiai magyarázata: *sūtra+anta* = ’*sūtra*-végű’ + *-ika* képző: ’valamivel foglalkozó személy vagy csoport, valamilyen tan követője’ (vö. pl. *ābhidharmika*, *mādhyamika* stb.), szó szerint „*sūtra*-végkövető”, „*sūtra*-végű”. Eszerint a *sautrāntika* olyan a csoportot jelölne, akik szerint a buddhista kánon „a *sūtrákkal* végződik”. – Ez az etimologizálás azonban valószínűleg téves, még ha tartalmilag

¹⁰³ SKILTON (1997: 58-58)

összhangban is van az irányzat (ön)meghatározásával. A szanszkrit *anta* szó önállóan valóban 'vég', 'szélsőség' jelentésű, de a *sautrāntika* szóból történő kifejtése nem megalapozott.¹⁰⁴

A probléma már az alapszó történetében is megvan: a szanszkrit *sūtra* a páli *sutta* szanszkritizálásából jöhetett létre. Ám a páli *sutta* valójában éppúgy *participium perfectum passivi*, mint a *ḍṣṭa*, *ṛtta* és *siddha*. Tévesen szanszkritizálták *sūtra* alakban, amelynek a jelentése 'fonal', 'zsinór', 'zsinórmérték', és a könyvlapokat összefűző fonalra is vonatkozik – s a 'hagyomány' metaforikus kifejezéseként legitimálta a tudomány. A páli *sutta* szanszkritul helyesen *sūktā* lenne, ami a hinduizmusban a védikus himnuszok neve. Etimológiája: *su-ukta*, a. m. 'jól mondott', 'helyes beszéd', 'helyes recitáció', 'kinyilatkoztatás'. Olyan szövegekre vonatkozik tehát, amelyek a hagyomány alapvető tanításait tartalmazzák, szóbeli átadással maradnak fenn, s ezért változatlan formában történő megőrzésük és továbbadásuk, közösségi recitációjuk központi jelentőségű.

A páli szótár szerint a *suttantika*: „a *suttanták*ban jártas személy. *Suttantika* szerzetes az, aki ismeri a *suttá*kat (szembeállítva a *vinayadhará*val, aki a *vinaya*-előírások [azaz a szerzetesi regula] szakértője).¹⁰⁵ Az eredeti prákrit/páli *suttanta* szó tehát főnév, szabályos szanszkrit megfelelője **sūktānta* lenne. A *sūktá*kkal foglalkozó személy pedig **sūktāntika*. Ezzel szemben a *suttanta* szanszkritosításával létrejött szó a „*sūtrānta* (m), ami megfelel a páli *suttanta*-nak, és a jelentése 'buddhista *sūtra*'.”¹⁰⁶ Ebből pedig a *suttantika* megfelelőjét *sautrāntika* alakban ültették át szanszkritra.

A *sautrāntika* jelentése tehát nem 'sūtra-vég követő', hanem egyszerűen 'sūtra-szakértő', ami – a *vinaya-dhara* mintájára – a *sūtrák* kultuszát fenntartó tudós szövegmagyarázók csoportját jelöli.

LAMOTTE (1988: 186) Demiéville nyomán Paramārthát idézve azt írja, hogy háromszáz évvel a Buddha halála után két nagy ágra szakadt a hagyomány, a *sthavira* iskola csak a *sūtrá*kat tanította, szemben a *sarvastivādá*val, akik szerint az *Abhidharma* a legfőbb doktrína. A folyamatban kulcsszerepet játszott Kātyāyanīputra.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Van néhány *-anta*-ra végződő főnév a szanszkritban, mint pl. *svapnānta*, 'alvás', vagy a filozófiai terminológiához is tartozó *ḍṣṭānta* ('példa', 'minta'), *ṛttānta* ('esemény', 'előfordulás', 'fajta'), *siddhānta* ('tézis', 'doktrína'). Ezekkel párhuzamos nyelvileg a páliban a *suttanta*, *kammanta*, ahol az *-anta* végződés főnévképző lehet, és talán összefügg a *participium imperfectum activi* képzőjével, ami a szanszkritban *-ant* (pl. $\sqrt{\text{gam}}$: 'megy', *gacch-ant*: 'menő').

¹⁰⁵ „Suttantika: versed in the Suttantas. A suttantika bhikkhu is one who knows the Suttas (contrasted with vinayadhara, who knows the rules of the Vinaya.) RHYS DAVIDS – STEDE (1921–25: 718).

¹⁰⁶ „sūtrānta, m. (= Pali suttanta), a Buddhist sūtra.” EDGERTON (1953: II. 604).

¹⁰⁷ „At the beginning of the three hundred years, when Kātyāyanīputra took up the homeless life, two separate schools were formed: that of the Sthaviras and that of the Sarvāstivādins (...) The Sthavira school propagated the sūtras only (...) Conversely the Sarvāstivādin school, professed that there was nothing superior to the Abhidharma... It was from the time of that it greatly esteemed the Abhidharma”.

Eszerint a *sthavira – mahāsaṃghika* szakadásnak volt olyan aspektusa, hogy mit tekintettek a buddhai tanítások hiteles megfogalmazásának (és nem csak a *vinayára* vonatkozó nézeteltérések vezettek ide). Ha hihetünk a sokféle, bizonytalan elméletből leszűrt skolasztikus genealógiának, akkor a korai *sthaviravāda* folyamánya a *sarvāstivāda* is, s ezen belül a *sūtra*-követő, konzervatívabb vonal örököse lehet a későbbi *sautrāntika*, amely önképe szerint az elemző-vitatkozó exegétákkal szemben az eredeti buddhai gondolatok őrzője. A 6-7. század tájékán önállósodó ún. episztemológiai iskolát a *sautrāntika* egyik örökösének tartjuk számon.

A *sautrāntika* egyik legfontosabb vonása a pillanatnyiség hangsúlyozása, szemben a három időben létezést proponáló *sarvāstivāda* megközelítéssel. A létezők finom elmezése megmutatja, hogy a dolgok folyamatosnak tűnő léte valójában „dolog-pillanatok” sorozata, amelyben az egymásra következő pillanatnyi partikulárek egymással ok-okozati viszonyban állnak. Az ok megszűnik, amikor okozata létrejön, de hatását átadja neki.¹⁰⁸

A *sautrāntikához* kötik a *bīja*-elméletet: a tettek következtében a tudatfolyamba ágyazódó magok jönnek létre. Ezekből csíráznak ki később azok a hajlamok, késztetések, melyek a következő életben (vagy életszakaszban) motiválják a cselekvést és meghatározzák a tapasztalatot. A *vijñānavāda* iskola „összes-magvú” (*sarvabījaka*) tár-tudatának (*ālaya-vijñāna*) előképét sejtethetjük ebben a koncepcióban.

A *dārṣṭāntika* a *sautrāntikához* közel álló, szkeptikus racionalista iskola. Tagadják a tárgyak közvetlen észlelésének lehetőségét, mondván, hogy a kogníció létrejöttkor a tárgy és az érzék már nem áll fenn (tekintettel pillanatnyi voltukra). Az elme nem a tárgyat, csupán annak egy vetületét, tudati képét, sajátos aspektusú megjelenését ragadja meg (*ākāra*).¹⁰⁹ Ilyen értelemben fenomenalisták. Nevük etimológiája szerint példákat, hasonlatokat használnak érvként. (*Dārṣṭānta*: ’példával bizonyított’ – és nem ’látott végű’: vö. a *sautrāntika* etimológiáját.) Ez utalhat arra is, hogy érveléstechnikájuk szerint különítették el ezt a csoportot a *sautrāntikától*.¹¹⁰

A *sautrāntika* és a *dārṣṭāntika* iskola nézetei hangsúlyosan megjennek az AKBh szövegében, bár maga Vasubandhu (illetve a szöveg szerkesztői) kevés helyen nevesítik ezeket az iskolákat. Sokuk azonosítása Sthiramati és Yaśomitra kommentárjai alapján történik. A kínai fordítások ezeket beépítették az alapszövegbe, anélkül, hogy jeleznék az adat forrását. A kínaiból készült nyugati fordításhagyományban azután az iskolák és gondolkodók adatai úgy jelennek meg, mintha az *Abhidharma-kośa* eredeti szövegében is szerepeltek volna. Ilyen módon ezek a fordítások és a rájuk

¹⁰⁸ Ezzel kapcsolatban érdemes a klasszikus ind filozófiai iskolák rendszerében szereplő *satkārya-vāda* és *asatkārya-vāda* nézeteket áttekinteni, például Mādhava nagy tekintélyű doxográfiája alapján. SDS jelezet alatt a Bibliográfiában.

¹⁰⁹ RIGZIN (1996:186)

¹¹⁰ Az iskolák téziseiről ld. SKILTON (1997: 58-60)

támaszkodó tanulmányok filológiai értelemben nem teljesen megbízható forrásai a Vasubandhu-szövegek kutatásának.¹¹¹

Az AK-ban szereplő *sautrāntika* (és hozzá közel álló) vélemények többnyire a *vaibhāṣika* álláspont kritikájaként fogalmazódnak meg, és közel állnak azokhoz a tézisekhez, amelyek explicit, szisztematikus kifejtést nyernek a Vasubandhu későbbi műveiként számon tartott *Húsz vers (Viṃśikā* és önkomentárja), *Harminc vers (Triṃśikā)* és más, *vijñaptimātra* („csak-kogníció”), *cittamātra* („csak-tudat”) vagy *yogācāra* („jóga-gyakorló”) alapszövegek releváns állításaihoz. Ennek alapján nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy az *Abhidharma-kośa* szerzője ugyanaz a személy lehet, aki ezeket a (feltehetően) későbbi szövegeket megfogalmazta.¹¹²

A *pudgalavāda*, azaz „a személy [létét] valló” iskola feltehetőleg több alcsoport összefoglaló neve – olyanoké aki az *anātman*-tannak egy relatív verzióját fogadták el. I. e. 200 körül válhattak le a *sthaviravāda* ágról. A *pudgalavāda* áramlathoz sorolják a *sammitiyāt*, amely Xuánzàng utazásának idején a legnépszerűbb nem-*mahāyāna* iskola lehetett Indiában.¹¹³ Ennek ellenére a buddhizmus hanyatlása után lényegében nyomtalanul eltűnt ez az irányzat; Indián kívül nem talált követőkre, sem magas rangú pártfogókra.¹¹⁴

Míg a többi iskola szerint a személy (*pudgala*) csak nominális létező, addig a *pudgalavāda* szerint az *anātman*-tant (az önálló személy, avagy szubsztanciális lélek tagadását) úgy kell érteni, hogy van egy olyan entitás, amely a *skandhák*tól nem különbözik, de nem is azonos velük. Itt egyfajta emergens vagy szuperveniens jelenségről van szó, amely azonban elsősorban funkciója felől határoztatik meg: kell legyen valami állandóság a személyes létezésben, elsősorban a karmikus továbbhatás magyarázatára, valamint az emlékek és más folytonosság-tapasztalatok verifikálása céljából. „Az öt szkandha bizony teher, teherhordó a *pudgala*. Terhet felvenni: szenvedés, letevése a boldogság.” – mondja a Bhāra-szutta.¹¹⁵ Az AK 9. fejezete önálló értekezés: *Pudgala-pratīśedha/-viniścaya*: az önálló személy (szubsztanciális lélek) cáfolata. Rendkívül érdekes érvelés, kortárs nem-buddhista

¹¹¹ A problémáról ld. a bevezetőben mondottakat a kínai fordításirodalom és az *abhidharma*-tanulmányok forrásai kapcsán. – Az AK-ban fellelhető *sautrāntika*, *dārṣṭāntika* és *yogācāra* nézetekről részletesen ír KRITZER (2003), (2005) és (2008).

¹¹² A kérdés kifejtésére itt nincs lehetőség, de – más egyéb tanulmányokon túlmenően – RUZSA-SZEGEDI 2015a és SZANYI 2015a és 2015b alapján képet alkothat az olvasó a téma részleteiről. Kritzer számos írásában úgy vélekedik, hogy Vasubandhu mindvégig *yogācārin* volt. Összefoglalólag ld. KRITZER (2005: xxx), részletesebben (xxxi–xxxvii).

¹¹³ LAMOTTE (1988: 539-544)

¹¹⁴ Részletesen ír az irányzat történetéről: PRIESTLEY (1999), DUERLINGER (2003), MEJOR (1999.)

¹¹⁵ KÖRTVÉLYESI (2013: 53)

iskolákkal, különösen a *vaiśeṣiká*val szemben; második részében a buddhista *vātsīputrīya* álláspontot cáfolja.¹¹⁶

A *vātsīputrīya* iskolát a későbbi *pudgalavāda* iskola előzményének tekintik. Nevének magyarázatául egy Vātsīputra nevű filozófust tételeznek fel.¹¹⁷ Páli neve: *vajjiputtaka*: 'a vaddzsí nép köréből származó'. A vaddzsí nép hazája, Vidéha a Gangesz északi partvidékén terült el, s azért fontos a buddhizmus története szempontjából, mert Buddha tanításainak ez az egyik helyszíne. Egy korai, a Buddhának tulajdonított példabeszéd is szól a vaddzsík fenyegetettségéről, amelyben a Buddha mintegy megjósolja, hogy e közösség fennmaradásának záloga hagyományos értékrendszerük megőrzése lesz (*Mahā-pariṇibbāna-sutta, Dīgha Nikāya 16*). Okkal feltételezhetjük tehát, hogy a vaddzsíknak volt saját buddhista tanításrendszerük, s ez vagy ennek egy része öröklődhetett tovább *vajjīputtīya* néven a skolasztikus viták során. A Gangesz déli partvidékén terül el Magadha – ekkoriban Rājagṛha a fővárosa. Buddha később ott is tanított, az uralkodó, Bimbisāra pártfogását élvezve. Nem sokkal a Buddha halála után a Gangesz partjára kerül a főváros, Pātaliputra néven. A vaddzsíkat elpusztította-beolvasztotta a terjeszkedő Magadha, melyből rövidesen kinőtt a Maurya birodalom. Feltételezhető, hogy a *vātsīputrīya* iskola jelentős irányzat volt a buddhista filozófiai iskolák kialakulásakor – akár mint egyfajta „protest” mozgalom, akár mint a kisközösségi értékek és a nagy birodalmakkal szembeni tehetetlenség fájdalmának filozófiai párlatát megfogalmazó tanításrendszer –, és fennmaradt a buddhizmus terjedése során is. Paramārtha, a 6. században élt buddhista misszionárius közép-indiai bráhmin család gyermekeként állítólag ebbe a rendbe lépett be, majd *yogācāra* tanok terjesztőjeként, királyi támogatással utazott a pre-angkori Koreába, utóbb pedig Kínába, s ott fejtett ki, szintén császári mecénatúra mellett, rendkívül nagyhatású fordítói és térítői munkát.¹¹⁸

A korai filozófiai szövegek kezelésének többféle nehézsége van. A legnyilvánvalóbb közülük egy módszertani probléma: A szöveg első olvasásakor önkéntelenül visszavetítjük a későbbi irányzatos álláspontokat, s úgy értelmezzük, hogy az eredtiben jól elkülönül a *siddhānta* és a *pūrvapakṣa*, azaz a propozíció és az oppozíció, s ezek egyértelműen egy-egy konkrét iskola képviselőjének tulajdoníthatók. Pedig könnyen lehet, hogy az adott korban (pl. a 2-4. században) még nem voltak ilyen világosak az álláspontok. Tematikailag változó, hogy mennyire kiélezett a vita, mennyire jellemzőek az eltérő álláspontok. (Lásd ehhez *Az értelmezés módszerei a filozófiai kommentároknak c. alafejezetet is.*) Mint később látjuk, az atomizmus kapcsán kifejezetten eleven vita

¹¹⁶ AKBh 4.65, és 5.27 utal a 9. fejezetre, más direkt összefüggés nincs, így nem zárható ki, hogy a 9., *pudgala*-cáfoló fejezet utólag került a mű végére, és szerkesztői gondosság eredménye, hogy az alapszöveg (csak a kommentárban) utal a létezésére.

¹¹⁷ SKILTON (1997:57)

¹¹⁸ Alapos elemzését adja Paramārtha életművének FUNAYAMA (2010).

folyt. Mādhava doxográfiája (*Sarva-daršana-saṃgraha* [SDS], 14. sz.), amely világos álláspontokat különít el, sokkal későbbi. A tibeti doxográfiákban is letisztult képet látunk, de ez csalóka: az SDS-hez hasonlóan, az egyes iskolákat nem egymást kizáró álláspontok hordozóinak látják, hanem egy tágabb rendszer komplementer aspektusainak, a szellemi fejlődés stádiumainak, a fokozatos út egymásra épülő szintjeinek, inkluzivista attitűddel.

Az Abhidharma-irodalom kialakulása

A Buddha halála után tanításait rendszerezni kezdték tanítványai és az ő utódaik. Egyrészt hogy eredeti tartalmukat megőrizték, a vitákat és az egyházszakadást elkerülendő, másrészt hogy a példabeszédekből kiolvasható sokféle, olykor ellentmondásosnak tűnő tétel koherens interpretációját hozzák létre. A megőrzés, a fogalmak értelmezése és az ellentmondások feloldása mellett a „doktrinális rések” kitöltését is feladatának tekintette az utókor: a Buddha által nem elemzett kérdésekre is választ kerestek.

Az eredeti tanítások szerint a jelenségek összetett, függő, mulandó természetének felismerése a megvilágosodás kulcsa, ezért a korai időktől a *jelenségek elemzése*, osztályozása, kapcsolataik feltárása, valamint e vizsgálódás módszertanának kidolgozása állt a teoretikusok figyelmének középpontjában. A jelenségekre vonatkozó vizsgálódás, ennek módszere és az így nyerhető tudás összefoglaló neve az *abhidharma*.¹¹⁹

E műfaj kialakulása három nagy korszakra osztható.

A legkorábbi szerkesztők különböző szempontok szerint elrendezték a példabeszédekben érintett témákat, s a fő fogalmak felsorolását és tömör magyarázatait tartalmazó listákat, ún. *māṭṛkā*kat készítettek. „A Magasztos a jelenségekre vonatkozó bölcsességet több részletben tanította, ezért a tiszteletreméltó Kātyāyanīputra és a többi szerzetes összegyűjtötte és írásba foglalta azokat.” – mondja az *Abhidharma-kośa* szerzője.¹²⁰ Kātyāyanīputra a *sarvāstivāda abhidharma* főművének, a *Jñāna-prasthānā*nak a szerzője; a *vaibhāṣika* hagyomány szerint az ő vezetésével állították össze ennek hatalmas kommentárját, a *Mahā-vibhāṣāt*. E műveknek az *Abhidharma-kośa* filozófiája szempontjából kiemelt jelentősége van, erre a későbbiekben még visszatérek.¹²¹ A *vaibhāṣika* iskola követői tehát

¹¹⁹ Páliul *abhidhamma*. A korai szövegekben ez a szó helyhatározóként (*abhidhamme*) szerepel: „a Tanra vonatkozóan”, és párhuzamos a „szerzetesi rendszabályra vonatkozó” (*abhivāyā*) kifejezéssel. Lásd PRUDEN (1988–90: I. xxx).

¹²⁰ *Abhidharma-kośa* (és kommentárja; a továbbiakban: AK; ha csak a kommentárra utalok: AKBh) – AKBh 1.3.

¹²¹ POTTER (1996: 415–449).

úgy tartották, hogy ha nem is közvetlenül, de a Buddha maga tanította mindazt, amit az *abhidharma* bölcsélet rendszerbe foglalt. A példabeszédek, tanítóbeszédek, azaz *sūtrák* (p. *sutta* / *suttanta*) népszerű formában, dialektikus (érvelő-vitatkozó) párbeszédek, példázatok, hasonlatok keretében, olykor igen terjedős, redundáns módon tartalmazzák a buddhai alaptanításokat. Valójában roppant nehéz a szerzők-dátumok nélküli, évszázadokon át szájhagyomány útján fennmaradt, hatalmas szövegtörzsből kihámozni, hogy mi is volt a tulajdonképpeni buddhai tanítás magva.¹²²

A *vinaya-szövegek* egy köztes fázist képviselhetnek: *-vastu*, *aṅguttara*, *mātrkā*-fejezeteket találunk benne a *prātimokṣa* stb. mellett, azaz doktrinális tartalmú szövegrészeket, viták „jegyzőkönyveit”, történeteket, és így tovább.¹²³

A leginkább vitathatatlan autoritású listának a megvilágosodás harminchét tényezőjét elősoroló szövegrészt tekintik (p. *bodhipakkhiyā dhammā*). A *Dīgha*- és *Majjhima-nikāya* gyűjtemény *suttái* közül soknak ez a lista áll a fókuszában.¹²⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy valóban ez volt a legkorábbi, a Buddha életében ténylegesen megfogalmazott tanításegység. A későbbiekben buddhizmusnak nevezett komplex eszemerendszer igaz fundámentumának sokkal inkább a négy nemes igazság és a lét háromjegyűsége látszik: a keletkezett dolgok mulandóak, szenvedést okoznak, de van kiút. A hagyomány úgy tudja, hogy a Buddha egyik legkedvesebb tanítványa, Sāriputta a dzsainák szakadását látva Mahāvīra Nigantha halálát követően, óvintézkedésként tartotta fontosnak a kanonizációt. A *Saṅgīti-suttanta*, *Dasuttara-suttanta* olyan szövegek, amelyek hagyományosan *sūtraként* vannak számon tartva, de már a formális szempontok szerinti rendszerezés jelet mutatják – itt veszi kezdetét az *abhidharma* műfaj.¹²⁵

Minden irányzatnak megvoltak a központi *sūtrái*, amit recitáltak, magyaráztak és amelyekhez kapcsolódóan a meditációs-kontemplációs gyakorlatokat végezték a szerzetesek. Tulajdonképpen egy-egy nagy szöveg kultuszáról van szó. Az *abhidharma* szempontjából fontos, fent említett *Saṅgīti-suttán*ak több recenziója volt, ezekhez irányzatos exegézis kapcsolódott, s ebből alakult ki az a kommentáriróladalom, amelyet az adott irányzat *abhidharma*-korpuszaként, kánonikus státuszban őriztek meg és kommentáltak tovább.

Az északi buddhista iskolák gyűjteményeit az *āgama*, a déliekét a *nikāya* terminus jelöli. Ezek eredetileg nem – vagy nem elsősorban – szövegeket jelöltek, hanem avatási hagyományokat. Ezekhez természetesen meghatározott szövegcsoporthoz tartoztak, így a *prātimokṣa* (bűnvallomás) és a *sūtrák*

¹²² Ennek a munkának szentelte több tanulmányát és PhD disszertációját Körtvélyesi Tibor, valamint a kánonikus páli szutták új fordításait készítő Páli Fordítócsoporthoz. Adatokat lásd a Bibliográfiában.

¹²³ ENDE (2016) rendkívül informatív áttekintést ad.

¹²⁴ POTTER (1996: 82–83).

¹²⁵ POTTER (1996: 83–84)

különböző recenziói (pontosabban, az írásbeliség elterjedése előtt: recitációi). A szerzetesi fogadalmak rendszere területenként változó volt, s az „egyházszakadások” alapvetően a *vinaya*, a közösségi rendszabályok mentén pattantak ki, a doktrinális eltéréseket valószínűleg később nevesítették mint irányzatos különbségeket. Erre utal az a tény, hogy a buddhizmus mai gyakorlata szerint is jól megférnek egy kolostorban az azonos *vinayát* követő, de eltérő filozófiai *sūtrákat* recitáló-tanulmányozó és kommentáló, más kollégiumokhoz tartozó szerzetesek.

Sūtra, abhidharma

A buddhista kánont alkotó különböző típusú szövegek folyamatosan és párhuzamosan jöttek létre. Ezek keletkezésük sokfélesége dacára belső hierarchiát mutatnak. Ezt elemezzük az alábbiakban a *sūtra* és az *abhidharma* fogalmának összehasonlításán keresztül.¹²⁶

A hagyományos értelmezés szerint a *sūtra* a példabeszédekben kifejtett kinyilatkoztatások, a *vinaya* a szerzetesi életmóddal összefüggő tanítások, szabályok, elmélkedések, viták, az *abhidharma* pedig a tanmagyarázatok, teoretikus fejtegetések és doktrinális viták összefoglaló neve. A vitathatatlan tekintélyű szövegek rögzítése, sorrendjük megállapítása akkor válhatott fontossá, amikor a buddhista közösség reflektált arra, hogy nézetkülönbségek alakultak ki egy-egy kérdés megvitatásakor, s nem sikerült kompromisszumra jutni ezekről. A kánon szerkesztése itt veszi kezdetét, de az írásbeliség elterjedése előtt feltehetően csak szóban recitálták a megőrzésre szánt szövegeket. A buddhista zsinatokon mindig újradefiniálták az általánosan elfogadott nézetek körét és a kapcsolódó szövegeket. Eme diskurzus során válogatták szét a szövegeket három „kosárba” (*piṭaka*: doboz, kosár, tároló) – a kifejezés arra utalhat, hogy a szövegek már írásban rögzítve kerültek osztályozásra. A három nagy műfaj – és egyéb kategóriák – persze nyilván előbb létezett, de valószínűleg nem volt éles határ köztük. Tehát a kinyilatkoztatás, a regula és az exegézis nem feltétlenül vált el olyan élesen, mint ahogyan azt ma képzeljük.

A kánonok szerkesztésének folyamatára következtethetünk a *sarvāstivāda*, *theravāda* (és más iskoláktól fennmaradt töredékes) *vinaya*- és *abhidharma*-gyűjtemények szerkezetéből és tartalmából is. Hasonló vonásokat mutat a tibeti buddhista kánon története is – a legújabb korban is bővítették még nagy tekintélyre szert tett késői kommentárokkal. A *terma*-irodalom (t. *gter-ma*: elrejtett és fellelt szöveg, „kincs-szöveg”, amelyet a hagyomány megújításának céljából valódi szerzője helyett valamely pátriárkának tulajdonítanak) ugyancsak a kánonikus szövegek bővítésének egyik módzata.¹²⁷ Hasonló jelenséget tapasztalunk a késői tantrikus buddhista irodalomban is.¹²⁸

¹²⁶ BUSWELL – JAINI (1996) alapján.

¹²⁷ Lásd erről bővebben: SZEGEDI (2013c).

Vasubandhu azt írja, hogy a *sūtra* eltérő magyarázatok a hallgatósághoz igazodva *kétféle lehet: ābhiprāyika* (szándékolt) és *aupacārika* (konvencionális). Asaṅga *Mahāyāna-sūtrālamkāra* XI. 3. verséhez írott kommentárjában: „Az *abhidharma* az, ami által a *sūtrák* értelme megérthető.”¹²⁹ *Aṭṭhasālinī* (páli) a következőképpen fogalmaz: 1. a *sūtrák*ban a lételelemek (*dhamma = dharma*) esetleges módon kerülnek említésre. Ezzel szemben az *abhidharmában* definíciószerűen, katekézisformában. 2. A *sūtra* a hétköznapi igazság szempontjából, a világi körülményekhez igazodva tanít. Ezzel szemben az *abhidharma* a tudat és az anyag analízisét (*nāma-rūpa-pariccheda*) az abszolút igazság szerint végzi és tanítja.¹³⁰

Míg a *sūtrák* hétköznapi kifejezéseket használnak, addig az *abhidharma* pontos szakkifejezésekkel dolgozik. Például az *aṭṭha*: a múltra vonatkozik 1. általában (*adhvan*), 2. egy egyedi tudatfolyam (*saṃtati*) viszonylatában, 3. általános időkeretben (*samaya*), illetve 4. egy diszkrét pillanatra (*kṣaṇa*) vonatkoztatva. Az első három hétköznapi, metaforikus beszédmód, ezt alkalmazzák a *sūtrák*; a negyedik az abszolút igazság szempontjából egyedül érvényes, nem figuratív, hanem definitív megállapítás. Hasonló műszó a *dharmatā*: a *dharmák* létezésének módjára, univerzális törvényszerűségekre referál. Ez olyan, mint a természeti törvények, amelyeket nem lehet és nem kell kifejteni. A lét három ismérve (*lakṣaṇa*) a mulandóság (*anityatā*) – szenvedés (*duḥkha*) – értelenség (*anātmata*). Ezek koherenciája a helyes tanítás ismérve. Más megközelítésben ezeknek megfelel a négy nemes igazság, melyet a *Sūtra-kośa*r szövegei fejtenek ki; a szenvedés csillapítása, ami a *vinaya* tárgya; s a függő keletkezés eszméje – ami a *dharma* (vagyis az *abhidharma* tárgya).¹³¹

A *sutták*, illetve *sūtrák* szövegeiben szereplő doktrínák kulcsfogalmait kiszűrték, és eleinte inkább esetleges, mechanikus, felszínes módon csoportosították, e csoportokat egymással is relációba hozták, a listákat összefűzték, és rövid magyarázatokat fűztek hozzájuk, adott sorrendjüket is megindokolva, jelezve a felmerült kérdéseket és problémákat. Eleinte a *sūtrák* szövegéből mintegy tekintélyes idézetek gyanánt válogatták ki a megőrzésre érdemesnek tartott fogalmakat és meghatározásokat, utóbb ezek fokozatosan elvesztették eredeti kontextusukat, egymás mellé kerülve új összefüggésrendszerbe ágyazódtak, s önálló szövegfolyamokká nőttek ki magukat. A központi fogalmak kettesével, hármasával, négyesével, és így tovább csoportosítva, újabb és újabb szempontok

¹²⁸ Bőséges filológiai apparátussal mutatja be SZÁNTÓ (2016).

¹²⁹ A másik három szempont: a nirvána felé vezet; sokszempontú; mások tanait legyőzi. (*nirvāṇābhimukho dharmo 'bhidharmaḥ, satya-bodhi-pakṣa-vimokṣa-mukhādi-deśanāt. abhīkṣaṇaḥ dharmo 'bhidharma, ekāikasya dharmasya rūpya-rūpi-sa-nidarśanādi-prabhedenā bahula-nirdeśāt. abhibhavatī ty abhidharmaḥ, para-pravādābhibhavanād vivādādhikarānādibhiḥ. abhigamyate sūtrārtha etenē ty abhidharmaḥ*)

¹³⁰ BUSWELL – JAINI (1996: 74)

¹³¹ BUSWELL – JAINI (1996: 75)

szerint kerültek elemzésre. Nem maradt fenn külön a *sarvāstivāda* és a *yogācāra* iskola *mātrkāi*, de a szöveg eddigi vizsgálata alapján úgy látom, az AK-ból előbbiek rekonstruálhatók. Ez egy későbbi kutatás tárgya lehet.¹³²

A második szakaszban, kb. az i. e. 3-1. század során, új kategóriák bevezetése, a jelenségcsoportok és minőségeik meghatározása, a fogalmak új összefüggéseinek feltárása került előtérbe. Ekkor keletkeztek a *sarvāstivāda* és a *theravāda* iskola máig fennmaradt kanonikus magyarázatai. Ezekben már megjelennek egy-egy tézis *eltérő értelmezései*. Ilyen mű a *sarvāstivāda Vijñāna-kāya* és a *theravāda Kathā-vatthu*. A viták új megközelítésmódokat és újfajta érvelési technikákat is inspiráltak.

Csak két iskola *abhidharma*-gyűjteménye maradt fenn teljes egészében:

A *theravādinok* páli nyelvű *Abhidhammája* a páli kánon (*Tipiṭaka*) részét képezi, a korábbi *Sutta-* és *Vinaya-piṭaka* mellett. Ez hét nagy értekezést tartalmaz: 1. A jelenségek összefoglalása (*Dhamma-saṅgani*), 2. Elemzés (*Vibhaṅga*), 3. A lételelemek kifejtése (*Dhātu-kathā*), 4. A személy meghatározása (*Puggala-paññati*), 5. Vitapontok (*Kathā-vatthu*), 6. Párok (*Yamaka*), 7. Indítékok (*Paṭṭhāna*).¹³³

A *sarvāstivādinok* szanszkrit nyelvű *Abhidharmája* csak kínai fordításban maradt fenn egészében. A következő műveket tartalmazza: 1. Bevezetés a tudásba (*Jñāna-prasthāna*), 2. A közös elvekről (*Saṅgīti-paryāya*), 3. Értekezés (*Prakarāṇa-pāda*), 4. A tudat gyűjteménye (*Vijñāna-kāya*), 5. Az összetevők gyűjteménye (*Dhātu-kāya*), 6. Dharma-halmazok (*Dharma-skandha*), 7. Kommentár az elnevezésekről (*Prajñapti-bhāṣya*). A két hagyomány azonos gyökerű, de a földrajzi elkülönülés miatt viszonylag korán differenciálódtak, a *theravāda* délen, a *sarvāstivāda* északon vált dogmatikai értelemben meghatározóvá.

Ezen kívül kisebb-nagyobb szövegkorpusz maradt fenn – néhány szanszkrit töredéken és tibeti fordításokon túlmenően zömmel kínai fordításban – más iskoláktól is, közülük a *dharmaguptaka* a legjelentősebb, hatása különösen a kínai buddhizmus szempontjából fontos. Fellelt irataikról a bevezetőben szóltam bővebben.

A harmadik korszakban e kanonikus művek újabb, hatalmas kommentárjai jönnek létre, és – a buddhizmus terjedésével párhuzamosan – ezek fordítása is megkezdődik, kínaira, majd más ázsiai nyelvekre, így tibetire. Mivel eddigre az „eredeti” beszédeket őrző és magyarázó irodalom kezelhetetlenül óriásira duzzadt, elkezdték azt összefoglalókba sűríteni, hogy a lényeg könnyebben

¹³² POTTER (1996: 84–89): A *mātrkākról* szólva, az AKBh 1. és 3. fejezetében szereplő *dharm*-listákat összeveti páli megfelelőikkel. (86. p.), és jelzi, hogy Asaṅga *Abhidharma-samuccaya* c. művének 1. fejezete (*Tridharmaparicheda*) a *yogācāra* mátrixot veti egybe a páli megfelelőikkel. (87. p.)

¹³³ A páli nyelvű *Abhidhammáról*: POROSZ (2000).

áttekinthető, tanítható és tanulható, memorizálható legyen. Az exegézis virágkora ez, melynek betetőzése a 4–5. századi *Abhidharma-kośa* és kommentárjai.¹³⁴

A mű legfontosabb előzménye a *sarvāstivāda Mahā-vibhāṣā* (a *Jñāna-prasthāna* kommentárja). A *theravāda* hagyományban ezeknek nagyjából kortársa az *Attha-sālinī* (a *Dhamma-saṅgani* kommentárja); az AK után nem sokkal keletkezhetett a *Visuddhi-magga* (5. sz.); s ezek kései összegzése az *Abhidhammattha-saṅgaha* (11. sz.).

Az *Abhidharma*-értekezések hatalmas témakört tárgyalnak a legkülönbözőbb megközelítésekben. Teljes áttekintésre itt nincs mód, de néhány kérdéskör említésével érzékeltetni szeretném a hagyományos tárgyalási mező rétegeit és terjedelmét:

Az *Abhidharma* meghatározása és szerepe a buddhizmus elméletében és gyakorlatában. A 'két igazság', a valóság kettőssége a buddhista filozófiában: jelenségek végső (abszolút) és hétköznapi (relatív) szinten. A tudás mint módszer. A megismerés mérvadó forrásai. A jelenségek osztályozása az alapvető fogalompárok szerint: Szennyezett–szennyezetlen; összetett–nem-összetett; mulandó–állandó stb. Az öt halmaz (*skandha*) mint 'személyiségalkotók' és mint az észlelés folyamatának fázisai. Az észlelés tizenkét kapuja (*āyatana*). A tizennyolc lételem (*dhātu*). A jelenségek 'atomossága': az anyagi jelenségek, a tudat és az idő szintjén. Az anyag meghatározása. Az érzékelés folyamata. Az anyagi formához tartozó sajátos kategória a *vaibhāṣika* ontológiában: a látens anyagi forma. A tudat meghatározása. Az önálló, szubsztanciális, változatlan személyiség (lélek) tagadása. A három lételméleti modell szerepe a meditációs praxisban (az 5 halmaz; az észlelés 12 forrása; a 18 alapelem): a személyiség, az érzékelési folyamat és a külső tárgyak relativizálása. Az észlelés közvetlen és közvetett volta a *vaibhāṣika* és a *sautrāntika* rendszerben (vetület- vagy tükörkép-elmélet). A huszonnégy képesség (*indriya*): az egyén aktuális működését meghatározó tényezők. A karmikus továbbhatás magyarázata. Minden létező kölcsönös meghatározottsága. Az oksági folyamatok törvényszerűségei (okok, feltételek és következmények). A függésben keletkezés tana. Kozmogónia, kozmológia: a három létbirodalom, a hat létállapot. Eszkhatológia. Pszichológia és szoteriológia: A tudat negatív módosulásai és ellenszerei rendszere: A transzcendens bölcsesség. Ösvények és szintek. A meditációs praxis elméleti alapjai. A megvilágosodás szintjei.

A buddhai tanok átfogó, értő, egységes, teljes és szisztematikus bemutatása volt az *abhidharma*-kommentátorok célja. Tanaik fejlődésére hatással volt maga az egyre finomodó szemlélet, a gyakorlati (meditációs) tapasztalatokból eredő új felismerések, de legfőképpen a kortárs indiai – utóbb egyéb ázsiai – filozófiai-vallási irányzatok. Környezetükben nagyon sokféle eszme élt – idealista, materialista, hedonista, szkeptikus, determinista stb. nézetek tömege. Különösen nagy kihívást

¹³⁴ A ránk maradt *abhidharma*-irodalomról KRAGH (2002) bőséges tanulmánya ad felvilágosítást, különösen a kínai szövegek tekintetében. Közli a segítségükkel rekonstruált szanszkrit címetek, belső szövegösszefüggések alapján kísérletet tesz a kronológia megállapítására, figyelembe véve az eddigi kutatások eredményei

jelentett a Buddha-követők számára az ind gondolkodásban domináns idealista-szubsztancialista szemlélet, melynek képviselői új és új kérdéseket vetettek fel a Lét végső lényegét illetően, az örök-változatlan princípiumok (*prakṛti-puruṣa*, *Brahman-ātman* stb.) mellett érvelve.¹³⁵ Az *anātman*-tan, vagyis az önálló, független lényeg (egyéni, illetve univerzális lélek) elutasítása a buddhista skolasztikusok számára olyan szigorú dogma volt, amelynek védelmében bizonyos részletkérdésekben inkább engedményt tettek, másfelől pedig rendkívül árnyalt ismeretelméleti-logikai-érveléstechnikai apparátust fejlesztettek ki az évszázados viták során.

A buddhista doxográfiai hagyomány standard módon négy nagy csoportba sorolja a filozófiai irányzatokat: 1. *sarvāstivāda/vaiḥhāṣika*, 2. *sautrāntika*, 3. *madhyamaka* és 4. *yogācāra*. E sorrendet, mint láttuk, történeti és elméleti okok is indokolják. Egymásra épülésüket fejezi ki az, hogy az első kettő *śrāvakayāna* (*hīnayāna*), az utóbbi kettő *mahāyāna* irányzatnak számít.

Az Abhidharma-kośa előzményei

Az alábbiakban a ránk maradt posztkánonikus *sarvāstivāda abhidharma*-értekezésekről (*śāstrák*) szólok néhány szót.¹³⁶ Zömükről gyakorlatilag csak a kínai fordításaik révén van információnk, így szanszkrit címük és szerzőjük neve is gyakran csak hipotetikus rekonstrukció.¹³⁷ Tartalmukat elsődlegesen központi témám, az atomizmus szempontjából vizsgáltam, de az összegyűjtött adatoknak terjedelmi okok miatt csak egy kis részét van mód a jelenlegi dolgozatban megjeleníteni.

Abhidharma-hṛdaya vagy *Abhidharma-sāra* – a baktriai (tokhár) Dharmasreṣṭhin, avagy (Bhadanta) Dharmasrī műve. Keletkezési ideje bizonytalan, de legkésőbb i. sz. 200 körüli.) A legrégebbiként számon tartott *sarvāstivāda* doktrinális szöveg. Tartalmát tekintve kimutathatóan régebbi művekre támaszkodik. A későbbi hasonló műfajú művek pedig erre épülnek, az itt még inkoherens anyagot rendszerezik.¹³⁸ (T1550)

¹³⁵ RUZSA 1997a, 2009.

¹³⁶ Pruden AK-fordításában közli Poussin eredeti előszavának angol fordítását is (PRUDEN 1988-90: 1/1-53), ebben Poussin alapos áttekintést ad a *sarvāstivāda* kánonról és az AK egyéb, posztkánonikus előzményeiről. Ezen túlmenően Pruden saját tanulmánnyal is kiegészítette az angol fordítást, ebben a *sarvāstivāda* irodalmat is új adatok fényében ismerteti. (PRUDEN 1988-90: 1/xlvi-lv)

¹³⁷ Hála Potter és munkatársai munkájának, az EIP kötetekben angol nyelvű összefoglalókat olvashatunk a legfontosabb szövegekről, amennyiben van legalább kínai verziójuk. AZ EIP önálló bibliográfia-kötete online időszakosan frissül, ami rendkívül fontos kutatási támpont. (POTTER 1995–)

¹³⁸ POTTER 1996: 451-470. A szöveg releváns vonatkozásairól az atomizmus kapcsán szólok majd.

Abhidharma-amṛta-ṛasa – a szintén tokhárként számon tartott Ghoṣaka műve.¹³⁹ (T1553) A mű az i. sz. 2. század első felére tehető, ugyanis idézi őt a MVŚ, továbbá Poussintól úgy tudjuk, hogy Kaniška király halála után Ghoṣakát meghívták Tokháriába, Kásmír nyugati részébe. A művet már a 3. században lefordították kínaira (220-265 között). 1953-ban Śāstrī a kínaiából készített egy szanszkrit fordítást. Bevezetőjében azt írja, Ghoṣaka nézetei a *Lakṣaṇānyathavāda* (*Lakṣaṇa-anyatha-vāda* = kb.: „esszenciális másság”) néven ismeretesek, melynek lényege, hogy „a tárgy természetében foglaltnak azok a változások, amelyeken a tárgy keresztülmegy.”¹⁴⁰ Egyértelműen az AK korai szövegszerű előzményének tekintendő.¹⁴¹

Mahāvibhāṣā-śāstra – a 2. században keletkezhetett; az *abhidharma*-elméletek legnagyobb terjedelmű szövege.¹⁴² A hagyomány szerint a kánonikus *Jñānaprasthāna* kommentárja. (T1545)

Abhidharma-hṛdaya-śāstra – a gāndārai Upaśānta műve, 200 körül.¹⁴³ (T1551)

Satyasiddhi-śāstra (*Tattvasiddhi-śāstra*) – az *Abhidharma-kośa* előzményének tekinthető, noha nem *vaibhāṣika* szerzőtől származik. A 250 körül élt Harivarman feltehetőleg a *bahūśrutīya* iskolához kötődött, amelyet a *hīnayāna* és a *mahāyāna* közti átmenet képviselőjeként tartanak számon; neve gyakran szerepel Vasubandhunál és Saṃghabhadra kritikáiban is. A *Satyasiddhi-śāstra* Kínában rendkívüli népszerűsége tett szert.¹⁴⁴

Samyukta-abhidharma-hṛdaya – a 4. századi Bhadanta Dharmatrāta műve,¹⁴⁵ (T1552) aki az AKBh-ban az egyik leggyakrabban hivatkozott vitapartner POTTER (1999: 314) szerint a *dārṣṭāntika* iskolához tartozott. (Ennek jelentőségét az adja, hogy ezt az iskolát a Vasubandhu-korabeli *vaibhāṣika* egyik fő riválisaként tartják számon, akik a *sautrāntikához* közel álltak téziseiket tekintve. Témái és szerkezete szerint is az egyik közvetlen előképe az AK-nak. Dessein kivonata szerint az 1. fejezetében (**Dhātu*) a 27-50. szakaszokban a 18 *dhātu* különféle kategóriáit sorolja elő, többek közt a szerint csoportosítva őket, hogy „atomosak-e vagy formáltak” („atomic or formed”). Úgy gondolom, itt az „atomos” az anyagi természetű létezőkre vonatkozhat, de a „formált”-tal kontrasztálva ez nem értelmes. Elképzelhető, hogy a simplex-komplex oppozícióról van szó az eredetiben, tehát a dravya-paramāṇu-rūpa vs. saṃghāta-paramāṇu-rūpa gondolatról. (Persze a kínai fordításokból készült angol nyelvű kivonatok csak spekulációra adnak alapot, megbízható érvet sajnos nem szolgáltatnak.)

¹³⁹ POTTER (1996: 489-509). (Kritzer ismerteti.) Ugyancsak szóba kerül a mű az AK elemzése során.

¹⁴⁰ POTTER (1999: 489)

¹⁴¹ A *karma* témához egy fontos párhuzam: 496. p. *karma: saṃskārāḥ + bhava* (AK 3.26a: *dvaṃyam karma: saṃskārāḥ + bhava*)

¹⁴² Ismerteti ICHIMURA

¹⁴³ POTTER (1999: 228).

¹⁴⁴ POTTER (1999: 255-312)

¹⁴⁵ POTTER (1999: 314-319)

Pañcavastuka-vibhāṣā – Dharmatrāta műve. A *Pañcavastuka* a *Prakaraṇapāda* első része. Ez a mű pedig ennek a kommentárja. Csak kínaiul maradt fenn. Lindtner ismertetése szerint a négy főelemről az mondja, hogy egymástól független a működésük általánosságban, de ténylegesen nem tudnak teljesen elkülönülni.¹⁴⁶

Az előzmény-szövegeknek ez a többé-kevésbé megbízható kronológiája. Vasubandhu datálása sem problémamentes, de a művében említett gondolkodók és szövegek alapján egy relatív kronológiai megállapítható. Ennek alapján a fenti jelentős szövegek után következik időrendben a dolgozatom fő forrásszövegét képező *Abhidharma-kośa* – a gāndhārai születésű, 4. századi Vasubandhu rendkívüli hatású műve. Tartalmáról és jelentőségéről bőven lesz szó a következőkben.

Néhány művet említenék még, amelyek közvetlenül Vasubandhué után jöhettek létre, és kapcsolódnak az AK-hoz.

Abhidharmakośa-upāyikā-ṭīkā – Śamathadeva kommentárja az AK-hoz.

Nyāya-anusāra-śāstra – Saṃghabhadra terjedelmes műve, 5. sz., formálisan az AKBh kommentárja, ténylegesen az orthodox *vaibhāṣika* nézetek védelme a korabeli kritikákkal szemben. (T1562)¹⁴⁷

Abhidharma-samaya-pradīpikā – a *Nyāya-anusāra-śāstra* rövidebb változata, közvetlenül az *AK-kārikā* kommentárja.¹⁴⁸

Abhidharma-avatāra – az 5. századi sautrāntika mester, Skandhila műve (T1554)

Abhidharma-dīpa és önkomentárja, a *Vibhāṣā-prabhā-vṛtti* – szerzője ismeretlen. Szorosan követi az *Abhidharma-kośát*, az orthodox *vaibhāṣika* nézeteket védelmezi. A szövegben megtalálható a dolgozatomban közelebbről vizsgált atomizmus egyik fokális részletének párhuzamos verziója, pontosabban annak kritikája. Erről az atomizmus fejezetben szólok részletesebben.¹⁴⁹

A *Mahāvibhāṣā* szövege is, Vasubandhu többször utal egy Śrīlāta nevű gondolkodóra. POTTER (1996: 528) szerint nem sokat tudunk róla. Valószínűleg Kumāralāta tanítványa volt, kommentálta őt. Feltehetően a *sautrāntika* iskolához tartozott: neki tulajdonítanak egy művet *Sautrāntika-vibhāṣā* címen.¹⁵⁰ Saṃghabhadra *Nyāya-anusāra-śāstrájának* Cox-féle ismertetését áttekintve feltűnt, hogy

¹⁴⁶ POTTER 1999: 319-321.

¹⁴⁷ POTTER (1999: 650-716). A művet ismerteti Cox.

¹⁴⁸ POTTER (1999: 716). A művet ismerteti Cox.

¹⁴⁹ A mű adatait ld. a Bibliográfiában ADV jelzetenél.

¹⁵⁰ POTTER (1999: 349)

Śrīlāta az egyik vitapartner. Ez megerősíti azt a feltevést, hogy a *sautrāntika* egyik prominens képviselője lehetett.

Az *abhidharma*-hagyomány szempontjából fontos személy Āryadeva is, aki a feltehetően a 3. sz. ban, Dél-Indiában született, Nāgārjuna tanítványa volt és számos fontos *madhyamaka* szöveg nagy tekintélyű szerzője. Műveinek zöme kínai és tibeti fordításban maradt ránk. Legfontosabbként a *Catuhśataka-śāstrāt* tartják számon.¹⁵¹ 9. fejezetének témája: *Az állandó dolgok cáfolata*. Āryadeva Nāgārjunához hasonlóan radikális. Sorra veszi a nézeteket és cáfolja őket. Például: Ha a „tej” szubsztanciális esszenciával rendelkezne, nem válhatna vajjá, túróvá. Minden ismérv (*lakṣaṇa*) – keletkezés, fennállás, megszűnés – a másik kettőn függ. Egy állandó dolog nem lehet rezisztens; és így tovább.¹⁵² Többek között vitatkozik a *vaiṣeṣika* atomizmussal (*paramāṇu, dvyaṇuka, tryaṇuka*).¹⁵³ Az atomról: egy olyan atom, amelynek van egy része, ami ok, és egy másik, ami nem, az összetett dolog, ergo nem lehet permanens. Az atomi méret: *pārimaṇḍalya*. Ez az ok sajátja, de az okozatban nincs (a *secunder* anyag nem atomnyi), ergo lehetetlen, hogy az atomok teljes mivoltukban érintkezzenek. *Locus* tekintetében kizárja egymást ok és következmény. Ha lenne részleges érintkezés, lennének részei; ha nincsenek részei, nem mozoghat, mert nincs elülső része, ami „előrefel” tart; továbbá senki sem láthatja, ha nincs első, középső, hátsó része. (Vö. AKBh 1.43d, továbbá VV 11.) Āryadeva az állandó *nirvāṇa* hitét is kritizálja: a megszabadulás nem különbözik a megkötöttségtől – a megkötött dolgoktól és a megszabadulás módjától.

Az AK kommentárjai közül a legfontosabb a jelen dolgozat témájának szempontjából a feltehetően 6. századi Yaśomitra *Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā* című szövege, amelynek szanszkrit eredetije és tibeti fordítása is ránk maradt.¹⁵⁴

Ugyancsak fontos, de a jelen kutatásba be nem vont kommentár a *Tattvārtha-tīkā* (vagy *Abhidharma-kośa-bhāṣya-tīkā tattvārtha nāma*) – a 6. századi Sthiramati műve (T1561).¹⁵⁵

Mindegyik filozófiai irányzatnak megvolt a maga *abhidharmája*, azaz a Tanra, avagy a *dharmákra* vonatkozó tanításrendszere. Ezek lényegében ugyanarra a fogalmi apparátusra épültek, hasonló

¹⁵¹ POTTER (1999: 197-215)

¹⁵² POTTER (1999: 212)

¹⁵³ POTTER (1999: 204). Ugyanerről Śataka című művében: POTTER (1999: 221) idézi: „Atoms are not entirely in contact with one another because the atomic size of a single atom, the cause, is not seen in the double atom, the effect. This partial contact indicates that atoms have parts separated by space.”

¹⁵⁴ A mű adatait ld. a Bibliográfiában YS jelzetnél.

¹⁵⁵ Ujgur fordítása: Şinasi Tekin: *Abhidharma-kośa-bhāṣya-tīkā tattvārtha-nāma, the Uigur translation of Sthiramati's commentary on the Vasubandhu's Abhidharmakośaśāstra: Abidarim koşavardi şastr.* [Text in facsimile] New York : Garland Publishing, 1970.

érvrendszerrel és szöveghagyományozással működtek. Kiemelkedő kommentárjaik, amelyeket a mai napig tanulmányoznak, a következők:

Theravāda: Buddhaghosa (5. sz.): *Atthasālinī* és Ācariya Anuruddha (11–12. sz.): *Abhidhammatthasāṅgaha*. (52 tudattényezővel számol.)

Sarvāstivāda: Vasubandhu (4. sz.): *Abhidharma-kośa* – a *mahāyāna* iskolák is olvassák. (46 tudattényezővel számol.)

Yogācāra: Asaṅga : *Abhidharma-samuccaya*. (51 tudattényezővel számol.)

A buddhizmus terjedésével az *abhidharma*-hagyomány, a *sarvāstivāda* kolostori regula dominanciája miatt, leginkább Tibetben őrződött meg, és ott óriási kommentárirodalom nőtt az *Abhidharma-kośa* köré. A skolasztikus kolostoregyetemi képzésnek az *abhidharma*-tanulmányok képezik egyik pillérét.¹⁵⁶ A gelug szerzetesi tudósképzés – amely legalább tíz évig tart – öt nagy témaköre: 1. *Pramāṇa* (t. tshad-ma; „ismeretelmélet, logika”), *Prajñāpāramitā* (t. phar-phyin; „transzcendens bölcsesség”), *Madhyamaka* (t. dbu-ma, Középút filozófia), *Vinaya* (’dul-ba, Szerzetesi fegyelem), valamint *Abhidharma-kośa* (t. mngon-mdzod). Tehát Vasubandhu műve mint önálló, négy éves stúdium szerepel a monasztikus curriculumban.¹⁵⁷ Kínában és Japánban is léteznek *abhidharma*-iskolák, de jelentőségük valamivel kisebb.¹⁵⁸

A Bön hagyomány szerzetesei is létrehozták a maguk kánonját a tibeti buddhista szentiratok mintájára. Az *Abhidharma-kośa* megfelelője a rendszerben a Shenrab Miwonak tulajdonított, 11. századi *terma* (elrejtett és fellelt) szöveg, a *Mdzod-phug* („Mély kincstár” vagy „Kincstár-barlang” – a *Mdzod* Vasubandhu *Abhidharma-kośájának* tibeti címére utal). Ebben is 51 tudattényezőt sorolnak fel. (A mű zsangzung és tibeti nyelven fejti ki a *yundrung* bön kozmológiáját és metafizikáját.)¹⁵⁹

Az értelmezés módszerei a filozófiai kommentárokbán

A Buddhának tulajdonított beszédek – tanító, elemző, vitatkozó elmélkedések – nincsenek egységes szerkezetbe, fogalmi hálóba és folytonos kifejtésbe rendezve, hanem szétszórva találjuk őket a kánonikus szövegekben. Az adott beszéd alkalmi szempontjai és kontextusa értelemszerűen meghatározták egy állítás jelentését, érvényességi körét, ám e szempontok és körülmények idővel módosultak, háttérbe szorultak, vagy feledésbe mentek. Az *abhidharma* mint a buddhista elmélet

¹⁵⁶ SZÖPA (1995: 12–19).

¹⁵⁷ ONODA (1996: 187–188), továbbá NEWMAN (1996: 207).

¹⁵⁸ Az *abhidharma*-irodalomról: PRUDEN (1988–90: I. xxx-lxii és 17–53); KORIN ([2010]b: 2–8).

¹⁵⁹ MARTIN (2000: 26).

tudománya, azzal foglalkozik, hogy e sporadikusan előadott doktrínát rendszerezze, tematikusan, kategóriánként, definíciószerűen rögzítse. Az olyan kategóriák, mint például a központi témám szempontjából kiemelt jelentőségű anyag, érzékelés, valóság, okság stb. fogalmak új összefüggésbe kerülnek, de a szerzők továbbra is előszeretettel idézik a kinyilatkoztatás szavait. Minthogy azonban ezek nem feltétlenül – sőt többnyire nem – az adott bizonyítás keretein belül hangzottak el, ezért sajátos technikát igényel a beillesztésük. Az évszázadokon át tartó exegetikai folyamat során a fogalmak és állítások kiszakadtak eredeti szövegkörnyezetükből, olyannyira, hogy akár az adott fogalomra eredetileg vonatkozó predikátum is lecserélődhetett. Ennek az eljárásnak a következményei filológiai szempontból is érdekesek, de igazi jelentőségük természetesen a filozófiai konzekvenciákkal járó szöveghelyeknek van. Jelen dolgozatban nincs mód egy külön fejezetet szentelni a kérdésnek, de a szövegelemzésnél van jelentősége, ezért alkalmanként utalok erre a szempontra is.

Egy jellegzetes példa erre a dolgozatomban vizsgált *rūpa*, anyagi forma meghatározásának esete:

„Ha egybegyűjtjük az összes anyagi formát, legyen az múlt- jövő- vagy jelenbéli, belső vagy külső, durva vagy finom, nemes vagy silány, távoli vagy közeli – ez az anyagi forma halmaza (*rūpa-skandha*).”¹⁶⁰ – idézi Buddhát az *Abhidharma-kośa* (AKBh 1.20ab), majd folytatja az anyag halmazának elemzését, a *skandha* fogalmának magyarázatát és így tovább.

Az eredeti buddhai változat majdnem ugyanígy hangzik: „Egybegyűjtve az összes anyagi formát, legyen az múlt- jövő- vagy jelenbéli, belső vagy külső, durva vagy finom, nemes vagy silány, távoli vagy közeli – az mind nem az *ātmanom*.¹⁶¹ [„az mind nem én vagyok”]

Persze a Vasubandhu már a definíciószerű megfogalmazást ismerhette a rendelkezésére álló szöveghagyományban.

Az Abhidharma-kośa kánonikus forrásai

Tanulságos megvizsgálni, hogy a Buddhának tulajdonított kijelentéseket hogyan használják az érvelő-vitatóközű kommentárok, illetve általában milyen forrásokat használnak egy-egy álláspont igazolására. Bhikku Pāsādika 1989-es munkája alapján,¹⁶² melyben fejezetenként megadja az AK szövegében szereplő kánonikus idézetek forrását (ahol sikerült azonosítani), végeztem egy statisztikai szűrést,

¹⁶⁰ yat kiñcid rūpam atītānāgatapratyutpannamādhātmi kabāhyam audārikam vā sūkṣmaṁ vā hīnam vā praṇītaṁ vā yad vā dūre yad vā antike tatsarvam aikadhyam abhisamkṣīpya rūpaskandha iti

¹⁶¹ Ez a szövegrész több variációban előfordul a páli kánonban, pl. SN 22.59: „... minden testre a valóságnak megfelelően, helyes bölcsességgel úgy kell tekinteni, hogy 'ez nem az enyém, ez nem vagyok én, ez nem az átmanom'. És ez pontosan ugyanígy van az érzettel, a felfogással, a meghatározottságokkal és a tudattal is.” Páli fordítócsoport: <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-22-59-cs1>

¹⁶² PĀSĀDIKA 1989

amelyben két jellegzetes forráscsoport felhasználását vizsgáltam. A *sūtrák* a Buddhának tulajdonított beszédek tartalmazzák, a *śāstrák* (kézikönyvek) pedig ezek különféle tekintélyű kommentárjait. Az előbbieket kinyilatkoztatás jellegűek, utóbbiak alapvetően racionális érvelésre építenek.

A *sarvāstivāda* iskola *abhidharma*-értekezései, melyekről korábban szoltam, a hagyomány szerint jóval Buddha halála után jöttek létre (szemben a *theravāda abhidhammá*val, amelyről úgy tartják, hogy rögtön Buddha halála után, emlékezetből mondták fel a mester szavait a tanítványai), mégis kánonikus rangra emelkedett ez a gyűjtemény. Az AK-ban szereplő jellegzetes témákat és a bennük szereplő idézeteket három szempontból vizsgáltam: 1. Melyek a legtöbbet hivatkozott források? 2. Melyek a legtöbb, illetve legkevesebb idézettel megtámogatott témák? 3. Hogyan oszlanak meg a különböző forrástípusok az egyes témák között az idézettség tekintetében?

A következő eredményre jutottam:

1. A legtöbbet hivatkozott források: *Samyukta-āgama*, *Madhyama-āgama* – két nagy szanszkrit nyelvű szūtragyűjtemény, Buddha beszédeinek különféle recenziói. Ez nem meglepő eredmény, hiszen ezek a legtekintélyesebb szövegek, változatos témájú diszkussziókat tartalmaznak, s éppen eredeti hétköznapi közegük és köznyelvi stílusuk miatt könnyen kiragadható egy-egy részletük speciális nézetek alátámasztására.

2.a A legtöbb idézettel megtámogatott témák: kozmogónia, kozmológia; érzékeléelmélet; oksági elméletek; az önálló személyről (*pudgala*) szóló vita.

2.b A legkevesebb forráshivatkozás a következő témákhoz tartozik, az idézetek számának emelkedő sorrendjében: 1. meditáció 2. bölcsesség 3. szennyeződések 4. lételemek (*dhātu*)

Úgy gondolom, ezek azok a témák, amelyek a jóga-hagyomány örökségét képviselik a buddhizmusban. Ezek kifejtése elsősorban privát introspekciós tapasztalatokra épít, így relatíve kevésbé igényli a kinyilatkoztatás típusú alátámasztást, és logikai érveléssel is kevésbé megragadhatók. Tehát érthető, hogy sem a *sūtrák*, sem a *śāstrák* nem jellemzőek ezen fejezetek idézetforrásai között.

3. A különböző forrástípusok és az egyes témák közötti összefüggés:

a) *Dhātu*, *karma*, *prajñā* – azaz ontológia, antropológia, etika, szoteriológia: Egyértelműen a *sūtrák* vannak túlsúlyban e témák kifejtésének szövegforrásokkal való alátámasztása tekintetében.

Ezek a témák az eredeti buddhai gondolatkör központi kérdéseit ölelik fel, és van *sūtra*-említésük. Ez összhangban van azzal, hogy túlnyomórészt az *āgamákra* hivatkozva verifikálja az itt említett nézeteket a szerző.

b) Kozmológia-kozmogónia, okság: Az *Abhidharma-piṭaka śāstra*-szövegei dominálnak e témáknál. Ezek a szövegek későbbi keletkezésűek, mint a *sūtrák*, és nem közösek más iskolák *abhidharma*-szövegeivel (bár tematikai átfedések és szerkezeti párhuzamok vannak azokkal.) Főképpen a *Prakaraṇapāda* és a *Jñānaprasthāna* szerepel itt forrásként.

Ezek azok a témák, amelyekről a Buddha nem beszélt, nincsenek elméleti szinten kifejtve a korai *sūtrák*ban, viszont nem is személyes emberi tapasztalatokat általánosítanak – így igénylik az autoritás-szövegek idézeteit.

Úgy vélem, ez a szövegkezelési mód arra a jelenségre utal, hogy a korabeli ind epikus hagyomány elemei fokozatosan integrálódtak az elméletbe, az északi és déli buddhista iskolák elkülönülő nézetrendszerébe. Ezért tapasztaljuk azt, hogy a *sarvāstivāda Abhidharma* kánon a leginkább hivatkozott szövegcsoport itt.

Össességében tehát az AK-ban idézett források jellege és témánkénti megoszlása ebben a szerény méretű és célkizűzésű vizsgálatban egybevágónak bizonyult a racionális elvárásokkal.

IV. Vasubandhu élete

„A második Buddha”, „Dzsambudvípa [India] bölcseinek koronaékköve” – ilyen jelzőkkel illeti a buddhista hagyomány Vasubandhut (k. Shìqīn 世親, t. Dbyig-gnyen), akinek életét számos legendás biográfia örökíti meg.¹⁶³ Rendkívüli tekintélyét mutatja, hogy a tibeti buddhizmus a buddhista tudósok „hat ékesség”-e között tartja számon (*rgyan drug*), a zen és a Tiszta Föld iskolákban pátriárkaként tisztelik, s a kínai és japán buddhizmusban a *kosa*, *kusha* 俱舍 irányzat viszi tovább tanait. Fő művének az itt vizsgált két szöveget tartják: „*Abhidharma*-kincstár versek” és „*Abhidharma*-kincstár magyarázat” (*Abhidharma-kośa-kārikā*, AKk és *Abhidharma-kośa-bhāṣya*, AKBh), noha szerzősége nem teljesen bizonyos.

Életrajzai azt írják, hogy bráhmanacsaládban született, Puruṣapurában (a mai Pésavar Pakisztánban), az akkori Gandhāra királyságban. Születésének-halálának pontos ideje nem ismert, de az adatok összevetéséből a jelenlegi tudományos konszenzus szerint a 4. században élhetett. Féltestvérének tartják Asaṅgát, aki ugyancsak jeles alakja a buddhista filozófia történetének. Vasubandhu előbb hindu *nyāya* és *vaiśeṣika* filozófiát tanult, majd a helyi és a kásmíri buddhista *vaibhāṣika* és *sarvāstivāda* irányzat iskoláiban, később Magadhában, a híres nālandāi buddhista egyetemen folytatta tanulmányait. Ott a *vaibhāṣika* irányzat valamilyen formában, talán önálló fakultásként működött.

Hagyományos, mahāyāna szerzőktől származó, tibeti nyelvű életrajzai szerint Nālandában tanulmányozta a *Hét Abhidharma Értekezést*, valamint a *Kommentárok Nagy Óceánját* (*Mahāvibhāṣā*, t. *Bye-brag-bshad mtsho chen-mo*) és a *hīnayāna* gyűjtemény többi részét. A kásmíri vaibhāṣikák közé inkognitóban, magát bolondnak tetteve „épült be”, hogy hozzáférjen tanításaikhoz. Nem-buddhista filozófiával is foglalkozott, majd tanított a nālandāi egyetemen. Fivére ezalatt *mahāyāna sūtrákhoz* írt kommentárokat, amelyeket Vasubandhu eleinte nem értett, és becsmérőleg nyilatkozott Asaṅga munkájáról és eredményeiről. (Úgymond nem tudott a meditáció legmagasabb fokára eljutni, de annyi kommentárt írt, hogy egy elefántnak is sok lett volna cipelni.¹⁶⁴ Ez Asaṅga fülébe jutott, s elküldte két

¹⁶³ Vasubandhu életéről és életrajzairól: PRUDEN (1988–90: I. 13–17); GOLD (2017); FRAUWALLNER (1995); POTTER (1999: 483–486). ANACKER (1984: 6-28). Tibeti nyelvű életrajzának két változatát kiadta MEJOR (1984). Anacker Vasubandhu születését 316-ra teszi, főművének keletkezését 360 köré datálja, akárcsak Asaṅga aktív korát.

¹⁶⁴ *Kye-ma Thogs-med nags-su lo// bcu-gnyis-bar-du ting-'dzin bsgrubs// ting-'dzin ma grub glang-chen-gyi// rgyab-khal longs-pa'i grub-mtha' brtsams//* (A Blo-bzang Ye-shes által összeállított életrajzban az utolsó sor vége: bstan-bcos

tanítványát Vasubandhuhoz, akik még aznap este fejből elmondták neki az *Akṣyamati-nirdeśa* (t. *Blogros mi-zad-pa*) *sūtrát*. Vasubandhut elgondolkodtatta a *mahāyāna* kiinduló gyakorlatainak ez az összefoglalása. A hajnali elmélkedés során a küldöttek a *Daśabhūmika* (t. *Sa-bcu-pa*) *sūtrát* recitálták. Ennek hatására Vasubandhu elfogadta a *mahāyāna* eredményeit is. Korábbi szavait megbánva, elragadtatottan kijelentette, hogy kivágja a nyelvét. Erre a két szerzetes azt tanácsolta, inkább tanulja meg a fivéréétől, hogyan szüntetheti meg azoknak a bűnös cselekedeteknek a szennyező hatásait, amelyek idáig juttatták. Ezt követően Vasubandhu Asaṅga mellé szegődött. Ott megtanulta a *Tökéletes bölcsesség nyolcezres sūtráját* (*Aṣṭasāhasrikā*, t. *Brgyad-stong-pa*), és szellemi gyakorlatokat végzett a *mahāyāna* együttérzés jegyében, tanult és meditált. Utóbb olyannyira kiképezte magát a vitákban, hogy ötszáz nem-buddhista filozófust legyőzött, s több mint ötezer bráhmint és nem-buddhistát térített meg. Művei: az *Abhidharma-kośa* és kommentárja, avagy a *Nyolc értekezés* (t. *Pra-ka-ra-na sde-brgyad*). [Az AK és több, Vasubandhunak tulajdonított doktrinális szöveg összefoglaló neve a tibeti életrajzban.] Ténykedésének hatására több mint hatvanezer *mahāyāna* buddhista lett felavatott szerzetes. Idős korában kihívta őt egy vitára Saṅghabhadra, de Vasubandhu kitért előle. Később ezer tanítványával Nepálba ment, ahol körülbelül 200 éves korában találkozott egy rongyos ruhájú szerzetessel, aki pálinkásüveget szorongatott. Vasubandhu ennek láttán elkeseredésében elkezdte visszafelé recitálni az *Uśnīśa-vijaya* (t. *gtsug-tor rnam-rgyal*) *sūtrát*, s eközben, meditációba merülve halt meg.

A hagyományos biográfiák szerint Vasubandhu mestere volt Saṅghabhadra, a kásmíri vaibhāṣikák vezetője, aki az AKK összeállításáért megjutalmazta Vasubandhut, és megbízta, hogy készítse el a kommentárt is hozzá. Vasubandhu azonban a magyarázatot nem a *vaibhāṣika* tanítások szellemében írta meg, hanem éppen azokat kritizálva, s ezzel kivívta Saṅghabhadra haragját, és távoznia kellett. – Valójában Saṅghabhadra fiatalabb lehetett Vasubandhunál, vagy legalább is kortársak voltak, mert két művet is írt az AKK-hoz kommentárnak. (*Nyāya-anusāra* és *Abhidharma-samaya-pradīpikā*.)¹⁶⁵

Ezek után Vasubandhu fivéréhez, Asaṅgához csatlakozik, és vele együtt a *vijñānavāda* (kogníciótan) irányzat alapítójává lesz, amelyet *cittamātra* („csak-tudat”) néven is ismerünk, s episztemológiai idealizmusként híresült el, és a *yogācāra*val fonódott össze. A hagyományos biográfiák szerint tanítványa volt Guṇaprabha, Sthiramati, Diñnāga, Vimuktasena. Vasubandhu tanít, nyilvános filozófiai vitákon vesz részt, amelyeket magas jutalomért, az uralkodó színe előtt vívtak. Olyannyira sikeres, hogy megbízzák a trónörökös, II. Candragupta (uralkodott 380-415 k.) fiának, Govindagupta

brtsams. Az előbbi változat szerint Asaṅga *siddhānta*-műveket, azaz doxográfiát halmozott fel, az utóbbi szerint *śāstrákat*, azaz értekezéseket.) MEJOR (1984: 163)

¹⁶⁵ Cox szerint 380 körül élhetett. POTTER (1999: 650–717)

Bālāditya nevelésével, s a királyné is hallgatott a tanácsaira.¹⁶⁶ Vagyonos, befolyásos személlyé válik, aki a vitákért kapott díjaiból kórházakat, kolostorokat, iskolákat alapít.¹⁶⁷ *Sūtra*-kommentárokat és önálló filozófiai értekezéseket ír; az *Abhidharma-kośán* túl további fontos műveket is neki tulajdonítanak, mintegy harmincat,¹⁶⁸ köztük jelentős filozófiai értékűeket. Ezek egy része elveszett, zömük pedig csak kínai, illetve tibeti fordításban maradt ránk.¹⁶⁹

Az életrajzaiban „pálfordulásként” ábrázolt mozzanat bizonyára a biográfusok *vaibhāṣika* elfogultságával magyarázható. Általában megfigyelhető, hogy a tibeti buddhista hagyomány, amely a régi *sarvāstivāda vinaya* továbbörökítője, s így a történetileg azzal rokon *vaibhāṣika* hagyomány ápolója is, nagy tisztelettel viseltetik Vasubandhu iránt. Sok fontos kommentár született jelentős tibeti irányzatok vezetőitől, így például az I. dalai lámától is, de sokuk csak a *kārikāt* kommentálja, sőt a mai gelukpa (t. *dge-lugs-pa*) hagyományban az AKK-t tekintik hiteles referenciának, kommentárként pedig az I. dalai láma szövegét olvassák hozzá.¹⁷⁰ A 2. Pancsen Láma, Blo-bzang Ye-shes és tanítványa, Ye-shes Rgyal-mtshan – a 8. dalai láma nevelője – is gazdagították a Vasubandhu-biográfiák sorát egy rövidebb és egy hosszabb életrajzzal.¹⁷¹

A Vasubandhunak tulajdonított művek nagy száma, széles tematikája és mélysége, a bennük tükröződő konzervatív és reformer attitűd, a kronológia bizonytalansága és a biográfiákban fennmaradt elvi irányváltás nyomán Frauwallner komolyan érvelt amellett, hogy valójában két Vasubandhuról van szó: az idősebb a 4. században élt és a Csak-tudat iskola megteremtője volt, míg az ifjabb Vasubandhu az 5. században, s „konzervatív” *vaibhāṣika* nézeteket vallott.¹⁷²

Reálisan értékelve az adatokat, nem szükséges drámai szakításnak, elfordulásnak értelmezni a biográfiákban megörökített mozzanatot, sokkal inkább arról lehet szó, hogy Vasubandhu, szintézisreemtő és megújító törekvései miatt, nehezen sorolható be egyik vagy másik iskolához.

Ugyanakkor nem zárható ki, hogy az *Abhidharma-kośán*nak több szövegrétege és ennek megfelelően több szerzője van: az első a *kārikā* szerzője vagy szerkesztője – aki az áthagyományozott kategórialistákat (*mātrkā*) gondosan elrendezi, ellenőrzi, összefűzi, keretbe foglalja. Az első

¹⁶⁶ (Potter 1999: 485.)

¹⁶⁷ MEJOR (1984) áttekinti Paramārtha, Xuanzang, Bu-ston és Tāranātha Vasubandhu-életrajzeit, valamint közöl két további tibeti nyelvű életrajzot, a 16-17. sz. fordulóján élt Blo-bzang Ye-shes (Csoma Tibeti No 17.) és a 18. századi Ye-shes Rgyal-mtshan (Tohoku 5985 A) munkáját.

¹⁶⁸ POTTER (1999: 486–650).

¹⁶⁹ POTTER (1999: 486.)

¹⁷⁰ Lodrö Szönam személyes közlése, továbbá FEHÉR-SZEGEDI-VÉGH 1999. A tibeti kommentárokhoz lásd Bibliográfiában „tibeti szövegek”, valamint ODANI (1992) és MEJOR (1991).

¹⁷¹ MEJOR 1984: 172-173.

¹⁷² FRAUWALLNER (1951). Továbbá lásd erről MEJOR (1989–90). Érdekes párhuzamot mutat ez a narratíva-probléma a Steiger Kornél által jelzett Démokritosz-örökség kétarcúságával..

kommentátor – lehet ugyanaz a személy, mint a *kārikā* szövegének gondozója – pusztán parafrázeálja a *kārikā* verseit, kibontja a tömör vagy hiányos nyelvtani szerkezeteket, a fogalmakat pedig szinonimákkal magyarázza. A második kommentátor viszont kritikusan viszonyul az alapszöveghez, s tulajdonképpen szerkesztőként (és archivátorként) összegzi az egyes témákhoz érkezett észrevételeket. A *kārikā* (AKk) szerzője – tegyük fel, hogy Vasubandhunak hívták – azt írja az utolsó, nyolcadik fejezet első záróversében, hogy „többnyire” a kásmíri *vaibhāṣika* iskola szerint mutatta be az *abhidharma* bölcseletet (*kāśmīra-vaibhāṣika-nīti-siddhaḥ / prāyo mayā 'yam kathito 'bhidharmaḥ*. AKk 8.40ab). A kommentár szerzője pedig ezeket a verses formájú doktrínákat kifejti, majd kérdéseket, ellenvetések fogalmaz meg és megválaszolja, megvitatja azokat. Konklúziója olykor egybeesik a *kārikā*-ban jelzett állásponttal, máskor nem. A diszkusszió során különböző iskolákra utal, gyakran a nevükkel, máskor valamely tekintélyes képviselőjük nevével, nem ritkán pedig csak így: „azt mondják” (sz. *kila*). Stílusa többnyire békés, semleges, tárgyilagos – ritkán enged meg magának olyan kifakadásokat, hogy pl. „hagyjuk ezt a vak vezet világtalan ostoba szócséplést”. Ha az érvek elfogynak vagy körkörösé válnak, előfordul, hogy így zárja le a témát: „Azért vélik így, mert ez az ő nézetük.” Összességében tehát nem egy szakadár vehemenciájával érvel.¹⁷³

Nagyon érdekes ebből a szempontból összevetni az *Abhidharma-kośát* Āryadeva, Harivarman és Dharmatrāta műveivel. Mint az iskolák áttekintésénél említettem, ők Vasubandhu előfutárainak tekinthetők. Ezek a gondolkodók képviselik, illetve vitatják azokat az *ābhidharmika* nézeteket, amelyek kritikáját Nāgārjuna már fogalmazta a 2. században.¹⁷⁴ Tanítványa, Āryadeva (i. sz. 180 körül) például *Catuḥśataka* című művében kíméletlenül cáfol minden realista-szubsztancialista nézetet, témái az *Abhidharma-kośáéval* megegyezők. Harivarman (250 körül) hasonlóan tekintélyes *Tattvasiddhi* című értekezése mérsékeltebb hangúnak tűnik, és még szorosabb párhuzamokat mutat az AK-val, akárcsak Dharmatrāta (300 körül) művei. Ezek és a többi *ābhidharmika* értekezés alaposabb tanulmányozásával sokkal pontosabb képet rajzolhatunk majd e szerzők affiliációiról, de az így is bizonyosra vehető, hogy Vasubandhu korában és környezetében rendkívül élénk filozófiai párbeszéd folyt, amelynek történetét és pozícióit utólag visszatekintve próbáljuk a skolasztikus irányzatok földrajzi-kronológiai realitásaival összhangban rekonstruálni.¹⁷⁵

Vasubandhu mint a *yogācāra* egyik alapító mestere igen nagy tekintélynek örvend a kínai buddhisták körében. A hagyomány neki tulajdonítja a *Világos bevezetés a száz dharma [tanításá]ba* című *mahāyāna* értekezést (sz. *Mahāyāna-śatadharmā-prakāśamukha-śāstra*, k. *Dàchéng bǎifǎ míngmén*

¹⁷³ A biográfiával kapcsolatos kutatási eredményekről részletesen szól MIMAKI–MUSASHI–AKIRA (1989).

¹⁷⁴ Lásd erről bővebben RUZSA (2013b), valamint Fehér (1994) és (1997).

¹⁷⁵ A kérdés nehézségeiről ld. WARDER (2000), 8. és 9. fejezet.

lùn 大乘百法明門論. T 1614).¹⁷⁶ Ebben az AK-ból ismert tényezőket kiegészítve, az öt alapkategória (sz. *pañca-vastu*) szerint tárgyalja a szerző, a *yogācāra* szemlélettel összhangban. A tudat nyolc rétege a *Trīmśikā*-ban kifejtett módon jelenik meg. A hat kognitív aspektust kiegészíti a tudat (*manas*) mint koordináló-beszennyező aktivitás, s mindez a tárház-tudat (*ālaya-vijñāna*) mint egyedi egzisztenciális diszpozíciók folyamata keretében értelmezhető.

¹⁷⁶ LUSTHAUS (2002: 542–545).

V. Az Abhidharma-kośa

1. A szöveg

Az *Abhidharma-kośa*ban Vasubandhu az addig felhalmozott filozófiai gondolatokat, nézeteket összegzi, értékeli és a további gondolkodás lehetőségeit is bemutatja. Alapvetően a *vaibhāṣika* irányzat doktrínája szerint rendezi el a hatalmas filozófiai anyagot. A mű alapszövege (*kārikā*) hatszáz, többnyire *śloka* versmértékben íródott szakaszból áll, ez egy tömör, önállóan alig értelmezhető memoriter. Az összefüggéseket önkomentárja (*bhāṣya*) világítja meg, mely egy nyolcezer versnek megfelelő terjedelmű prózai értekezés. (A dévanágarí írású Pradhan-kiadásban ez 479 oldal.)

A szöveg nyolc kötetre és egy függelékre tagolódik, utóbbi a személy (*pudgala*) szubsztanciális mivoltával kapcsolatos vitákat foglalja össze. A mű terjedelmes és igen összetett: a szerteágazó problémák több ponton érintkeznek, részben fedik, illetve kölcsönösen megvilágítják egymást.

A mű eredetileg szanszkrit nyelven íródott. Jelentőségét mutatja, hogy rengeteg kommentárja keletkezett, számos ázsiai nyelvre lefordították, s a *mahāyāna* buddhista iskolák is ebből az összefoglaló műből tanították és tanítják a mai napig is a buddhizmus alapvető tételeit. További jelentősége, hogy néhány korabeli buddhista iskola különben kevésbé ismert nézeteit is bemutatja.

Korai ind kommentátorai, a 4. századtól kezdve: Saṅghabhadra, Dinnāga, Śamathadeva, Yaśomitra, Sthiramati, Pūrṇavardhana. Egyik legfontosabb szellemi örököse a 6. században élt Dinnāga, ő *Marma(pra)dīpa* címmel írt kommentárt az AK-hoz.¹⁷⁷

Kínai nyelvre Paramārtha (6. sz.) és Xuánzàng (7. sz.) fordította le.¹⁷⁸ Kínában több irányzat ápolja a szöveg hagyományát, Paramārtha fordításához és kommentárjához kapcsolódóan önálló iskola jött létre a 6. században.¹⁷⁹ Tibeti nyelvű fordítása a 8. században Jinamitra és Dpal-rtsegs Rakṣita

¹⁷⁷ POTTER (2003: 313) Ismerteti Mark Tatz.

¹⁷⁸ T1558 (Xuánzàng, 7.sz.), T1559 (Paramārtha, 6.sz.), T1560 (csak a *kārikā*, Xuánzàng).

¹⁷⁹ SKILTON (1997: 132.)

jóvoltából keletkezett,¹⁸⁰ s léteznek további fordításai és kommentárjai szanszkrit, kínai, tibeti, mongol, ujjur nyelven, kiterjedt irodalma van japánul, és létrejöttek modern fordításai nyugati nyelveken is. Szanszkrit eredetije – akárcsak mongol és ujjur fordítása – sokáig (1933-ig) elveszettnek tűnt, tibeti, kínai változatairól régóta tudunk. Önálló tibeti kommentárjainak száma több tucatra rúg, a legkorábbi a 13. században keletkezett, és minden kor nagy tibeti gondolkodói hozzátették a magukét, köztük az 1. és az 5. Dalai láma, a 8. és 9. Karmapa és más fontos személyiségek, mind a mai napig.¹⁸¹ Tibeti kommentárjai minden irányzatnál megtalálhatók. A 19. századi *nyingma* rendi szerző, Dzogchen Gyalse Zhenpen Taye kommentárja például a „*Napsugár. Az Abhidharma-kośa magyarázata*” címet viseli.¹⁸² Egy másik jelentős 19. századi tibeti gondolkodó, Kongtrul Lodrö Taye „A végtelen tudás óceánja” című enciklopedikus művének első két fejezetét az AK tibeti fordítását követve építi fel.¹⁸³

A két szöveg címe magyarázható így is: „*A metafizika enciklopédiája – memoriter*” és „*A metafizika enciklopédiája – kommentár*”. A *kārikā* ugyanis nem esztétikai okokból íródott kötött versmértékben, hanem hogy könnyen megjegyezhető legyen, hiszen az adott hagyományban a hindu *sūtrák*hoz hasonló funkciót tölt be, vagyis fejből recitálendő. Az AKK és Bh szövegeit lényegében együtt kezeli a hagyomány, de a *kārikā* önállóan különösen népszerű.¹⁸⁴

2. Tartalma és szerkezete

Az *Abhidharma-kośa-kārikā*, tehát az AK verses alapszövege (AKK) nyolc fejezetből áll. Ezek címe fejezetvégi kolofónokból tudható, tartalmuk vázlatosan a következő:

1. A lét elemeiről szóló tanítás - avagy „A tapasztalás elemei” (*Dhātu-nirdeśa*, t. *Khams bstan-pa*) az 5 halmaz (*skandha*, t. *phung-po*), az érzékelés 12 forrása (*āyatana*, t. *skye-mched*) és

¹⁸⁰ POTTER (1999: 486) szerint az AK-nak két tibeti fordítása keletkezett, az egyik a 8. sz. Jinamitra, a másik a 9. sz-i Śrīkūṭarakṣita munkája. De utóbbi név Dpal-brtsegs Rakṣita szanszkritisított neve; továbbá az adott ismertetésben Potter nem különíti el világosan a *Kārikā* és a *Bhāṣya* tartalmát (ld. pl. 9. fejezet).

¹⁸¹ Kortárs tibeti nyelvű *Abhidharma-értekezés* például: THARCHIN (2007). További kommentárok adatait is lásd a Bibliográfiában (tib) jelzettel.

¹⁸² Rdzogs-chen rgyal-gsal gzan-phan mtha'-yas (1800-1848): *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel mchan nyi ma'i 'od zer*.

¹⁸³ Khong-sprul blo-gros mtha'-yas (1813–1899): *Shes-bya mtha'-yas-pa'i rgya-mtsho*. Ismerteti PÉTER (2012: 36-37).

¹⁸⁴ Az ind kommentárok tibeti fordításainak adatai elérhetők az Otani Egyetem által gondozott on-line könyvtárban: http://web1.otani.ac.jp/cr/twrpe/peking/tibet.php?re_num=-1&page=0&key=stitle&word=Abhidharmak

- a 18 lételem (*dhātu*, t. *kham*s).
2. Az érzék-erőkről szóló tanítás (*Indriya-nirdeśa*, t. *Dbang-po bstan-pa*)
- a 22 képesség (*indriya*, t. *dbang-po*)
 - a tudat és tudati-tényezők (*citta*, t. *sems*; *caitta*, t. *sems-'byung*)
 - a 6 ok (*hetu*, t. *rgyu*)
 - az 5 okozat (*phala*, t. *'bras-bu*)
 - a 4 feltétel (*pratyaya*, t. *rkyen*)
3. A világ(ok)ról szóló tanítás (*Loka-nirdeśa*, t. *'Jig-rten bstan-pa*)
- az élőlények világa
 - a függő keletkezés (*pratītya samutpāda*, t. *rten-cing 'brel-bar byung-ba*)
 - a világ alapja – a fizikai világ, világedény
 - az anyag és az idő mértékei
4. A tett (*Karma-nirdeśa*, t. *Las bstan-pa*)
- a manifeszt és a látens tett (*karma*, t. *las*)
 - az erényes (*kuśala*, t. *dge-ba*), az erénytelen (*akuśala*, t. *mi-dge-ba*) és a semleges (*avyakta*, t. *lung-du ma-bsten-pa*) tett
 - a három menedék
 - az öt szörnyű bűn
 - súlyos és könnyű tettek
5. A szennyeződések (*Anuśaya-nirdeśa*, t. *Phra-rgyas bstan-pa*)
- a szennyeződések természete
 - a szennyeződésektől való megszabadulás módja
 - a szennyeződésektől való megszabadulás végeredménye
6. Ösvények és emberek¹⁸⁵ (*Mārga-pudgala-nirdeśa*, t. *Lam-dang gang-zag bstan-pa*)
- a négy nemes igazság (*catvāri ārya-satyāni*, t. *bden-pa bzhi*)
 - a tudat lecsendesítése (*śamatha*, t. *zhi-gnas*) meditáció
 - az éberség négy megalapozása (*smṛty-upasthāna*)
7. A bölcsesség (*Jñāna-nirdeśa*, t. *Ye-she bstan-pa*)
- az elviselés és megismerés bölcsessége
 - a két bölcsesség jellegzetességei
8. A meditatív elmélyülés (*Samāpatti-nirdeśa*, t. *Snyoms-'jug bstan-pa*)
- a meditatív elmélyülés a formavilágban és a forma nélküli világban
 - a két meditatív elmélyülésen alapuló tulajdonságok

¹⁸⁵ Vö. a *Puggalapaññatti* embertípusai a legkülönbözőbb kontextusban, illetve a görög nyelvű irodalomban az erkölcsi kategóriák különféle összefüggésekben, pl. Prótagorasznál, Arisztotelész *Nikhomakoszi etika*, stb.

A nyolc fejezetet a szerzetesi exegézis szerint kétféleképpen hozzák kapcsolatba egymással: Az első szerint az *Abhidharma-kośa* két fő témája a szennyezett és szennyezetlen jelenségek megkülönböztetése. Az első két fejezet (a „A tapasztalás elemei” és „Az érzék-erők”) a szennyezett és szennyezetlen jelenségeket általánosságban magyarázzák. A 3., 4., és 5. fejezet pedig a szennyezett jelenségeket részletezi. A harmadik leírja, hol, hogyan és mikor szennyeződnek az érző lények, a negyedikben a karmáról kapunk tanítást, az ötödikben, a szennyeződésekről szóló magyarázatból pedig kiderül, mi az, ami beszennyezi az érző lények tudatfolyamát. A 6., 7., és 8. fejezet a szennyezetlen jelenségeket részletezi. Az ösvényekről és az emberekről szóló hatodik fejezetben megtudhatjuk, hol, hogyan és mi módon tisztulhatnak meg az érző lények, a bölcsességről szóló hetedik fejezetben fény derül arra, hogy mi az, ami megtisztítja az érző lényeket. A nyolcadik fejezet pedig ennek, a lényeket megtisztító bölcsességnek a megalapozásáról beszél. A másik megközelítés a fenti témák terjedelmi és hangsúlybeli megoszlását fejt ki.¹⁸⁶

A nyolc fejezetből álló *kārikā* mindegyikéhez terjedelmes kommentár (AKBh) tartozik tehát. Ezen kívül van egy kilencedik fejezete is a műnek, a *Pudgala-viniścaya* (vagy *-pratiśedha*) című, amely a személy (*pudgala*, t. *gang-zag*) mint önálló létező cáfolatát tartalmazza, dialektikus vita formájában, részben a *vaiṣeṣika*, részben a buddhista *vātsīputrīya* iskola nézetei ellenében.¹⁸⁷

A 8. fejezet végén a teljes művet lezáró versek állnak (AKk 8.40–43). Ebből arra következtethetünk, hogy a kilencedik fejezet kiegészítés, nem tartozik szorosan az alapléműhöz. Álláspontom szerint az elkülönülés lényege, hogy a kilencedik fejezethez, amely az önálló, reális személyiség (*pudgala*) cáfolatát célzó dialektikus vitát rögzít, nem tartoznak alapversek (*kārikā*), vagyis nem kommentárként értelmezendő, hanem önálló vitairatként. Ezzel szemben az első nyolc fejezet *kārikā* + *bhāṣya* szerkezetű. Ennek pedig az a legfontosabb oka, hogy e nyolc témakör tárgyalása a hagyományos *mātrikā*ra – doktrinális listákra, fogalomcsoportokra – épül. Noha formálisan nem különülnek el a szövegben – sem a *kārikā*, sem a *bhāṣya* szövegében – az egyes fejezeteken belül az eredeti mátrixok, tehát nincsenek (számozott) alfejezetek, mint látjuk azt a későbbi kommentárokból és doxográfiai művekből –, ám a tartalmi vizsgálat során jól kirajzolódnak a témacsoportok, és a kommentár retorikai eszközökkel utal egy-egy résztéma kezdetére-lezárására. (Ennek jó példáját láthatjuk az első fejezetben, ahol a *skandha*-, *āyatana*- és *dhātu*-modell világos rendben kerül tárgyalásra, s ugyancsak jól tagolt az atomizmus szempontjából különösen érdekes 2. fejezet is, amint a későbbiekben látni fogjuk.) Tehát ha nem ismernénk az *abhidharma*-irodalom előzményeit, az AKk és AKBh alapján nagy biztonsággal rekonstruálhatók lennének a korai *mātrikā*k is.

¹⁸⁶ FEHÉR – SZEGEDI – VÉGH (1999: 3).

¹⁸⁷ AKBh 9., továbbá DUERLINGER (2003), MEJOR (1999).

Mégis miben hoz újat az *Abhidharma-kośa* az elődeihez képest? Éppen abban a tekintetben, hogy az eredeti listákat megkísérli koherens egészévé szervezni. A korábban csak mechanikusan, felszínes jegyek alapján csoportosított fogalmak és rendszertelen, gyakran obskurus magyarázataik már a *sarvāstivāda Abhidharma* (a hét kánonikus értekezés) összeállításánál többé-kevésbé elrendeződnek abban a kifejtési sorrendben, ahogyan az *Abhidharma-kośa*-ban látjuk, az öt (feltehetően) közvetlenül megelőző néhány műben pedig megjelenik a verses *kārikā* + prózai *bhāṣya* forma és rögzül a fejezetek sorrendje. Úgy tűnik azonban – amennyire a ránk maradt kínai fordítások, az eredeti szanszkrit töredékek és néhány tibeti fordítás alapján ez megítélhető –, hogy a verses gyökérszövegben is, a magyarázatokban pedig még inkább sok homályos, kifejtetlen, ellentmondásos elem van. (Ezekre néhány példát az atomizmus kapcsán fogunk látni.) Az *Abhidharma-kośa* tanulmányozása során az az erős benyomásom támadt, hogy Vasubandhu keze alatt szerves egészévé rendeződött ez a hatalmas anyag. A *kārikā*-kat feltehetően átrostálta, sorrendjüket megállapította, szövegüket ellenőrizte, az általa ismert memoriterrel összhangban akár javította is – tehát kritikus, tudós szerkesztőként járt el. A kommentárban pedig az egyes témák közötti összefüggések megmutatására törekedett, minden kérdéskör tárgyalásánál jelezve, hogy a rendszer alrendszeri és azok egyes elemei milyen módon kapcsolódnak egymáshoz (tartalmazzák egymást, ugyanannak a jelenségnek, kategóriának más aspektusát képviselik, oksági viszonyban állnak, stb.). A vitás kérdéseket, nyitott problémákat jelzi a szerző, de ezzel is megalapozottabbá teszi a doktrinális összefüggéseket.

3. A legfontosabb fogalmak és kategóriák

Az *abhidharma*-szemlélet szerint a *dharma* a létezés tapasztalati elemzésének alapvető kategóriáját jelöli, s egyúttal magukat a tapasztalati elemeket is. Ezek nem redukálhatók további részekre, empirikusan tovább nem elemezhetők. Spekulatíve azonban feltárható keletkezésük feltételrendszere, ami túl van a hétköznapi emberi tapasztalat határain. Reálisak, amennyiben tapasztaljuk őket; ám nem függetlenek a rájuk irányuló tudattól, mert csakis a tapasztalat terében jelennek meg sajátos minőségekként. Ettől független, ezen kívüli, önálló lényegiségük nincs. A terminus további értelmezésében az alábbi kategóriák nyújtanak támpontot, ezek áttekintése után pedig könnyebb lesz megfontolni további szempontokat is.

A tapasztalati elemek (*dharma*, t. *chos*) hetvenöt csoportra oszthatók a *sarvāstivāda* iskola szerint, különböző szempontok mentén:

I. Összetett és nem-összetett

1. összetett (*samskrta*, t. 'dus-byas) dharmák; 72 kategória; mulandók;
2. nem összetett (*asamskrta*, 'dus-ma-byas) jelenségek, 3 kategória; állandók;

Az összetett (*samskrta*) dharmák időbeliek, nyelvileg kifejezhetők, megszüntethetők és okozottak.¹⁸⁸ Vagyis összetett az, ami okok és feltételek nyomán keletkezik, majd idővel megszűnik, és nem pusztán a nyelvi megnevezés, hanem a tapasztalat számára is létezik. Más dolgoktól függve, azok hatásaként, következményeként keletkezik, így nem lehet önálló, független. Ide 72 *dharma* tartozik.

Nem-összetett (*asamskrta*) ezzel szemben az, ami nem keletkezett, nem okok-feltételek következménye. Ide a *theravāda* az ellobbanást sorolja, a *vaibhāṣikák* ugyancsak a *nirvāṇát*, de két aspektusban.¹⁸⁹ Ezek azonban nem örök, állandó, független önléttel bíró dolgok (ilyen a Buddha-tan szerint nincs), hanem a hétköznapi tapasztalaton túli, az idő- és oksági viszonyokon kívüli, transzcendens evidenciák – ilyen értelemben nem-keletkezők, nem-megszűnők, és nyelvileg nem kifejezhetők.

Nagyon nehezen értelmezhető a *nirvāṇa* fogalma általában, de ez a meghatározás rávilágít arra, hogy valami olyasmiről van itt szó, amit nem lehet a közönséges ok-okozat relációban leírni, nem lehet valamiféle „tedd ezt, azután amazi” recept szerint haladva garantáltan elérni. Különleges egzisztenciális esemény ez, amely nem racionális, hanem intuitív; radikális szemléletváltás, „átkattanás”, felülemelkedés, egyfajta katarzis, amely átrendezi a tapasztalati világot. Ezt hívják megvilágosodásnak.

A *vaibhāṣika* és a *sautrāntika* iskola emellett nem-összetettnek tekinti a teret vagy „űrt” (*ākāśa*) is, ám ennek reális voltában nem értenek egyet.

Valóságos az, aminek funkciója van, hatást kelteni képes (*artha-kriyā*). Ezt a feltételt a változó, tehát összetett, mulandó dolgok (*bhāva*) teljesítik. A másik aspektusa a valóságos dolognak, hogy van saját egyedi, közvetlen tapasztalati sajátosága, amelyet nem a nyelvi, fogalmi gondolkodás ruház rá. A valóságos entitások (*bhāva*) tehát keletkezettek (*samskrta*), mulandók (*anitya*), egyedi partikulárik [pillanatnyi állapotai] (*svalakṣaṇa*), s az érzékelés közvetlen tárgyai (*artha/viśaya*). Ezzel szemben a nem-összetett, azaz nem keletkezett (*asamskrta*), állandó (*nitya*) dolgokat fogalmi, nominális, tudatfüggetlenségnek tekintik, melyek következtetés útján, negációk révén ragadhatók meg. A tér például, amit a *vaibhāṣikák* úgy határoznak meg, mint ami „helyet ad a dolgoknak”, s ily módon hatást kelt, funkciót tölt be és így valóságos dolog – a *sautrāntikák* a rezisztencia hiányának (*pratiśedha*)

¹⁸⁸ AKBh ad 1.7.

¹⁸⁹ A kétféle megszüntetés (*pratisamkhyā-nirodha* és *apratisamkhyā-nirodha*): AKBh 1.6. Lásd GERMANO (1993: 10–12).

értelmezik. (Vö. ezzel kapcsolatban a kétféle tagadást: „nem valami” vs. „nem létező”. ’Ez nem kutya.’ vs ’Nincs kutya.’) A nemlét, a hiány pedig nem-összetett, nem-időbeli, nem változó, s mint ilyen nem effektív, tehát nem valóságos. Így a tér nem valós létező, hanem pusztán fogalmi konstrukció, gondolkodási-nyelvi konvenció.

A *sautrāntika* a *vaibhāṣiká*hoz képest máshová helyezi a végső valóság kritériumának hangsúlyait. Ők is elfogadják a külső tárgyak létét, a szubjektív öntudat (*sva-saṃvedana*) tekintetében.

II. Szennyezett és szennyezetlen

1. szenves/szennyezett (*sāsrava*, *t. nyon-mongs-can*) *dharmák*: a tudat- /létfolytonosság teljesen a szenv(edély)ek befolyása alatt áll, azok áthatják, uralják ezeket a jelenségeket.

2. nem szenves/szennyezetlen (*anāsrava*, *t. nyon-mongs-med*) jelenségek: a tudat-/létfolytonosság nem áll a szenvek befolyása alatt, azok nem „uralják”, nem hatják át ezeket.

A buddhai négy nemes igazság mint alaptanítás értelmében a szenvedés nem ok nélkül való. Ennek felismerése lehetővé teszi a szenvedés meghaladását. Az erről szóló elméletek kidolgozása fokozatosan történt, amint ezt a kánonikus szövegek tanúsítják. A buddhista szerzetes-filozófusok a hétköznapi tapasztalat és az elmélyült kontempláció, illetve a meditáció különböző szintjein és technikáival szerzett tapasztalatok tudatosításából, vizsgálatából és rendszerezéséből szűrik le az emberi psziché működésének alapvető törvényszerűségeit. A szenvedés végső eredetét nem külső forrásban, hanem a helytelen szemléletben találják meg. Ennek következménye az, hogy a tudatot „szennyeződés” (*āsrava*, „befolyás”) éri, „homály” (*āvaraṇa*) fedi, zaklatottság (*kleṣa*) uralja, mint a vágy, a harag, az elvakultság és ezek folyamányai. A szenvedést tehát végső soron a mentális-kognitív-emocionális befolyásoltság, az Én téves tételezéséből eredő helytelen *viszonyulások* okozzák. De ami beszennyeződött, az meg is tisztítható; a nyomorúság tiszta, boldog létállapotba fordítható. Az érett skolasztika alapvető módszere a létalkotó tényezők (*dharmák*) elemzése, ebben pedig a legfontosabb osztályozási szempont a tisztaság és tisztátalanság, avagy a szennyezett-szennyezetlen (*sāsrava-anāsrava*) oppozíció. Az emberi cselekvés (*karman*, közismert alakja: *karma*) önmagában véve nem bír erkölcsi minőséggel. A tett és annak következményei a tiszta, illetve tisztátalan motivációk nyomán lesznek üdvösek, károsak és semlegesek (*kuśala*, *akuśala*, *avyākṛta*) – s közelebb vihetnek a megszabaduláshoz vagy nem. Ez a kategóriahármas tehát a *tettek erkölcsi minőségére* vonatkozik, a testi, szóbeli és gondolati cselekedeteket az őket kísérő tudatműködés szempontjából, de következményeit hangsúlyozva értékeli. A szennyezett-szennyezetlen szemponttal kombinálva olyan minőségeket ad, amelyek jó vagy rossz újjászületéshez vezetnek, illetve a megszabadulást segítik vagy akadályozzák. A tisztaság kérdése tehát a buddhista hagyományban elsődlegesen nem ritualisztikai,

hanem etikai és szoteriológiai szempontból fontos. Az erkölcs ilyen, kognitív tényezőkkel történő megalapozása központi jelentőségű doktrínája a buddhizmusnak mind a mai napig.

A szennyezett jelenségek azok az összetett jelenségek, amelyeket a tudati szennyeződések (*āsravák*) áthatnak. Minden szennyezett jelenség „viszályos”, harcszerű; szenvedésteli; szenvedések forrása; és tévképzeteket rejt magában. Ezek alkotják a *hétköznapi emberek*, illetve a belátás ösvényét még el nem ért gyakorlók tudatfolyamát, tapasztalati világát.

Szennyezetlenek a nem-összetett jelenségek (ez leginkább a *nirvāṇára* vonatkozik); továbbá az összetettek egy különleges csoportja: az „ösvény igazsága” (vö. negyedik nemes igazság), ezt a szenvedélyek, a tudat szennyeződései nem hatják át, nem uralják. Ezek a jelenségek alkotják az úgynevezett „nemes” (*ārya*, p. *ariya*) személyek tudatfolyamát, azokét, akik a *belátás ösvényét* elérték. Ezek a jelenségek, bár keletkeznek-elmúlnak, de a szenvedés megszűnéséhez vezetnek, ezért *összetettek, de nem szennyezettek*. Részei a köznapi ok-okozati viszonyoknak, így lépésről-lépésre megvalósíthatók, vagyis általuk megközelíthető a transzcendencia: az ellobbanás.

III. A négy nemes igazság szerint

1. szenvedés (*duḥkha*, t. *sdug-bsngal*): a 72 szennyezett dharma
2. a szenvedés keletkezése (*samudaya*, t. *kun-'byung*): az előzőek oka
3. a szenvedés megszüntetése (*nirodha*, t. *'gog-pa*): megfelel a három nem összetett jelenségnek
4. a szenvedés megszüntetéséhez vezető út (*mārga*, t. *lam*): a szenvedés megszűnését eredményezi; megfelel a fennmaradó szennyezetlen jelenségeknek, a belátás ösvényét elért gyakorló tudatfolytonosságát alkotó elemeknek.

A fenti alapvető *dharma*-osztályok mellett a legkorábbi, legnagyobb valószínűséggel a történeti Buddhának tulajdonítható szemléleti modellek a létező, azaz megtapasztalható (és elgondolható) dolgokat aszerint elemzik, hogy az egyéni érzékelés, észlelés folyamatában mi a szerepük. Három alapvető paradigmátikus leírást tart számon a buddhista abhidharma – ez valamennyi irányzat számára közös doktrína. A háromféle megközelítés ugyanazokat a tapasztalati egységeket (*dharmákat*) vizsgálja. A *skandha* – *āyatana* – *dhātu* hármasság az alábbiakban rendezti más-más paradigmába a létezőket:

IV. Az 5 halmaz (skandha) – az összetett jelenségek 72 kategóriája

1. anyagi forma, avagy a test halmaza (*rūpa-sk*, t. *gzugs.*) 11 kategória

2. érzet halmaza (*vedanā-sk. t. tshor-ba*) 1 kategória
3. képzet halmaza (*samjñā-sk. t. du-shes*)
4. meghatározottság/ késztetés/ viszonyulás halmaza (+ egyebek) (*samskāra-sk. t. 'du-byed*)
5. észlelés/ kogníció/ tudat halmaza (*vijñāna-sk. t. rnam-shes*)

Minden *összetett jelenség (saṃskṛta-dharma)*:

1. Időbeli „időbe vetett”; 2. Nyelvi referencia lehet; 3. Megszűnő; 4. Alapja/oka van.

Közülik a szennyezett jelenségek (*upādāna-skandha*):

Azok az összetett jelenségek, amelyeket a szennyeződések teljesen áthatnak.

Minden *szennyezett jelenség (sāsrava-dharma)*:

1. „Viszályos”, harcszerű; 2. Szenvedésteli (vö. 1. nemes igazság); 3. A szenvedés forrása (vö. a 2. nemes igazság); 4. Mulandó; 5. Tévképzetekkel jár; 6. Létező (a hétköznapi tapasztalás számára).

Ezek azok az összetett jelenségek, amelyek a hétköznapi emberek, illetve a belátás ösvényét még el nem ért gyakorlók egyedi tudat-/létfolyamát alkotják.

Az ösvény igazsága (a 4. nemes igazság): összetett, de nem szennyezett, a szenvedés megszűnéséhez vezet. Azok az összetett jelenségek, amelyeket a szennyeződések nem hatnak át, nem „uralnak”. Ezek azok az összetett jelenségek, amelyek a belátás ösvényét elért gyakorlók egyedi tudat-/létfolyamát alkotják.

A halmazok (*skandha*) tehát azon jelenségek csoportjai, amelyek egyfelől a szennyeződések *keletkezésének* alapjául szolgálnak (szennyezettek), másfelől a szennyeződések *megszűnésének* alapjául szolgálnak (nem szennyezettek).

A nem-összetett jelenségek (*asaṃskṛta-dharma*): az abszolút tér és a két kioldás szennyeztelenek, nem érvényesek rájuk sem az összetett, sem a szennyezett jelenségek meghatározásai. (Vö. szenvedés megszüntetése: a 3. nemes igazság)

E fogalmak tartalmilag nagyon sokat változtak az idők során, a doktrinális hangsúlyok eltolódásával.¹⁹⁰ A halmaz (*skandha*) a buddhai felfogás szerint az embert alkotó, folyton változó

¹⁹⁰ Részben ezzel függ össze az, hogy nyugati, így magyar nyelvű megfelelőik olyan sokfélék, nincs egységes magyar nyelvű terminológia.

jelenségek kategóriáinak neve a testtől a gondolkodásig.¹⁹¹ Később inkább az emberi érzékelés-észlelés folyamatának állomásait fejezi ki ez az öt csoport, mely folyamatban a nyers érzéktapasztalat a korábbi tapasztalatok hordalékára rakódik rá, amazoktól átitatódva formálja az ember attitűdjét, tudatos vagy tudattalan cselekvését, ennek következményeképp az ember környezetét – *anyagi, érzelmi és kognitív világát* –, mely utóbb afféle objektíve adott referenciaként jelenik meg, újabb tapasztalatok forrásaként. Összességében az öt halmaz lefedi a 72 *összetett* jelenségcsoportot.

Ami e modell gyakorlati szerepét illeti: a *skandhák*on való elmélkedés annak belátásához vezet, hogy a hétköznapi észlelés számára egységesnek mutatkozó „én” csupán elkülönült elemek csoportosulása; önálló szubsztanciális léte pedig látszat.

Az egyes kategóriákon belül további részletes elemzést találunk. Az anyagi forma vizsgálatára a későbbiekben visszatérek. Az érzet-képzet-kogníció elemzése egy külön tanulmányt igényel, így ezekről itt csak érintőlegesen szólok a fő téma szempontjából releváns összefüggésekben.

Az érzet (*vedanā*) és a képzetalkotás (*samjñā*) mentális tényezők (*caitta*), mégis külön egy-egy halmazt képviselnek, aminek az az oka, hogy ezekből származnak azok az érzések, illetve véleménykülönbségek, amelyek miatt szenved az ember.

A *vaibhāṣika* rendszer e kettőn kívül még 44 tudati funkciót, mentális műveletet és állapotot tart számon, s ezeket a 4. *skandha* tartalmazza. A tudatműködés, a szándék és cselekvés szoteriológiai jelentősége, valamint a rendszerezett buddhista elméletek eredeti fókuszja fejeződik ki abban, véleményem szerint, hogy ez a halmaz a legrészletesebben kidolgozott az *abhidharma-értekezésekben*.

A 4. halmaz, a meghatározottságok vagy késztetések (*samskārah*) csoportja tartalmazza többek között a szándék (*cetanā*), indíttatás (*chanda*), hajlam (*rāga*), figyelem (*manaskāra*), éberség (*mati*), emlékezet (*smṛti*) tényezőket. Ugyanakkor Ugyanebben a halmazban 14 általános egyéb, sem-anyagi, sem-tudati kategória is szerepel, amelyeket tudatműködéstő függetlenként tartanak számon. Figyelemre méltó, hogy itt jelennek meg a nyelvi kategóriák is.

V. a 12 érzékterület /érzék- vagy kognícióforrás (āyatana)¹⁹²

A *dharmák* a megismerési folyamatban betöltött alanyi vagy tárgyi szerepük alapján a következő tizenkét csoportba sorolhatók:

¹⁹¹ A korai, páli nyelven fennmaradt buddhista tanítások alapfogalmairól és értelmezési nehézségeikről alapos áttekintést ad KÖRTVÉLYESI 2011.

¹⁹² Ezeknek az alapkategóriáknak a jelölésére sajátos előtörténetű és konnotációjú műszavakat használnak az *abhidharma-skolasztikusok*. A magyarításuk maga is megértési folyamat...

Az érzékelés hat belső forrása, kapuja (*adhyātma-āyatana*, *nan-gi skye-mched drug*), vagyis az érzékelő képességek:

1. A szem mint érzékforrás (*caḥsur-indriya-āyatana*, *mig-gi dbang po'i skye-mched*)
2. A fül mint érzékforrás (*śrotra-indriya-āyatana*, *rma'i dbang-po'i skye-mched*)
3. Az orr mint érzékforrás (*ghrāṇa-indriya-āyatana*, *sna'i dbang-po'i skye-mched*)
4. A nyelv mint érzékforrás (*jihvā-indriya-āyatana*, *lce'i dbang-po'i skye-mched*)
5. A test mint érzékforrás (*kāya-indriya-āyatana*, *lus-kyi dbang-po'i skye-mched*)
6. Az elme mint érzékforrás (*mana-indriya-āyatana*, *yid-kyi dbang-po'i skye-mched*)

Az érzékelés hat külső forrása, kapuja (*bāhya-āyatana*, *phyi'i skye mched drug*), vagyis az érzékelési folyamat tárgyai (*viṣaya*, *yul*)

7. A látvány (szín és alak) mint érzékforrás (*rūpa-āyatana*, *gzugs-kyi skye-mched*)
8. A hang mint érzékforrás (*śabda-āyatana*, *sgra'i skye-mched*)
9. Az illat mint érzékforrás (*gandha-āyatana*, *dri'i skye-mched*)
10. Az íz mint érzékforrás (*rasa-āyatana*, *ro'i skye-mched*)
11. A tapintási, testérzéketi tárgy mint érzékforrás (*spraṣṭavya-āyatana*, *reg-bya'i skye-mched*)
12. A gondolati tárgy mint érzékforrás (*dharma-āyatana*, *chos-kyi skye-mched*).

Az első tizenegy érzékforrás (a látástól a testérzéketi tárgyakig) mindegyike egy-egy külön *dharma*-kategóriának felel meg. Az utolsó, a gondolati tárgy foglalja magában a maradék hatvannégy jelenséget, az érzékelési folyamat további hatvannégy elemét.

Amennyiben az öt halmaz kategóriáiba rendezett létezőket az érzékelés-észlelés folyamatában betöltött szerepük szerint szemléljük, egy másfajta sémát kapunk. A kogníció keletkezését az érzékelés-képzetalkotás előzi meg. A tárgy és az érzék érintkezéséből (*sparśa*) származik a kogníció, s ebben a mezőben az elme és a gondolati tárgyak is kognícióforrásként szolgálnak. A folyamat leírható a hat megismerő funkció (*indriya*) és a hatféle ismertető tárgy (*viṣaya*, illetve *ālambana*) kölcsönhatásaként; ezeket az észlelés 12 területének, forrásának vagy kapujának nevezik. Ebben a szemléletben az anyagi forma (*rūpa*) körében leírt öt érzék (*indriya*; a szemtől a testig) és öt érzéktárgy (*viṣaya*; a látványtól a tapinthatóig) kibővül egy hatodik párral: az elme (*manas*) – gondolati tárgy (*dharma*) relációval. Tehát csak első pillantásra tűnik úgy, hogy ez a séma csupán újra elősorolja és átrendezi az öt *skandhán* belül már felvett kategóriákat, melléjük téve az elme – gondolattárgy halmazokat. Ezzel szemben itt az érzéketi tapasztalatot mint kognícióforrást elemézi az *abhidharma*. Ezért használják ebben az összefüggésben 'tárgy' értelemben az *ālambana* kifejezést, ami a elme 'fogódzóját' van hivatva jelölni.

Az öt halmaz pedig következőképpen fedi a 12 észlelési területet: az érzékek és tárgyaik az 1. halmazba tartoznak, az anyagi formához; a tudat az 5. halmaz jelenségeit fedi. A „gondolati tárgy” hét

jelenségek közt tartalmaz: az 1. halmazból a megnyilvánulatlan anyagi formát; a 2., 3., 4. halmaz elemeit (érzetek, képzetek, késztetések) – valamint a három nem-összetett jelenségek közt. Ez utóbbiak a *skandhák* közt nem szerepelnek, mert az a paradigma csak az összetett jelenségeket tartalmazza. Ezzel szemben a nem-összetettek a gondolkodás tárgyai, tehát az észlelésnek a forrásai – így a 12 kognícióforrás rendszerében helyük van.

A kognícióforráson való elmélkedés rávilágít, hogy sajátjainknak tekintett *gondolataink* pusztán az érző-észlelő képességek és tárgyaik kapcsolódásából létrejövő tudati események.

A Buddhának tulajdonítanak egy mély értelmű kijelentést, amelyet Vasubandhu is idéz: „Az, hogy ‘minden létezik’, ó bráhmin, csak a tizenkét érzékterületre vonatkozik.”¹⁹³

Ez a látszólag enigmatikus állítás azt fejezi ki, hogy csak arról tudhatjuk és állíthatjuk, hogy reális, ami a hatféle megismerő-erő és a hatféle ismerettárgy érintkezéséből létrejön. Az atomizmus szempontjából megvan a jelentősége ennek a szemléletmódnak – mint majd látni fogjuk.

VI. A 18 létkonstituáló elem/összetevő (*dhātu, khams*)

Az előbb felsorolt elemek megfelelő rendben kapcsolódva nekik megfelelő kogníciót eredményeznek, amit tudati mozzanatokként értelmezhetünk. Mint minden *dharma*, ezek is pillanatnyiak, s ezek egymást követő sorozatából áll össze a tudatfolyam, a létezés mint szubjektív tapasztalat inszubsztanciális áramlása. Ezt a tapasztalat-szekvenciát durva szemlélettel állandó, belső, saját tudatként fogja fel az ember. A fenti 2x6 érzékterületnek megfelelően hat típusa van az észlelésnek. Ebben a szemléletben a tizenkét érzékterület (*āyatana*) kibővül a nekik megfelelő észleletekkel: ezt a hatos csoportot a tizenkét érzékforrás mellé téve kapjuk meg a tizennyolc *dhātut*. A szubjektív *létfolyamat* leírható az észlelőerők, tárgyaik és az érintkezésükből származó észlelés hármasságával, vagyis a 3 × 6 összetevő modelljével:

A hat érzék-erő (indriya, t. dbang-po):

1–6. „szem-elem” (*cakṣur-dhātu*)-tól a „tudat-elem” (*mano-dhātu*)-ig.

Az érzékelési folyamat hat tárgy(csoportj) a (viṣaya, t. yul):

7–12. látvány-elem (*rūpa-dhātu*)-tól „gondolati tárgy” (*dharmā-dhātu*)-ig

A hatféle kogníció vagy észlelés (vijñāna, t. rnam-par shes-pa):

13. látás kogníció elem (*cakṣur-vijñāna-dhātu, t. mig-gi rnam-par shes-pa'i khams*)

14. hallás kogníció elem (*śrotra-vijñāna-dhātu, t. rna'i rnam-par shes-pa'i khams*)

15. szaglás kogníció elem (*ghrāṇa-vijñāna-dhātu, t. sna'i rnam-par shes-pa'i khams*)

16. ízlelés kogníció elem (*jihvā-vijñāna-dhātu, t. lce'i rnam-par shes-pa'i khams*)

¹⁹³ „sarvam astī ti, brāhmaṇa, yāvad eva dvādaśāyatanāni” ti. (AKBh 5.27c)

17. test/tapintás kogníció elem (*kāya-vijñāna-dhātu*, t. *lus-kyi rnam-par shes-pa'i khams*)

18. mentális/ elme-kogníció elem (*mano-vijñāna-dhātu*, t. *yid-kyi rnam-par shes-pa'i khams*)

Vagy másképpen rendezve:

6 észlelőerő	6 észleléstárgy	6 észlelet
1. látóerő	7. látvány (szín és alak)	13. látás (látvány-észlelés)
2. hallóerő	8. hang	14. hallás (...)
3. szaglőerő	9. szag	15. szaglás (...)
4. ízlelőerő	10. íz	16. ízlelés (...)
5. testérzékleti erő	11. testérzékleti tárgy	17. „tapintás” (testi észlelés)
6. tudat	12. gondolati tárgy	18. gondolkodás (tudati észlelés)

Ezek észlelési területenként hármasságokat alkotnak: szem-látvány-látás stb., így 6×3 elemet szemlélünk. E modell megértése nyomán nem tartható a szubjektum-objektum szimmetria téves képze: az összetevők e csoportjain elmélkedve a gyakorló belátja, hogy abban a folyamatban, amelyet a külső, „valós” világ tapasztalásának hisz – az észlelés tárgyára helyezve a hangsúlyt –, valójában három komponens egyenlő súllyal vesz részt, és csupán egy írja le a tapasztalat tárgyát, kettő annak alanyára vonatkozik. Az észlelés nem „objektív”, hanem „szimbolikus”: áthatják prekonceptióink, hiteink, hajlamaink.¹⁹⁴

A **vágybirodalomban** az egyedi tudat-/létfolyam összetevőjeként részt vesz mind a tizennyolc elem. A finom forma birodalmában, vagyis a „**formabirodalomban**” (*rūpa-dhātu*, t. *gzugs-kyi khams*) az íz és a szag (9–10.), valamint a hozzájuk tartozó tudatosságok elemei (15–16.) hiányoznak, így egy-egy egyedi tudatfolytonosság csak tizennégy elemcsoportból épül fel. A **forma nélküli birodalomban** viszont már csak három elemcsalád (*dhātu*, t. *khams*) alkotja az egyén folytonosságát: a tudat-elem, a tudat tárgyai (amelyek az érzékszerveknek nem tárgyai) és a tudathoz tartozó tudatosság (nem érzékszervi tudatosság) (6.,12.,18).

VIII. A 22 erő/képesség (indriya)

Az ember testi és mentális-pszichés működését egyaránt soktényezős, komplex folyamatokként írja le az öt *skandha* rendszere, így a kétféle princípium közötti határ már ebben a paradigmában is feloldódik. A közöttük lévő folytonos átmenetet pedig explicit módon kifejezi a “huszonkét *indriya*”

¹⁹⁴ GERMANO (1993: 30).

lista, amely az egyén vegetatív-biológiai, kognitív és spirituális működését uraló tényezők rendszerét írja le. Az érzékelés-megismerés-üdvözülés dimenzióinak e doktrínája az AK 2. fejezetének első felében kerül kifejtésre, s ez adja az atomizmus egyik legfontosabb szöveghelyének közvetlen kontextusát. A 22 erő vagy képesség listája tartalmazza az öt alapvető érzéket, de más tényezők is ide tartoznak.

1-5. Az 5 érzék-erő: 1. szem 2. fül 3. orr 4. nyelv 5. test (*cakṣur-indriya*, stb.)

6. elme (mint erő) (*manas-indriya*)

7. az életerő (*jīvita-indriya*)

8-9. A nemi képességek mint erők: 8. férfierő (*puruṣa-indriya*), 9. női~ (*śtrī-indriya*)

10-14. Az ötféle érzés ereje (*vedanā-indriya*) (2 testi + 3 tudati):

10. testi öröm 11. testi fájdalom 12. tudati boldogság 13. tudati boldogtalanság 14. semleges érzések

15-19. Az 5 tisztító hatású erő (*śuddha-indriya*):

15. a hit ereje (*śraddhā-indriya*)

16. az erényes erőfeszítés ereje (*vīrya-indriya*)

17. az éberség ereje (*smṛti-indriya*)

18. az elmélyülés ereje (*samādhi-indriya*)

19. a bölcsesség ereje (*prajñā-indriya*)

20-22. A 3 nem szennyezett erő (*anāsrava-indriya*):

20. a mindentudás megszerzésére irányuló elhatározás ereje

21. a mindentudás ereje

22. a mindentudás birtoklásának ereje

A fenti listák csak az alapvető kategóriákat képviselik, ezeken kívül az *Abhidharma-kośa* nyolc fejezete további *mātrkā*kat, lineáris szövegben kifejtett „táblázatokat” tartalmaz a tudattartamok típusairól (*saṃskāra*, *citta*, *caitta*, *citta-viprayukta*), az egyén pszichés és fizikai működését uraló erőkről, az üdvös és káros attitűdök fajtáiról, a karma mint etikai tett lehetőségeiről, a különféle pszichés befolyásokról, azok megszüntetésének módjairól, a bölcsesség (*prajñā*) formáiról és elérésének módjairól, a *nirvāṇa* szintjeiről és így tovább, valamint ezek egymáshoz való viszonyát számos újabb szempontból taglalja.

IX: Az öt alapkategória (pañca-vastu) szerint

A 75 dharma legismertebb osztályozása, az öt alap (*pañca-vastu*) szerint az összetett jelenségek a következő kategóriákba rendeződnek:

A) az anyagi forma 11 *dharmacsoportja*, B) a tudat 1, C) a tudati funkciók/tudattényezők 46,¹⁹⁵ D) a sem tudati, sem anyagi *dharmák* 14 kategóriája – összesen 72; valamint E) a 3 nem-összetett jelenség. Az öt érzék és ötféle tárgyuk az A), a tudat a B) csoporthoz tartozik, míg a gondolati tárgy felöleli az A), C), D) és E) szférát.¹⁹⁶

Az anyag (*rūpa*) és a tudat (*citta*) kategóriáival itt nem foglalkozom, de a tudati működés tényezőit, valamint sem-anyag, sem-tudat kategóriát érdemes megnézni közelebbről:

C) Tudattényezők (*caitasika-saṃskāra*): 46 dharma

10 általános tudattényező (*citta-mahābhūmika-dharmāḥ*), amelyek a tudatműködés minden pillanatában jelen vannak: szándék (*cetanā*), érzet (*vedanā*), képzetalkotás (*saṃjñā*), akarat (*chanda*), érintkezés (*sparśa*), megismerés (*prajñā*), emlékezet (*smṛti*), figyelem (*manaskāra*), elhatározás (*adhimokṣa*) és összpontosítás (*samādhi*).

10 üdvös tudattényező (*kuśala-mahābhūmika-dharmāḥ*), az üdvös tudatállapot (*kuśala-citta*) kísérői: hit (*śraddhā*), kitartás/buzgalom (*vīrya*), figyelmesség (*apramāda*), bizalom (*praśrabdhi*), elfogulatlanság (*upekṣā*), lelkiismeretesség (*hrī*), felelősségérzet (*apatrāpya*), vágymentesség (*alobha*), békesség (*adveṣa*) és nem-ártás (*ahiṃsā*).

6 káros tudattényező (*kleśa-mahābhūmika-dharmāḥ*): tompaság (*moha*), figyelmetlenség (*pramāda*), lustaság (*kausīdya*), hitetlenség (*āśraddhya*), búskomorság (*styāna*), nyugtalanság (*auddhatya*).

2 általános nem üdvös tudattényező (*akuśala-mahābhūmika*): lelkiismeretlenség (*āhrīkyā*), felelőtlenység (*anapatrāpya*).

8 határozatlan értékű tudattényező (*aniyata-bhūmika*): megbánás (*kaukrīya*), tompaság (*middha*), latolgatás (*vitarka*), mérlegelés (*vicāra*), ragaszkodás (*rāga*), önteltség (*māna*), kétely (*vicikitsā*) és ellenszenv (*pratigha*).

10 másodlagos *kleśa* (*parīṭṭa-kleśa-bhūmika*): harag (*krodha*), képmutatás (*mraḥṣa*), fukarság (*mātsarya*), irigység (*īrṣyā*), gyűlölködés (*pradāsa*), ártó szándék (*vihiṃsā*), gyűlölködés (*upanāha*), kétszínűség (*māyā*), csalárdság (*śāṭhya*), gög (*mada*).

D) Tudati működéstől független tényezők (*citta-viprayukta-saṃskāra*): 14 dharma szerzés (*prāpti*), nem-szerzés (*aprāpti*), egyöntetűség (*nikāya-sabhāga*), öntudatlanság (*asaṃjñika*), eszméletvesztés (*asaṃjñika-samāpatti*), megszűnés elérése (*nirodha-samāpatti*), életerő (*jīvita-indriya*), keletkezés (*jāti-lakṣaṇa*), fennállás (*sthiti-lakṣaṇa*), romlás (*jarā-lakṣaṇa*), megszűnés (*anityatā-lakṣaṇa*), szó (*nāma-kāya*), mondat (*pada-kāya*) és fonéma (*vyañjana-kāya*).

¹⁹⁵ Az érzetek és a képzetek, valamint a 44 *tudati* meghatározottság, *caitta saṃskāra*.

¹⁹⁶ Az ABCDE betűk az alábbiakban a korrespondanciák azonosítására szolgálnak.

Az anyag (rūpa) kategóriáján belül az öt érzéktárgynak különös jelentősége van a mondandóm szempontjából. Így ezek további típusait az AK 1.10 alapján elősorolom:

„A **látványnak** (látható forma, *rūpa-āyatana*) két kategóriája” van. Ezek a szín és az alak. A színek négy fajtája van: a kék, a fehér, a sárga és a vörös. A többi szín pedig ezek változata. Az alak nyolcféle lehet: a hosszútól az egyenetlenig. Másfelől a látvány mint érzékelési terület (érzéketi tárgy) másképpen is osztályozható. Eszerint a következő húsz fajta lehet: a kék, a fehér a sárga, a vörös, a hosszú, a rövid, a szögletes, a kerek, a magas, az alacsony, az egyenetlen, az egyenetlen, a felhőszerű, a füstszerű, a porszerű, a ködszerű valamint az árnyékos, a napos, a világos és a sötét. Némelyek úgy vélik, hogy huszonegyediként az égbolt színét is ide lehet sorolni.¹⁹⁷

Ezen felsoroláson belül az „egyenletes” szó jelentése: sima. Az „egyenetlen” pedig nem sima. A „köd” páraszerű. A „napos” a napfényt jelenti. A „világos” a hold, a csillagok, a tűz, a gyógyító hatású fémek és ásványok és a drágakövek fénye. Az „árnyékos” jelentése pedig az, ahol a tárgyak látszanak. Ennek ellentettje pedig a „sötét”. A többi kifejezés pedig közérthető, s így nem szorul magyarázatra.

„A **hang** pedig nyolcféle lehet.”:

1. [tudathoz] kapcsolódó, ill.
2. [tudathoz] nem kapcsolódó,
3. az élőlények számára jelentéssel bíró, ill.
4. az élőlények számára jelentéssel nem bíró hang. Ezeknek pedig a kellemesre és kellemetlenre való felosztása révén nyolcféle hang adódik.

„Az **íz** hat[féle]”. Ezek: az édes, a savanyú, a sós, a csípős, a keserű és a fanyar.

„A **szag** pedig négyféle lehet”. Ezek: a kellemes és a kellemetlen, s mindkettő lehet gyenge vagy túl erős. Az *Értekezés* szerint háromféle van: a kellemes, a kellemetlen és a semleges.

„És tizenegy fajta **testérezéketi tárgy** létezik.” A testi érzékelés tárgya, jellegét tekintve tizenegy fajta lehet. Ezek: a **négy főelem, a lágyság, a keménység, a súlyosság, a könnyűség, a hideg, az éhség és a szomjúság**. Ezek közül az főelemeket majd a későbbiekben fogom elmagyarázni. A lágyság puhaság. A keménység durvaság. A súlyosság pedig nem más, mint a mérhetőség tárgya, ennek ellenkezője pedig a könnyűség. A hideg az, ami a meleg iránti vágyat kelti. Az éhség pedig az étel utáni vágyat ébreszti. A szomjúság pedig az innivaló utáni vágyat kelti. Azért hívjuk ezeket így, mivel az okozat alapján nevezzük el az okot. Hasonlóképpen, mint ahogyan: „A Buddhák megjelenése boldogság. / A Tan ismerete is boldogság. / Az egyetértő szerzetesrend is boldogság. / S boldogság az egyetértők lemondó életmódja is.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Hasonló listákat találunk Platón és Arisztotelész szövegeiben.

¹⁹⁸ AKBh 1.10. A (tibetiből készült) fordítás forrása: FEHÉR – SZEGEDI – VÉGH (1999: 5).

A 75 dharma osztályozása (a sarvāstivāda rendszerben)

Az öt alapkategória (<i>pañca-vastu</i>) szerint: 72 összetett és 3 nem összetett <i>dharma</i>	Az 5 halmaz (<i>skandha</i>) szerint	A 18 elem (<i>dhātu</i>) szerint
A anyagi forma (<i>rūpa</i>) 11 jelenséggör	anyagi forma (<i>rūpa</i>) A érzet (<i>vedanā</i>) C	1. szem (látó-képesség) A 2. fül (halló-k.) A
B tudat (<i>citta</i>) 1 jelenséggör	képzetalkotás (<i>saṃjñā</i>) C késztetés (stb.) (<i>saṃskāra</i>) CD	3. orr (szagló-k.) A 4. nyelv (ízlelő-k.) A
C tudattényezők (<i>caitta</i>) 46 jelenséggör 6 csoportban: 10 általános tudattényező 10 erényes tudattényező 6 szentes tudattényező 2 erénytelen tudattényező 10 másodlagos szenv 8 határozatlan tudattényező	észlelés/kogníció (<i>vijñāna</i>) B	5. test (tapintó-k.) A 6. tudat (elme-k.) B 7. látvány (szín és alak) A 8. hang A 9. szag A 10. íz A 11. testérzéketi tárgy A
D nem tudatos tényezők (<i>citta-viprayukta</i>): 14 jelenséggör		12. gondolati tárgy ABCDE 13. látás-kogníció B
E nem összetettek (<i>asamskṛta</i>): 3 jelenséggör		14. hallás-kogníció B 15. szaglás-kogníció B 16. ízlelés-kogníció B 17. test-kogníció B 18. elme-kogníció B

A 11 anyagi forma: az öt érzék és az öt érzéktárgy (1–5. és 7–11. *dhātu*), továbbá az ún. látens forma (*avijñapti-rūpa*), amelyet a 12. *dhātu*, a gondolat tárgya foglal magában.

Az első 12 *dhātu* képezi az érzék-területeket, az „észlelés tizenkét kapuját” (*āyatana*), a szem-képességtől a gondolati tárgyig.

Függésben keletkezés, feltételektől függő lét

A fentiekben leírt lételméleti séma nem statikus és izolált elemeket ír le. Ami ezeket a létezőket „megeleveníti”, az a kauzalitás, vagyis a közöttük fennálló ok-okozati relációk.

A *sarvāstivāda* okság-elmélet legfontosabb szempontjai a következők: 1. Az oksági folyamatok, kategóriák szerepe a meditációs gyakorlatban és a tapasztalati megvalósítás során. 2. Okok és feltételek megkülönböztetése. a) A jelenségek kettős természete: anyagi és forma (pl. agyagkorsó); b) Pillanatnyiság. 3. Ok és feltétel egyidejűségének lehetősége.

Részletes kifejtésre nincs most lehetőség, de bízom benne, hogy a vázlatosan megmutatott fogalomrendszer és rövid értelmezése is valamelyest informatív.

Pillanat

A pillanatnyiság tana elválaszthatatlan az okság-elmélettől. A mozgás kérdésével és az anyag természetével szorosan összekapcsolódó kérdéskört Vasubandhu a 4., *Karma* fejezetben is tárgyalja: Az AK 4.1-2. a mozgás látszólagos voltát elemzi a manifeszt-látens (*vijñapti-avijñapti*) kontextusában.

„Ami szándékból keletkezik, az szándékolt tett. (*yat tac cetanā-janitam 'cetayitvā karma*), s ez testi és szóbeli (*kāya-vāk-karmaṇī*).” (4.1.)

A téma felütése jelzi, hogy az elemzett kérdéskörnek a *karma*, azaz a sajátos erkölcsi töltetű távolhatás problematikájához van köze. A „tett” (*karma*) definíciója után annak két formáját: a látens és manifeszt vonatkozásokat említi. A testi cselekvés (*kāya-karma*) térbeli helyzetek sorozatából összeálló, látszólagos entitás, alakzat. A *vaibhāṣika* iskola külön *dharmának* tekinti a *saṁsthānāt* (ld. AK 1.10, 4.3), a *sautrāntika* nem. AZ AK több pontján, különböző összefüggésekben esik szó az alakzat látszólagos mivoltáról. (Ld. pl. a tüzes botvég, tarlótűz stb. példákat.)

AK 4.3. Azt állítja, hogy a testi cselekvés, amely megnyilvánul (*vijñapti*), nem mozgás, ahogy mások vélik, hanem elrendeződés, alakzat (*kāya-vijñaptir iṣyate saṁsthānam*), mégpedig azért, mert minden összetett dolog pillanatnyi (*na gatir yasmāt / saṁskṛtam kṣaṇikam*):

„A pillanat[onkénti] pusztulás miatt nincs mozgás. Akkor vetítjük rá a mozgást, amikor térben-időben szomszédos létrejövés van más helyeken, mint a tarlótűz. És ha nincs mozgás, akkor egyértelmű, hogy a manifeszt testi cselekevés: alakzat (*saṁsthāna*).”¹⁹⁹

¹⁹⁹ *kṣaṇa-bhaṅgāc ca gaty-abhāvaḥ | gaty-abhimānas tu deśāntareṣu nirantarōtpattau, tṛṇa-jvālāvat | gaty-abhāve ca 'saṁsthānam kāya-vijñaptir' iti siddham |* (AKBh ad 4.3.)

A szöveg itt kimondja tehát a pillanatnyiség és a nincs-mozgás összefüggését, illetve azt is, hogy az összetettség azt jelenti, hogy a dolog felfoghatatlanul rövid idő alatt keletkezik-megszűnik, s ennek a tartama a pillanat:

“Ahol keletkezik, ugyanott megszűnik.” (*yatrāiva jātam, tatrāiva dhvasyate*).

“Amint önmagát elnyeri [keletkezik], azonnal meg is szűnik.” (*ātma-lābho 'nantra-vināṣī*).

Ez a közvetlen érintkezés két esemény között hasonló szemléletet tükröz, mint az atomok közvetlen szomszédossága. (AKBh 1.13-14. Az atom fejezetben lesz róla szó.)

AKBh 3.86-ban Vasubandhu a mértékekről szólva több meghatározást is rendel a pillanathoz (*kṣaṇa*). Az egyik az “önelnyérés” (*ātma-lābha*) – de a közvetlen megszűnést, ami pedig logikailag szorosan hozzá tartozik, ott nem említi.²⁰⁰

Az ok-okozati összefüggések három aspektusa

A pillanatnyi létű *dharmák* viszonyát írja le ok-feltétel-okozat hármass pillérű elmélet.²⁰¹ Eszerint, noha nem áll fenn tartósan egyetlen létező sem, de megszűnése előtt hatást kelt, s ezáltal más *dharmák* létét idézi vagy segíti elő. E más *dharmák* lehetnek az adott *dharmához* hasonlóak, vele egyneműek, vagy tőle különbözőek is, valamint sajátos oksági viszony állhat fenn egyidejű, egymást kölcsönösen feltételező, vagy közös referenciájú tényezők között is. Az „ok”, „feltétel”, „okozat” tehát nem állandó kategóriái adott *dharma*-csoportoknak, hanem relációk, két vagy több *dharma* között fennálló viszonyok típusai.

A *sarvāstivāda* hangsúlyozza az egyidejű, kölcsönösen meghatározott, koeficiens tényezők jelentőségét: a négy főelem; a tudattényezők; a tárgy-érzék-tudat relációi (*indriya-viśaya-vijñāna*) esetében.

A másik nívuma az iskola elméletének, hogy megkülönbözteti egyfelől az adott *dharma* elsődleges vagy fő okát (*hetu*), másfelől azokat a feltételeket (*pratyaya*), körülményeket, amelyek ezen ok megvalósulásához szükségesek. Ebben kifejeződik egyfajta szubsztanciális szemléletmód is, nevezetesen, hogy az ok a dolog esszenciális mibenlétének meghatározója, míg a feltételek a járulékos tulajdonságokért felelnek. Másfelől a feltételek egyidejűleg fennállhatnak, bizonyos szempontból vizsgálva maguk is oknak minősülnek – tehát a merev, idő és szubsztancia tekintetében elkülönülő

²⁰⁰ A pillanatnak ez a definíciója emlékeztet arra az arisztotelészi gondolatra, hogy a dolgok változása (a mozgás fogalma alá értve) azt jelenti, hogy a potenciálisból aktuálissá válik egy sajátság. Érdemes lenne alaposabban összevetni a két elképzelést.

²⁰¹ Az AK 2. fejezete második részének ez a témája. Röviden és relatíve világosan ismerteti Dhammajoti 164. pp.

tényezők helyett kölcsönös függésben lévő, s mint ilyen nem önálló lételem-hálózat szemléletét teszi lehetővé ez a koncepció.

hetu (t. rgyu) – OK

kāraṇa-hetu, t. *byed-rgyu* – ható (vagy cselekvő) ok. (A okozza B-t, előidejűség áll fenn)

sahabhū-hetu, t. *lhan-cig 'byung-ba'i rgyu* – egyidejű (együtt-keletkező) ok. (Szükségszerűen együttjáró dharmák, például a négy főelem vagy a tudat és annak funkciói.)

saṃprayukta-hetu, t. *mtshungs-ldan-gyi rgyu* – társult ok

sabhāga-hetu, t. *skal-mnyam-gyi rgyu* – egyöntetű ok (A1 okozza A2-t, előidejűség)

sarvatraga-hetu, t. *kun-'gro'i rgyu* – általános ok (A szennyezett dharmák viszonyai)

vipāka-hetu, t. *rnam-smin-gyi rgyu* – beérlelő ok (Karmikus következményt generáló *dharma*)

pratyaya (t. rkyen) – FELTÉTEL

hetu-pratyaya, t. *rgyu'i rkyen* – oki feltétel

samanantara-pratyaya, t. *de-ma-thag rkyen* – közvetlen megelőző feltétel

ālambana-pratyaya, t. *dmigs-rkyen* – tárgyi feltétel

adhipati-pratyaya, t. *bdag-rkyen* – meghatározó (környezeti) feltétel

phala (t. 'bras-bu) – KÖVETKEZMÉNY

vipāka-phala, t. *rnam-smin gyi 'bras-bu* – beérett

niṣyandaphala, t. *rgyu-mthun gyi 'bras-bu* – oknak megfelelő

adhipati-phala, t. *bdag-po'i 'bras-bu* – elhagyás következménye

puruṣakāra-phala, t. *skyes bu byed-pa'i 'bras-bu* – ember okozta

viśamyoga-phala, t. *'bral-ba'i 'bras-bu* – meghatározó (környezeti)

Dhammajoti (2010:164) szerint a feltételek (*pratyaya*) koncepciója korábbi eredetű lehet, mint az ok (*hetu*) hatrétű elmélete. Az egyidejűleg létező tényezők magyarázatának igénye valóban nagyon látványosan végighúzódik az *abhidharma*-irodalom ránk maradt szövegein. Ugyanakkor az okok különféle szempontú elemzése legalább ilyen erős követelménynek látszik, továbbá a korai buddhista szövegekben, így az alapvető buddhai tanításokban is az okságnak eminens jelentősége van.

A 12 tagú oksági láncolat, azaz a függő keletkezés elemei (AK 3.20-24)

Az *Abhidharma-kośa* kozmológiai fejezetében kerül leírásra az a formula, amelyet a négy nemes igazság eszméje után talán a legtöbben ismernek a buddhizmus kapcsán. Ez a függő keletkezés tizenkét eleme:

1. Nem-tudás 2. késztetés 3. tudat 4. név és forma 5. hat érzék 6. érintkezés 7. felfogás 8. sóvárgás 9. sajátítás 10. létesülés 11. születés 12. öregség és halál.²⁰²

„A belépő halmazok pedig: a tudat. – Az anyaméhbe lépés pillanatában az öt halmaz a tudat.”²⁰³

Az összetevők kozmológiai viszonyai külön területét képezik az elméletnek, és fontosak a gyakorlatban is. Az *abhidharmában* a tizenkét tagú oksági láncolat, azaz a „függésben keletkezés”, vagy „származva keletkezés” (*pratītya-samutpāda*), röviden a „függő keletkezés” eszméje is a kozmológiai tanítások körében kerül kifejtésre, ami jelzi doktrinális szerepét. Eredetileg a különféle oksági láncolatokról szóló példázatok a szenvedés keletkezésének folyamatát, a nem-tudástól meghatározott ciklusát írja le.

A fogalom történetéről sajnos nincs sok adatunk, de az jól látszik, hogy a skolasztikus kommentárokban az emberi egyed létrejöttének és meghatározott feltételek nyomán történő, sajátos formálódásának modelljeként is értelmeződik. Legáltalánosabban pedig az élet dolgainak függő, feltételes mivoltát szemlélteti, az ontológiai-antropológiai elemzéseket kozmológiai sémával egészítve ki.²⁰⁴

A helytelen szemlélet egymásba kapcsolódó „láncszemek” során át újabb, szenvedéssel járó születést, életet generál, melyben a korábbi tettek nyomán előálló meghatározottságok mint öntudatlan szokások, hajlamok, kognitív képességek, érzelmi és szociális beállítódások nyilvánulnak meg. Ezek nyomán, mintegy „genetikai programot” követve, formálódik meg az emberi test is – egyfelől mint érzékelő-megismerő képességek strukturált együttese, másfelől a fájdalomnak, betegségnek, gyötrelmeknek kiszolgáltatott, érzékeny, törékeny fizikum.

A buddhista praxisban úgy tanítják ennek az oksági láncolatnak az alkalmazását, hogy a negatív hatás-sorozatot meg lehet fordítani, legalábbis a jövőendő tekintetében: ha az ember felszámolja belső vakságát, a tudatlanságot, ezzel megszünteti az abból fakadó késztetéseket, így nem jön létre a szennyezett tudat, az nem „lép be” egyedi lényként a testi-pszichés differenciálódás körébe, és így tovább, a születés-öregség-halál gyötrelmeinek elkerüléséig.

A függő keletkezésnek ezt a sémáját úgy tekintik a buddhista gondolkodók, mint az emberi léttel járó szenvedés univerzális kondicionáltságának leírását. Emellett hat tényezőt mint az egyedi lét belső

²⁰² avidyā saṃskārāḥ vijñānaṃ nāmarūpaṃ ṣaḍāyatanaṃ sparśaḥ vittiḥ ṛṣṇā upādānaṃ bhavaḥ jātiḥ jarāmaṇaṃ. (AKBh ad 3.20.)

²⁰³ saṃdhi-skandhās tu vijñānaṃ (3.21b) – AKBh ad 3.21c: mātuḥ kuṣṭī pratisaṃdhi-kṣaṇe pañca skandhā vijñānaṃ.

²⁰⁴ SZEGEDI (2009)

feltételeit neveznek meg. Ezek a négy főelem – föld, víz, tűz, szél –, valamint a tér (*ākāśa*) és a tudat (*viññāna*). A testi és kognitív funkciókkal bíró emberi állapot ezek nélkül nem értelmezhető. Mindezeket kiegészíti egy „külső” oksági sorról szóló tanítás is, amely a „biológiai” élet kauzális meghatározottságáról szól. Ennek nyolc eleme: mag, csíra, hajtás, törzs, rügy, velő, virág, gyümölcs.²⁰⁵

A **magok** vagy csírák kozmogóniai kontextusban is előfordulnak. Lásd ehhez AK 3.100 a Függetlenségben. A világ pusztulása után magokra vagy atomokra van szükség az új világhoz. A teremtő szél egybehord vagy körkörös mozgásba hoz, a pusztító szél szertefújja a világot. Archaikus képek ezek: az építő, felhalmozó mozgások, a tej kiköpülése, a fazekaskorong forgása, az égitestek szabályos körei, szemben a pusztító viharokkal, a begyűjtött gabonamagvakat szerteszóró széllel.

A függő keletkezés négy időbeli aspektusa

Pillanatnyi (*kṣaṇika*): mind a tizenkét ok-okozati elem egyetlen pillanatnyi cselekvésben jelen van. Kapcsolódó (*sambandhika*): az ok és okozat időbeli összekapcsolódása, érintkezése. Statikus (*avasthika*): az öt halmaz (*skandha*) 12 külön stádiumát fejezi ki a 12 „láncszem”. Prolongált (*prakarṣika*): három életen átnyúlva érvényesül a tizenkét elem. A *sarvāstivāda vaibhāsikák* a statikus szemléletmód szerint tanították a függő keletkezést.²⁰⁶

Nāma-rūpa – név és forma

Az emberi lét feltételekhez kötött processzusának tizenkét láncszeme közül a negyedik az úgynevezett név és forma (*nāma-rūpa*). A fogalompár a kezdetektől mindmáig folyamatosan jelen van a buddhista kontextusban, de eredete homályos. Nem zárható ki, hogy egy archaikus dualizmus, test-lélek koncepció formalizált öröksége lehet, amelyben a *rūpa* a testre, a *nāma* a lélekre utalt volna. Az erre utaló elemek megvannak a mai standard értelmezésben is, eszerint a fentiekben említett öt *skandha* kategóriáira vonatkozik a fogalompár. Eszerint az öt halmaz 4+1-es felosztását fejezi ki, mégpedig oly módon, hogy a „forma” az anyagi struktúrára utal, amelyben a létkörforgás során az ember megtestesül – ez az első *skandha*, a *rūpa* –, míg a „név” a többi halmazt fogja egybe, tehát az emberi érzékelés, képzetalkotás, késztetések és kogníciók elemeit.²⁰⁷ Ilymódon a test és lélek helyett a test és tudat dichotómiájára utal. Másként szólva a *nāma-rūpa* a tizenkét tagú oksági láncolat tagjaként az ember testi és pszichológiai működésének feltételekbe ágyazottságát fejezi ki, tehát az antropológiai tanítások körébe tartozik. POTTER (1996: 204) úgy véli, hogy a *Saṅgītiparyāya-sūtra* „Kettősök” című

²⁰⁵ RIKEY-RUSKIN (1992: 35)

²⁰⁶ POTTER (1996: 114)

²⁰⁷ KÖRTVÉLYESI (2011: 58-61).

fejezetében (páros kifejezések listája, szemben azzal, amiben fogalomhármasságok, -négyességek stb. szerepelnek) szereplő meghatározás szerint a *nāma* a négy nem-anyagi *skandhāra*, valamint a három nem-összetett *dharmāra* (a két kioldás és a tér) referál. A *rūpa* pedig a négy főelem és a belőlük származó anyagi forma.

Ismeretelméleti aspektusból viszont a „név és forma” fogalompár arra utal, hogy a fizikai érzékelőerők tárgya az (anyagi) „forma”, míg az értelemé, a gondolkodásé a „név”. Ez az *abhidharma* terminológiájában úgy hangzik, hogy az érzékszervi észlelés az anyagi, partikuláris, konkrét létezőket, egyedi sajátosságokat ragadja meg (*svalakṣaṇa*, t. *rang-gi mtshan-nyid / rang-mtshan*), míg a gondolkodás tárgyai a gondolati, elvont minőségek, általános kategóriák, fogalmak, univerzálék (*sāmānya-lakṣaṇa*, t. *spyi-mtshan-nyid*). A *nāma* tehát eredetileg az univerzálét fejezte ki (hiszen a szó, a név általános), a *rūpa* az egyedit (sajátos konkrét megformáltságukban különülnek el az egyedek). A világ kategóriákra és egyedekre tagoltságát fejezhette ki.

Itt ismertetett skolasztikus értelmezését árnyalhatja, ha megfontoljuk az anyag és struktúra/forma, szubsztrátum és információ, test és lélek viszonyokra vonatkozó arisztotelészi gondolatokat.²⁰⁸ Másfelől ide tartozónak látom platóni kontextusban az érzéktárgy nyelvi-fogalmi leírásának problémakörét.²⁰⁹

A négy főelem (mahābhūta) és a másodlagos anyagi formák (upādāya-rūpa) viszonya.

Az oksági viszonyok speciális eseteiről, az anyagi létezők keletkezéséről szól az Abhidharma-kośa 2.65. szakasza: azt fejt ki, hogy a lételelemek lehetnek egymásnak kölcsönösen okai és feltételei, valamint hogy a főelemek és a belőlük keletkező, rájuk épülő másodlagos anyagi formák között milyen viszonyt tételez fel az *Abhidharma-kośa* szerint a *sarvāstivāda* iskola.

Az ún. oki feltétel (*hetu-pratyaya*, t. *rgyu'i rkyen*) egy meglehetősen tág kategória: minden olyan viszonyra vonatkozik, ahol két jelenség (*dharmā*) között fennáll valamiféle kauzalitás, ahol tehát az ok és feltétel viszony nem különíthető el szigorúan. Ez a reláció vonatkozik minden keletkező *dharmāra*, nem csak az anyagiakra. Az oki feltétel két viszonylatban nyilvánul meg (*bhūtāni bhūtānām hetupratyayaḥ | dvidhā bhūtāni taddhetuḥ*, t. *'byung-ba- rnam- 'byung-ba-rnam- kyi rgyu'i rkyen yin* (...)) *de-yi 'byung-ba rnam-pa gnyis*): Az egyöntetű ok (*sabhāga-hetu*, t. *skal-ba mnyam-pa'i rgyu*) fogalma a pillanatnyi létezés elvének azt a nehézségét küszöböli ki, hogy hogyan lesz egy adott dolog két egymást követő időpillanatban „ugyanolyan”, illetve egy dologból hogyan keletkezik önmagához

²⁰⁸ Ross (2001: 216-224., különösen 221)

²⁰⁹ Ehhez lásd BENE (2004) A név és egyedi kijelentés problémakörét, valamint az érzékelhető tárgyak metafizikai elemzését vizsgálja Platón szofistájában. Ennek során Platón atomizmus-kritikáját is bemutatja. (156–160.)

hasonló dolog. Az egyidejű ok (*sahabhū-hetu*, t. *lhan cig 'byung ba'i rgyu*) pedig az egyszerre keletkező-fennálló-megszűnő és egymást kölcsönösen feltételező *dharmák* relációit írja le. Ezeket a megelőző szövegrész ismerteti részletesen, itt csak az anyagi elemek [*mahā*]*bhūta* esetére alkalmazza a szerző.

A másodlagos anyagi [*dharmák*] esetében ugyanaz az oki feltétel reláció kategória ötféle aspektusban specifikálódik (*bhautikasya tu pañcadhā*, t. *byung-las gyur-pa'i rnam-pa lnga*):

”Mert létrehozó, támaszkodó, hordozó, támogató, kiterjesztő.”²¹⁰

„Így lehet ezeket megnevezni, mint a keletkezés, változás, szubsztrátum, támogatás, kiterjesztés okait.”²¹¹

Rövid meghatározások, illetve hasonlatok vannak hivatva megvilágítani e viszonyokat. Például a „tartó” szubsztrátum-szerű viszonyt jelöl: „mint a [fal]festmény” (*citrakṛtyavat*, t. *ri-mo'i rtsig-pa*) – azaz a fal és a rá festett kép viszonyára és az ilyen típusú összefüggésekre utal.

Érdekes a *nīśraya-hetu* kategória magyarázata: „mint ahogyan, születését követően az ember szabálykövetővé lesz a humán környezet hatására, tanáira és másokra hagyatkozva” (*jātasya bhūtānuvidhāyitvāt puruṣakāraphalād ācāryādiniśrayavat*, t. *skyes-pa 'byung-ba'i rjes-su mthun-par byed-pa'i phyir-te | slob-dpo- la sogs-pa-la brten-pa bzhin-no*). A példa és az összefoglaló mondat arra utal, hogy e kategória olyan *dharma*-relációkat ír le, amelyekben az egyik *dharma* a másik hatására változik, az befolyásolja emezt. A tanár útmutatása és személyes példája nyomán lesznek az ifjak egyre jobbak.

Az atomizmus szempontjából azért érdemel figyelmet ez a reláció, mert Goodman – Siderits nyomán – az anyagi *dharmák* és a trópussokként felfogott érzetminőségek sajátos viszonyát, szuperveniciens relációt lát benne. Az ötlet további vizsgálódást igényel. Álláspontom szerint az eredeti kontextusból és struktúrából kiszakítva nem értelmezhető pontosan ez a kauzális-kondicionális viszony, de ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy itt valóban a szupervenienenciaként leírt reláció egy korai megfogalmazásával van dolgunk.

További fontos szempont az oksági viszonyok megértéséhez, hogy ezek az összefüggések sosem monokauzálisak, vagyis egy adott pillanatnyi partikuláre létének csak egyik oka – fő, létesítő oka – ugyanazon partikuláre megelőző létpillanata, ám ezen kívül számtalan egyéb ok, másodlagos feltétel játszik szerepet a folyamatban. Sok tényező eredője az adott okozat, nem csupán egyé.

²¹⁰ *jananān niśrayāt sthānād upastambhogavṛmhañāt*, t. *skyed-phyir brten-phyir gnas-phyir dang | rtoḡ (Em. rton) -pa'i phyir dang 'phel-byed phyir*.

²¹¹ *evam eṣām janma-vikāradhāra-sthiti-vṛddhi-hetutvam ākhyātaṃ bhavati | t. de-lta-bas-na de-dag-gi skye-ba dang | 'gyur-ba dang | brten-pa dang gnas-pa dang | rton-pa dang 'phel-ba'i rgyu-nyid-du bstan-pa yin-no*

Az, hogy a dolgoknak relatív értéke van, illetve relatív kategóriákkal írjuk le őket, több helyütt előkerül az AKBh-ban. Például (*ad* 1.20ab): "amihez képest durva, éppenséggel nem lehet ugyanahhoz képest finom: mint az apa-fiú [esetében]"²¹²

Ez azt jelenti, hogy bizonyos tulajdonságok lehetnek viszonylagosak, pl. hogy valami kicsi vagy nagy, durva vagy finom, és az oksági viszonyok esetében is van egy látszólagos szabadság abban a tekintetben, hogy egy dolgot hol oknak, hol okozatnak látunk és nevezünk. Másutt (*ad* 3.28ab) a kommentár felhívja a figyelmet a csúsztatás veszélyére és az oksági viszonyokra szűkítve fogalmazza ugyanezt: „Nem ugyanannak a vonatkozásában függésben-létrejött, mint aminek a vonatkozásában függésben-létesítő. Mint az ok-okozat és az apa-fiú esetében.”²¹³

Az atomizmus szempontjából a négy elem és a tér-idő feltételek koncepciója központi jelentőségű, amint azt látni fogjuk a továbbiakban. A *sarvāstivāda* exegézis irataiban az atom fogalmának diszkussziója során, a kozmogóniai kérdéskörön belül a **biológiai magok** kérdése is felmerül, ami többek között azért is érdekes, mert a görög atomizmus kapcsán ugyancsak ismert ez a kifejezés. Azonos kontextusban, azonos jelentésű és stílusértékű fogalmak, hasonló filozófiai probléma magyarázataként szolgálnak – ez igen erős érv a két filozoféma történeti kapcsolatának létezése mellett.

Az elemzés célja

Felmerülhet a kérdés: Mindez mire való? Ez a sok kategória, halmaz és csoport... Főképpen pedig miért szükséges mindezt itt összefoglalni? A válasz : Mert ezeket mind lírja, meghatározza és használja az abhidharma. Úgy is mondhatnám, hogy ez a veleje.

Nem a listákon, fogalmakon, számokon és nem ezek puszta memorizálásán van a hangsúly; ezek csupán segítik egy-egy kérdéskör áttekintését, az összefüggések megértését és későbbi felidézésüket. Minden ilyen lista – és különösen az ok-okozatok strukturált felsorolása – azt célozza, hogy a dolgok közötti *viszonyokra* irányítsa a figyelmet; így megfelelő feldolgozás után eljuttassa a szemlélődő embert a dolgok, de elsősorban a *személy éntelenségének* belátásához.

²¹² *audārikam sapratigham; sūkṣmam apratigham, āpekṣikam vā | „āpekṣikatvād asiddham” iti cet, na: apekṣā-bhedāt | yad-apekṣyāudārikam, na jātu tad-apekṣya sūkṣmam: pitā-putravat | (AKBh 1.20ab)*

²¹³ *hetur atra samutpādaḥ / samutpannam phalam matam | hetu-bhūtam aṅga pratītya-samutpādaḥ, „samutpadyate 'smād” iti kṛtvā; phala-bhūtam aṅga pratītya-samutpannam | evam sarvāṅy aṅgāny ubhayathā sidhyanti, hetu-phala-bhāvāt | na cāivam saty a-vyavasthā bhavanti, apekṣā-bhedāt | yad-apekṣya pratītya-samutpādo, na tad evāpekṣya pratītya-samutpannam, hetu-phalavat, pitṛ-putravac ca | (AKBh 3.28ab) Ehhez lásd még az upādāya a rūpa - avijñapti viszonyban, valamint a dravya és upādāya-rūpa az atomban*

Arra a kérdésre, hogy miért van többféle modell, a hagyományos válasz az, hogy a Buddha tisztában volt azzal, hogy az emberek nem egyformák értelmi képességeik, előzetes beállítódásuk és általános hajlamaik tekintetében, s ezért más-más módon kívánta egyik és másik csoportot tanítani.²¹⁴ Mindenesetre az elmélet célja szempontjából kifejezetten hatékony ez a módszer: Az egységesnek és önállónak tűnő dolgok sokféle módon elemezhetők, és sokféle viszonyba ágyazottságuk nem látható át egyetlen pillantással, hanem különböző szempontok szerint vizsgálva hol egyik, hol másik összefüggésük tárul fel; mi más mutathatná ezt meg jobban, mint hogy nem egyetlen modellbe rendezzük a dolgokat, hanem több szempontot váltogatva írjuk le őket?

A hat észlelőerő (vagy a tizenkét észlelési terület) esetén az öt érzék + a tudat felosztás leképezi a külső-belső, közös-privát oppozíciókat; ám a belsőt ez a modell nem differenciálja tovább, így adódik az 5:1 arány. Az elemzés fókusza a külső érzékterületeken van, a modell nem szimmetrikus.

Az öt halmaz, illetve a tizennyolc összetevő rendszere más-más módon rendezi át ezt a modellt. A halmazoknál a legkülönösebb, hogy az *anyag*i forma és a *tudat* közé önálló kategóriaként beállítja az érzet, képzet és késztetés csoportját. Ezek mindegyike belső jellegű, s a késztetés, alcsoportjainak szárosságát tekintve roppant nagy halmaz – vagyis ez a séma a tudatnak és működésének, illetve az egyénnek mint érző-észlelő lénynek szentel különös figyelmet, s az anyagi – nem-anyagi arány 1:4.

Az összetevők modellje ezt is „átkeretezi”: a belső területeket a *tudat* – *gondolati tárgy* – *gondolkodás* 1x3-as sora fedi le, s a többi (5x3) elem látszólag a *külső* érzékterületek vizsgálatát kínálja. Ám ezeket mint *percepciókat* (3. oszlop) és azok *forrásait*, támaszait (első két oszlop) szemléli, azaz hangsúlyosan a belső történések felől tárgyalja. Végül azt találjuk, hogy itt a gondolkodást-észlelést nem csak a *tudat* (a 6. összetevő) jeleníti meg, hanem az egyes érzékterületek *sajátos percepciói is* (a harmadik oszlop mind a hat eleme!), összesen tehát 7 kategória – de ez tulajdonképpen egy, minthogy a tudat (*vijñāna/manasz*) nem más, mint a különféle érzékterületekről származó *észleléspillantatok sorozata*.²¹⁵ Ezt fejezi ki a halmazok rendszerében az egy tudat-halmaz (*vijñāna-skandha*).

A Buddhának tulajdonított és az *Abhidharma-kośában* összegzett elméletek egyike sem tekinti a tudatot állandó, „tároló”, szubsztanciális entitásnak, a karmalenyomatok „bevésődéséről” nem esik szó: ez ellentmondana az éntelenség tanának. Igaz, a karma „átörökítésének” problémájával mindegyik iskola küzd, a *vaibhāṣika* a *látens anyagi forma* (*avijñapti-rūpa*) feltételezésével, a *sautrāntika* a tettek által elvetett magok (*bīja*) metaforájával próbálja megválaszolni a kérdést: Ha nincs én, akkor ki emlékszik, ki viseli a tett felelősségét? A buddhista filozófia Vasubandhu-Dignāga-Dharmakīrti

²¹⁴ AKBh 1.20cd. Más irányzatok megoldásait figyelembe véve a variációk száma még nagyobb; a *theravāda* modell pl. 170 *dhammát* tartalmaz.

²¹⁵ AKBh 1.16–17.: *vijñāna[-skandha] = mana-āyatanam = 7 dhātu (manas + 6 vijñāna)*, „az éppen elmúló hatféle észleléspillantat”.

nevével fémjelzett irányzata, mely a *sautrāntika* iskolához kapcsolódik, egy köztes fogalommal, a *svasaṃvedanā* bevezetésével hidalja át, technikai értelemben legalábbis, a problémát.

Vasubandhu a függő keletkezés 12 láncszeme közt a harmadikról, a tudatról (*vijñāna*) ezt írja: „Az anyaméhbe lépés pillanatában a tudat az öt halmaz.”²¹⁶ Vagyis a tudat potenciális hordozója a teljes egyéni lét lehetőségeinek. Ez bizonyos értelemben igaz: a tudatban dől el, hogy a tett miféle lesz, az pedig maga után vonja a komplex személyiségnek és sajátos világának megformálódását. De ez nem ‘egyetlen ok – egyetlen következmény’ törvényszerűség szerint történik, hanem okok, feltételek szerteágazó-összebogozódó rendszerén keresztül. Nincs semmiféle belső, cselekvő, vándorló személy. Csak a tett van és annak beérése. „Ez van, ezért amaz lesz.” – ez a függő keletkezés tana. Nincs a halmazoktól különböző vándorló lény – de velük azonos sincs: a halmazok pillanatnyiak, így ők sem vándorolhatnak.²¹⁷

A lélek képzete helyett a tudat „folyékony” koncepcióját találjuk. A *tudat, értelem, észlelés, kogníció* több aspektusból meghatározott, így többféle módon leírható, inesszenciális, függő, „üres” entitás.

Egyrészt sajátos észleléspillanat; másrészt a hatodik észlelőképesség: az értelem mint a gondolati tárgyak észlelésének forrása. Harmadrészt e pillanatok sorozataként megképződő szubsztanciaféleség, mely megalapozza a rákövetkező észleletek lehetőségét és megszabja jellegüket, az egyéni létfolyamatot alkotó elemi jelenség – a megismerésnek valami kvázi-állandó, az érzékfunkciók felett álló, azokat szervező szubsztrátuma. Anyagtalan, de időbeli és ok-okozati.

Idő, lét, realitás

Az idő mindenképpen a legnehezebb filozófiai problémák egyike, de ellentmondásossága a buddhizmusban különös súlyt kap. A buddhai tan gyakorlat-központú; cselekedni *most* lehet. Világértelmezése a tapasztalásban, a (*jelenbeli*) tudatállapotban gyökerезik. Mindezt kiegészítve a mulandóság egyetemességével, a *sautrāntikák* (t. *mdo-sde-pa*) a dolgok pillanatnyiságát és *csakis a jelen pillanat valóságosságát* állítják.

Ezzel szemben a szenvedés (múltbeli) gyökerének keresése; a (jövőbeli, de reálisan elérhető) ellobbanásra törekvés; a múlt és jövő tudatbeli megléte; a függésben keletkezés fogalmában kanonizált egyetemes oksági szemlélet; és a karma-tan alapján a *sarvāstivādinok* mindhárom idő (múlt, jelen, jövő) *realitását* tanítják.

²¹⁶ *Mātuḥ kuṣṣau pratisaṃdhi-kṣaṇe pañca skandhā vijñānam*. AK 3.21c; Lásd PRUDEN (1988–90: 2. 402).

²¹⁷ *Kṣaṇikā hi skandhās, teṣāṃ saṃcarituṃ nāsti śaktiḥ*. AKBh 3.18bcd. Vasubandhu külön értekezést szentel a személy éntelenségével kapcsolatos kérdéseknek: AKBh 9. Lásd DUERLINGER (2003).

Vasubandhu ezt a kérdést a tudati szennyeződések (*anuśaya*) kapcsán fejti ki.²¹⁸ Az álláspontok alapos elemzésével arra jut, hogy az időbeliség valójában az adott dolog állapota; egy struktúrában elfoglalt aktuális *pozíciójának* függvénye.²¹⁹ Ezt a strukturális viszonyt pedig *hatáskeltésnek* értelmezi. A két iskola közötti középutat a Buddhára hivatkozva jelöli meg: „Az, hogy ‘minden létezik’, ó bráhmin, *csak a tizenkét érzékterületre vonatkozik.*”²²⁰ Vagyis mindhárom idő reális – de csak az emberi észlelésben.

Az *abhidharma* Vasubandhu-féle szintéziséből az az álláspont bontakozik ki, hogy a létezés, a valóság ellentmondásait az *okság, hatékonyság* fogalmával lehet áthidalni:

A dolgok folytonos változásban vannak, létük „pillanatnyi”, de mindegyik ilyen létpillanat hordozza a sajátos *hatáskeltés* képességét. Ez a *kāritra* fogalma; ebből lesz a későbbi skolasztikában a kissé teleologikus ízű *artha-kriyā[-kāritva]* (t. *don-byed [nus-pa]*), ‘a cél (avagy funkció) betöltése’. Érdeemes összevetni ezt a felismerést a modern fizika idővel kapcsolatos téziseivel, pl. az eseményhorizont / fénykúp fogalmához kapcsolódóan. Ami létezik, az létrehozza jellegzetes következményét, vagyis „véghezviszi teendőjét”; például az árpamagból árpahajtás nő ki. Eközben a mag – mint mag – megsemmisül. Az ok, amint kifejtette hatását, mintegy feloldódik következményében és maga megszűnik létezni, míg a következmény továbbviheti azt a jelleget, amit okától örökölt. Minthogy azonban semmi sem keletkezik egyetlen okból (hasonlatunk szerint: ahhoz, hogy az árpamagból árpahajtás legyen, kell víz, föld, napfény...), így e jelleg megmaradása is komplex feltételrendszer függvénye, és semmiképpen sem lehet örök. A lét e folytonos áramlásában tehát maguk a dolgok mulandóak, nincs örök lényegük, de a köztük lévő hatások jellegének van valamiféle állandósága, a *hatás törvényszerűségei* állandóak. A létezésnek ez a meghatározása, mely a pluralitás és a kölcsönös függés elemeit egyesíti, dinamikus, rugalmas, és elkerüli a merev, dualisztikus szemlélet csapdáit.

A *kettős igazság* számos irányzatban óriási üdvtani és exegetikai terhet viselő elméletének Vasubandhu szerényebb szerepet szán:

A Magasztos a két igazságról is beszélt, a köznapi és a végső igazságról.²²¹ Mi ezek meghatározása?

Ha egy dolog részeire osztva nem kelti a saját képzetét, az köznapi értelemben létező; mint egy korsó – cserepekre törve nem kelti korsó képzetét. És ha egy dolog egyéb minőségeit (*dharmáit*)

²¹⁸ AKBh 5.23–27.

²¹⁹ Ahogyan a 111-es számban a három egyes más-más értéket képvisel. AKBh 5.26. Vasubandhu itt némiképp leegyszerűsítve bemutatott példája forrásaként Vasumitrát nevezi meg; ez a helyiértékes számolás talán legkorábbi dokumentuma.

²²⁰ AKBh 5.27.

²²¹ *Samvṛti-* és *paramārtha-satya*

gondolatilag eltávolítjuk, s ekkor nem kelti a saját képzetét, az is köznapi értelemben létező; mint a víz. Ha gondolatban elveszük belőle a színét és a többi minőségét, akkor nem kelti víz képzetét. De mivel ezekre köznapi elnevezést alkalmazunk, ezért akik köznapi értelemben azt mondják, hogy a korsó és a víz létezik, igazat mondanak, nem hazudnak. Ezért köznapi igazság.

Ami nem ilyen, az pedig végső igazság. Ami még felosztva is a saját képzetét kelti, és ha egyéb minőségeit gondolatilag eltávolítjuk, akkor is – az végső értelemben létező; mint az anyag (*rūpa*). Mert ebben az esetben ha a dolog atomjaira van is zúzva, vagy gondolatban az ízt és a többi minőséget el is vettük belőle, az anyag önlétének (*svabhāva*) képzete mégis megmarad. Hasonlóképpen tekintendő az érzet és a többi (halmaz) is. Mivel végső értelemben léteznek, ezért végső igazság ez.²²²

A köznapi szemlélet szerint a dolgok olyanok, amilyenek látszanak, egy finomabb, analitikus szemléletben azonban összetevőik aktuális együttállásának tűnnek csupán. A valóság kettős, de egyik arca sem „hamis”. A létnek ez a kettőssége valójában nem ontológiai szembenállás, hanem inkább két modalitás, amelyek nem zárják ki egymást.²²³ Ez a jól felfogott *abhidharma*.

A buddhista filozófiai iskolák állításait érdemes úgy olvasni, hogy azok az emberi tapasztalat terén belül létező jelenségekre vonatkoznak, és semmit sem akarnak mondani arról, hogy milyen lehet a világ, ha kivesszük belőle az őt tapasztaló embert. Nem tételeznek fel semmiféle univerzális, objektív, egzakt, természettudományos nézőpontot, melyből az emberi észlelés esetlegességeit kiküszöbölve szemlélhető, leírható lenne a lét teljessége. Mindez összhangban van az eredeti buddhai tanításokkal.²²⁴

Az *abhidharma*-szemlélet eleven hatásának több oka is van: Fogalmi kerete és problémafelvetései a buddhai alaptanításokhoz közeliek, ezért közös referenciaként szolgálnak az összes elágazó elmélet számára. Erős introspekciós vonatkozásai miatt a tapasztalatok értelmezésére és szervezésére használható, dogmatikai értelemben üdvös módon. Az orthodox buddhizmus számára is elfogadható: misztikus-ekszztatikus élmények nélküli, racionális utat kínál. A modern embertudományok (pszichológia, antropológia, filozófia, etika) eredményeivel termékenyen összekapcsolható.

²²² AKBh 6.4. Az abszolút és konvencionális létezés e meghatározása a buddhista filozófiai hagyományban dogmává lett. Az alapjául szolgáló eredeti gondolat azonban nem pontosan ez, erre Ruzsa Ferenc hívja fel a figyelmet, lásd RUZSA (2013a: 95) és (2013b: 7–9).

²²³ Hasonló, ahogy az *alétheia* és a *doxa* szerinti kettős valóság Parmenidésznel első pillantásra kibékíthetetlen ontológiai oppozíciónak tűnik, de a lét-nemlét modalitásokként való olvasata ott is lehetséges. Lásd BODNÁR – KLIMA – RUZSA (1986); STEIGER (2012).

²²⁴ Számos kutató érvel amellett, hogy a buddhizmus elsősorban szoteriológiai jellegű eszmerendszer, s mint ilyet, az objektív világ nem érdekli. Ebben az értelemben beszélhetünk arról, hogy a *dharmák* „tapasztalati” elemek.

4. A *dharma* az *Abhidharmában*

Mottó: *A Magasztos a Tāvātimsa mennyben az esős évszak három hónapján át tanította az abhidharmát az isteneknek, mert csak ők képesek olyan sokáig koncentrálni, hogy ezt a tanítást elejétől a végéig meghallgassák...*²²⁵

Amint az *abhidharma* kifejezésből látható, a buddhista skolasztika központi fogalma a *dharma*. Értelmezése komoly fejtörést okoz a kutatóknak, s óriási szakirodalma van. Ennek részleteit mellőzve itt a legfontosabb mozzanatokot emelem ki. „Biliárdgolyó”-szemléletű, az elméletekkel szemben természettudományos kritériumokat támasztó megközelítéssel azt várjuk, hogy a *dharma*-teória a létezők objektív leírását adja, amelyből „megtudjuk”, melyek a végső reális entitásai a világnak. Olyan elemek listáit, táblázatait szeretnénk vizionálni, amelyek szubsztanciálisan megragadható, stabil, önálló, esszenciális adottságokként tételeződnek. Ezek az elvárások rányomják bélyegüket az értelmezési-fordítási kísérletekre, és alapvetően meghatározzák az egész rendszerhez való viszonyt. Ilyen korai kísérlet volt az első *abhidharma*-szövegkiadások, -fordítások és -tanulmányok szerzőjének, Stcherbatskynak az ’elem’ fordítása – bár ő maga is jelezte, hogy csak megszorításokkal alkalmazható ez a kifejezés, hiszen pillanatnyi, mulandó dolgokról van szó.²²⁶ A ’tényező’ (*factor*), ’adatok’ (*data*), ’tartam’, ’tény’, ’esemény’, ’összetevő’, ’atom’ értelmezéssel próbálkoztak a buddhizmussal foglalkozók generációi – ha egyáltalán értelmesnek és nem homályos, ellentmondásos eszmének nevezik. Potter hősiesen küzd a fogalommal, majd poétikus sóhajjal abban marad, hogy a *dharmák* a tűnékeny tapasztalat felvillanásai.²²⁷ Napjainkban a legelterjedtebb a ’jelenség’ (fenomén, *phenomenon*) fordítás a szakirodalomban, az utóbbi évtizedekben pedig felmerült az ’emergens tulajdonság’, ’kvália’,²²⁸ ’trópus’ értelmezés is. Utóbbiakról alább bővebben.

Míg a buddhának tulajdonított beszédekben a *dharma* (p. *dhamma*) egy teljesen általános, az ind kultúra minden szegletében használt kifejezés a „dolgok”-ra és a „dolgok természeté”-re, addig a skolasztikus filozófiában terminus technicusszá válik. Definíciója etimológiai magyarázatnak tűnik csupán: A *dharmák* önnön tulajdonságaikat hordozók. A szó ugyanis a *dhṛ* = ’hordoz’, ’fenntart’ igeigéből származik. Szótári jelentése valószínűleg sosem lesz pontosan megragadható, annyira meggyökeresedett és „túlhasználttá” vált az ind irodalomban. A legrégebbi szövegekben is szerepel, szilárd, határozott [dolog], rendelet, (vallási) előírás, törvény; viselkedés, szokás; előírt magatartás; helyes magatartás, jól végzett munka, kötelesség, sors; igazság(os), igaz; erkölcs(ös), erény(es) stb.

²²⁵ BODHI (2007: 9) alapján.

²²⁶ STCHERBATSKY (1923).

²²⁷ POTTER (1996: 127).

²²⁸ LYSENKO (2013).

értelemben (v ö. gör. *logos?*), de a személyes sorsot, küldetést, kötelezettséget, illetve az ezeket irányító erőt is kifejezheti (vö. gör. *daimón?*). Jelentéskörébe tartozik még az 'igazság', 'jog', 'vallás', 'érdem', 'erény' is. Az ind logikában a *dharma* – *dharmin* szembeállítás a predikátum – szubjektum viszonyra vonatkozik, és az AKBh-ban is előfordul ez az oppozíció. Ontológiailag értelmezve pedig minőség–szubsztancia a jelentésük.

A buddhista szerzetesi hagyományban a közösség (*saṃgha*) összefüggésében a *dharma* a tan, tanítás, törvény, amelyet a közösség követ, s amely az indentitását adja. A buddhista szentiratok hármasság gyűjteményében (*Tri-piṭaka*, azaz *Három kosár*) a példabeszédek (*sūtra*), a regula (*vinaya*) mellett az (*abhi*)*dharma* a tanítás elmélete, doktrinális, rendszerezett lényege.

A megszabadulás záloga az a mély bölcsesség, amelyet a „dharmák” elemzése révén érhet el az ember. (AKBh ad AKk 1.1.) A különféle irányzatok azután megszámlálják, hányféle *dharma* van, az *abhidharma* szerint 75.

Sokan *dharma*-elméletet vélik atomizmusnak, úgy értelmezik a *dharmákat* mint lét-atomokat. De a *dharma* nem „a létezők legkisebb egysége”, hanem az emberi tapasztalat különféle szempontok szerint osztályozott típusainak összefoglaló neve.

Ami a szövegek fordítását illeti, természetesen dönthet úgy kutató, hogy a *dharma* szót nem fordítja le, hanem szakkifejezésnek tekinti, amely a rendszeren belül nyeri el definícióját, s kontextusa és használata tölti meg elevenséggel. Dolgozatomban vagy a '*dharma*' eredeti formát használok, vagy a 'jelenség' vagy a 'tapasztalati létező' kifejezésekkel adom vissza ezt a fogalmat, mert – reflektálva az AKk és AKBh-ban látható összefüggéseire – ezek tartható kompromisszumnak tűnnek. De szakszövegben, így itt is valószínűleg az eredeti szanszkrit formát kellene alkalmazni.

Bármi legyen is az élnyelvi megoldás, nem kerülhetjük meg a problémát, hogy megértsük, mi a referenciája a szónak. Amint látjuk a kategóriák és listák taxonikus rendszerében, az *Abhidharma-kośában* a *dharma* főfogalomként nem a fenti jelentésben szerepel, hanem olyan egyszerű, irreducibilis, pillanatnyi és ilyen értelemben változatlan entitásokat jelöl, mint az érzék-erők, az érzék-tárgyak és az ezek kapcsolatából, vagyis belőlük mint érzékterületből származó kogníciók elemi egységei. Ennek az ontológiai kategóriának az elemei szubsztanciákként nem értelmezhetők, mert pillanatnyiak és függők, sem tulajdonságokként – mert nincs, ami a szubsztrátumuk lehetne. Nem tekinthetők a pillanatnyi partikuláre (*svalakṣaṇa*) általános vonásainak (konceptuális univerzálénak) (*sāmānya-lakṣaṇa*), mert a rendszerben nincsenek valós univerzálék (*sāmānya*). Tér-időbeli korlátozottságuk miatt nem nevezhetők absztraktnak, de nem is konkrétak abban az értelemben, hogy tudatfüggetlenek lennének.

Laur Järv *Ontology in Abhidharma: Dharmas as tropes?* című előadásában²²⁹ D. C. Williams (1953), J. Ganeri, C. Goodman, M. Siderits és K. Campbell megfontolásait²³⁰ összegezve rámutat a fenti problémákra, s azt állítja, hogy a trópus-elmélet nem csak felszínesen, de egész struktúrájában kongruens az *Abhidharma-kośa* *dharma*-elméletével. Az *abhidharma* szemlélet szerint a *dharmák* strukturálatlan, absztrakt partikulák, amelyek kategóriája minden anyagi és nem-anyagi létezőt tartalmaz. Megmutatja, hogy Vasubandhu az elmélet korlátaival is tisztában van, s ez az elmélet a buddhista éntelenség és állandótlanság nézetének logikai határát jelentheti.

Charles Goodman „The Treasury of Metaphysics and the physical world” című tanulmányában,²³¹ visszautalva a témában felmerült javaslatokra, újabb érveket hoz a trópuselmélet *abhidharma*-kereteken belül történő értelmezése mellett, s hangsúlyosan az analitikus filozófusok figyelmébe ajánlja Vasubandhut mint filozófus-géniust.²³² Goodman a *dharmák* kapcsán felvetett ötletet elsődlegesen az anyagi jelenségekre alkalmazza, s azt vizsgálja, miféle viszony áll fenn a négy főelem és a rájuk épülő észlelhető formák között. Az AKk 2.65b-re utalva ötféle sajátos oksági kapcsolatot ír le, s közülük a másodikat, a *niśraya-hetu* kifejezéssel jelöltet úgy értelmezi, hogy az *szuperveniens* viszonyt fejez ki.²³³ Ennek az analitikus filozófiai terminusnak az értelmében egy adott rendszer alsóbb szintjének tulajdonságai meghatározzák a felsőbb szint tulajdonságait, s ha az alap változik, a ráépülő szint tulajdonságai is megváltoznak. Ugyanakkor a ráépülő nem redukálható pusztán az alap összetevőire. Goodman továbbá felveti azt a lehetőséget, hogy az AK-ban nem atomelméletet látunk, hanem egy korábbi elmélet maradványát, amelynek örökébe a trópus-kötegek elmélete lépett.²³⁴ A szerző reflektál a trópuselmélet problémáira is, így a trópusok végső megalapozásának kérdésére.

A *niśraya-hetu* értelmezésére visszatérek az okság anyagi viszonylatainak tárgyalásánál.

LYSENKO (2017) a *dharma* és a *qualia* közötti párhuzamra mutat rá, és amellett érvel, hogy bizonyos megszorításokkal fenntartható a *dharmák* qualiákként való értelmezése.

A fenti gondolatokat megfontolhatónak tartom, de úgy vélem, a hipotézisek hibája, hogy nem veszik figyelembe a *dharma* terminus változó kontextusának tényét. A korai buddhista szövegek

²²⁹ JÄRV (2014).

²³⁰ D. C. Williams „On the Elements of Being I” (1953), J. Ganeri „Philosophy in Classical India”, Routledge 2001, pp 98–103; C. Goodman „The Treasury of Metaphysics and the physical world”, *Philos. Quart.* 2004; M. Siderits „Causation, ‘Humean’ Causation and Emptiness” *J. Indian Philos.* 2013.

²³¹ GOODMAN (2004).

²³² GOODMAN (2004: 389).

²³³ GOODMAN (2004: 397–398).

²³⁴ GOODMAN (2004: 399).

alapján, azok általános hangulatát figyelembe véve,²³⁵ egyszerűbb, ha abból indulunk ki, hogy a *dharma*-elmélet eredetileg nem metafizikiai elmélet volt. A korai buddhista hagyomány praxisát tekintve szervesen kapcsolódott a jóga hagyományhoz, melynek lényege a testi és tudati működés megismerése és lecsendesítése, vagyis az egyén pszichoszomatikus működése feletti kontroll megszerzése, így doktrinálisan is hangsúlyos szerepet kapott az elcsendesedő befelé fordulás és a belső események, mentális, pszichés történések megfigyelése. Ez a hagyomány különböző formákban a mai napig elevenen él, a tibeti buddhizmuson belül különösen erős gyökerei vannak. A praxis és az azt támogató teoretikus irodalom arra szólítja fel a gyakorlót, hogy szenteljen nagy figyelmet érzéki benyomásai megfigyelésének, kognitív történései regisztrálásának, de nem abból a célból, hogy azokat bármiféle kategóriába sorolva megragadja, hanem épp ellenkezőleg: hogy kontinuum és integer én- és világ-képét átalakítsa, felismerve, pontosabban „megélve”, hogy önmaga és környezete is egymással kauzális viszonyban álló, inesszenciális momentumok szekvenciája. A *dharmák* ennek a megérinhetetlen, kifejezhetetlen benső tapasztalatnak a pillanatnyi darabkái. Minthogy lényegileg kifejezhetetlenek, csupán metaforikusan beszélhetünk róluk. A skolasztikus szövegekben a *dharma* régi árnyalatainak megőrzése mellett fokozatosan nyeri el azt a státuszt, amelyet ontológiai kategóriaként értelmezhetünk – ennek jele, hogy etimologizáló magyarázatai és definíciói keletkeznek, és több aspektusból kategorizálják –, s a kutatók ilyen minőségében próbálják megfeleltetni a nyugati (analitikus) filozófia valamely terminusának. Ezek a kísérletek, amennyiben nem feledkeznek meg az elmélet eredetéről és strukturális jellemzőiről, igen termékenyek is lehetnek. Az atomisztikus szemléletmód mint általános (ontológiai) „atomizmus” értelmezhető úgy, hogy a legkisebb, infinitezimális lét-egységek a *dharmák*. Ám a *dharma* különféle kontextusai alapján inkább tekinthető tapasztalat-minimumnak, élmény-kvantumnak, amely egyszerre dolog és minőség. A látszólag üres definíciónak tehát van értelme: a *dharma* az, ami önnön esszenciáját hordozza; vagyis nem válik el a szubsztancia a sajátjától.

Az én-élmény, a szubjektum és a tér tételezése természetes emberi jelenség. Az, ahogyan az *abhidharma*-hagyomány, majd a tudat-iskola elemzi ezt a folyamatot, ugyancsak roppant tanulságos lehet tágabb filozófiai diskurzusban is. E téma központi fogalma az *upādāna*. Sajnos ennek kibontására ebben a keretben nincs lehetőség, de a legfontosabb gondolatokat az öt halmaz (*skandha*) és a másodlagos anyag (*upādāya-rūpa*) kapcsán jelzem.

²³⁵ Körtvélyesi Tibor kutatásának eredményei jól alkalmazhatók lesznek. Addig is a páli szutták értelmező fordításának tanulságait érdemes figyelembe venni. RUZSA – KÖRTVÉLYESI (2008–2013).

5. Az *abhidharma* hatása

Az *abhidharma*-szemlélet a buddhai elmélet robusztus magvát és az elszórva található rendszer-töredékeket összefűzi, egységes fogalmi keretbe ágyazza, és további szempontokat vezet be, hogy újabb összefüggéseket tárhasson fel. E folyamat eredményeképpen olyan rendszer keletkezik, amelynek egy-egy eleme csak az összes többi ismeretében érthető meg igazán, vagyis minden ágát és szintjét, minden definícióját és elemeinek valamennyi lehetséges kombinációját át kell látni, észben kell tartani. Vasubandhu az alapeszméket bonyolultságuk ellenére áttekinthető szerkezetben mutatja be, elképesztően tömören. Kerüli az ismétléseket, kereszthivatkozásokkal is alig él, miközben egyes állításai csak a teljes koncepció ismeretében válnak világossá. Ezért egyszeri, lineáris olvasással nem is érthető meg. A hagyományos szerzetesi képzésben a standard módszer a memorizálás, a logikai elemzés, majd a megértett kapcsolatok meditációs rögzítése, ami évekig tartó folyamat. Egy-egy konkrét szenvedélytípus jellegének és kioltási módszerének megismerése is próbára teszi az embert, a megszámlálhatatlan tudati „fátyol” kiismerése pedig komoly szellemi edzés.

Ez a módszer feltárja az összefüggéseket, s egyúttal a maga bonyolultságával híven tükrözi a valóság jelenségeinek átláthatatlan egymásba bogoottságát, magában-valótlanságát. Ily módon e strukturált koncepcióhalmaz maga is a meditáció tárgya, a gyakorlat próbaköve. Először „meg kell tanulni”, azután megérteni, és ha ez sikerül, az maga az üresség, a lét kölcsönös függésekben megnyilvánuló alaptermészetének belátása. Ezután az egész elméletet el lehet engedni, mint a tutajt, ha már a túlpartra jutott az ember.

Az *Abhidharma-kośa-kārikā* kategória-elméletében az *ābhidharmika* skolasztikus nézetrendszer, leginkább a *vaibhāṣika-sarvāstivāda* iskola felfogása tükröződik. A 8. fejezet végén, a mű záróverseiben a szerző így fogalmaz: „Művemben nagyobb részét a *vaibhāṣika* iskola nézeteit mutattam be.”

Vasubandhu munkássága nyomán a *vaibhāṣika-sarvāstivāda* irányzat – buddhista kontextusban nézve – realista szemlélete idealista-szubjektivista irányba tolódik el, s a *vijñānavāda* iskola keretében bontakozik ki. Másfelől az *abhidharma* redukcionista pluralizmusa és a kognitív folyamatokra vonatkozó elemző hagyomány tapasztalatai ötvöződnek a *madhyamaka* analitikus felfogásával. Ez a szintézis lesz utóbb (körülbelül 7. századtól) a tibeti buddhizmus elméleti alapja. E folyamat során az anyag-tudat szembeállítás kiéleződik és átértelmeződik:

- A korai buddhizmusban és az *abhidharma*-rendszerben a dolgok állapotai lehetnek: anyagi, nem-anyagi, átmeneti (utóbbira példa maga a *karma*, vö. *avijñapti-rūpa*).
- A *madhyamaka-yogācāra* szerint a dolgok két nagy osztálya: anyag és minden más, inszubsztancialista keretben.

– A *citta-mātra* szerint a tudat a fő princípium (t. *gtso-bo* ~ *pradhāna*) a legnagyobb, a lényeg, a fő, az első elv stb), az Alap (*ālaya*, utóbb vö. *dharmadhātu*: maga a Valóság), az elsődleges létező (kísérő tényezői a tudati funkciók, késztetések, nem-tudati és nem-anyagi jelenségek, valamint az elvont fogalmak). Ezzel a hétköznapi felfogás szerint szemben áll az anyag, a forma, amely azonban „jelenség” (*prabhāsa* t. *snang-ba*), tünemény, látszat, megjelenés,²³⁶ aminek forrása maga a tudatfolyam. Végző, önálló léte egyiknek sincs, ebben az értelemben üresek. Realitásuk az oksági viszonyokban oldódik fel.

Az ind buddhista skolasztika elméleti műveket hagyományoz tovább, ezek kommentárjain fejlődik a buddhista exegézis, melynek jellegzetes műfajai: *śāstra*, *prakaraṇa*, *bhāṣya*, *vṛtti* stb. A kínai buddhizmus azonban akkor terjed el és intézményesül, amikor már a *mahāyāna* szövegek, jellemzően *sūtrák*, is léteznek. Az Indiától északra eső területeken, s onnan Kína felé eleinte a *sarvāstivāda vinaya* (szerzetesi regula, fogadalmi és bűnvallomás-előírás) képezi a vallásgyakorlat alapját, ám ezt utóbb a *dharmaguptaka* kiszorítja.²³⁷ Ezzel együtt az *abhidharma*-irodalom, a „tudós” buddhizmus szövegei is megjelennek, de a korai *mahāyāna sūtrákat* is ezekkel egy időben fordítják (i. sz. 2. századtól), így azok értelmezése visszahat a skolasztikus, „*hīnayāna*” művek fordítására is.²³⁸ Emellett a kínai fordítók szemléletmódja, fogalomkészlete természetes módon a nagy múltú belső, kínai írásbeliségből táplálkozik. Mindezek miatt az *abhidharma*-irodalom kínai fordításai egyfelől roppant értékesek, mert egy részük csak kínaiul maradt fenn – másfelől viszont sok nehézséget jelent csupán e fordítások alapján rekonstruálni az eredeti, szanszkrit nyelven megfogalmazott doktrínák értelmét.

A klasszikus tibeti nyelvű buddhista irodalom köztes helyzetben van: mivel lényegében a tibeti államalapítással (7. sz. közepe) és az írásbeliség kezdetével esik egybe a buddhizmus intézményesülése Tibetben, a fordítások államilag finanszírozott projektek keretében folynak. E célból tudatosan dolgoznak ki egy műnyelvet, terminológiát, kodifikált nyelvtant és stílust – s mindenben híven követni igyekeznek a szanszkrit eredetit. Ugyanakkor a tibetiek körében is a szomszédos népek által közvetített, rendkívül heterogén buddhista hagyomány terjed el, pontosabban több, némileg eltérő, önmagában is szinkretikus formációt adaptálnak egyszerre.²³⁹ Így a fordításokban a buddhizmusnak egy kései, rendkívül sok tekintetben módosult változatát látjuk viszont, amelynek alaprétege a metafizikai tárgyú, elemző-racionalizáló, fogalomlistákkal és kötött terminológiával operáló skolasztikus *śāstra*-hagyomány, középpontban az *abhidharma*-val. Vaskos közege a *mahāyāna*

²³⁶ Ezt sok helyen megtaláljuk, szótári szinten is. Ld. pl. THARCHIN (2007).

²³⁷ HAMAR (2002: 9), LAMOTTE (1954) alapján.

²³⁸ A *sarvāstivāda* és *mahāyāna* kapcsolatáról lásd COX (2004b).

²³⁹ SZEGEDI (2013c).

sūtra-irodalom, középpontjában a *prajñā-pāramitā sūtrákkal*; a napi gyakorlatot pedig a *tantrák* adják. További torzító tényező a tibeti szövegértelmezésben, hogy a fordítások idején az alapműveknek már számos kommentárja és szubkommentárja létezik, amelyek a legjobb igyekezet mellett is félreértik olykor az eredeti szerzőket;²⁴⁰ a fordítók viszont e kommentárok interpretációjára hagyatkozva készítik el az alapszöveg fordítását.

A *mahāyāna sūtrák*²⁴¹ látomásos, poétikus szövegfolyamok, amelyek kozmikus szintéren, megsokszorozott univerzumokban végtelen számú buddha milliárdnyi születéstörténetét és tanításait beszélnek el, csodás események, pokoljárás és mennyei utazások leírásaival, ihletett verses deklamációk kíséretében. Mindez nem a ráció, hanem az odaadó hit, az elragadtatott áhítat terepe.²⁴²

E szövegek megalkotását, terjesztését, értelmezését nem a világtól elvonult szerzetes-exegéták végzik, hanem karizmatikus vándortanító, csodatévő mágusok. Buddha szavait idézik, de céljuk nem a fogalomlisták újra- és újracsoportosítása, a kategóriák, jelenséghalmazok belső viszonyainak magyarázata, a logikai összefüggések felfejtése, és ténykedésüket nem a terminológia következetes használata jellemzi. A *mahāyāna*, illetve a *vajrayāna* tanítók sokkal inkább egy tágabb értelemben vett hermeneutikai munkát végeznek: a buddhai tanítások szinte csak inspirációt szolgáltatnak sámánisztikus jellegű szellemi utazásaik elbeszéléséhez, amelyet hasonlatok, versek, dalok, példázatok, cirkalmas díszítő formulák tarkítanak. Par excellence példája ennek Padmasambhava, a Lótusz-szülött (t. *padma 'byung-gnas*) Drágakő mester (t. *gu-ru rin-po-che*) mágus legendafüzére, akinek alakját a 8. századi tibeti buddhizmus legitimálja.²⁴³

Mindezen folyamatok mögött a közép- és belső-ázsiai vegyes etnikumú és nyelvű népcsoportok közvetítését is sejthetjük, akik a Selyemút mentén a szárazföldi kereskedelmi forgalomhoz és népmozgásokhoz kapcsolódóan vallási képződmények sokaságával találkoztak, s elképesztően színes, szinkretikus rendszereket hoztak létre.²⁴⁴ (Hasonló funkciót töltöttek be a dél-indiai nagy dinasztiák által felügyelt tengeri kereskedelmi útvonalak a délkelet-ázsiai buddhizmus történetében.²⁴⁵) Az

²⁴⁰ Az AK atomizmusát például félreérti Yaśomitra, a kapcsolódó rész-egész kérdéskörben téved Vinītadeva Vasubandhu *Vimśikáját* kommentálva. Diñnāgának (az AKk 6.4 *apoha*-definícióján alapuló) kitűnő jelentéseméletét pedig teljesen félreviszi az interpretátori hagyomány a nominalizmus irányába, lásd RUZSA (2013a) és RUZSA (2016a: 126–145).

²⁴¹ Létrejöttük körülményeiről lásd HAMAR (2002: 9–21).

²⁴² Klasszikus és Kínában mindmáig rendkívül népszerű példája ennek az attitűdnek Mulian (= Maudgalyāna) pokoljárása, KALMÁR (2010).

²⁴³ SZEGEDI (2013c: 278). Padmasambhava „kincsként fellelt” (t. *gter-ma*) biográfiája: PEMA KUNSANG (2004).

²⁴⁴ A belső-ázsiai népek történetéről áttekintést ad VÁSÁRY (2003); a belső-ázsiai filológia soknyelvűségének nehézségeiről beszámol NATTIER (1991).

²⁴⁵ KÓSA (2013: 163–164).

eredeti buddhai tanítások az észak-ind tantrizmus éthoszába és praxisába ültetve,²⁴⁶ a dualisztikus, fény-sötétség metaforákkal élő, jó-rossz princípiumot tételező rendszerek doktrínáival²⁴⁷ és a helyi, jellemzően nomadizáló népek kultuszaival vegyülve új, komplex világgéppé szövődtek.

E keveredést példázza a mongol buddhizmus sokféle forrása, az uigur, tokhár és tangut előzmények.²⁴⁸ Khotán, a Tarim-medence, Dunhuang – e területek kultúrájának jelentőségét a buddhizmus fejlődésében mind pontosabban látjuk. A khotáni közösség hányatott sorsáról a 6–7. sz. környékén a tibeti krónikákból tudunk.²⁴⁹ Az *Avataṃsaka-sūtra* nagyon népszerű lehetett e területen, szanszkrit kéziratának egy része onnan került Kínába.²⁵⁰

A *mahāyāna* körébe tartozó szövegeknek lényeges eleme a kozmogóniai és kozmológiai tanításhalmaz, szemben az eredeti ind buddhai tanítással, amely kerülte az ilyen típusú spekulációkat. Kérdés, miért váltak ezek a buddhista *sūtrák* és kommentárok nagyon is jellegzetes, alapvető összetevőjévé.

HAMAR (2002: 66) felveti, hogy a *mahāyāna* létrejötte, a buddhák istenítése nyomán szivárognak be a kozmológiai elképzelések a buddhista doktrínák közé. Ha jól értem, emögött a hipotézis mögött az a gondolat húzódik meg, hogy a buddhizmus eredendően érintetlen volt a kozmogónikus eszméktől, ám a terjedésével párhuzamosan világiasodott, és elfogadta a buddhák megsokszorozásának többmotívumú igényét. Eszerint a megváltás több szintéren zajlik, az egyénnek több lehetősége van buddhával és a Tannal kapcsolatba kerülni; másfelől a bódhiszattvák és buddhák egymást nem zavarva gyakorolhatják könyörületes missziójukat. A történeti, személyes buddha deifikációja, majd megsokszorozása maga után vonta a buddhai tevékenység tereinek megsokszorozását és a velük járó komplex világok multiverzumát.

Bizonyára zajlottak ilyen irányú folyamatok is, bár a mennyek és poklok, túlvilági lények hierarchikus rendjének elképzelése, a túlvilági utazások stb. a kozmológiai jellegű gondolkodásnak olyan archaikus elemei, amelyek bizonyosan jelen voltak a buddhizmus kialakulását megelőzően is az ind gondolkodásban. A Kínában ismeretes „eretnek” tanok kozmogóniáiról is van információnk.²⁵¹ (Ezeknek a buddhista atomizmus szempontjából is van relevanciájuk.) Ezek mintegy megalapozták és megkönnyítették egy elméleti szinten kidolgozott sok-világ eszme befogadását és integrációját. A magányosan meditáló aszkéták, erdei remeték, jógik köreiben kialakult intorspekciós módszerek, a

²⁴⁶ Az indiai buddhizmus tantrikus formáiról rendkívül informatív áttekintést ad SZÁNTÓ (2013).

²⁴⁷ A buddhizmus és manicheizmus kapcsolatáról mutat be izgalmas anyagot KÓSA (2015).

²⁴⁸ NATTIER (1991).

²⁴⁹ SZEGEDI (2013c: 270).

²⁵⁰ HAMAR (2002: 37)

²⁵¹ HAMAR (1998).

testi működést kontrolláló, a tudatit módosító technikák, amelyek miatt a buddhista vallásgyakorlatot Harrison sámánisztikusnak véli,²⁵² valószínűleg kezdetektől ott lehettek a buddhista tanítások hátterében – mint ahogyan a kortárs kozmogóniai mítoszok és archaikus filozofémák is. Úgy gondolom, a Buddha éppen azért zárkózott el ezeknek a kérdéseknek az elemzésétől, mert ismerte őket és úgy vélte, az egyéni szenvedés enyhítése szempontjából közömbös, hogy pontosan milyen mennyben-pokolban hisz az ember.

A kérdést tehát úgy lehetne pontosítani, hogy az adott kultúrkörben ismert kozmoszmagyarázatok reflektált, explicit *elutasítása után* azok miért kerülnek vissza a rendszerbe. Az említett tartózkodás e kérdéskörtől filozófiai attitűdöt fejez ki, márpedig a szikár filozófia tömeges népszerűsége sosem tesz szert. A buddhizmus is vallásgyakorlatként tudott elterjedni, Indián kívül különösen. A vallási tanítások pedig definíciószerűen nem nélkülözhetik a – gyakran beavatási jellegű – kozmogóniai-kozmológiai doktrínákat.

Amikor a *Mahā-vibhāṣāt* és kommentárjait összeállítják, a buddhizmus már rendszeres filozófiával bír, szerzetesközösségekben áthagyományozott vallás. Így az *abhidharma*-értekezésekben fellelhető kozmosz-leírások és a világ kezdetére vonatkozó narratív séma véleményem szerint szigorú értelemben véve nem tekinthető *mahāyāna* fejleménynek, inkább azzal *párhuzamos* jelenségnek, amely a *mahāyāna* térhódításával legitimitációt nyert a skolasztikus irányzatokban is. Ezt az is alátámasztja, hogy a *mahāyāna*, illetve *vajrayāna* iskolák ismerik és kiindulási pontnak tekintik az *Abhidharma-kośā*ban foglalt világrendet, olyan alapsémának, amelyből további, bonyolult struktúrák, buddha-földek és trilliószoros multiverzumok építhetők.²⁵³

E jelenségek Vasubandhu műveinek közvetlen utóéletében, legelső kommentárjaiban (amelyeket a hagyomány magának a mesternek tulajdonít) is tetten érhetők. Vasubandhu műveiben több helyütt szerepel a *buddha-gocara* / *buddha-viṣaya* fogalom ('a buddha [kizárólagos] területe'), ami arra utal, hogy a valóság legmélyebb összefüggéseit csak a Buddha ismerheti.

A *buddha* szó az AKk-ban csak egyszer fordul elő többes számban (7.34), az AKBh viszont folyamatosan használja a többes számú alakot. A *Vimśikā*ban kétszer szereplő egyes számot (VV 21d: *Buddhasya gocaraḥ*, 22d: *Buddha-gocaraḥ*) a kommentár mindkétszer többes számra fordítja: *buddhānām gocaraḥ*.²⁵⁴ Úgy tűnik, mintha Vasubandhu szövegeiben ebből a szempontból elkülönülne

²⁵² HARRISON (1995), idézi HAMAR (2002: 16).

²⁵³ HAMAR (2002: 46).

²⁵⁴ Az AKk-ban csak egyszer fordul elő többes számban (7.34), az AKBh folyamatosan használja a többes számú alakot. A *Vimśikā*ban kétszer szereplő egyszámot (VV 21d: *Buddhasya gocaraḥ*, 22d: *Buddha-gocaraḥ*) a kommentár mindkétszer többesszámra fordítja: *buddhānām gocaraḥ*. Lásd még RUZSA–SZEGEDI (2015a: 10); a szöveg fordítását lásd SZANYI (2015a).

a két szövegréteg, de ezt alaposabban érdemes lenne megvizsgálni, s ez a szövegtörténethez is szolgálhatna adalékul.

Arra a kérdésre, hogy létezhet-e egyszerre több buddha, a *Kārikā*-ban nem találtam közvetlen utalást, de kifejezett analógiát igen:

A 3., kozmológiai fejezetben az AKk 3.95-96. -ban a Kerékforgató királyok (*cakravartin*), univerzális uralkodók analógiáját használja a buddha-tevékenység illusztrálása céljából. A Kerékforgatók sokféle módon harcolnak, így fegyverrel is – de sosem cselekszenek gonoszat. Avadhāḥ = nem sebzők, nem ártók. (AKk 3.96d)²⁵⁵

A kommentár explicit módon tárgyalja azt a kérdést, hogy lehet-e egyszerre két vagy több buddha jelen a világban. Azt mondja Vasubandhu, hogy a *sūtrák* szerint ez kizárt, a *kārikā*-ban az állítás nem két buddhára vonatkozik (*na ca dvau saha buddhavat* [3.96b]), hanem a Kerékforgatókra; és a józan észnek is ellentmondana. Hiszen a mindenható buddhák akadályoznák egymást a ténykedésben, sőt haszontalan volna egynél több jelenléte. A *bodhisattva*-fogadalom ugyanis úgy szól, hogy „buddha leszek, a védtelenek támasza, egy vak világban, amelynek nincs oltalmazója.”²⁵⁶

További érv, hogy az emberek jobban tisztelik azt, ami ritka, amiből kevés van, és ha úgy vélik, a buddha-tan nehezen elérhető, nem is adatik meg minden korszakban a vele való találkozás lehetősége, akkor jobban megbecsülik azt.

Mások szerint tapasztalati tény, hogy sokan gyakorolnak és készülődnek a megvilágosodásra, márpedig semmi sem zárja ki, hogy egyszerre többen elérjék ezt az állapotot. A szöveg szerint az ellentmondást feloldja, ha végtelen sok világ létét fogadjuk el. Ebben az esetben a *sūtrák*-ban található megszorításnak az „ebben a világban” kitételét úgy kell értelmeznünk, hogy egy adott univerzumban, Nagy Háromezres világban, nem pedig úgy, hogy az összes világban. Így a buddhák, még ha egy egész világkorszaknyi időt élnek is, nem tudnak minden világot bejárni, pláne hogy csak egy emberöltőnyi az életidejük.

E szöveghely éppen azt a logikát mutatja tehát, amelyre HAMAR (2002: 66) is utal. Csak abban a tekintetben kell pontosítani a hipotézist, hogy nem a *mahāyāna* létrejötté, a buddhák istenítése nyomán szivárognak be a kozmológiai elképzelések a buddhista doktrínák közé, hanem a *mahāyāna* létrejötté többek között ezt a folyamatot jelenti. A *cakravartin*-hasonlat megjelenik a Buddha-életrajzokban is, feltehetőleg utólagos visszavetítés eredményeként.

²⁵⁵ SANGPO (2012: 1100). (A téma tárgyalása: 1100–1104). KORIN ([2010]b: 13) ebből következtet Vasubandhu *mahāyāna* kötődésére. Ez a szakasz a Poussin-fordítás angol verziójában: PRUDEN (1988–90: 484)

²⁵⁶ PRUDEN (1988–90: 486)

Vasubandhu korában ismertek voltak a sokvilág-koncepciók – ezt az atomizmus kapcsán is láthatjuk, valamint a kozmológiai leírás, amelyet a következő fejezet tárgyal, szintén tartalmazza ezt az elemet.

Úgy vélem, hogy – más hasonló értelmezési különbségek mellett – éppen azt tanúsítják ezek az apró változások, hogy a *mahāyāna*-irodalom megjelenése nemcsak *mahāyāna sūtrák* és kommentárjaik keletkezését jelenti, hanem azt is, hogy az egyébként nem látomásos, nem a *bodhisattva* eszményt propagáló művek, így az eredetileg szigorúan filozófiai, illetve exegetikai értekezések kommentárjaiban is mindinkább *mahāyāna* szempontok érvényesülnek, a szövegmagyarázók a *mahāyāna* szemléletet alkalmazzák eredetileg „*hīnayāna*” anyaguk interpretációja során. A „Húsz vers” (*Vimśikā*) esetében jól látható jele az eltolódásnak, hogy az alapszöveg nem utal semmiféle irányzatosságra, a kommentár viszont azzal a felütéssel kezdődik, hogy „A *mahāyāna* szerint axióma, hogy a hármas világ csak kogníció.”²⁵⁷ A kommentált versszöveg csupán ennyi: „Mindez csak kogníció” (*vijñapti-mātram evāitad*).

Az *Abhidharma-kośa* világképe tehát – amint ezt a kínai buddhista szövegek tanúsága is megerősíti – közös referenciaként működik a későbbi buddhista irányzatok számára. Ezt sokszorozza meg a *Kālacakra* (’időkerék’) kozmológia, amely a tibeti buddhizmus meghatározó eleme, talán legfontosabb szertartás-köre. E beavatásos tanításhalmaz a mulandóság béklyóiból, a halál birodalmából, az ismétlődő születések szenvedéséből kínál egyéni és egyetemes szabadulást. Az északi buddhizmusnak ez az ága a helyi sámánisztikus hiedelmek és gyakorlatok; az indiai skolasztikus, racionális, tudás-központú, filozófiai hangsúlyú szerzetesi vonulat; több tantrikus hagyomány, gazdag jóga praxis és ráépülő elméletek; továbbá a belső-ázsiai dualisztikus világképek; valamint a *dzogcsen* (*rdzogs chen*), *mahāmudrā*; illetve a feltehetően kínai eredetű spontán megvilágosodást hirdető misztikus tradíció egymásra rétegződésének ma is formálódó terméke.

Az Idő mint a lét végtelen örvénylésének metaforája a Tudat határtalan, mozdulatlan, ám végtelen teremtő potencialitással bíró valóság-terének képével kontrasztálva, valamint a pszicho-kozmosz homológia eredményeképpen előálló antro-po-kozmosz koncepciója a hatalmas, soknyelvű szövegtörzsetben ezernyi módon fogalmazódik meg; nemcsak az avatott elit, de a világi gyakorlók és hívek számára is.²⁵⁸ Feltehetőleg a belső-ázsiai buddhizmusban pedagógiai-demonstratív eszközként használták az *abhidharma*-kozmológia ábrázolásait.²⁵⁹ Ezek az elképzelések tükröződnek természetesen a különféle avatási, temetési, őstiszteleti stb. rituálék térbeli szerkezetén – mint azt

²⁵⁷ VV 1: *Mahāyāne trai-dhātukaṃ vijñapti-mātram vyavasthāpyate; t. theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa cam du rnam par bzhaḡ ste.*

²⁵⁸ Szép példáját adja BIRTALAN (2017). A 16. oldalon, noha nem nevesíti, de az *Abhidharma Cakravāla* világképének elmeit sorolja fel.

²⁵⁹ Izgalmas elemzést ad KÓSA (2017) egy dunhuangi kézirat képének és feliratainak alapján.

például Bagi Judit terepmunkájának eredménye is tanúsítja²⁶⁰ – és a napi használatú imaformulákban is (ld. *om maṇi padme hūm* kozmológiai értelmezése). A pokoljárás-történetek a legváltozatosabb műfajokban jelennek meg.²⁶¹ A kegytárgyakon, létkerék-ábrázolásokon, mandalákon, a kolostorok struktúrájában tárgyyszerű kifejeződést is nyernek.²⁶²

A Nagy Háromezres világ szerkezetéről és számszerű jellemzőiről olvashatunk a következő fejezetben. Az imént ismertetett szöveghely (3.95-96) arra utal, hogy az AK kommentárja nem tesz hangsúlyt erre a kérdésre. A 3. fejezetben a kontextusa: kozmológiai mitológémák, mint az aranykor-elbeszélés, illetve a világ hanyatlásának fázisai. Itt a négy kontinensen uralkodó világkirályokról van szó, akik az univerzum fényes korszakaiban jönnek el. A szakasz tartalma az, hogy különböző csodás fegyverekkel rendelkeznek a különféle rangú Világuralkodók: arany, ezüst, réz és vas – s ennek megfelelően uralkodnak 4, 3, 2, illetve egy kontinens felett, a gyengébbek hódolva az erősebbnek. Egyszerre egy területen mindig egy az úr. (Nehéz nem látni ebben az ókori nagy birodalmak működési mechanizmusának leképeződését.)

A folytatásban az apokalipszis leírása következik. (A 3. fejezet 102 *kārikā*ból áll.) A szövegrész konklúziója tehát az, hogy végtelen sok világot tételezve nem sérül az „egy buddha”-elv sem, és nincs korlátozva a lények végtelen számú sokaságának tökéletesedése sem.

Az elemzett szövegrészből arra következtethetünk, hogy a sokvilág-elméletek, a *mahāyāna* multiverzum-koncepciói adottak voltak a buddhista filozófiai iskolák kulturális környezetében, de belső motívumok szerepet játszottak abban, hogy ezek a világmagyarázatok filozófiai formalizálásában is megjelentek. A buddhizmus terjedésével együtt járt a laikus tömegek igényeinek interiorizációja. Ez egyfelől a megváltás lehetőségeinek szélesítésére irányulhatott, részint pedig arra, hogy a kategórialeméletek és fogalomlisták akadémikus köreiből, a fejből recitált, képletszerű memoriterek béklyóiból kiszabadítsa a szenvedés megszüntetésének együgyű reményét. E folyamat tulajdonképpen profanizációként írható le – más nézőpontból viszont egy új vallási mozgalom kialakulásaként szemlélhető.

A következő fejezetben közelebbről is bemutatom az *abhidharma* világkép úgynevezett *Cakravāla*-kozmológiáját, amely közismert a buddhista gondolkodók és vallásgyakorlók körében.

²⁶⁰ BAGI (2012)

²⁶¹ HIDAS (2015b: 136–138) például egy védelmező varázsige hagyományával kapcsolatban ír le egy pokoljárás-történetet.

²⁶² KELÉNYI (2012), PÉTER (2005).

VI. Kozmológia és anyagfogalom

A születés és halál: reális és természetes, általános emberi tapasztalat. Ami ezeken túl van, arról nincs közvetlen tapasztalat, nincs bizonyosság. Ez a mítoszok, filozófiai spekulációk és a vallások terepe. Az egyetemes emberi gondolkodás archaikus elképzelései az alvilág és az ember feletti szférák tekintetében közismertek. Az új ötletek forrásai a hétköznapi tapasztalaton túli általánosítás, misztikus élmények, valamint elméleti, racionális megfontolások. A buddhista filozófiai hagyomány ötvözi mindezek tanulságait: a korabeli mítikus gyökerű világképet elfogadja, közismert mitológé mák segítségével fejezi ki magát; ugyanakkor bátran keresi a jelenségek okait, vizsgálódik, kérdez és vitatkozik; s végül vallási köntösben marad fenn és bomlik új s új ágakra napjainkban is.

A) Az *abhidharma* kozmológiája

A létezésünk színteréül szolgáló világ keletkezéséről és pusztulásáról személyes tapasztalataink – hétköznapi értelemben véve – nincsenek, igényünk az erről való gondolkodásra annál inkább. A filozófiai-teológiai koncepciók körében talán a kozmogóniai és – a tőlük elválaszthatatlan – kozmológiai elméletek mutatják a legnagyobb változatosságot. Ebben a részben az évszázadok során meglehetősen differenciálódott buddhista hagyomány apokaliptikus-eszkatologikus koncepcióinak közös alapját ismertetem, és röviden bemutatom azt a szemléletet, amely a létezés anyagi és szellemi struktúrájának megfelelő értelmezését, e kettő sajátos viszonyának, *morális meghatározottságának* belátását tekinti a 'megszabadulás' egyik kulcsának.

1. Alapkérdések – alapelvek

A karmikusan meghatározott létforogtag (*samsāra*) legegyszerűbb értelmezése szerint a lények az előző életükben véghezvitt tettek jutalmaként-büntetéseként születnek egyik vagy másik létszférába, s életváltások sorozatán át vándorolnak az alsó és a felső létformák között. Ám ennél elvontabb, kifinomultabb felfogás is lehetséges: eszerint a világot a szennyezett, szándék-motiválta tettek teremtik. A karma szigorúan morálisan meghatározott.

Még kevésbé realista értelmezésben a létformák a tudatállapotok szimbolikus jelzésére szolgálnak, a létformák minősége szerint elrendezett kozmológiai struktúra pedig a változó személyiség tudatpillanatainak rendszerezett összegzése. Itt a világ pusztulása szubjektív apokalipszisként értelmezendő, amely azonban nem eliminálja a tettek következményeit.

Mindegyik szemléletmódban közös, hogy a szenvedés oka megismerhető és megszüntethető, a megszabadulás eszköze a szemléletváltás. A kölcsönös függés felismeréséből fakadó erkölcsi parancs az együttérzés – ez a kollektív üdv alapja.

Hová kerül halála után a jámbor és hová a bűnös? Van-e 'buddhista' pokol és menny? Valódiak-e a pokol őrzői s a lényeket kínzó szörnyek? Van-e világvége a buddhisták hite szerint? Megszabadít-e a szenvedéstől a világvége? Ezek a kérdések magától értetődőek és jogosak, ám választ találni rájuk nem egyszerű, pontosabban a válaszok afféle „igen is, meg nem is” típusúak, s kibogozásukhoz kell egy kis türelem...

A buddhista világvége-elképzelés szorosan összefügg a buddhista filozófiának a világ keletkezésére vonatkozó elméletével, ugyanis e világszemlélet az idő és a lét tekintetében *ciklikus* jellegű – amivel nem áll egyedül az indiai eredetű hagyományok között. Ennek értelmében az egyén és az anyagi világ keletkezése és pusztulása körkörösen visszatérő rendben zajlik: ahogyan az egyén halála után 'újjaszületik', majd ismét meghal és újra születik, hasonlóképpen a teljes univerzum léte is a születés-pusztulás-születés... kezdet és vég nélküli sorozataként szemlélendő.

A ciklikusság mellett meghatározó alapelv a *karma* törvénye, vagyis az, hogy a születés-halál végtelen körforgásában vándorló egyén sorsát az egyén, illetve a közösség tetteinek ereje vezérli.

Vessünk egy pillantást egy hindu filozófiai szövegre, amely illusztrálja, hogy e felfogás szerint az ismétlődő keletkezést-pusztulást isteni hatalom irányítja ugyan, de ez a folyamat sem mentes a *karma* hatásától. Figyeljük meg a négy alapelem szerepét és azt is, hogy a lények tekintetében az isteni teremtés nem közvetlenül megy végbe:

A Brahmā mértéke szerinti száz esztendő végén, az akkori Brahmā megszabadulásának idején, a létforgatagban elgyötört összes élőlény éjszakai megpihenése végett a teljes világ ura, a Nagy Isten, Śiva, világ-visszavonást kíván. Ekkor a testeket, érzékeket és elemeket megszervező láthatatlan [karma] működését minden egyes lélek számára megállítván a Nagy Isten óhaja szerint a lélek és az atomok közötti érintkezésből eredő mozgás szétválasztja a testet és érzékeket alkotó atomokat; érintkezésük megszűnésével mindezek elpusztulnak, egészen az atomokig bezárólag. Így az elemek is – föld, víz, tűz, levegő – ebben a sorrendben egymás után a korábbi a későbbibe belevész. Azután, ugyanannyi ideig, elkülönült atomok maradnak meg, valamint az erény és bűn karmikus lenyomatával megjelölt lelkek. Azután a Nagy Isten kibocsátást kíván, hogy az élőlények gyarapodhassanak és elfogyaszthassák karmájuk gyümölcsét. Erre a minden egyes

lélekhez tartozó, újra működésbe jött láthatatlan [karma] miatt (...) a levegő-atomok mozgásba jönnek.²⁶³ Ekkor ezek egymással való érintkezéseiből az atompárokkal kezdődő rendben nagy szél támad, amely az égben tombolva fú. Azután ugyane szélben a víz atomjaiból ugyanabban a rendben nagy víztömeg támad s tombolva áramlik. Azután ugyane víztömegben a föld atomjaiból összeáll a nagy föld s szilárdan elkülönül. Azután ugyane nagy óceánban a hó atomjaiból az atompárokkal kezdődő rendben nagy hőtömeg támad, amit semmi el nem nyom, s így tombolva izzik. Amikor eképp létrejött a négy elem, a Nagy Isten pusztá óhajától a hó atomjaiból, melyekhez a föld atomjai járulnak, egy nagy tojás jön létre. Abban a négy lótusz-arcú Brahmát, az egész világ Nagy Atyját a teljes kozmossszal együtt létrehozva, rábízta a lények megteremtését. Brahmá pedig, a Nagy Isten megbízottja, felsőbbrendű tudás, szenvedélymentesség és hatalom birtokosaként az élőlények tetteinek (karmájának) beérését ismerve, megteremti karmájuknak megfelelő testű, sorsú és élettartamú szellemi fiait, a Prajāpatikat;²⁶⁴ a Manukat, az isteneket, a látnokokat, az ősök seregeit; arcából, karjából, combjából és lábából a négy rendet; és a többi, alacsonyabb és magasabb rendű lényeket, s őket [karma-]készletüknek megfelelő erénnyel, tudással, szenvedélymentességgel és hatalommal látja el.²⁶⁵

A hindu ortodoxiától eltérően a buddhizmus isteni teremtésről nem beszél. Egyik alaptétele, az ún. *anātman-tan*²⁶⁶ szerint ugyanis végső értelemben nem létezik sem egyéni, sem univerzális lélek, így nincs sem az egyént és világot létrehozó teremtő princípium, sem az egyén tetteit mérlegre tevő és jutalmazó-büntető, végső, örök hatalom. Végső értelemben még csak az egyén saját személyisége sem létezik, amely állandó entitásként hordozója lenne tettei következményének.²⁶⁷

Nincs tehát teremtője a világnak, e felfogás szerint. Ezzel összhangban van a válasz a világ pusztulására vonatkozó kérdésre: – Ki vagy mi pusztítja el az univerzumot? – Nem egy külső erő, nem valamiféle örök (szellemi vagy materiális) szubsztancia.

Hanem kicsoda-micsoda? A fenti tagadó megállapításokon túl mi az, amit a geneziszről-apokalipsziszról pozitívan állít a buddhista filozófia? A következőket:

²⁶³ Azaz az atomok egyes lelkekkel érintkezésbe kerülnek azon (Isten akaratából ismét működő) karma függvényében, ami az adott lélekhez tartozik, és ezen érintkezés hatására kezdenek mozogni. (RF)

²⁶⁴ *prajā-pati*, ‘a leszármazottak ura’: teremtő démiurgoszok, Brahmā elméjéből fakadt fiai. (RF)

²⁶⁵ Praśastapāda: *A kategóriák sajátosságainak összefoglalása (Padārtha-dharma-saṃgraha)*, Ruzsa Ferenc fordítása (kézirat). A hindu *vaiśeṣika* iskola i.sz. 500 körül keletkezett szövege.

²⁶⁶ A szanszkrit kifejezés szokványos magyarítása: éntelenség. Az üresség (*śūnyatā*) és a pillanatnyiség (*kṣaṇikatva*) elméletével összhangban magyarázza az egyén konzisztens személyiségének látszólagosságát. A négy alapelv röviden: Minden okozott/keletkezett dolog mulandó. Minden, amit a tudati szennyeződések áthatnak, szenvedésteli. Minden jelenség üres, önvaló nélküli. A kialakítás a megnyugvás. Részletesen magyarul ld. pl.: SZÖPA (1995: 34–40).

²⁶⁷ Ennek az axiómának az értelmezése azonban a buddhista hagyomány egyes irányzataiban különböző módon történik. Röviden erről ld. pl. TAYÉ (1995: 173–174).

A világot a tettek ereje teremti meg. A pusztulása pedig egyszerűen azért következik be, mert minden, ami keletkezett, azaz okok és feltételek hatásaként jött létre, s ily módon összetett jelenség – az mulandó, vagyis előbb-utóbb széthullik, megszűnik.

Ezen állításokat azonban csak akkor tudjuk értelmezni, ténylegesen megérteni, valamint üdvtani szerepüket értékelni, ha előbb áttekintjük, milyen az a létstruktúra, amelynek keletkezéséről és pusztulásáról beszélünk.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a vallásalapítónak tekintett történeti Buddha (i. e. 400 körül²⁶⁸), a neki tulajdonított szövegek tanúsága szerint, elutasította azokat az elméleti spekulációkat, amelyek – többek között – a tér és az idő kezdetére/végére, végességére/végtelenségére vonatkoztak. Szerinte ugyanis a világról és a létről szőtt különféle elméletek olyanok, mint az áthatolhatatlan bozót, az ingovány vagy a béklyó a lábon, vagy mint a délibáb káprázata: akadályozzák az előrejutást, avagy tévútra visznek. Ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy az általa didaktikus megfontolásokból felhasznált lételméleti modellek és egyéb tanítások rendszere nem képvisel önálló értéket – hanem csupán eszköz, mint a tutaj, melyet maga mögött hagy az ember, ha átkelt vele a folyón, s nem cipeli magával, amikor már nincs rá szüksége.²⁶⁹

Buddha elmélet-ellenessége tehát relatív: maga is felhasználja az általa ismert, korabeli konceptuális modelleket és mitológéákat, de óva int ezek abszolutizálásától. Ennek fényében nem meglepő, hogy követői a buddhai alaptanítások értelmezése és gyakorlati alkalmazása során, élénk dialógusban a kortárs nem-buddhista irányzatokkal, számos elméleti iskolát és gyakorlati hagyományvonalat hoztak létre, amelyek a buddhizmus terjedésével a helyi népvallások és uralkodó ideológiák hatására tovább differenciálódtak.²⁷⁰ E rendszerek látszólag nagyon különbözőek, ám az alaposabb vizsgálódás megmutatja, hogy épp a kiinduló rendszer nyitottsága, rugalmassága, az elméleti spekulációk iránti praktikusan megengedő viszonya miatt a lényeg nem változott. Így tehát – bár a buddhista kozmológia, apokaliptika és eszkatológia kialakulásának történeti vonatkozásai és az

²⁶⁸ A buddhista kronológiára, a karma-tan eredetére, a buddhizmus és a védikus szemlélet viszonyára vonatkozó legfrissebb kutatások eredményéről ld. RUZSA (2009) és részletes Bronkhorst-recenzióját (RUZSA 2007c).

²⁶⁹ „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, szenvedés, ború és baj; és én azt tanítom meg, hogyan lehet ezeket már itt, evilágon megsemmisíteni.” (*Málunkja*, MN [*Majjhima-Nikāya*] 63, ford. RUZSA – KÖRTVÉLYESI *et. al.* 2008–2013). Ld. még pl. *Vaccsha és a tűz*, MN 72; *A kobra-hasonlat*, MN 22 (uo).

²⁷⁰ Az indiai filozófiai irányzatok belső, tibeti buddhista osztályozásáról és doxográfiájáról bővebben ld. pl. SOPA – HOPKINS (1989).

egy-irányzatok közötti különbségek nagyon is érdekesek – most e világleírást megpróbálom a lehető legáltalánosabb formájában bemutatni.²⁷¹

Ehhez a legkézenfekvőbb szövegforrás a dolgozatom központi témájának kontextusát is adó, évszázadok óta vitathatatlan tekintélyű *Abhidharma-kośa*. Mint a 4. századi enciklopédikus mű áttekintése során láttuk, a harmadik fejezet „A világ” (azaz „A világról szóló tanítás”, *loka-nirdeśa*, t. *'jig-rten bstan-pa*) címet viseli. A műnek ez a része önálló kötetnyi: 102 *kārikā*ból áll, az önkomentárral együtt (Pradhan kiadásában) 81 oldalnyi terjedelmű, s részletesen ismerteti az északi buddhizmusban általánosan elfogadott kozmológiai és kozmogóniai doktrínákat. Szól az emberi lét keretétül szolgáló létállapotok rendjéről és az egyes szférák konkrét sajátosságairól, leírja e világrendszer keletkezésének és pusztulásának mikéntjét, az egyes állapotok közötti vándorlás, az „újjászületés” módját, s bemutatja az ezekkel kapcsolatos viták különféle érveit és ellenérveit – így például a köztes létekre vonatkozókat is. Mindezek túl tartalmazza a fizikai világ, azaz az anyag és az idő mértékegységeinek listáját is (AK 3.85–86.) Ez utóbbiak között szerepel a *paramāṇu*, az atom is. Hatását tekintve ez a fejezet kiemelkedő jelentőségű az északi buddhista hagyományban. A buddhista világnép mint olyan az ebben foglalt rendszert jelenti, támpontul szolgál elméleti megfontolásokhoz és a hétköznapi meditációs praxis számára egyaránt.²⁷²

2. Keletkezés

A létezés időbeli ciklikussága közelebbről azt jelenti, hogy minden egyes univerzális ciklus, világekorszak (*kalpa*) négy nagy szakaszra tagolódik: a világ keletkezése, fennállása és megsemmisülése után egy átmeneti, üres, nyugvó időszak következik, majd újra kezdődik előlről a folyamat. Az első szakaszban zajlik a fizikai világ kialakulása és benépesülése, összesen húsz kisebb periódusban. A fennállás és a pusztulás ugyancsak húsz-húsz kisebb időszakon át tart. Ezt követően nem formálódik azonnal a következő világ, előbb húszegységnyi szünet áll be. Ez a négy szakasz alkot egy nagy világekorszakot, amely így nyolcvan kisebb időegységéből áll.

²⁷¹ A különféle irányzatok eltérő kozmológiáiról ld. részletesen: TAYÉ (1995), valamint SADATAKA (1997) és KLOETZLI (1981).

²⁷² Az itt leírt kozmológiai rendszert ismerteti a 19. sz. elején, Kőrösi Coma Sándor számára összeállított tibeti nyelvű értekezés is. A mű vonatkozó részlete Orosz Gergely fordításában magyarul is olvasható (OROSZ 2006). A buddhista kozmológia mongol nyelvű terminológiáját feldolgozta PÉTER (2012). Az *abhidharma*-kozmológiának a kínai buddhista szerzetesi praxisban betöltött szerepéről rendkívül érdekes tanulmányban számol be KÓSA (2017), egy dunhuangi tekercskép alapján.

A világedény

Azt a fizikai struktúrát, amelyben a lények születésről-születésre vándorolnak, a buddhista szövegek az edény metaforájával írják le, a vándorlények összességét pedig – ennek megfelelően – „leves”-nek nevezik. Hogyan jön létre ez az „edény”?²⁷³ Az üres, mozdulatlan térben a tíz égtáj felől szél²⁷⁴ támad, amit a karma szelének neveznek. Ez hatalmas, erős, szilárd korongot (*maṇḍala*, t. *dkyil-'khor*) formál, mely vízszintesen éppúgy végtelen, mint a tér, függőleges kiterjedése azonban véges. Lassanként arany-lényegű felhők alakulnak ki fölötte, és hatalmas eső kezd hullani a szélkorongra. Az így keletkező vízréteg fele olyan vastag, mint a szélkorong, és vízszintes kiterjedése is véges. A vízkorongot a szél hosszú-hosszú ideig mozgatja, forgatja, mígnem ‘kiköpülődik’ belőle egy aranykorong a vízkorong tetején. Ennek átmérője ugyanakkora, mint a vízkorongé, vastagsága pedig kevesebb, mint fele. A szélkorong számos világ alapjául szolgál, a víz- és az aranykorong a mi világunk talpzata. Hosszú időn át tartó özönvízszerű esőzések után az aranykorongon egy nagy óceán keletkezik. Ezt az óceánt is mozgásba hozza a szél, míg végül közepén kiemelkedik a drágakövek alkotta Meru hegy, mely fele magasságáig a nagy óceán alá nyúlik. Kialakulása után sorban nyolc kisebb hegylánc emelkedik ki koncentrikus körökben. Mindegyik fele olyan magas, mint az előző, s a különleges, vízzel telt völgyek szélessége is kifelé haladva feleződik. A legkülső árok vize azonban sós, ihatatlan, ezt nevezzük mi hétköznapi értelemben óceánnak. A Merut körülvevő hegyláncok aranyból vannak, a legkülső izzó vasból. A Vashegy szanszkrit neve Cakravāla, erről nevezik ezt a világképet Cakravāla-rendszernek.

A hegyláncok után emelkedik ki a négy kontinens vagy világsziget a hetedik és a nyolcadik hegylánc között, a Merutól északra, keletre, délre és nyugatra. Mindegyik szigetnek két mellékszigete, afféle kísérője van, ez a nyolc alkontinens.

A Nap, a Hold és a csillagok a Meru víz feletti magasságának felénél keringenek a hegy körül. Az egyes szigeteken aszerint váltakoznak a napszakok, hogy mennyire takarja az égtesteket a hegy.

A lények leve

Lássuk, miféle élőlények népesítik be ezt a szélkorongon támaszkodó világot: Az élőlények világát *a pokollakók, az éhes szellemek, az állatok, az emberek, a félistenek és az istenek* alkotják, akiket három „birodalomba” sorolnak, attól függően, hogy mennyire kötődnek az anyagi természetű jelenségekhez. Fontos megjegyezni itt két dolgot: 1. Az egyes létállapotokba való születést meghatározott ok hozza

²⁷³ AK 3.90. Részletesen ld. pl. TAYÉ (1995: 108–109).

²⁷⁴ A négy alapelem buddhista filozófiai vonatkozásairól ld. KARUNADASA (1989: 16–30).

létre, azaz minden létformát egy sajátos tett-típus következményeként kell szemlélnünk. 2. Minden létformát áthat a szenvedés, durvább formája az alsóbb világok jellemzője, de az istenek sem mentesek finomabb formáitól.

A *Vágybirodalomba* tartozik az öt alsóbb létforma, valamint az alacsonyabb rendű istenek hatos csoportja. Mindezeket a lényeket négy ismérv alapján tekintik vágybirodalmiaknak: észlelésüket az ötféle anyagi dolog határozza meg: a látható dolgok, a hangok, a szagok, az ízek és a tapintható dolgok; a szexuális vágy és a durva, anyagi táplálékhoz való ragaszkodás, valamint a szétszórt gondolkodás jellemzi őket.

A vágybirodalom legtöbbet szenvedő lényei, a *pokollakók* a déli kontinens alatt élnek, mégpedig négyféle: tüzes, jeges, 'szomszédos' és 'alkalmi' poklokban.

Ezen belül nyolc tüzes, nyolc jeges, négyféle szomszédos és sok egyéb alkalmi pokol kínál változatos lehetőségeket a szenvedésre: a tüzesekben izzó fémből van a talaj, s a pokolbéliek egymást kínozzák, vagy öreik okoznak szenvedést nekik hosszú-hosszú időn keresztül.²⁷⁵ Néhány példa ezen kínok mibenlétére:

Az Újjáélesztő pokolban a lények egymást szúrják-vágják, ölik. Ám amint belehálnának ebbe, hűvös szél támad, s érintésére ismét feltámadnak. Ez addig ismétlődik, míg e pokolba kiszabott élettartamuk le nem telik. A Fekete Vonal pokolban a pokolörök izzó fémszerszámokkal vonalakat égetnek a szenvedők testébe, majd e rácsozat mentén feldarabolják őket. Aki az Összezúzó pokolba születik, azt két nagy hegy vagy vaslemez között zúzzák össze. A hegyek olyan állat fejét formázzák, amilyenből sokat ölt előző életében a bűnös lény. Az összepréselt testekből, mint a négy nagy folyam, patakszik a vér. A Forró pokolban a lényeket olvasztott bronzban főzik, és végbelükön keresztül a fejük tetejéig tüzes lándzsával döfik át. Másutt forró okádékban, tüzes rézüstben főnek-perzselődnek a bűnös lények, s két talpuktól-végbelüktől fejükig-vállukig nyársalják fel őket háromágú, tüzes szigonnyal.

Az úgynevezett Szomszédos poklok négy irányból veszik körbe a nyolc pokol mindegyikét, akár tornácok – rajtuk át kell haladnia annak, aki a forró pokolban már letöltötte büntetését.

Az Izzó Hamu tornácán, ahol térdig süppedve a lángoló zsarátnokba próbálnak átkelni a szenvedők, lábukról leég a bőr, a hús. A második a Rothadó Hullák Mocsara, ahol a lényeket csontig rágják a bűzös rothadásban lakó fehér testű, fekete fejű, éles fogú férgek. A Pengelevelű Erdő a harmadik, ahol a fű is éles pengék sűrűje, ebben menekül a lény, késfogú vad kutyák és vascsőrű hollók elől. Éles pengékből való a kérge a hatalmas rönköknek, amelyekre felmászni próbál, mert fent

²⁷⁵ Az egyes létformák időtartamáról: SZEGEDI (2001a) és SZEGEDI (2001b). Részletesen a szenvedésekről: SZÖPA (1995: 80–81 és 91–97).

barátok-rokonok hívják, ám mire felér, már senki sincs ott... Az utolsó a Gázlótlan Tűzfolyó, melynek partját hosszú lándzsákkal felfegyverezett emberek őrzik, s visszalökik a kikapaszkodni próbálókat.

A nyolc jeges pokol: Vízhólyagos, Kifakadó vízhólyagos, Fogvacogtató, Jajveszékkelő, Jajongó, Kéklótuszként széthasadó, Lótuszként széthasadó, Nagy lótuszként széthasadó. Ezeknek a neve mutatja, miféle kínokat állnak ki bennük a lények a borzalmas hidegtől.

Vannak még alkalmi vagy átmeneti poklok is, ezek bárhol lehetnek: a tenger mélyén, egy sivatagban, az emberek között, vagy akár valamelyik forró pokolban. Átmenetiségük azt jelenti, hogy egy egyébként jó létformába született lény, például egy ember, rendszeres időközönként meghatározott ideig szörnyű állapotban találja magát, azután visszazökken rendes életébe a következő alkalmi pokláig. A pokolra jutás oka a gyilkosság és néhány egyéb bűn, például a közösség meghasítása.

Az *éhes szellemek* szintén a déli világsziget alatt, a poklok fölött élnek, valamint a szárazföldi sivatagokban, a folyókban, tavakban, az égben és más helyeken. Őket szüntelen éhség és szomjúság gyötri, több csoportjuk van aszerint, hogy miféle akadályok gátolják őket az ételhez-italhoz jutásban. Legismertebb a hegynyi testű, ám csupán tűnyi torkú éhes szellem-típus, amely bármennyit eszik is, sohasem lakhat jól. De vannak olyanok is, akiket fegyveres örök tartanak távol a már-már elért élelemtől, másoknak az a szájába jut, de ott parázs, genny, vér vagy más gusztustalanság lesz belőle hirtelen – s így nem csillapíthatja éhüket. Kapzsiság, önzés miatt lehet ide születni. Azok is éhes szellemként születnek újjá, akik önmaguktól vonják meg, amire szükségük van!

Az *állatok* a tengerek sötét mélyén vagy a kontinenseken élnek, egymást falják föl, az emberek pedig dolgoztatják, kínozzák vagy megeszik őket. Kiszolgáltatottság és eltompultság jellemzi őket. Ennek megfelelően a korábbi életben tanúsított szellemi tompaság, tunyaság, illetve a hatalmaskodás, mások kiszolgáltatott helyzetével való visszaélés az a tett, amely ebbe a születésbe taszít.

Az *embereket* tizenkét csoportba osztják a négy kontinens és a nyolc alkontinens szerint, amelyeken élnek. A Merutól, azaz a Világhegytől délre fekszik a Jambu-sziget, mely trapéz alakú, s nevét egy különleges fáról kapta. Ez az emberek általunk ismert világa, melyet rendszeresen háborúk, járványok és éhínség pusztítanak, és minden embert elér a születés-betegség-öregség-halál szenvedése. A keleti sziget a Magas Termetűek kontinense, mely hold vagy íj alakú. Az itt élők kétszer olyan magasak, mint a jambu-szigetiek és 250 évig élnek. Nyugaton található a Legeltetők Szigete, mely kör alakú, lakói marhát tartanak, négyszer olyan magasak, mint mi és 500 évig élnek. A Merutól északra fekvő sziget neve Kellemetlen Hangúak Szigete, melynek alakja négyzet, s nevét onnan kapta, hogy lakói haláluk előtt kellemetlen szót hallanak, vagy – más magyarázat szerint – mert rút hangon beszélnek. Az ott élők termete nyolcszor olyan magas, mint a miénk, életük pedig 1000 évig tart. Emberré azok születnek, akik korábban erényes életet éltek, erkölcsi fegyelmet tanúsítottak. A testmagasság és az élethossz különbsége azt jelzi, hogy a másik három világszigetre nagyobb erények felhalmozása révén lehet születni, ugyanakkor azonban a buddhák – minden világkorszakban egyetlen

– csak a mi világunkban jelennek meg. A szigetek között nincs átjárás a hétköznapi emberek számára, csupán a természetfeletti képességekre szert tett bölcsek tudnak egyikről a másikra átjutni.

A Vágybirodalom lakói közé sorolják a *félisteneket*²⁷⁶ is. A buddhista hagyomány a védikus mitológiából örökölt összes lényt, mindenféle szörnyeket, betegség-démonokat, tündéreket, félig ember-félig állat lényeket beemelte saját világképébe, mindegyiknek megadva a tetteivel harmonizáló helyet a kozmikus hierarchiában.

A Vágybirodalom *isteneinek* létformája bizonyos tekintetben kedvezőbb az emberinél, de tulajdonképpen csak annyiban, hogy az istenek nem szűkölködnek semmiben, nem fáznak-éheznek, de éppúgy vannak vágyaik, és akadnak köztük viszálykodók is. Az isteni létformák éppúgy alávették a keletkezésnek-elmúlásnak és az ezzel járó szenvedéseknek, mint az alacsonyabb állapotok, csak épp, akár az öröm, úgy a nyomorúság is finomabb alakban van jelen itt, mint amazokban.²⁷⁷

A Vágybirodalom hat istencsoportja a következő: a Négy nagy király; a Harminchárom; a Békések; az Örvendezők; a Maguk teremtette dolgokban gyönyörködők; a Mások teremtette dolgokban gyönyörködők. Az első csoport a Meru hegy felső teraszain él, köztük a különféle égtájörző és tanvédő istenségek, ijesztő démonalakok. A második csoport a hegy csúcsán él, mégpedig annyi ideig, mint a Fekete Vonal nevű pokol egy napja. A Harmincháromat azért hívják így, mert itt uralkodik Indra harminckét miniszterével, valamint mert ezek az istenek harminchárom csodálatos dolgot birtokolnak, például a Kívánságteljesítő Tehenet, Indra Elefántját stb. Az utolsó négy vágybirodalmi istenvilág a Meru hegy csúcsa fölött, a térben lebegve helyezkedik el. A Békések, mint nevük is mutatja, már nem civakodnak egymással, mint az alattuk lévők. Az Örvendezők birodalma azért örömteljes, mert itt tartózkodik a leendő buddha, mielőtt emberi testetöltésébe alászállana. Itt már nincs nappal és éjszaka, nem világít a Nap és a Hold, az istenek saját fényük világánál látnak, de nyílnak a virágok, csicseregnek a madarak is. Az utolsó két vágyvilági istencsoport neve önmagáért beszél. A teremtés itt mágikus kivetítést jelent.

A nyolc pokol, a négy kontinens, a hatféle isten, valamint az éhes szellemek és az állatok képviselik azt a lehetséges húsz létállapotot, amely a szélkorongra támaszkodó Vágybirodalmat alkotja.²⁷⁸

A durva anyag világa fölött található a *tiszta formák birodalma*, a Formabirodalom, avagy a meditációs egek. Az ide születő lények mentesek azoktól a durva késztetésektől, amelyek a Vágybirodalom lakóit jellemzik, ugyanakkor a színek-alakok, a hangok és a tapintható dolgok iránti finom vágy megvan bennük. A Formabirodalom isteni lényei négyfélék, aszerint, hogy születésüket a

²⁷⁶ avagy titánokat (*asura*; t. *lha-ma-yin*)

²⁷⁷ Ld. erről pl. SGAM-PO-PA (1989: 60–86). Egy részlete magyarul: HORVÁTH (1994).

²⁷⁸ AK 3.1.

meditatív elmélyülés milyen szintje eredményezte. Ezen belül összesen tizenhét régiót különböztetnek meg.²⁷⁹ Ezek a létállapotok tehát már kimondottan a meditációs gyakorlatban elérhető tudatállapotoknak feleltethetők meg. A négy szinten fölfelé haladva a gyakorló mind erősebb és hosszabb összpontosításra képes, miközben az ezzel kapcsolatos örömet, az összeszedettség állapotában eleinte érzett testi-lelki boldogságot is mindinkább hátrahagyja, és egy teljesen semleges, rendíthetetlen, úgynevezett „egyhegyű” állapotban képes maradni, tetszés szerinti ideig, spontán módon, erőfeszítés nélkül.

A *Forma nélküli birodalom* lakói olyan ‘istenek’, akik az anyagi vágyakhoz már semmilyen módon nem kötődnek, minden materiális formát nélkülöznek, térbeli koordinátáik, méreteik nincsenek, nincs alakjuk, színük, szaguk, ízük, tapintásuk. Ők a legtisztább, legfinomabb meditáció révén születnek ezekbe az állapotokba. Minthogy e lények és világuk esetében térbeli elhelyezkedésről-kiterjedésről már nem beszélhetünk, hanem csak időben és tudattartamokban határozhatók meg, az ezen szférákba való újjászületés már nem is értelmezhető másképp, mint tiszta tudatállapotokként. A tudat pillanatai, a múlt- és jövőbeli dolgokról alkotott képzetek, a nem-anyagi jelenségek alkotják e birodalmat.

Mindazonáltal ezen szférán belül is megkülönböztetnek négy állapotot, amelyek azonban térben nem rendelhetők egymás alá vagy fölé. A különbségük abból adódik, hogy milyen meditációs tárggyal kapcsolatban jön létre az az állapot, amelynek következményeképpen ide ‘születünk’. Sorrendben a végtelen tér, a végtelen tudat, a ‘semmi’ és végül a ‘sem nem észlelés, sem nem nem-észlelés’ a négy tárgy, amelyre a meditáció irányul e négy létállapotban. Az utolsót a „létesülés csúcsának” nevezik, mert ez a szanszarában, a létforgatagban elérhető legkedvezőbb újjászületés, amelyet a karma erejével még el lehet érni.²⁸⁰

A világedény, azaz a fizikai környezet és benne a lények ‘levele’ tehát ezen hierarchikusan elrendezett egzisztenciális lehetőségek összességét jelenti. Ez a világ főntről lefelé haladva népesül be, ám anyagi értelemben vett keletkezésről és pusztulásról csak a materiális birodalmak esetében (Vágy- és Formabirodalom) beszélhetünk. A ciklikus létezés első korszaka, a keletkezése, akkor ér véget, amikor az első lény megjelenik a pokolban.

A buddhista irányzatok között számos elmélet létezik arról, hogy a fent leírt szerkezetű világból egy van-e vagy sok, s az utóbbi esetben véges vagy végtelen-e a számuk. Az egyik legismertebb szimbolikus kifejezés a „három-ezer-nagyezer világ”. Ez tulajdonképpen ezer a harmadikon, tehát milliárd világot jelent, amelyek mindegyike a fent leírt koncentrikus szerkezetű, négykontinensű egység. Ilyen alapegységekből ezer alkot egy szorosabb halmazt, ez a „kiszeres világ”. Ez utóbbiból

²⁷⁹ AK 3.2.

²⁸⁰ AK 3.3.

ezer alkotja a „második vagy középső ezres világ”-ot. A harmadik szint a „harmadik vagy nagyezres világ”, amely az előbbi halmazból ezer darabot tartalmaz. A Nagy Kocsi (*Mahāyāna*) szövegekben ezt a rendszert még tovább sokszorozzák, óriási számokkal dolgoznak – miközben hangsúlyozzák, hogy egy-egy ilyen mega-univerzum elérhet akár egy lótuszvirág kelyhében...

3. Pusztulás

Miután áttekintettük a létállapotok rendjét, lássuk, miféle véget ér, hogyan semmisül meg az így felépült világ. Láttuk, hogy nem egy homogén, egységes, strukturálatlan állapotról van itt szó, hanem nagyon is karakteres, egymástól elkülönülő, hierarchikusan elrendeződő stádiumok rendszeréről. Ezzel összhangban van az apokalipszis buddhista teóriája is: A pusztulás több szakaszban zajlik, nem minden létállapotot érint, és e folyamatban is ciklikusság érvényesül. Ezen összeomlás-sorozat rendjének áttekintése némi erőfeszítést igényel, mert kissé bonyolult, de megéri a fáradságot, mert a későbbiekben látni fogjuk, mi a funkciója ezen elméletnek a megszabadulás szempontjából.

Egy teljes apokaliptikus ciklus hatvannégy világkorszakból áll. Az első végén a világot tűz pusztítja el, azután kezdődik előlről a világ megteremtődése, majd ismét tűzben való pusztulása következik. Ez a folyamat hétszer ismétlődik meg, a nyolcadik korszak végén özönvíz árasztja el és semmisíti meg a világot. Ezután kezdődik minden újra: hét tűz-pusztulást ismét egy víz által történő követ, és így tovább, ismét hétszer. A hetedik ilyen pusztulássorozatot megint hét tűz-pusztulás követi, amelyek után azonban nem a víz, hanem a szél semmisíti meg a világot. Összesen tehát hatvannégy világkorszak telik így el, ezzel ér véget a világciklus harmadik, pusztuló korszaka, amelyet a nyugvó, üres szakasz követ majd.

Az áttekinthetőség kedvéért lássuk e sorozatot így is:

1. TTTTTTTV 2. TTTTTTTV 3. TTTTTTTV 4. TTTTTTTV
5. TTTTTTTV 6. TTTTTTTV 7. TTTTTTTV 8. TTTTTTTSz

(T: tűz V: víz Sz: szél)

Most pedig figyeljük meg, hogy ezen tűz, víz, illetve szél által bekövetkező világvége-események milyen hatókörűek, azaz a korábban ismertett hármasság mely részét érintik.

Az *Abhidharmakośa* így ír erről:

- Ezen világpusztulások határa meddig terjed?
- Azok határa sorrendben a következő: A tűz pusztításának határa a második elmélyülési szint (isteni birodalma): egészen addig égeti-perzseli el (a világot). A víz pusztításának határa a harmadik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig mossa-oldja el (a világot). A szél

pusztításának határa a negyedik elmélyülési szint (isteni birodalma), egészen addig szórja szét (a világot). A ‘határa’ úgy értendő: ami ‘megmarad’.²⁸¹

Tehát a tűz a Formabirodalom első isteni birodalmával, az 1. meditációs szférával (*dhyāna*) bezárólag pusztítja el a világot, a fölötte elhelyezkedő égi szférák érintetlenül maradnak. Az özönvíz a 2. meditációs szférával bezárólag pusztít el mindent, a szél erejénél fogva pedig a 3. meditációs szférával bezárólag semmisül meg a világ. A negyedik isteni régiót egyik sem érinti, az ide születő lények lakhelyükkel együtt keletkeznek és szűnnek meg.

Külön fejezetet érdemelne az a kérdés, hogy az élőlények hogyan tűnnek el a világból. Most csak azt emelném ki, hogy a világ kiürülése a benépesüléssel ellentétes irányban, alulról fölfelé történik: először a poklakók „fogynak el”, majd fölfelé haladva a többi létszféra is kiürül. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a tettek következményének beérését megakadályozná a világ pusztulása...

4. Psziché és kozmosz – mi is az, ami elpusztul?

A fentiekből kikerekedhet egy olyan kép, amely az ember alatti és ember feletti világokat éppoly valóságnak mutatja, mint az emberi lét körülményeit, a köztük való vándorlást pedig hétköznapi tapasztalatnak láttatja. Ám ha a napi vallásgyakorlat mögött meghúzódó filozófiai elméleteket figyelmesen megvizsgáljuk, választ keresve a bevezetőben említett kérdésekre – a poklok, mennyek és a többi a létforma realitását s a szenvedéstől való megszabadulás lehetőségét illetően –, azt találjuk, hogy maga a buddhista hagyomány ennél árnyaltabban értelmezi a fent áttekintett kozmogóniai-kozmológiai koncepciót, tágabb összefüggésbe helyezve azt.

A legegyszerűbb értelmezés szerint tehát az előző életükben véghezvitt tettek jutalmaként-büntetéseként születnek a lények egyik vagy másik létszférába, életváltások sorozatán át vándorolnak az alsó és a felső létformák között, és „cipelik karmikus terhüket”. Ám a személyiség vagy lélek képzete a buddhista felfogás szerint csupán a tudatfolyamatok egyes pillanatainak gyors egymásra következője által keltett illúzió, így nem fogadható el az, hogy a halál után az egyén, a személyiség változatlan formában továbbvándorol. Ennek megfelelően a fent leírt struktúrát nem is lehet pusztán a létről-létre vándorló lények külső, objektíve adott világaként szemlélni.

Hogy megértsük, hogyan függ ez a világ maguktól a benne létező lényektől, idézzük emlékezetünkbe azt a korábbi megállapítást, hogy minden létállapotba egy-egy sajátos *ok* következményeképpen születünk, és a *szenvedés* sajátos típusai jellemzik mindegyiket. Vasubandhunál ezt olvassuk:

²⁸¹ AKBh 3.100–101. (A fordító jelzése nélküli szövegek mindenütt saját fordítások.)

- Ki teremtette a sokféle, különböző lényt és (környezetüket,) az edényvilágot?
- Nincs senki, aki teremtette volna.
- Akkor miként lett?
- A lények tetteiből született a világ tarkasága.
- Ha így van, micsoda hát a tett?
- A szándék, és ami azzal megcselekedtetett. (...) Három formája van: a test, a beszéd s a gondolat tettei.²⁸²

Másutt így ír:

A pokol-jellegű tudati szennyeződések megnyilvánultával olyan cselekedeteket viszünk véghez és halmozunk fel, amelyek a pokol megtapasztalását eredményezik. (...) Ezeknek a testi, szóbeli, gondolati jelenségeknek, azaz a test, a beszéd és a tudat hibáinak, romlottságainak a beérése, vagyis a következményükként megjelenő anyagi formák, érzetek, képzetek, késztetések és észleletek²⁸³ a poklokban fognak beérni, és megvalósulásuk után „pokollakó”-nak neveztetnek majd.²⁸⁴

Azaz itt azt állítja a 4. századi skolasztikus szerző, hogy a tudati működésben jelennek meg „pokoli” *motivációk*, ezek – velük harmonizáló – *cselekvésre* indítanak, e tettek pedig olyan *tapasztalatokat* generálnak, amelyeket „pokolinak” élünk meg. Az „újjászületés” igen árnyalt megfogalmazásával van dolgunk: a sötét, infernalis motivációkat követő tett következményeképpen keletkeznek a pokolban olyan pszicho-fizikai jelenség-összekapcsolódások, amelyek a konvencionális szemlélet számára egy konkrét élőlényként jelennek meg, s akit „pokollakónak” neveznek. Ezzel nem cáfolja az újjászületést, csupán vulgáris értelmezését finomítja, összhangban a pillanatnyiság és az éntelenség tanával.²⁸⁵ (Ugyanez a logika alkalmazandó természetesen a többi létállapotba való újjászületésre is.)

Felmerül a kérdés: ha a pokollakók ily módon kerülnek a pokolba, mennyiben valóságos maga a pokol? Valódi lények-e a pokol őrei és egyéb jelenségei?

A 11. századi tibeti buddhista szerző, Gampopa így felel:

²⁸² AKBh 4.1.

²⁸³ Az öt halmaz (*skandha*), az egyént folyton változó módon „alkotó”, anyagi, tudati és képzetes jelenségek csoportjai, melyek az ok-következmény törvényszerűségeknek megfelelően kapcsolódnak össze és hullanak szét, egy kvázi-állandó, folytonosnak tűnő személyiség illúzióját keltve.

²⁸⁴ AKBh 3.4.

²⁸⁵ A köztes léteken (*antarābhava*, t. *srid-pa bar-ma/bar-do*) át új és új létbe vándorló lény éntelenségéről ld. még: „Éntelen, pusztán elemek halmaza. / Szenvedély-uralta tettek által, / a köztes lét áramától sodorva, / akár a mécsesláng, lép újra anyaméhbe. AKk 3.18.

– Vajon a pokolban szenvedő lényt kízó-örző pokolőrök, vascsőrű hollók és a többi, ezek élőlények-e, vagy sem?

– Az osztályozók élőlénynek tekintik őket, a *sūtrak* követők nem; a jógagyakorlók²⁸⁶ szerint pedig az elkövetett bűn hatásaként a bűnös lény saját tudata jeleníti meg, vetíti ki ezeket a lényeket.

Ez megfelel *A Bodhisattva útja*²⁸⁷ c. műben foglaltaknak, miszerint:

Ki hozta létre a pokol fegyvereit?

Izzó fémföldjének teremtője ki?

Honnan való a tűz s a többi kín?

A Bölcs így szólt: Ez is, az is, mindahány: a bűnös tudat – semmi más.²⁸⁸

Hasonló értelmű szöveghelyeket szinte a végtelenségig idézhetnénk a buddhista irodalomból, köztük olyanokat, amelyek a létállapotokat egyszerűen „a tudatosság lakhelyeiként”²⁸⁹ határozzák meg, illetve a pokolba zuhanás, az istenné születés és ezekből „életet váltás” körülményeit írják le és értelmezik.

Mindezek fényében tehát mi is az, ami a világvégi tűzben-vízben-szélben megsemmisül?

A világ pusztulásának okát általánosságban ismertetik a buddhista filozófiai iratok, nevezetesen a Négy pecsétnek nevezett buddhai axiómák egyikét alkalmazzák: „Minden, ami feltételek találkozása és kapcsolódása révén jött létre, az összetett. Ezeket (...) állandótlanság²⁹⁰ emésztí, ezért időbe vetettek, azaz mulandók.”²⁹¹ Vagyis, ha valami egyszer keletkezett, az előbb-utóbb meg is szűnik. Ez a szándékokból-tettekéből származó kozmikus struktúrára, az egész világegyetemre is vonatkozik.

Arról azonban, hogy milyen módon megy végbe ez a szükségszerű pusztulás, sokat és részletesen beszélnek a buddhista szövegek, e folyamat rövid leírását láttuk a „Pusztulás” fejezetben. Emlékezzünk arra, hogy a tűz, a víz és a szél rombolásának határai máshol húzódnak, és pedig a

²⁸⁶ A négy nagy buddhista filozófiai iskola közül hármát említ Sgam-po-pa. Szanszkrit nevük sorrendben: *vaibhāṣika*, *sautrāntika*, *yogācāra*. (Utóbbi *vijñapti-mātra*, ill. *citta-mātra* néven is ismert.)

²⁸⁷ *Sz. Bodhisattva-caryāvatāra*; a 8. századi Śāntideva műve; tibetire a 9. sz-ban fordították le.

²⁸⁸ SGAM-PO-PA (1989: 68–69). A pokolőrök realitásának kérdéséről AKBh 3.59; ezt Vasubandhu későbbi munkásságában már kidolgozva találjuk, a *yogācāra* jegyében. Erről ld. HAMAR (1995: 66–68), SZANYI (2015a: 172–174) és Szanyi (2015b: 112–115).

²⁸⁹ *vijñāna-sthiti*; ld. pl. AKk 3.5–6.

²⁹⁰ *anitya* (t. *mi-rtag-pa*). A mulandóság szigorú értelmezése pedig azt jelenti, hogy ezek az összetett jelenségek nem egyszerűen keletkeznek, tehát megszűnnek, hanem azt is, hogy pillanatról pillanatra változnak, azaz „pillanatnyiak” (*kṣaṇika*).

²⁹¹ AKBh 1.7. Ugyanez a Buddha szavával: „Hogyan is lehetne másképp, hogy ... ne pusztuljon el, ami született, létrejött, ami összetett és szükségképp pusztuló?” (*A Teljes Ellobbanás*, DN [*Dīgha-Nikāya*] 16, ford. RUZSA – KÖRTVÉLYESI *et. al.* 2008–2013).

formabirodalom isteni világi között. Most szeretnék még egy részletet idézni, amely erre a momentumra vonatkozik:

S hogy miért pusztul el a tűzben az első, a vízben a második, a széltől a harmadik elmélyülési szint birodalma? Mert ezek hibája és jellege (az adott elemhez) hasonló:

Az első elmélyülési szinten a vizsgálódás és latolgatás²⁹² a (tudati működés) jellemző hibája, ezek lángja háborítja a tudatot, ezért mintegy a tűz semmisíti meg ezeket (az állapotokat).

A másodikban az öröm a(z) elmélyülést kísérő tudati jelenség, azaz hiba. Az pedig átmossa-átítatja (a tudatot), ezáltal hajlékony-lággyá téve a testet. Épp ezért a víz borítja-osztatja el ezeket (az állapotokat). ... A harmadik elmélyülési szintet pedig a belégzés-kilégzés kíséri, azaz a szájon át ki-be járó szél miatt a kiegyensúlyozottság nem tökéletes. Amilyen a belső gyengeség, amely az adott elmélyüléssel együtt jár, olyan lesz külső pusztítója is. ... S vajon miért nem semmisül meg a negyedik elmélyülési szint (birodalma)? A Magasztos szavai szerint: „A negyedik szint mentes minden belső hibától, ezért rendíthetetlen.”²⁹³

Azok az isteni birodalmak tehát, amelyekbe meditatív elmélyülés következtében születnek a lények, olyan módon semmisülnek meg, amilyen jellegű az a *tudati* hiba, gyengeség, amely az adott állapotba születést okozó meditatív elmélyülésnek véget vet, ami azt „felperzseli”, „elmosza”, „szétszórja”. Ezek pedig: a tudat kereső-vizsgálódó mozgásainak heve, ennek elcsitítása után az elmélyülés stabilizálódását kísérő öröm lágysága, végül, amikor ez is megszűnik, akkor a pusztító ki- és belégzés, a harmadik fázis kísérője vet véget a meditációs elmélyülésnek, és okozza az ennek nyomán „isteni” állapotba született lény „halálát”.²⁹⁴

Gondoljuk végig a világ keletkezésének és pusztulásának okát és módját magyarázó idézeteket, és tegyük hozzá, hogy a korábban említett üresség-tan nem csak a személy vagy lélek értelenségéről, „önvalótlanságáról” szól, hanem kiterjed az anyagi jelenségekre is. Minden, amit létezőnek tapasztalunk, végső szubsztancia nélküli, így önmagában meghatározhatatlan, csupán relatív módon definiálható: más jelenségekhez való viszonyában, kölcsönös meghatározottságban.

Mindezek azt sugallják, hogy el kell vetnünk azt a képzetet, hogy a világ külső, objektíve adott, a tapasztaló szubjektumtól független kerete volna a létezésnek. Ezzel szemben a fentebb leírt létállapotokat, egzisztenciális körülményeket felfoghatjuk úgy, mint belső, pszichikai-tudati

²⁹² *vitarka, vicāra*

²⁹³ AKBh 3.101ab.

²⁹⁴ A négy alapelemnek az egyén halálában játszott szerepére itt nincs mód részletesen kitérni, de egy rövid utalást fontosnak tartok *A köztés lét könyveiből*: „A halál idején a föld a vízbe enyészik, a víz a tűzbe omlik, a tűz a levegőbevész...” KARA (1986: 128). Ugyanerről Vasubandhu: AKBh 3.44b. A vágybirodalmi istenek haláljeleiről (pl.: testfénye csökken-megszűnik, kényelmetlenné válik a párnáján ülnie, stb.) ld. pl. SOPA-HOPKINS (1989: XXI).

képződményeket, azaz a különféle tudati elhomályosulásoktól, szenvedélyektől motivált lény által korábban véghezvitt tettek nyomán előálló, pillanatról pillanatra változó együttállásokat.

Ezen árnyaltabb értelmezés szerint a világot alkotó fizikai körülmények és létszférák leírása végső soron egyfajta lelki-tudati térkép, amely ezeket a hosszabb-rövidebb ideig tartó állapotokat ábrázolja szimbolikusan.²⁹⁵ (Nem kell messzire mennünk, hogy hasonló logikájú szimbólumokat találjunk a hétköznapijainkban: a „pokollá vált az élete”, „istenien érzem magam”, „elállatiasodik az ember” stb. kifejezések egy-egy példáját mutatják ennek.)

Fontos hangsúlyozni, hogy e szemlélet szerint ezek az állapotok nem az életváltással tapasztalhatók meg, vagyis nem kell „meghalni”, hogy a mennyből a pokolba vagy az állati létbe jussunk, avagy a legborzasztóbb szenvedésből felemelkedjünk. Vagyis úgy kell szemlélnünk saját létezésünket, hogy egyetlen életen belül is számos ‘létformát’ tapasztalunk meg, hiszen tudatunk állapota pillanatról pillanatra változik. A létformák tehát a tudatállapotok szimbolikus jelzésére szolgálnak, a létformák minősége szerint elrendezett struktúra pedig a változó személyiség tudatpillanatainak rendszerezett összegzése.

Amint láttuk, a konkrét állapotok az őket generáló ok: a tett felől határozhatók meg, ez szabja meg az adott státuszra jellemző szenvedést. Eszerint az isteni létformák a meditációval elérhető különféle elmélyülési szinteknek felelnek meg; a pokolbeli lét a gyilkosság nyomán a tudatban megteremtődő, a tudatot égető – vagy épp megdermesztő – változatos szenvedések metaforája; az éhes szellemek létállapota nem más, mint a fukarság, irigység, kielégítetlen sóvárgás manifesztációja; az állatlét pedig a transzcendencia, a szellemi útkeresés iránt közömbös, tompa attitűdöt, illetve a hatalommal visszaélő agresszivitást jeleníti meg ebben a rendszerben.

A világ külső jelenségei e szemlélet szerint az egyén belső tudattartamainak sajátos kivetülései, tükörképei. Ha ezt megértjük, nem meglepő az apokalipszis vonatkozásában levonható konklúzió:

A világ vége nem pusztán a külső, fizikai világ pusztulása – aminek áldozatává válnak az azt benépesítő lények –, hanem az egyén belső, szubjektív univerzumának kollapszusa, *spirituális összeomlás*.

5. Etikai és gyakorlati relevancia

A fentiekben ismertetett elméletet érdemes funkcionális oldalról is megvizsgálni: hol helyezkedik el ez a doktrína a buddhai tanításrendszer egészében, miféle etikai és üdvtani következményekkel jár, hogyan segíti a „megvilágosodott” szemlélet elérését?

²⁹⁵ A buddhista filozófiai iskoláknak a világ észlelésére vonatkozó nézeteit áttekinti pl. GUENTHER (1974: 144–190).

Fontos hangsúlyozni, hogy ez a világ- és világvége-leírás nem valamiféle objektív valóságról szóló tanítás, hanem a *tapasztalt létre* vonatkozik: az elhomályosult, szenvedélyektől fátyolozott tudatú lény valódinak látja az őt körülvevő világot; ám a „szennyezett” motivációktól mentes tudat számára feltárul e jelenségek relatív meghatározottsága, illuzórikus volta.

Amint a három birodalom létállapotainak elősorolása is mutatta, a kozmológiai leírás részben arra szolgál, hogy megmutassa a szenvedés formáit az egyes létállapotokban, s illusztrálja azt a tételt, miszerint „Minden jelenség, melyet a tudat szennyeződései áthatnak, szenvedésteli”. E tételtől viszont az is következik, hogy a létezés alsóbb és felsőbb formáit azért tapasztaljuk szenvedéstelinek, mert tudati szennyeződések hatják át őket. Ez nem meglepő, hiszen láttuk: a tudati motivációktól szennyezett tett *teremti meg* azt a világot, amelyet a lény tapasztal – avagy amelyben a tett következtében sajátosan összeálló halmazok „testet öltenek”. Vagyis: ha a lét nyomorúságaitól szabadulni szeretnénk, nem a külső körülményeket, hanem belső motivációinkat, a jelenségekhez való viszonyunkat kell átalakítanunk.

Ennek a szemléletváltásnak az általános eszköze a tanulás és az elemző gondolkodás mellett a meditáció: egyrészt megtanít összpontosítani, hogy *fegyelmezetten* gondolhassuk végig a tanításokat. Másfelől rugalmassá, hajlékonyá teszi a gondolkodást, hogy képesek legyünk a végiggondolt tanítást magunkévá tenni, és ténylegesen *szemléletet, attitűdöt váltani*. Harmadrészt megtanít észlelni önmagunkat, hogy az *önreflexió*val elejét vegyük a kondicionált, megrögzült gondolkodásnak, s így, éber tudatossággal vegyünk részt a létezésben.

A meditáció konkrét technikája sokféle lehet; a buddhizmus története során a korai alaptípusok mellett számos formája alakult ki. Ami pedig az aktuális, konkrét tárgyát illeti, az lehet éppenséggel a kozmológiai leírás is, apokaliptikus elemeivel együtt, természetesen.

A Buddhának tulajdonított ontológiai koncepcióhoz hasonlóan a kozmológiai elméletek is pusztán segédeszköznek, modellnek, interpretációnak tekintendők, s a meditációs gyakorlat tárgyaként alkalmazandók. Ezeket az elméleteket a buddhai eredetű *didaxis* hívta életre, amelynek célja a különféle képességekkel és hajlamokkal rendelkező lényeknek útmutatást adni a megszabaduláshoz, alkalmazkodva ezen különböző adottságokhoz, azaz differenciált módon szemléltetve-magyarázva a kifejtendő diszciplínát. Másfelől e modellek a meditációs praxisban különféle, tévesen kondicionálódott szemléletmódok feloldását szolgálják. A lételméleti modellek²⁹⁶ szerepe a meditációs praxisban az észlelő alany természetére, az észlelés folyamatára s annak szimbolikus voltára irányul.²⁹⁷ A lételméleti kategóriákkal leírt jelenségek nem tekintendők valós létezőnek, még csak önmagukban megálló fogalmaknak sem, és nem egyenként való definíciójuk, hanem a köztük fennálló

²⁹⁶ A jelenséghalmazok (*skandha*), az észlelési területek (*āyatana*) és a lételemek (*dhātu*) rendszere.

²⁹⁷ GERMANO (1993: 30).

kapcsolatok vizsgálata és megértése a szemléletváltás kulcsa – s éppen így kell viszonyulnunk a kozmológiai kategóriákhoz is. A hétköznapi tapasztalatok elemzése, rendszerezése, összefüggéseik feltárása, tűnékenységük és relativitásuk értelmezése ugyanis természetes út a bennük rejlő szenvedés kioltásához.

Az eddigiek alapján látható, hogy a fenomenológiai vonatkozású tanítások szorosan összefonódnak a buddhai morállal. Ha a jelenségek nem önálló entitásokként, hanem egymástól függő, folyton változó-alakuló összekapcsolódásokként szemlélendők, ha a megismerés tárgya végső soron nem a jelenség, hanem annak oka és következménye, azaz a *hatások rendszere* az, amit vizsgálunk, ebből szükségszerűen következik az is, hogyan viszonyuljon az egyén a környezetéhez és önnön személyiségéhez. Hiszen a tett nem egyszerűen cselekedet, hanem sajátos, erkölcsi minőségű ok, olyan tényező, amelynek hatása nem eliminálható: sokfelé ágazó ok-okozati láncolatot indít el, amelyen keresztül „beérik”. E hatás erősebb a világban működő bármely más jelenség hatásánál: világekorszakokon átível, nem szűnik meg a világ pusztulásával, sőt egyfajta teremtő energiaként a következő univerzum létrejöttét eredményezi.

A bölcs és a balga című buddhista *sūtragyűjtemény* egyik példázatában ezt olvashatjuk:

Akkor a tenger istene egy maréknyi vizet merítve a világi hívőhöz fordult:

– Mondd, melyik több: a maréknyi víz vagy a tenger vize?

– A maréknyi víz sok, a tenger vize nem – felelte az. (...)

– Hogyan lehetséges ez?

Erre a hívő így felelt:

– Bár a tengerben sok víz van, előbb-utóbb bizonyosan kiszárad. Amikor majd elközelg az idő, hogy a világot tűz pusztítsa el, két nap jelenik meg az égen, s minden forrás és tavacska kiszárad. Amikor három nap kel fel, valamennyi patak elapad, majd amikor négy nap hág az égre, minden nagy folyam vize eltűnik. Amikor öt nap izzik fel, az óceán visszahúzódik, hat nap ragyogásától pedig kétharmadával lepad, s amint hét nap lángja csap fel, az óceán teljesen kiszárad. Még a Világhegy is leomlik, porrá ég és elhamvad egészen a gyémántcsúcsáig.

Ám ha valaki tiszta, odaadó gondolattal akárcsak egy maréknyi vizet felajánl Buddhának vagy a szerzetesrendnek, vagy a szüleinek adja, avagy koldusnak vagy egy állatnak adományozza, az így szerzett érdem sok-sok világekorszakon keresztül sem apad el. Így tehát a tenger vize kevés, de a maréknyi víz sok – így kell érteni.”²⁹⁸

A világvége tehát nem szabadít meg a tettek következményeitől, legyenek azok akár jók, akár rosszak. Így, ha egy ember poklra juttató bűnt követ el, ám a poklok épp kiürülőben vannak, mert már

²⁹⁸ Rgya-mtsho'i lhas dris-pa'i le'u, TÓTH (1996: 42–45), 44. o. Az egész történet magyarul: LENGYEL – SZEGEDI (1998: 31–33).

megkezdődött az adott világ pusztulása, akkor e felfogás értelmében ez a lény egy másik világ hasonló poklában fog újjászületni.²⁹⁹

Miféle etikai útmutatás következik mindebből? Amint láttuk, a buddhista felfogás szerint az univerzum a lények tetteinek erejéből keletkezik, ezt jeleníti meg a kozmikus szél, amely az üres, nyugvó teret megmozdítva, azt strukturálva, kibontja belőle a három birodalmat. A tett pedig nem pusztán cselekvés, hanem a cselekvő szándékától motivált teremtő mozdulat. Következményét nem a formális cselekvés határozza meg, hanem az az intenció, amely a cselekvő tudatát az adott pillanatban áthatja, vagyis az az erkölcsi minőség, amelyet a cselekvőnek a környezetére/önmagára irányuló attitűdje határoz meg. A buddhai tanítás tehát morálisan értelmezi a karmát, szándék-etikája arra int: tudatosítsuk, mit miért teszünk s annak miféle hatása lehet.

A kozmológiai, kozmogóniai és kiváltképp az apokaliptikus motívumok összekapcsolása a személyes léttel, sorssal, felelőséggel és morállal ezernyi formában állandóan visszaköszönő elemek a buddhista hagyományban, így a népszerűbb buddhista irodalomban is. Egy karakterisztikus példa, ismét csak *A bölcs és a balga* gyűjteményből, egy nagyhatalmú uralkodóhoz intézett intelem:

Midőn a világnak vége közeleg,
az ég s a nagy vizek lángba borulnak,
a Világhegy és mind a tengerek
tűzben hamvadnak, s porrá omolnak.

Istenek, titánok, kígyódémonok:
erejét vesztve pusztul mindahány,
megsemmisül, lám, a föld s az ég.
Hatalmad örökké fennmarad talán?!

Születés, vénülés, kórság és halál:
a lét szüntelen örvény, végét nem leled.
Ha nem teljesül nyomban mit kívánsz,
bánat kínozza tested-lelkedet.

A legfőbb rossz a vágyakban lakik,
a vétek másból nem fakad.

A hármass világot telve szenvedéssel:
A hatalomra mért bíznád magad?

Nincs dolog, mi kezdetektől lenne,
hisz ok s feltétel szövi untalan.
Ahol az ifjúság, ott a vénülés,
az igaz hazuggá válik biztosan.

²⁹⁹ AKBh 3.90ab.

Az egyszerű ember mindahány
káprázat szótte lakban él,
a hármass világ éppen úgy üres,
ahogy a hatalom, Uram, mit sem ér.

Formája, látod, nincs az észlelésnek:
a négy mérgekígyóban bizton felleled,
nemtudásod miatt valónak hitt képet:
hamis boldogságot hazudik neked.

Nincs az anyagnak örök lényege,
állandó házban a tudat sem marad.
A hatalom nem lehet örökké tiéd,
mint test a tudattól, tőled elszakad.³⁰⁰

A kozmosz és a psziché struktúráinak megfeleltetése, homologizálása³⁰¹ harmonizál a jelenségek ürességének tanával, és fontos hangsúlyozni, hogy a külső-belső világ szerkezetének feltárása nem egy statikus, pusztán ábrázoló térképet hoz létre, hanem dinamikus rendszert, amely egyúttal útmutatás az önmaga megismerésén keresztül a lét megértéséhez vezető utat keresőnek:

Amennyiben elfogadjuk a karma morális értelmezését, magától értetődő lesz, hogy az egész tettek-generálta, folyton pusztuló-keletkező világegyetem is ilyen dimenzióban szemlélendő: a létkörforgást átható szenvedés oka megismerhető és megszüntethető, s a három birodalom egyre finomabb létformái a szenvedés alsóbb régióiból való felemelkedés lehetőségeit mutatják.

A buddhizmus története során az egyéni szenvedés–egyéni megszabadulás elmélete felől a hangsúly egyre inkább az *együttérzés* eszméjére tevődik át.³⁰² E koncepció szerint a világ nem egyszerűen a morálisan szükségszerű szenvedés s az attól való egyéni megszabadulás színtere, hanem a szenvedő lények és az őket a megszabadulás felé segítő megvilágosodottak cselekvési tere. E kozmológia szerint a végtelen térben milliárdnyi univerzum keletkezik-fennáll-pusztul folyamatosan, s egy-egy világ kibontakozásának oka, a világteremtő erő, nem pusztán a karma mint egyéni,

³⁰⁰ SZEGEDI (1998: 97–98).

³⁰¹ „A particularly nasty problem in reading Sāmkhya texts is the unclear distinction between cosmology and cosmogony on the one hand, and psychology and individual evolution on the other. This is but one appearance of the microcosm–macrocosm homologization pervading practically the whole Indian culture ... This is a truly archaic feature ... going back to prehistoric ideas and appearing already in the *Rgveda*, although it is perhaps not of Aryan origin” (RUZSA 2017a: 158). Ld. még RUZSA (2018a) és RUZSA (2007a).

³⁰² A Buddha eredeti tanításaiban is szereplő eszmét a *Mahāyāna* irányzat dolgozza ki részletesen, kb. az i. e. 1. évszázadtól. Magyarul erről: SKILTON (1997: 90–93).

szenvedélyektől terhelt tett, hanem a megszámlálhatatlanul sokféle helyzetben szenvedő lények és az őket együttérzéssel segítők közötti viszonyok dinamikus összjátéka.³⁰³

Ezzel összhangban a kozmológiai és eszkatológiai koncepciók meditációs „feldolgozásának” célja az, hogy elvesszük a külvilág objektív voltáról szóló képzeteket, amelyek nyomán magunkat izolált, független létezőknek tételezzük. Ezzel szemben lássuk be magunk és környezetünk kölcsönös meghatározottságát, és tudatosítsuk: tetteink hatást keltenek, így felelősek vagyunk azért, ami történik velünk és körülöttünk.

Ez azt is jelenti, hogy *nem determinista* rendszerrel van dolgunk. Módunk van szabadon választani, megcselekedjük-e, amit szenvedélyeink hatására tennénk, avagy sem.

A megvilágosodott szemlélet ugyanis azt jelenti: az ember felismeri helyzetét, felelősségét saját boldogtalanságában és mások szenvedésében; másfelől pedig saját hatalmát, lehetőségét a szenvedés enyhítésére, maga és mások boldogságának előmozdítására.

Ha motivációnk alapvetően a nem-ártás, az együttérzés, vagyis szándékaink tiszták, akkor tetteink nem generálnak szenvedést, és nem teremtenek új és új világokat a szenvedés színteréül.

B) Az anyag

Az anyag (*rūpa*) fogalma meglehetősen differenciálatlan a buddhizmus korai századaiban. Az *abhidharma*-rendszerben rendkívül ellentmondásos a meghatározása, szövegszerű nyomai vannak annak, hogy több, egymástól feltehetően független eredetű koncepciót próbáltak egybegyúrni. Kezdetben a tapasztalathoz közeli, szemléletes ismérveket találunk, ezek azonban egyre inkább spekulatívva válnak.

„Ha egybegyűjtjük az összes anyagi formát, legyen az múlt-, jövő- vagy jelenbéli, belső vagy külső, durva vagy finom, nemes vagy silány, távoli vagy közeli – ez az anyagi forma halmaza (*rūpa-skandha*).”³⁰⁴ – idézi a Buddhát az *Abhidharma-kośa* (AKBh 1.20ab)

A *rūpa* fogalma kettős jelentésű: érző képesség és érzéktárgy: mindkét aspektusát képviseli az érzékelésnek. A *rūpa* nem választható el a megismerőtől, mint tárgy nem független az alanytól. Nem-tapasztalati kategóriaként nem fordul elő a korai buddhista irodalomban, hanem csak mint észlelhető fizikalitás. A *rūpa* nem szubsztrátum, avagy szubsztancia, aminek az érzékelhetőség az attribútuma volna. Funkciója definiálja, az, amit tesz, nem az, ami. Ily módon a négy főelem (*mahābhūta*) az

³⁰³ TAYÉ (1995: 95).

³⁰⁴ yat kiñcid rūpam atītānāgatapratyutpannamādhātīmikabhāyam audārikam vā sūkṣmaṁ vā hīnam vā praṇītaṁ vā yad vā dūre yad vā antike tatsarvam aikadhyaṁ abhisarṁkṣīpya rūpaskandha iti

észleleti mezőből absztrahált koncepció; a főelemek érzék-típusok, nem pedig metafizikai értelemben vett matériák.³⁰⁵ Az anyag ebben a felfogásban nem külsődleges, elmefüggetlen realitás.³⁰⁶

Az Abhidharma-kośa 1.13. szakaszában a következő meghatározását találjuk a *rūpa*-nak:

„Egyfelől: változó, enyésző, pusztuló; másfelől: áthatolhatatlan.”³⁰⁷

Mindeme sajátságok érvényesek az anyag végső alkotóelemeire, a térbeli részek nélküli atomokra is érvényesek, ennek minden problematikus vonzatával – mint majd látni fogjuk.

Az anyag primer formájának a négy főelemet (*mahā-bhūta*) tekintik. E négy elem nem részecske, hanem az anyag alapvető minőségei, amelyek elválaszthatatlanok önnön funkcióiktól: A föld szilárd, ezért funkciója az, hogy tart, támaszt. A víz nedves, és kohéziót biztosít, összetart. A tűz „heves” (azaz hője van), és érlel, kiteljesít. A szél mozgó, és kiterjeszt, gyarapít.

A négy főelem mint meditációs tárgy:

A *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (DN 22) szerint különféle meditációs technikák mellett a következőt javasolja a Buddha:

Mint ahogyan egy tapasztalt mészáros vagy a segédje, miután levágott egy tehenet, az útkereszteződésnél ül a feldarabolt tetemmel, úgy szemléli a szerzetes a saját testét ... elemenként: „Van ebben a testben föld elem, víz elem, tűz elem, szél elem.” – így időzik, a saját testnél a testen elmélkedve, ...³⁰⁸

Az anyag másodlagos formája e négy főelem által *okozott* anyag, melynek *finom* és *durva* állapota ismeretes. Az öt érzékelőerő (*indriya*) anyaga finom, áttetsző, fényszerű (*prasāda*), mert a négy főelem kiegyensúlyozott arányban alkotja. A látó-, halló-, szagló-, ízlelő- és testérzéketi erő nem testrészek, nem szervek, hanem finom képességek, erők (*indriya*).³⁰⁹ Mindegyiknek megvan a maga „lakhelye”, szubsztrátuma (*āśraya*): a látóerőé a szem, a hallóerőé a fül, stb.; a testérzéketi erőé az egész test.

Az anyag durva formája az, amit hétköznapi módon tapasztalni vagyunk képesek, azaz az öt érzék-erőnek megfelelő érzéktárgyak: látvány (*rūpa*), hang (*śabda*), szag (*gandha*), íz (*rasa*) és a testérzéketi tárgyak (*spraṣṭavya*). Utóbbi nem csak a szűk értelemben vett tapintás tárgyait jelenti (kemény, könnyű, sima stb.), hanem ide tartozik maga a négy főelem, továbbá a hideg, az éhség és a szomjúság is.

³⁰⁵ LUSTHAUS (2002: 183–184.)

³⁰⁶ RONKIN (2005: 56).

³⁰⁷ AKBh 1.13.

³⁰⁸ WALSHE (1995: 338).

³⁰⁹ AKBh 1.35.

A hetvenöt *dharma* listájában tizenegy kategória képviseli az anyagot: az öt érzékelő és az öt érzéktárgy mellett az anyagi forma tizenegyedik osztálya a karmikus továbbhatást hordozó megnyilvánulatlan anyagi forma (*avijñapti-rūpa*), melyet szintén a négy főelem okoz, ennyiben minősül anyaginak.

Az anyag természete

A fizikai jelenségek vonatkozásában az ind vallási irányzatok számára elsődlegesen az volt érdekes, hogy az anyagi világ leírása hogyan illeszkedik a személyes lélek létének bizonyításába, illetve tagadásába. A buddhista filozófusokat azonban nem az örökkévalóság, hanem az aktuális ember érdekli a szenvedés okai és a cselekvés erkölcsi hatásai. Az embert komplex létezőként, testi mivoltában vizsgálják, s nem redukálják pusztán pszichés folyamatokra, érzetadatok és szándékok halmazára, vagy valós és téves eszmék szubsztátumára. A formát öltött anyag eredendően ebből a szempontból fontos számukra. Fogalmilag sem válik el tisztán az 'emberi test', a 'forma mint struktúra', az 'anyag', a 'látható forma', illetve a bármilyen finom, még a fizikai realitásokhoz kötődő tapasztalat, a 'testi létezés'. Ezeket filozófiai kontextusban mind ugyanaz a szó, a szanszkrit *rūpa* (sz. *rūpa*) jelöli. A buddhai alapelvként megőrzött mulandóság és éntelenség tanából szigorú pillanatnyiség-elv és szubsztanciaellenes szemlélet alakul ki, amely szembekerül a hétköznapi tapasztalatban megjelenő állandóság magyarázatának igényével. Az ellentmondások áthidalására több elméleti modell is született. Az anyagi forma konkrét ismérveiről az alábbiakban szólok, majd a VII. fejezetben az atomizmus kapcsán ezek alkalmazása is bemutatásra kerül.

A következőkben foglalható össze az *abhidharma* anyagszemléletét meghatározó általános elméleti keret:

- A személyek és dolgok „éntelensége”, „üressége” (*śūnyatā-anātmatā*): általános inszubsztancialitás. Eszerint nincs önálló, valódi, állandó lényege a személyeknek és dolgoknak.³¹⁰ Minden, amit csak tapasztalunk, más dolgoktól való függésben keletkezik, áll fenn és pusztul el (*pratītya-samutpāda*). „Üres” – mert híján van mindenféle végső, reális esszenciának.
- Mulandóság (*anityatā*): Minden, ami keletkezett, elmúlik. Ennek szigorú alkalmazása a pillanatnyiség-elv: A dolgok nem folytonos létűek, hanem pillanatról pillanatra keletkeznek és megszűnnek. Folytonosságuk csupán a hétköznapi észlelésben mutatkozó látszat, amelyet az egymásra következő lét-pillanatok hasonlósága alapoz meg; ezt pedig okok és feltételek bonyolult rendszere határozza meg.

³¹⁰ AKBh 6.14.cd: *sāmānya-lakṣaṇaṃ (...)* *śūnyatānātmate sarva-dharmāṇāṃ*: „Minden dolog általános jegye: üresség és éntelenség.”

E két elv együttesen megfogalmazható úgy is, hogy minden, ami létezik, az folyamat, szukcesszió – nem pedig önálló szubsztancia. Történés – nem pedig dolog.

- Nincs mozgás (*gati-abhāva*): A pillanatnyiságból fakadó tézis. A folytonos mozgás látszólagos.
- Ciklikus kozmogóniai folyamat, egyéni újjászületések.
- Karma: tett-következmény – univerzális világtörvény.

A buddhista anyagszemlélet tehát nem természetfilozófiai hangsúlyú, hanem egy tágabb etikai antropológia és kozmológia keretezi. A momentumosság alapvető jegye, ám a korpuszkularitás nem.

A fentiek fényében részben érthető, részben meglepő az anyag atomosságát feltételezni. Amennyiben a létezés létpillanatok sorozataként értelmezzük, a tárgyi világ, a testi lét minimális egységeinek modellje ezzel harmonizál. Ugyanakkor a lét dinamikus, fluid szemléletmódja ellentétes valamiféle maradandó elemi részecske tételezésével. A kérdésben az ind iskolák körében egymással ellentétes álláspontok fogalmazódtak meg, köztük a buddhista megoldás egyedülállónak tűnik. Ennek kialakulását is viták kísérték a ránk maradt szövegek tanúsága szerint.

Fentebb, az V.3 fejezetben láttuk már, hogyan helyezkedik el az anyag (*rūpa*) az öt halmaz (*skandha*), a tizenkét észlelési terület (*āyatana*) és a tizennyolc összetevő (*dhātu*) rendszerében, s milyen alcsoportokba sorolják az anyag tapasztalati formáit. Az anyag atomosságával összefüggő kérdéseket pedig a dolgozat további fejezetei elemzik majd.³¹¹ Ezért itt csak a *vaibhāsika* iskola sajátos kategóriáját, a látens anyagi formát mutatom be bővebben.

6. A látens anyagi forma (*avijñapti-rūpa*)

A különböző buddhista iskolák megpróbálják megválaszolni azt a kérdést, hogy mi biztosítja a tettek beérését, vagyis a tiszta-tisztátalan minőségek időbeli távolhatását, ha nincs semmiféle hordozó szubsztrátuma e folyamatnak. Az indiai hagyomány szanszkrit nyelvű irányzatai közt a *vaibhāsika* iskola e probléma megoldására vezeti be a látens forma (*avijñapti-rūpa*, szó szerint ‘nem-informatív forma’) kategóriáját. Ez olyan anyagi eredetű, ám kvázi-pszichés jelenség, amely nem tudatosuló, megnyilvánulatlan formában elraktározódik a személy – folyton változó – pszicho-fizikai konstitúciójában, és hajlamok, indíttatások, készségek formájában hozza meg gyümölcsét a későbbiekben. Hatása tulajdonképpen abban áll, hogy sajátos dinamikába rendezi az emberi

³¹¹ A Függelékben közölt szövegrészek az anyagi létezők tárgyalásának eredeti kontextusát és stílusát érzékeltetik.

motivációkat, s attól függően, hogy jó vagy rossz eredetű, tovább hajtja a személyt az üdvös vagy a bűnös tettek, illetve magasabb vagy alantasabb létállapotok felé. Történetileg ez a kategória megelőlegezi a *citta-mātra* („csak-tudat”) iskola *ālaya-vijñāna* (tár-tudat) fogalmát.

A látens forma elmélete a buddhista skolasztikus hagyományban ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, amely általában erősen foglalkoztatja a vallási hagyományok elméletalkotóit: Hogyan érvényesül egy tisztasági fogadalom – ami többnyire ceremoniális külsőségekkel is jár? Mi a jelentősége a (fogadalmat kísérő) rítusnak az egyén, illetve a közösség belső átalakulásában? A fogadalom belső esemény, a ceremónia külsődleges pecsét, a tiszta élet szándékának publikus kinyilvánítása. Mi a magyarázata annak, hogy a fogadalom letételétől ténylegesen más életet él pl. a novícius? Általánosságban fogalmazva: miben rejlik az eskü ereje?

Mint láttuk, a buddhizmus a tiszta-tisztátalan jelenségek megkülönböztetésének metafizikai szinten is nagy figyelmet szentel. A szándék-etika azt jelenti: a motiváció szabja meg a tett etikai tartamát. Ezzel összefüggésben vizsgálható, hogy a tiszta szándék miként érik üdvös cselekedetté, majd ebből hogyan lesz tiszta életvitel, utóbb üdvözülés, megszabadulás, másfelől a sötét gondolatok hogyan érlelnek bűnös gyümölcsöt, majd vezetnek rossz életre és kárhozatra.

Az *Abhidharma-kośa* 4. fejezete foglalkozik a karma kérdéskörével, a mű ezt követő második része pedig a tudati szennyeződések (*kleśa*, *anuśaya*) típusaival, keletkezésükkel, megszüntetésük elméleti rendszerével és gyakorlati lehetőségeivel. A megszabadulást célzó fogadalomrendszer és bűnvallomás-rituálé a *prātimokṣa* (*t. so-thar*). Ennek a fogalomnak az eredete minden bizonnyal a szerzetesi közösség szabályrendszerének kialakulására nyúlik vissza.

A *karma* eredeti jelentése: munka, rítus, funkció, hatás. Az az archaikus elgondolás húzódnak meg e jelentés mögött, hogy az ember elvégzi a munkáját, és reméli, hogy ennek jó következménye lesz: jó termés, állatszaporulat, stb., illetve az arra hivatott személy elvégzi a rítust, abból a célból, hogy az ősoket kiengesztelje, hogy gyermekáldást idézzon elő stb. A *karma* tehát az ind gondolkodásban az a cselekvés, amelynek következménye lesz, s amely következmény a cselekvés módjával befolyásolni lehet. Ily módon az ok fogalomkörébe tartozik. Másfelől miután a cselekvés jól-rosszul végbement, a gyümölcse elkerülhetetlenül beérik: az embernek viselnie kell a következményét. Ilyen szempontból a *karma* a következmény fogalomkörébe tartozik, s egyúttal a sors, osztályrész konnotációjával is rendelkezik. Buddhista kontextusban a *karma* etikai szempontból kitüntetett cselekvés. Lényegét tekintve a szándékkal azonos! (AK 4.1)

A cselekvés háromféle lehet: gondolati, szóbeli, testi. (AK2) Utóbbi kettő nyilvános, közös, publikus (*vijñapti*; p. *viññatti*), azaz informatív más észlelő számára, mert látható, illetve hallható. A gondolati cselekvés privát, rejtett (*avijñapti*; p. *aviññatti*), nem informatív. Ez utóbbi kategória értelmezéséhez kapcsolódik az ún. látens forma (*avijñapti-rūpa*) fogalma.

Arra a kérdésre, hogy mi köti össze a pillanatról-pillanatra megszűnő létezőket, hogy a cselekvés következménye megtapasztalható legyen, skolasztikus viták nyomán, szentiratokra hivatkozva a *vaibhāṣika* iskola dolgozza ki a látens forma fogalmát (*avijñapti-rūpa*). Látens, mégpedig a manifeszt cselekvéssel szembeállítva, amilyen a testi és a szóbeli forma: a látható testi cselekvés, amit mozgásnak tekintünk (*kāya-vijñapti*) és a hang (*vāc-vijñapti*).

„Látens – így nevezzük –, / ami tiszta vagy tisztátalan folyamat, / amely szétszórt tudatban is, öntudatlanban is [lehet] / a főelemektől függve.” – mondja az AKk 1.11.³¹²

„[Anyagi] forma és cselekvés természetű, de nem közlő. [...] Megnyilvánuló [formából,] [azaz testi vagy szóbeli cselekvésből], valamint elmélkedésből származik. Tiszta vagy tisztátalan [anyagi] forma.” – magyarázza az önkomentár.³¹³

Az AK 1.13-14. meghatározása szerint a látens forma „szekvencia” (*anubandha*), „áramlat” (*pravāha*), s noha nem megnyilvánuló, nem „tudósító” (*a-vi-jñapti*), mégis az anyagi formához sorolják. Ennek oka az, hogy a négy főlemből keletkezik, azok okozzák. Ugyanis a szóbeli tett: hang, a testi pedig szín és alak. Emellett jellemzője, hogy mindenféle tudatos és tudattalan állapotok kísérője lehet, vagyis nem szűnik meg, amikor alszunk, elájulunk vagy meditálunk, illetve nem függ attól, hogy összpontosítunk-e valamire, vagy szétszórt a figyelmünk.

Az AKBh 4. fejezete több szempontból tárgyalja a fogalmat.³¹⁴

A világ sokféleségét a tett (karma) szüli, az pedig nem más, mint a szándék és ami azzal megcselekedtetett. A szándék az elme tette, s amit az szül: szó és test tettei.(4.1.)

Azok pedig nyilvánvalók és rejtettek. A testi nyilvánulót alakzatnak tekintjük, mert nincs mozgás, hisz az összetett pillanatnyi. (4.2)

Az AK 4.18–19 szerint a mentális munka fizikai változást idéz elő. (A meditációban is keletkezhet a négy főelem, s ebből szín stb-kogníció. AK 6.14. is szól erről, s a jógis-észlelés további alapos kifejtését adja a nagy hatású, 8. századi Kamalaśīla, Vasubandhu gondolkodásmódjának egyik leghívebb képviselője.³¹⁵

Az AK 4.73ab azt tárgyalja, mi is a *karma* pontos meghatározása a gyilkosság esetében. Milyen mentális feltételei vannak, hogy az ölés gyilkosságnak minősüljön?– Itt utal a pudgala létét cáfoló 9.

³¹² *vikṣiptācittakasyāpi / yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ | mahābhūṭāny upādāya / sa hy avijñaptir ucyate* || (AKk 1.11.)

³¹³ *rūpa-kriyā-svabhāvāpi satī vijñaptivat paraṃ na vijñapayatī avijñaptiḥ | ... samāsatas tu vijñapti-samādhi-sambhūtaṃ kuśalākuśalaṃ rūpam avijñaptiḥ* | (AKBh 1. 11.)

³¹⁴ *karma-jaṃ loka-vaicitryaṃ / cetanā, tat-kṛtaṃ ca tat | cetanā mānaṣaṃ karma / taj-jaṃ vāk-kāya-karmaṇī* || 4.1 ||
te tu vijñapti-avijñaptī / kāya-vijñaptir iṣyate | saṃsthānaṃ na gatir yasmāt / saṃskṛtaṃ kṣaṇikaṃ vyayāt || 4.2 ||

³¹⁵ WILSON (1996: 129) Adatait lásd a Bibliográfiában *Bhāvanākrama* jelzetnél.

fejezetre. (A másik szöveghely: 5.72. Itt az utalás kontextusa: ontológia, mennyire valós létezők a múlt- és jövőbéli dharmák. Itt foglalkozik a *sarvāstivāda* meghatározásával is.)

AK 4cd: A Vágybirodalomban a négy főelem a látens forma oka. Elmúlnak, de hatásuk megmarad: indító és fenntartó okok (*pravṛtti*, *anuvṛtti*) módjára hatnak, mint ahogyan a kéz elgurít egy kereket a földön: a kéz az indító, a föld a fenntartó oka a kerék mozgásának.

A fenti szöveghelyek tartalmából jól látható, hogy rendkívül összetett elméletről van szó.

A koncepció kritikája legfőképpen a *sautrāntika* iskola részéről fogalmazódik meg. Eszerint ami keletkezett, az természeténél fogva megszűnik, amint keletkezett – láttuk a pillanat (*kṣaṇa*) meghatározásánál. A pillanatnyiságból következően nincs mozgás, áthelyeződés. A mozgás, amit látni vélünk: képzetes, rávetített. A testi cselekvés (*kāya-vijñapti*) redukálható színek (*varṇa*) sorozatára, ezek rajzolnak ki egy alakzatot (*saṁsthāna*). Nem maradhat fenn tartósan egy efféle anyagi formának tételezett entitás sem.

A *sautrāntika* javaslata a problémára a *bīja*-elmélet, amely szerint a tettek nyomán magok (*bīja*) keletkeznek, s a tudatfolyamban (*saṁtāna*) öröklődnek pillanatról pillanatra.

Más irányzatok válasza a kérdésre: a *sarvāstivāda* a *prāpti*; a *theravāda* a *bhavaṅga-citta* fogalmával operál. A *yogācāra* a *vijñapti* részleges átértelmezésével dolgozik: az „információ” szubjektív tapasztalat, amit a korábbi tapasztalatok, hajlamok, szándékok alapoznak meg. Szubsztrátuma az *ālaya-vijñāna*, a tár-tudat.³¹⁶ Ha minden mindennel összefügg, a hatás átviteléhez nem kell külön entitást vagy speciális hatásmechanizmust feltételezni.

Az *abhidharmában* is látható, és később kiérlelt *mahāyāna* kozmológiákban a pszicho-kozmikus homológia azt is implicálja, hogy az egyén történései univerzális hatásúak.

A *dzsaina* felfogásban a *kammaga sarīra*, a *karma*-test az a szubtilis alkotója az embernek, ami a karma terhét cipeli.³¹⁷ Az általános hindu felfogás szerint pedig a *liṅga(-sarīra)*, *sūkṣma-sarīra*, azaz a finomtest vándorol.

Vasubandhu három apsektusból cáfolja a látens forma elméletét: Exegetikai oldalról: A szentiratok kinyilatkoztatásai homályosak. Szkeptikus: Az anyag kritériumai nem meggyőzően alkalmazhatók a látens formára. (Pl. elképzelek egy csontvázat.). S végül racionális, ökonomikus: Szerinte a látens-forma elméletet is nehéz bizonyítani, és a vele szembeállított diszkrét pillanatsorozat-elméletet is. De utóbbi elegendő a tapasztalatok magyarázatára, akkor pedig (Occam borotvája működik) minek tételezni egy további kategóriát? (Vö. Vasubandhu *Vimśikā c. munkája*. A külvilág

³¹⁶ WALDRON 2003

³¹⁷ BRONKHORST (2000: [21]).

tételezése pusztán azért, hogy a tettek büntetését legyen hol visszakapni: fölösleges, hisz úgylis azé a szenvedés végül, aki a tettet véghezvitte).³¹⁸

Az anyag ilyen formájának feltételezése végső soron *módszertani eszköz*: azt szolgálja, hogy amennyire a rendszer lehetővé teszi, vaskos realitásként ábrázoljuk az emberi tetteket motiváló szándékot. A definíciók, kategóriák labirintusát létrehozó nagy iskolák sem akarják szem elől téveszteni a rendszerezés eredeti célját, az etikum és a cselekvés felelősségének jelentőségét. A buddhista keretek között leginkább materialistának tekinthető *sarvāstivāda-vaibhāṣika* iskola az erkölcsi töltetű cselekvés továbbhatásának módját egy olyan kategória bevezetésével magyarázza, amelynek fizikai alapja van annyiban, hogy a testi és szóbeli cselekvéssel egyidejűleg keletkezik, finom, érzékelhetetlen lenyomatként a cselekvő személy fizikai struktúrájában továbböröklődik, és befolyásolja későbbi tetteit, ezeken keresztül pedig a sorsát. Az ötlet nem szervesül a buddhista tanításban, az AKBh 1.13 szövege hosszas vita nyomát őrzi.

³¹⁸ A fentiekhez ld az idézett szöveghelyeketet, illetve a gondolatmenet egyes elemeit itt POTTER (1999: 547).

VII. Az atom

1. Az *Abhidharma-kośa* atomelmélete

A természeti eseményekben megfigyelhető állandóság és változás magyarázatának igénye többféle elmélet kidolgozásához vezetett mind a görög, mind az indiai filozófiai hagyományban. Ezek számtalan variációja szinte áttekinthetetlen, de két jellegzetes típusuk elkülöníthető.

Az úgynevezett atomista elméletek szerint általánosságban a létező, a világ egészének végtelen változatossága sok önmagában változatlan, örök, végtelenül kicsiny (infinitezimális) partikulára vagy minden észlelhető nagyságnál kisebb kiterjedésű, fizikailag oszthatatlan, térfoglaló (rezisztens), geometriailag leírható, korpuszkuláris entitásra vezethető vissza. Ezek alakja, helyzete és elrendeződése okozza a magasabb szerveződésű anyag valamennyi tapasztalható tulajdonságát és működését. Az atomok az üres térben mozognak, ütköznek, összekapcsolódnak és szétválnak, de maguk változatlanok maradnak. Az összetett tárgyak változatossága és változása (keletkezése és megszűnése) ezekre az elemi létezőkre redukálható. A nyelvi leírás szintjén elvont fogalmakkal, műszavakkal fejeződik ki ez az elmélet (nulla kiterjedés, végtelen, háromszög, homogenitás, üresség stb.), metafizikai szinten pedig jellemzően szubsztancialista szemléletmód alapozza meg ezt a felfogást. Az atomok anyaga változatlan szubsztrátuma sajátos minőségeiknek. E pluralista, kvantitatív szemléletmód lehetővé teszi a parmenidészi értelemben vett létező mozdulatlan, változatlan mivoltának fenntartását, miközben az űr (üres tér, nemlétező) tételezésével megoldást kínál az abból adódó problémákra.

A másik archaikus megoldás, amely az atomista elképzelésekkel párhuzamosan jelen van a ránk maradt filozófiai szövegekben, hogy a világban tapasztalható testi, fizikai, anyagi dolgokat nem objektumokként, hanem minőségekként, hatásokként, funkciókként, folyamatokként értelmezzük. Ezeket két vagy több princípumra és azok relációját leíró törvényszerűségekre vezetjük vissza, melyeket többnyire metaforikus, ráutaló-helyettesítő kifejezésekkel jelölünk (négy „gyökér” vagy „nagy létező” (sz. *mahābhūta*), föld, víz, tűz, szél; három „fonál” (sz. *guṇa*), öt „csak-az” (sz. *tan-mātra*), „az-ság”

(sz. *tattva*).³¹⁹ A lételemeket irányító univerzális erőket a fény-sötétség, szeretet-viszály, mozgató, karma-szél és hasonló kifejezések írják le. Arisztotelész, aki az általa ismert előzményeket reflektáltan összegzi és értékeli, elutasítja az atom mint örök, változatlan létező elméletét, helyette a szubsztancia és minőség – esszenciális és másodlagos tulajdonságok –, valamint az anyag és forma fogalmaival (hülémorfizmus) írja le a természeti létezőket.

A fentiekben ismertetett *abhidharma* iskola szövegeiből sajátos anyagmodell rajzolódik ki, amely kapcsolatot teremt a fizikai tárgyak, az emberi test (*rūpa*) és a sorsot meghatározó, erkölcsi töltetű cselekvés, a *karma* között. Az alábbiakban e kérdéskör egyik különös elemét, az atom-koncepciót mutatom be.³²⁰

Amint az *abhidharma* ontológiája és anyagfelfogása kapcsán láthattuk, a buddhista anyagszemlélet nem természetfilozófiai hangsúlyú, hanem egy tágabb etikai antropológia és kozmológia keretezi. A momentumosság alapvető jegye, ám a korpuszkularitás nem. Ennek fényében részben érthető, részben meglepő az anyag atomosságát feltételezni. Amennyiben a létezést létpillanatok sorozataként értelmezzük, a tárgyi világ, a testi lét minimális egységeinek modellje ezzel harmonizál. Ugyanakkor a lét dinamikus, fluid szemléletmódja ellentétes valamiféle maradandó elemi részecske tételezésével. A kérdésben az ind iskolák körében egymással ellentétes álláspontok fogalmazódtak meg, köztük a buddhista megoldás egyedülállónak tűnik. Ennek kialakulását is viták kísérték a ránk maradt szövegek tanúsága szerint.

A kontextus

A szanszkrit nyelvű filozófiai hagyomány eredeti szövegeiből sok elveszett, egy részük pedig kínai, tibeti vagy egyéb keleti nyelvű fordításban maradt fenn. Úgy tűnik, hogy az anyag atomosságának koncepciója a *sarvāstivāda* iskola közvetítésével jelenik meg a buddhista filozófia terében, és az *abhidharma*-irodalomban kerül tárgyalásra. Az atomosság különféle vonatkozásait a – többnyire csak kínai nyelven – ránk maradt *abhidharma*-szövegek nem egységes teóriaként és nem is egy adott szöveghelyen mutatják be, hanem szétszórtan, különféle témák kapcsán, hol az érvelés részeként, hol

³¹⁹ Aa *sāṃkhya* kategóriái, illetve a *tattva* általánosan elterjedt a különféle ind hagyományokban a létezők végső egységeinek jelölésére; a *sāṃkhya*ban huszonöt, a dzsaináknál hét, egy modern déli, tamil nyelvű hindu iskolánál kilencvenhat ilyen kategóriát számlálnak. (Ld. pl. <https://en.wikipedia.org/wiki/Ayyavazhi>)

³²⁰ Az elmélet eredetére, az ind és a görög filozófiában fellelhető párhuzamaira és a hozzá kapcsolódó kérdésekre itt csak utalni tudok, olyannyira szerteágazó a téma.

csak érintőlegesen, mintegy illusztrációként látunk egy-egy kérdést, felvetést, állítást, amelynek gondolatilag vagy explicit módon is köze van az atomizmushoz.

Mint a bevezetőben láttuk, ez a nagy hatású ortodox irányzat Északnyugat-Indiában működött, minden bizonnyal kapcsolatba kerültek a baktriai görögséggel, s így inspirációt nyerhettek skolasztikus elméleteik kidolgozásához. Feltehetőleg ezen belül a kásmíri *vaibhāṣika* iskola volt a leginkább realista szemléletű.³²¹ Az irányzat névadó, fő irata a az *abhidharma*-irodalom kérdésénél már említett *Mahāvibhāṣā* (*Nagy Exegézis* vagy *Kommentárok nagy gyűjteménye*) volt. Ebben a műben több helyütt felbukkan az atomosság kérdése, mégpedig a pillanatnyiség-ely, a négy főelem és a kozmogónia kontextusában.³²² A korai buddhizmust konzervatívabb módon őrző déli buddhista *theravāda* sokáig hallgat erről a kérdéstről, később alapvetően kritizálja azt. Párhuzamosan a nem-buddhista ind irányzatokban is megjelenik az atom eszméje.

Legfontosabb a *vaiśeṣika* és a *nyāya* iskola elemtana.³²³ A *sāṃkhya*nak nem része az atomizmus, néhány kommentárban előfordul, de legfeljebb hipotézisként. Leghosszabban a *Yuktidīpikā* tárgyalja, de csak abban a kontextusban, hogy "az atomok nem lehetnek a világ okai" (hanem a *mūla-prakṛti*).³²⁴ A *sāṃkhya* szerint az anyagi természet a tömeg, az energia és az információ hármásával írható le.³²⁵

A *vaiśeṣika* (nem-buddhista, természetfilozófiai) iskola merevebb, mechanisztikusabb szemléletű. Nagy hatású elméletük szerint egy atom nem észlelhető, sőt még egy atompár (*dvyanuka*) sem. Ezek „parányiak” (*aṇu*). Három atompár (*tryanuka*, azaz 3x2 atom) viszont már észlelhető, ez a test már „nagy” (*mahat*). Az atomnak is van mérete (*parimāṇa*): *parimaṇḍala* vagy *pārimaṇḍalya*, azaz „körbekarika”. Ez azt fejezi ki, hogy csak kerülete van, nincs föl-le, jobbra-balra. De nem nulla: az *śūnya* lenne, de ez az „üres”-t és a „semmi”-t is jelenti, az atom viszont nem semmi.

³²¹ Az atomosságot nem egységes teóriaként és nem is egy adott szöveghelyen mutatják be a klasszikus szerzők, hanem szétszórtan, különféle témák kapcsán, hol az érvelés részeként, hol csak érintőlegesen, mintegy illusztrációként.

³²² POTTER (1996. 110-119), (126-127), valamint ICHIMURA.

³²³ A *vaiśeṣikáról* több összefüggésben esik szó. Az AK egyik legfőbb vitapartnere ez az irányzat. Konkrétan az atomról szólva pl. AKBh ad 2.46c a *vaiśeṣika* kategóriákat említi. A *vaiśeṣika* kategóriákról lásd továbbá SANGPO (2012: 811-812.) A *nyāya* atomizmusához: Udayana *Nyāyakusumāñjali* 1.11-12. az atomok minőségeiről: Hogyan lesznek különböző szubsztanciák alkotói? -- Az *adṛṣṭa* révén (vö. karma). és hevítés (*pākaja*) által. Ehhez a fizekesség-párhuzam megvilágító erejű, úgy gondolom. Udajanáról POTTER (1977: 708, 541-542): az öt buddhista érv cáfolata az önálló egészek létére vonatkozóan.

³²⁴ A *Sāṃkhya-kārikā* 15. versének kommentárjában. Albrecht WEZLER – Shujun MOTEGI: *Yuktidīpikā. The Most Significant Commentary of the Sāṃkhya-kārikā*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1998, 154.30-157.8.

³²⁵ Ld. RUZSA (2006) és (2014b).

Az *abhidharma* atomizmusát meghatározza az oszthatatlanság általános tételezése a lét különböző tényezőire vonatkozóan. Az AK-ban elsődlegesen reprezentált *vaibhāṣika* iskola szerint minden dolognak van végső, tovább nem osztható elemi egysége, „határa” (*paryanta*).³²⁶ Ezek a végső egységek a következők:³²⁷

>Az anyagi dolgok esetében: a „legkisebb részecske” (*paramāṇu*), nagyjából mi fogalmaink szerinti atom megfelelője.

Az „atom”-nak fordított szanszkrit szó a *paramāṇu*, etimológiailag a *parama* és az *aṇu* szavak összetételéből jött létre, jelentése ’legkisebb parány’, ’végső parány’. Vö. sz. *mahat*: nagy, *parama-mahat*: ’legnagyobb’, ’végtelen’ (pl. a tér). A *mahat* a filozófiai iskoláknál sokjelentésű, vonatkozhat az érzékelhetetlenül kicsivel oppozícióban az érzékelhetőség küszöbét meghaladó ’nagy’-ra, de az intellektusra (*buddhi*) is.

>Az idő és a gondolati-tudati dolgok esetében: a pillanat (*kṣaṇa*) tovább nem osztható, legkisebb időegység. Tartama: amíg egy tulajdonság (*dharma*) átterjed egyik atomról a másikra.³²⁸ Ez a meghatározás összekapcsolja az anyag és az idő fogalmait. Eszerint a hatásterjedést, vagyis a buddhista szemléletben oly fontos oksági folyamatokat is ilyen „kvantumos” jellegűnek tételezik.

>A beszéd (nyelv) esetében: a szótag/betű (*akṣara*)

Az ind írások ún. abugida szótagírások. Tartalmilag a AKBh 2.22 úgy indokolja a nyelvi alapegység tételezésének szükségességét, hogy „mivel minden a név által különül el, kell legyen a névnek is legkisebb egysége”.

A dolgok végső egységeinek tételezése a mulandóság tapasztalatából levezetett pillanatnyiség-tan következménye, ám tapasztalatilag nem verifikálható elméleti feltevés. A logikai kényszeren túl a koncepció kialakulásában (a valószínűsíthető görög minta alkalmazásában) szerepe lehetett annak, hogy az idővel és gondolati folyamatokkal kapcsolatban van egy naiv, intuitív meggyőződése az embernek (egy pillanatnyi idő, egy pillanatnyi, felvillanó, elröppenő gondolat...), s még fontosabb, hogy az ind kultúrában az írásbeliséggel együtt korán kialakult a nyelvészet tudománya, mely a filozófiai és vallási hagyományokéval azonos tekintélyre tett szert, és befolyásolta a filozófiai gondolkodást. (Hasonlóan, mint ahogyan Arisztotelészét a korabeli görög nyelvészet.) Itt tárgyalt kérdésünk szempontjából ennek következménye az a tétel, miszerint a beszédnek (a nyelvnek) van legkisebb egysége.

³²⁶ AKk és AKBh 3.85-3.86. A Függelékben az eredeti szöveghez és a fordításhoz is tartoznak magyarázó jegyzetek.

³²⁷ rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ | kālasya paryantaḥ kṣaṇo, nāmanāḥ paryanto 'kṣaram (AKBh ad 3.85bc)

³²⁸ AKBh 3.85c: *kṣaṇasya punaḥ kiṃ pramāṇam? samagreṣu pratyayeṣu yāvatā dharmasyātma-lābhaḥ, gacchan vā dharmo yāvatā paramāṇoḥ paramāṇv-antaram gacchati*. (Másutt: 1/65 csettintés/karhajlítás)

Mint láttuk az anyag tárgyalásánál, az anyagi forma (*rūpa*) fogalma alá tartozó létezőket a buddhista skolasztika szerint a következők jellemzik:

„Akadályos” (*sapratigha*), azaz áthatolhatatlan, rezisztens; térfoglaló, azaz kiterjedése van.

Romló, pusztuló, változást elszenvedő, fizikailag „sebezhető” (*rūpyate*). (Ez utóbbi az emberi testről szóló korai buddhai tanítás implikációja lehet.)³²⁹

Az így felfogott anyag pedig atomos, vagyis vannak minden kicsinél kisebb részei, ugyanis a fenti két ismérvet az AK 2.22 egy további, igen fontos meghatározással egészíti ki:

„A legeslegapróbb anyag-csomósodást nevezzük atomnak, aminél kisebb nem ismerhető meg.”³³⁰

Az AKBh 1.43-44. szintén atomelmélettel foglalkozik, de a *Kārikā*ban, a verses alapszövegben nem jelenik meg a fogalom, csupán a kommentár diszkussziós részében (*ad* AKk 43cd), valamint a kommentár első szintjén (*ad* AKk 44ab). Fontos tény azonban, hogy ebben a szövegrészben is ugyanaz az atom-kérdés kontextusa, jelesül az **érzékelés** mikéntje.³³¹ Két konkrét kérdéshez kapcsolódik a vita: 1. Hogyan érik el tárgyukat az érzék-erők: közvetlen érintkezés áll-e fenn? Itt merül fel, hogy általánosságban miként kapcsolódnak az atomok, és a szöveg több álláspontot ismertet, melyek egyike a juxtapozíció (*nirantaratva*). 2. Mekkora a tárgy, amit az érzék-erő megragad? AKk 44ab annyit mond, hogy az orr-nyelv-test esetében az érzék-erő és a tárgy mérete

³²⁹ AKBh 1.13.: „Ez az ún. ’anyagiság’ pedig romló, enyésző [jelleg]. (...) – Miben nyilvánul meg az anyagi forma ’enyészete?’ – Átalakulásban [változásban]. – Mások szerint viszont: az ’anyagiság’ áthatolhatatlanságot (*pratighāta*, t. *thogs-pa*) jelent.” Fontos megjegyezni, hogy ezek a meghatározások nem egy definícióhoz tartoznak! A romló test koncepciójáról lásd: KÖRTVÉLYESI (2011). Az ’anyagiság’ a nehezen lefordítható *rūpyate*, illetve *rūpaṇa* megfelelője. Értelmezéséhez a IX. fejezetben, Arisztotelész anyagfogalma kapcsán ajánlok egy megfontolást.

³³⁰ *sarva-sūkṣmo hi rūpa-samghātaḥ paramāṇur ity ucyate, yato nālpataro vijñāyeta* (AKBh 2.22) Feltűnő a párhuzam a nem-buddhista *nyāya* iskola meghatározásával: NBh 4.2.15. Ha nincs egész, csak a részei, a felosztás a végtelenségig, a megszűnésig folytatódna. 4.2.16 Nincs megszűnés, mert van atom. Az atom az, aminél nincs kisebb. Mivel a rész kisebb az egésznél, ezért az atomnak nincsenek részei.

³³¹ Harivarman, aki Vasubandhu előfutárának tekinthető az *ābhidharmikák* hagyományában, szintén az érzékelés viszonylatában tesz említést az atomról. A látást korlátozó tényezőkről szólva azt mondja, az egyik olyan helyzet, amikor nem jön létre a látás, amikor a tárgy nem elérhető, például amikor “az atom kívül van a napsugáron”. A résen besütő napsugárban a porszemek láthatóak, azon kívül nem. Ez egy közismert *ind toposz*, és mondhatni rávilágít arra, hogyan kerül az AK mértékegység-skálájára a napsugár-részecske. Azt a méretet jelenti, amekkorának a fény-porszemeket látjuk. POTTER (1999: 255-312). Érdekes, hogy Harivarman korában, a 3. században az atom fogalmát még a napfénytől megvilágított, de amúgy láthatatlan porszemre alkalmazták. Ez egyfelől arra utal, hogy a szót ismerték, és e naiv értelemben használták. A szó azonban nem köznyelvi, tehát más iskola szakszókincséből vehették át. A forrás lehetett a *vaiśeṣika* iskola: a *pārimaṇḍalya* szó, amely abban a rendszerben az érzékelés alatti kiterjedésű atom méretét jelöl (kb. „körkörös”, azaz: aminek csak kerülete van, „belseje” nincs), ugyanis szerepel más pre-Vasubandhu szerzőnél is.

ugyanakkora. Ezt pontosítja úgy a kommentár, hogy ugyanannyi atom érintkezik az ézék-erő részéről, mint a tárgy részéről. A szem és a fül esetében azonban másképp van: önmaguknál nagyobb és apróbb tárgyat is képesek megragadni (pl. hajszálvég; hegy, illetve szúnyog és mennydörgés hangja).

A harmadik lényeges említés a **kozmológiai** fejezet végén (AK 3.85-86.) a mértékegységeknél történik, ahol az atom a legkisebb fizikai kiterjedésként van posztulálva.

Mi az atom?

Az *Abhidharma-kósa* három aspektusban mutatja be az atomot, s ezek első pillantásra függetlennek látszanak.

A: fizikai testek alkotójaként, rezisztens, de térbelileg oszthatatlan, pontszerű anyagi entitásként, amely a legkisebb létező anyagdarab. (AK 1.13., 1.43-44.)

B: érzékelő és érzéktárgy típusú szubtilis minőségek konfigurációjaként. (AK 2.22.)

C: a legkisebb fizikai mértékegységként, egyúttal az anyagi dolgok legkisebb, tovább nem osztható alapegységeként. (AK 3.85-86.)

A következőkben ismertetem és többféle megközelítésben értelmezem e meghatározásokat és magyarázataikat. A fejtegetés az érintett szöveghelyek Függelékben közölt fordításával együtt valószínűleg könnyebben érthető.

Az atom-fogalom kapcsán néhány, az atomista elméletekkel kapcsolatban közismert kérdés merül fel. A forrásainkban megszólaló vitapartnerek is felvetik ezeket. Lássuk, ezek mentén hogyan rajzolódik meg a buddhista filozófia atom-profilja:

Vajon az atom mint végső, elemi egység oszthatatlan-e?

A kérdést pontosítani kell:

Vannak-e az atomnak pozicionálisan elkülöníthető részei? Másfelől pedig:

Összetett-e keletkezése szempontjából? Összetett-e minősége szempontjából?

1. Az atom a *vaibhāṣika* iskola szerint nem osztható fel térbeli irányok szerint. A különböző iskolák között egyetértés van abban, hogy ha létezik az anyagnak végső egysége, az „részek nélküli” (*niravayava*, t. cha-med). Ugyanakkor több szöveghelyből indirekt módon következik, hogy úgy vélik,

az atomnak van kiterjedése, de minden atom egyforma: sem nagyságra, sem alakra nem különböznek. Tehát van kiterjedése, de fizikai értelemben nem osztható részekre.³³² (Ebben a tekintetben hasonló a démokritoszi atomhoz, ám attól eltérően nincs különböző nagysága és alakja a különböző anyagfajták atomjainak.) Arra, hogy az atomnak kiterjedtséget tulajdonítanak, abból következtethetünk, hogy a fent látott anyag-meghatározásban foglalt rezisztencia fogalmat alkalmazzák a szinguláris atomra is. Valóban, a *karma* elemzése során ezt olvashatjuk: „Bármí, amí az áthatolhatatlan anyag[ot jellemzi], az szükségszerűen megvan az atomban.”³³³ Vagyis mindaz, amí létező tulajdonság/minőség az áthatolhatatlan anyagban, az feltétlenül megvan az atomban is. Következésképpen az anyagi létező minden ismérve igaz az elemi egységeire is; az anyagi minőségek, így az anyag áthatolhatatlan volta is, atomi szinten van meg benne, nem az atomcsoportok vagy magasabb struktúrák szintjén keletkeznek, emergeálnak ezek a minőségek.³³⁴

Ez az elméleti alkalmazás egy másik szöveghelyen a tapasztalat felől nyer megerősítést. A 3., kozmológiai fejezetben az AKk 3.85-86. *kārikā*khöz fűzött magyarázat szerint az *atom: mértékegység*. (C) Az anyagi létezők kiterjedéséről („mérhetőség”) szólva egy standard listát ismertet a kommentár. Eszerint a legkisebb anyagi részecske vagy fizikai tárgy, s egyúttal az anyagi dolgok legkisebb „mértéke” a részek nélküli atom. Ebből hét összekapcsolódik oly módon, hogy egy atomot hat másik vesz körül a hat égtáj felől (észak, kelet, dél, nyugat, zenit és nadír). Az így adódó részecske a parány (*aṇu*), melyet már térbeli irányokkal rendelkezőnek tekintenek. (Ennek az összetett anyagszerkezetnek az elrendezéséből adódóan a lineáris kiterjedése, avagy átmérője valójában háromszorosa a szinguláris atoménak.) A továbbiakban a mértékegységek jelölésére anyag-, állat- és növényneveket találunk, amelyek nem szimbolikusak, hanem, úgy tűnik, tapasztalati egységek. A váltószám itt is hét az egyes lépések között. A lista végén pedig az általánosan ismert emberi mértékeket találjuk (mint hüvelyk, könyök), változó szorzókkal:³³⁵

Ez az atommal kezdődő [csoport] hetesével növekvőként értendő. Hét atom (*paramāṇu*) egy parány, hét parány (*aṇu*) egy vas-por (*-rasa*), abból hét egy víz-por, abból hét egy nyúl-por, abból

³³² Az ind természetfilozófiai és logikai iskolák álláspontjáról lásd: KEITH

³³³ *yac cāpi kimcít sa-pratighaṃ rūpam astí, tad avasāyaṃ paramāṇau vidyate* (AKBh 4.3.)

³³³ AKBh 1.9-10., 2.22.

³³⁴ A szöveg megőrizte az ezzel kapcsolatos vita nyomát. Lásd AKBh 1.13. Az az elv, hogy a szingulárisan nem észlelhető dolgok észlelhető volumenű halmazokká állnak össze, más témakörökben is megjelenik, például: „A test-érzékelés kategóriájába tartozó elemek közül a formabirodalomban [a finom anyagi létsíkon] az éhség és a szomjúság nem érzékelhető, a többi viszont igen. Habár az ott időzők ruhája külön-külön nem mérhető [nincs súlya], viszont együttvéve igen.” (AKBh 1.10.) Továbbá: A hályogos szeműek az egyetlen hajszálat nem látják, de a hajkupacot igen. (AKBh 3.100.ab)

³³⁵ AKBh 3.85-86, PRUDEN (1992. 473-475).

hét egy birka-por, abból hét egy bika-por, abból hét egy ablakrés-por,³³⁶ abból hét a tetúserke, az abból-lett tetút jelent / hét tetú egy árpaszem, hét árpaszem egy ujjperc, három [ujj]perc egy ujj.

... huszonnégy ujjperc egy könyök; négy könyök egy öl; 500 öl egy 'kiáltást' (*krośa*: hallótávolság); 8 *krośa* egy járóföldet (yojana).

A *rasa*, 'por' általánosan az apró, alig látható dolog kifejezésére szolgál, ahogyan magyar megfelelője is. A kommentárok szerint a nyúl-, juh- és bika-részecske mérete az adott állat szőrvastagságának felel meg. Vagyis akkora átmérőjű „porszemeket” kell itt elgondolnunk, amilyen vastag pl. a nyúlszőr. Látható, hogy a lista naiv-archaikus tapasztalati elemeket kombinál az atom spekulatív úton kikövetkeztetett koncepciójával. Az állattenyésztő-földművelő kultúrában a gabonaszem, a tetú, a napfényben táncoló porszemek mind „aprók”, mind „részecskék”. Az állatok szőrét szövésre-fonásra is használó ember bizonyára jól meg tudta különböztetni a különféle szőröket is. Míg a tapasztalati méretek nyilvánvaló, kézzelfogható, szemmel látható nagyságrendűek, addig az atom térbeli részek nélküli, vagyis kiterjedése a mi geometriai szemléletünk szerint nulla lenne. A kommentátorok azonban nem matematikai, hanem filozófiai értelemben tételezik az atomot, nem a nulla felől építik fel, terjesztik ki, hanem a durva, hétköznapi anyag egyre finomabb felosztásával jutnak el egy elvi határig, amely tapasztalaton túli (alatti), vagyis nem számszerűsíthető. A térbeli irányok mentén oszthatatlan, de ez nem ekvivalens azzal, hogy kiterjedés nélküli volna. Egyszerűen „a legkisebb”, nem pedig „semekkora”. Nem nulla, nem semmi, hanem a „legkisebb valamekkora”.

A szinguláris atom közvetlenül nem tapasztalható, „nem lehet rámutatni”, nem észlelhető,³³⁷ de ha hét ilyen összekapcsolódik, az lesz a legkisebb észlelhető anyagi entitás. Ez a fenti listában a *parány* (*aṇu*).

Felvetődik azonban egy másik probléma: Ha az atomok térbeli irány nélküliek, ilyen módon oszthatatlanok, akkor:³³⁸ *Hogyan alkotnak kiterjedt anyagtömegeket* (sthūla-rūpa) *strukturális értelemben? Hogyan tudnak összekapcsolódni? Érintkeznek-e vagy sem? Azaz geometriai értelemben hogyan írható le kiterjedt testté szerveződésük? A probléma összefügg a rész és egész viszonyára vonatkozó spekulációkkal is.*

³³⁶ Itt a napsugárban látható porszemekről van szó, standard példája az ind természetfilozófiai szövegeknek.

³³⁷ AKBh 3.100. „Noha az atom nem érzékelhető, az [atomok] együttese (*samasta*) igen, mint ahogyan látás- stb. hatást is így keltenek, (...).” paramāṇv-atīndriyatve 'pi samastānām pratyakṣatvaṃ yathā teṣām kāryārambhakatvaṃ cakṣurādīnām ca taimirikāṇām ca vikīṛṇa-keśōpalabdhiḥ | teṣām paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ | Vö. *Sāmkhya-kārikā* 6: Az érzéken túli dolgok analógiás következtetéssel igazolhatók. (*sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇām prasiddhir anumānāt.*)

³³⁸ A következő érvek-ellenérvek: AKBh 1.43-44. alapján.

a) Tegyük fel, hogy az atomok érintkeznek:

1. Ennek az lenne a következménye, hogy a dolgok nem különülnének el egymástól, összekeverednének. Ugyanis: *Ha érintkeznek, vajon teljes mivoltukban érintik egymást?* – Ha így volna, akkor minden atom ugyanabban a térrészben lenne: ahol az egyik atom érinti a középső atomot (az egy plusz hatos atomcsoportot tekintve), ugyanott érintené a többi is, vagyis a kozmosz egyetlen pontba omlana össze. Pedig tapasztalatból tudjuk, hogy a dolgok elkülönülnek. Például amikor felkel a nap, a tárgyak keleti oldalát megvilágítja, a másik árnyékban marad. Vagy ha megérintem a falat, nem érintem egyidejűleg a másik oldalát is. (Az egy pontba omlás nem kívánt következményétől éppen az atomok rezisztens mivolta óv meg: Hiába pontszerűek, ha kemények.)

2. *Avagy érintkeznek, de egy-egy (különböző) oldaluknál érintik egymást?* – Ha vannak különböző oldalaik, akkor térbeli részeik vannak. Ez ellentmond az atom definíciójában foglalt oszthatatlanságnak.

b) *Tehát nem érintkeznek. Ebben az esetben mi van közöttük?*

Üres tér.

Ez további nehézségeket idéz fel az áthatolhatatlansággal kapcsolatban. (Pl. átlátszóak lennének a dolgok.) Itt két lehetőséget fontolhatunk meg:

c) Olyan kis rés van az atomok között, amibe egy atom sem fér be. (Még fény sem lehet köztük, mert azt szintén anyagi jellegűnek tételezik.) Ilyen minden kicsinél kisebb üres térrész veszi körül őket, így közvetve érintkeznek.

d) Az atomok nem érintkeznek, de nincs is köztük üres térrész. Az „érintkezés” valójában térköz nélküli szomszédosságot jelent.³³⁹ Úgy vélik, ezzel kiküszöbölhető az a nem kívánt következmény, hogy az atomot részekkel rendelkezőnek tekintsük. A forrásszövegben látható, hogy ez az ötlet, „szomszédosság” nem az atomok esetében merül fel elsődlegesen, hanem az érzék-erők és tárgyaik kapcsolatát illetően – ami persze összefügg az anyagi dolgok, s így az atomok érintkezésének problémájával.³⁴⁰ A dolgok elrendezésének ez a módja: juxtapozíció. Ez a megoldás választ ad arra a problémára is, hogy ha közvetlenül érintkezhetnének az atomok, akkor két különálló tárgyat összeérintve a felszínüket alkotó atomok is közvetlenül érintkeznének, s ott összeforrnának a tárgyak, nem lehetne szétválasztani őket, például a kéz a kőhöz tapadna, amikor ráüt.³⁴¹ Így viszont nincs köztük rés, de nem is érintkeznek.

³³⁹ sz. nirantara, t. 'dab-chags: közvetlenség, tapadás, juxtapozíció. (Vö. az epikuroszi atom-koncepcióval.)

³⁴⁰ AKBh 1.43. „Hogyan értendő tehát (...) eme szomszédosság? – Éppenséggel úgy, hogy ezeknek [a három érzéknek és tárgyaiknak] a közvetlensége az, hogy nincsen köztük semmi.

³⁴¹ Tharchin 2007. 45-50. (kortárs tibeti kommentár): „A két kéz között a szél összenyomódik, abból lesz a hang.”

Másfelől azonban: *Miért nem esnek szét a dolgok, ha űr van az atomjaik között? [illetve ha nem érintkeznek, s így nem tapadnak össze]* – A szél elem tartja össze őket.³⁴² Az érintkezés kevés ahhoz, hogy a dolgok egyben maradjanak, utóbbihoz a szél elem is kell. (Mint szubatomi alkotó szubsztancia?) A szél mint alkotó energia alapvető jelentőségű az ind világképben: a ciklikus kozmogóniai folyamat során az új világ keletkezése a *karma*-szél mozgásával veszi kezdetét. A *karma* eredeti értelme: 'munka', 'cselekvés', 'rítus'. Filozófiai és vallási értelemben az egyéni sors mint a korábbi tettek következménye, illetve egyetemes oksági összefüggésrendszer. A buddhista szövegekben a szél a *karma* szimbolikus kifejezése. A *karma* pedig az oksági folyamatokat nevezi meg, mégpedig az emberi cselekvés erkölcsi töltetű aspektusban.

Fontos megjegyezni, hogy az a rendszer, amelybe az atomelmélet illeszkedik, eredetileg nem természetfilozófia, hanem etikai antropológia és kozmológia, ezért itt az anyagi világ dolgai, beleértve az ember testét és környezetét is, a tettek etikai következményeként jönnek létre és nyerik el adott jellegüket. Ugyanakkor az oksági törvényszerűségek azt is jelentik, hogy a dolgok mindaddig nem esnek szét, amíg az egyben maradásukhoz szükséges körülmények fennállnak. Például az ember feje általában a nyakán van, de egy gyilkos elválaszthatja tőle. Ezt a kérdést, vagyis hogy hogyan mennek végbe az efféle tettek, például az anyagyilkosság, éppen az atomosság elméletének felhasználásával elemzik.³⁴³

Az atom térfoglaló, kiterjedt, rezisztens mivoltát taglalja Vasubandhu a *Húsz vers* (Vinśikā) c. filozófiai alapvetésében és annak önkomentárjában, mégpedig a külső tárgyak cáfolatának keretében. (VV 14c)³⁴⁴

Az oksági összefüggések átvezetnek a másik két problémakörhöz:

2. A buddhista szemlélet szerint az atom, mint minden anyagi és tudati létező, nem öröktől fogva létezik, hanem keletkezik, mégpedig okok és feltételek hatásaként jön létre, több tényező eredményezi összetevődését. Az ilyen entitásokat összetettnek (*samskrta*) tekinti a buddhista elemtan. Úgy tartják, hogy az anyag primer formája a négy főelem (*mahābhūta*): a föld, a víz, a tűz és a szél. Ezek okozzák a másodlagos anyagi jelenségeket (*bhautika; upādāya-rūpa*): egyfelől az öt érzék-erő (*pañca-indriya*: látó, halló, szagló, ízlelő és tapintó képesség) finom anyagát (*prasāda-rūpa*), másfelől a nekik

³⁴² AKBh 1.43. cd. Mindez talán összefügg az életszél (sz. *prāṇa*) ősi ind elképzelésével. Ami él: egyben marad. Ami él: lélegzik; a hulla előbb-utóbb szétesik.

³⁴³ AKBh 4.103.

³⁴⁴ Vasubandhu álláspontja a VV 14c-ben: Az atom és az anyag nem különbözöek. Az árnyék-takarás nem az atomé. Ergo nem is az anyagé. Ebből következik, hogy ellentmondásos a külső tapasztalat valós tételezése; legalábbis atomokra redukálva a „valódi” anyagot, nincs jó magyarázat. Kommentálja Vinītadeva. [187b4-188a3; 374-375p].

megfelelő, durva anyagú öt érzéktárgyat: a színt (*rūpa/varṇa*), a hangot (*śabda*), a szagot (*gandha*), az ízt (*rasa*), a tapinthatót (*spr̥ṣṭavya*).³⁴⁵ Az érzék-erők finom anyaga a fizikai test bizonyos helyein, a szervekben, testrészekben (szem, fül, orr, nyelv, bőr, illetve a test egésze) halmozódik fel, helyezkedik el sajátos alakzatban. Mindezek a másodlagos formák atomosak, mégpedig oly módon, hogy a négy főelem együtt hordoz egy atomot, képezi egy atom szubsztrátumát.³⁴⁶ Ez a megfogalmazás azonban pontatlan, mert az sugallja, hogy a négy főelem valamiféle állandó entitás, amikhez az atom valahogyan kapcsolódik. De nem erről van szó, a viszony ennél bonyolultabb, mint alább látni fogjuk. Az atomokból pedig megképződnek a másodlagos anyagi formák, azaz a finom anyagú érzék-erők (*indriya*) és a durva fizikai érzéktárgyak. Az atom tehát az anyag két szintje között tételeződik ebben a rendszerben. A főelemek azonban nem közvetlenül építik fel a fizikai dolgokat. És nem is előzik meg időben az atomot, mint ok az okozatot. A négy elem egyidejű egymással és az adott atommal. A *sarvāstivāda* elméletnek éppen az az egyik sajátossága, hogy megengedi ok és okozat egyidejűségét.

Az atomok tehát nem keletkezetlen, örök, hanem összetett folyamat eredőjeként előálló, mulandó dolgok – s mint minden, ami keletkezett, idővel meg is szűnnek.³⁴⁷ Az ilyen okozott, származtatott létezők a buddhista szemléletben összetettnek minősülnek, az atom ebben az értelemben felosztható, azaz létesítő és szubsztanciális okai szerint elemezhető.

3. A fentiekkel szorosan összefügg az atom minőségének kérdése. Noha az anyagi dolgok végső, elemi egységeként tételezett entitás fizikailag, térbelileg nem osztható fel, ugyanakkor azonban elemezhető minősége szempontjából, az elemzés során pedig feltárul összetett volta: Az atom keletkezésének, mint láttuk, szubsztanciális okai a főelemek, s így az atom hordozza mindazokat a minőségeket, amelyek az öt generáló folyamatban jelen vannak. A *vaibhāṣika* iskola szerint a másodlagos anyag mindegyik atomja egy-egy főelem-tetrádon alapul,³⁴⁸ azaz a főelemek négyes csoportja a szubsztrátuma (sz. *āśraya*) minden egyes atomnak s így az atomoknak általában.

A *sautrāntika* és a *theravāda* ezt úgy általánosítja, hogy szerintük egy-egy ilyen tetrádra több atom is támaszkodhat. Hétköznapi felfogásban ez az általánosítás természetes és problémamentes lépés lehetne. Ez ugyanis azt jelentené, hogy a szemléletben a négy elem végső soron általános anyagfajtákként értelmezhető, tehát megnevezésük az adott genusra utal. Így azonban elvesztik

³⁴⁵ AK II.65: "bhūtāni ... hetuḥ bhautikasya pañca·dhā"

³⁴⁶ AKBh 1.13.

³⁴⁷ AKBh 3.100 ab: „Ily módon a világok legapróbb részecskéi is megszűnnek.” sz. tābhiś ca bhājanānām sūkṣmo 'py avayavo nāvaśiṣyate | t. de dag gis ni snod nams kyi cha shas phra mo yang mi lus par byed do.

³⁴⁸ „Az árnyékost és a többi színt alkotó atomok mindegyike a saját négyes főelem-csoportján nyugszik.” (1.13.). Továbbá: „Ahogyan nem fogadjuk el, hogy egy szín-atom anyagi oka két főelem-négyes legyen, ez ugyanúgy nem fogadható el a dob és a kéz találkozásából született hang esetében sem.” (AKBh 1.10.)

egyedi karakterüket, pillanatnyi, individuális létüket. Ez pedig ellentmondana annak a szemléletnek, amelyből az egész koncepció eleve ered: a pillanatnyi, tapasztalati valóság leírásának igényéből.

A négy főelem mindegyike egy-egy alapvető anyagi minőség, illetve funkció reprezentánsa: A föld elem nem más, mint a dolgokban tapasztalható szilárdság, ami támaszt. A víz a kohézió, ami egyben tart. A tűz a hő, ami érlel. (Az érés mindenfajta fejlődést, átalakulást magába foglal, a gyümölcs megérésétől a gyermek felnövekvésén keresztül a szellemi megtisztulásig.) A szél pedig a mozgás, ami kiterjeszt, gyarapít.

A főelemek és a tapasztalható minőségek összefüggését az a séma mutatja be, amelynek kárikában történt megfogalmazását láttuk a fentiekben. A kommentár a verssel összhangban kifejti ezt. Ha ezt sikerül megérteni, egy xsapásra megvilágosodik a buddhista atomelmélet lényege.

Az atomok minimum nyolc szubsztanciális (dravya, t. rdzas) minőségből tevődnek össze: a négy főelemből: föld, víz, tűz, szél – és négy érzetminőségből: szín, szag, íz és tapintható. A holt anyag atomjai önmagukban ilyen nyolc-szubsztanciásak (aṣṭa-dravyaka). A négy elemen kívül tehát a négy „néma” érzetminőség is megvan minden egyes atomban.

Ha egy tárgy valami módon hangot ad, akkor e nyolchoz kilencedikként a hang társul, mint atomalkotó. Ha az emberi test egy atomját tekintjük, abban kilencedik a testérzék-elem (más szóval a tapintó-érzék szubsztanciája). Amennyiben egy testrészünk hangot ad, például tapsolunk, akkor a taps hangjának okaként tételezett atom tízelemű: a nyolc állandó összetevőn kívül a hang-elem és a testérzék-elem is szerepet játszik. A többi érzék esetében a nyolc állandó elemen kívül megvan az adott érzékre jellemző sajátos elem, plusz a testérzék (tapintó)-elem – ugyanis egyedi érző funkciója mellett minden érzékünk tapint is, pl. a szemgolyónkon is érezzük a nyomást. Ha ez a részünk hangot ad, akkor a hang-elem társul e tízhez, s így tizenegy szubsztancia alkotja az adott atomot. Így értelmezhető tehát e modellben például az a jelenség, amikor a nyelvünkkel csettintünk, vagy esetleg hangosan pislogunk.³⁴⁹

Tehát az atom legalább nyolc szubatomi minőségből áll: 1. föld 2. víz 3. tűz 4. szél + 5. szín 6. szag 7. íz 8. tapintható.

A testi érzék-erő, avagy tapintó-erő atomjai (tehát például a tenyerünk egy atomja) kilenc minőség-elemből: a fenti nyolc + testi érzék-erő elem.

³⁴⁹ A *theravāda* iskola modellje alapvetően erre a sémára épül, de vannak eltérő elemei, és bonyolultabb, mert további testi funkciókat (pl. férfi és női nemi erőket) tekint atomi szinten megalapozottnak. Ott ezek a tényezők az összetett részecske (p. kalāpa) „tagjai” (*kalāpa-aṅga*). (Karunadasa A nem-buddhista *vaiśeṣika* álláspontja: az atom abszolút kicsi, oszthatatlan, nincs alakja, összetettsége; változatlan; minden anyagfajtaéhoz egy atomtípus tartozik, minden elemnek (kivéve az étert) saját atomfajtája van. Az *abhidharma* atomelmélete mintha ebbe a tiszta atomizmusba a *sāṃkhya* *guṇa*(minőség)-teóriáját importálná, de nem *guṇa*-nak hívja a minőségeket (ahogyan a késői *sāṃkhya* sem; mondván: minőségből sosem lesz dolog), hanem szubsztanciának. Mindez a pillanatnyiság tanával kombinálva.

A hang legalább kilenc-elemű: a fenti nyolc + a hang-elem.

Ha eleven test kelti a hangot: e kilenc + a testérzék-elem = tíz

A többi érzék-erő minden atomja tíz-elemű: a fenti kilenc + az adott érzékre jellemző elem. (pl. a látó-erő atomja: 4 főelem + 4 érzet + 1 test + 1 szem).

Ha hangot ad a többi érzék hordozója, pl. a nyelv: 4 főelem + 4 érzet + 1 test + 1 nyelv (ízlelőerő-elem) + 1 hang = tizenegy.³⁵⁰

Összesen tehát tizennégy esszenciális anyagi minőséggel számolnak az atomok alkotóiként: Az öt érzetminőség, az öt érzékelő képesség plusz a négy főelem. Ezek különféle kombinációi mint komplex okok létesítik a különféle atomokat.

Első pillantásra meglepő ez a séma: az alapvető anyagi minőségek, funkciók (szilárdság, kohézió, hő, mozgás) az atomot okozó és abban mint okozatban jelen levő összetevők. (Ahogyan a fa tulajdonságai megvannak az asztalban, illetve más módon a tüzelőben, megint másképp a papírban.) Ezek az összetevők „kisebkek”, mint maga az atom, de nem fizikai értelemben, nem szubatomi „építőkövekként”, hanem mint finom, szubtilis minőségek, anyagi aspektusok.

Részletesen elemzi forrásunk azt a kérdést, hogy e minőség-szubsztanciák (...) szükségszerűen együtt járnak-e, és arra jut, hogy az említett kombinációk keretein belül igen. Vagyis olyan inherens anyagi minőségekről, konstituensekről van szó, amelyek önállóan nem fordulnak elő: sem külön-külön a főelemek, sem az esszenciális érzet- és érzőminőségek, sem ezek nélkül az atom.³⁵¹ Hasonló ez a modern fizika dinamikus modelljéhez, amely szerint például egy elektronnak lehet tömege, sebessége, spinje, töltése, de ezek nem fordulhatnak elő az elektron nélkül, illetve egymás nélkül. Ezek nem az elektron alkotórészei, és nem is állandó tulajdonságai, hanem aspektusai, észlelhető létének alapvető dinamizmusai. Nem létezik önálló elektron-szubsztancia, amelyről leválaszthatók lennének e jelenségek, s azok sem léteznek egymás és az elektron nélkül.

³⁵⁰ *kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdah / paramāṇur an-indriyaḥ | sarva-sūkṣmo hi rūpa-saṃghātaḥ paramāṇu ity ucyate, yato nālpataro vijñāyeta | sa kāma-dhātāv a-śabdako 'n-indriyaś caṣṭa-dravyaka utpadyate, nānyatamena hīnaḥ | aṣṭau dravyāni: catvāri mahā-bhūtāni, catvāri cōpādāya-rūpāni rūpa-gandha-rasa-spraṣṭavyāni | sēndriyas tu paramāṇur a-śabdako nava-dravyaka utpadyate, daśa-dravyako vā | tatra tāvat kāyēndriyī nava-dravyaḥ /kāyēndriyam atrāstīti so 'yaṃ kāyēndriyī | tatra nava dravyāni: tāni caṣṭau, kāyēndriyaṃ ca | daśa-dravyo 'parēndriyaḥ || 2.22 || aparam indriyaṃ yatra paramāṇau, tatra daśa dravyāni: tāny eva nava, caḥsuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvēndriyāṇāṃ cānyatamat | sa-śabdāḥ punar ete paramāṇava utpadyamānā yathā-kramaṃ nava-daśāikādaśa-dravyakā utpadyante | asti hīndriyā-vinirbhāgī śabdo 'pi, ya upātta-mahābhūta-hetukaḥ | (AKBh 2.22.)*

A további vizsgálódáshoz fontos adat: Az *Abhidharma-dīpa* is tartalmaz hasonló atom-meghatározást, ám ott az atom úgy nyolc-dravjás, hogy a nyolcadik maga az atom. Az első hét pedig 4 elem + 3 érzetminőség vagy 3 elem + 4 érzetminőség. Ez az atom-teória történetéhez és a dravya fogalom mélyebb megértéséhez is segítségünkre lehet.³⁵²

Látható, hogy ez az atom-modell az érzékelési folyamatokra alkalmazva nyer különös szerepet. A főelemek hordozta fundamentális anyagi minőségek az emberi érzékelés számára sajátos formákban jelennek meg (specializálódott érzékszerveink révén szerzünk róluk tudomást), ezért az érzetminőségek (szín, szag, íz, tapintható) elválaszthatatlanul összekapcsolódnak ezekkel az anyagi minőségekkel. Furcsállhatjuk, hogy az eleven, érző testet alkotó *atomok* az *érzékelés* speciális képességét is mint elemi összetevőt tartalmazzák. De érthetővé válik ez, ha figyelembe vesszük, hogy a buddhista szemlélet szerint nincs lélek, nincs a test burkában, attól kvázi-függetlenül szemlélődő értelem, észlelő apparátus, aki/ami maga bírhatná az érzékelés képességét. Az embert mint érző-észlelő komplexumot tételezik, akinek minden egyes pórusa, szem-atomja stb. magában hordozza az érzékelés lehetőségét. (Egyébiránt a nem-buddhista rendszerek is, amelyek pedig tételeznek effajta szellemi princípiumot, mint például a *sāṃkhya*, szintén úgy vélik, hogy az érzékelés a test funkciói közé tartozik, s a lélek csak közvetve szerez tudomást róla.) Érezni és érezve lenni – ezek a létmódok elsődleges fontosságúak a buddhista emberértelmezésben, s az anyagra ebből a nézőpontból irányul különös figyelem.

Mit jelent tehát például az, hogy egy szín, amit látunk, anyag, s hogy olyan atomokból áll, amelyek mindegyike nyolcelemű: a főelemek és az érzetminőségek oktádjá? Azt, hogy színeként létezni csakis „fenomenális” értelemben lehet, a „színség” mint olyan nem objektív adottság, hanem az anyagnak a szubjektív emberi észlelés számára megnyilvánuló potenciális aspektusa. Ugyanakkor e potenciális szín a többi érzetminőséggel és a főelemekkel együtt fordul csak elő, látható mivolta mellett egyidejűleg van szagolható, ízlelhető, tapintható minősége is. Ahhoz, hogy lássam, miért nem elég a színe, láthatósága? Ennek az lehet az oka, hogy a szín e fenomenális értelemben is csak az anyag egy aspektusa, vagyis a szín önmagában nem tapasztalható; csak valami dolognak van színe, s ez a valami dolog anyag, tehát színeként tapasztalható aspektusában is minden alapvető anyagi minőség jelen van valamely mértékben. Elképzelhető, hogy ez a fajta atommodell a buddhista metafizika fenomenalista irányzatának hatására, azzal együtt alakult ki.

Az atomok realitásának tételezését pedig éppen az alapozza meg, hogy az érzéktárgyak alkotóiként az észlelés forrásául szolgálnak (tehát hatékonyak, ami a *vaibhāṣika* iskola szerint a létezés

³⁵² rūpiṇām tu dharmāṇām ayaṃ niyamaḥ: [110] sapta-dravyā-vinirbhāgī / paramāṇur bahir-gataḥ / kāmeṣv ekādhiḥkāḥ kāye, / dvy-adhikaś cakṣur-ādiṣu. *Abhidharma-dīpa* [110], p. 65–66 #[[pdf: 219–220]] Dharmasrī az i. sz. 2. században pedig az AK 2.22-ben foglalt atomelméletet fogalmazhatott meg. (De erre csak közvetett forrás van: Willemen ismerteti Potternél – hibásan.)

ismérve), az észlelés pedig tapasztalati tény.³⁵³ Másfelől pedig az atom olyasvalami, ami az anyagi dolgok adekvát elemzésének végső határához érve a tiszta anyagiság hordozójaként megmarad.³⁵⁴ Az *Abhidharma-kośa* szerző-kommentátora e kérdések taglalása során több ponton is olyan véleményének ad hangot, ami megelőlegezi későbbi radikális idealista álláspontját.³⁵⁵

Az atom-definíciót megfogalmazó AKk 2.22

Az *Abhidharma-kośa* az atomot (*paramāṇu*) szétszórta, több helyütt említi, de kompakt elmélet formájában a 2. *Indriya* (erők) c. fejezetben, AKk 2.22-ben szerepel rövid memoriterként megfogalmazva. A hangsúly itt sem az atomon van, hanem a nyolc-tizenegy esszenciális anyagi komponens megoszlásán a holt és eleven anyagban. Az idetartozó első kommentár-réteg ezt kibontja, alkalmazva a *Kārikā*ban említett kategóriákat a rendszer releváns elemeire, az **érzék**-erőkre (*indriya*), amelyek tárgyalása a szakasz közvetlen kontextusa. A kommentárban mondottak koherens módon értelmezhetők. A kommentár második rétege kérdéseket vet fel, és megválaszolja azokat. Az atomizmus szempontjából a 2.22. szakasz a kulcs-szöveg, így ezt alapos elemzéssel mutatom be.

A kontextus szempontjából érdemes látni, mi ennek a szakasznak a pozíciója a második fejezeten belül. A szakaszok (*kārikā*) számaival így néz ki az *Indriya* (megismerő erők) c. fejezet szerkezete:

1-21. A 22 *indriya* (Ld. az *Abhidharma* legfontosabb fogalmai és kategóriái c. részben)

22. 8-11 *dravya az atomban*

23-34. tudat, tudatkísérő (*citta és caitta*)

35-48. tudattól független összetettek (*viprayukta*)

49-73. okság (hetu-pratyaya-phala) (Ld. a *Függésben keletkezés* alfejezetben.)

Az *indriya* tág értelemben véve értendő itt: mind a huszonkét tényezőről szól a fejezet. Ugyanakkor az atomos szakaszban a szűk értelemben vett öt *indriyáról*, az érzéki megismerés képességeiről van szó. Ez érthető, hiszen az anyagi létezők vizsgálatának része az atomelmélet.

A 22. szakaszt az előző kommentár-rész végén lévő *avatarana* (felvezetés) azzal a kérdéssel készíti elő, hogy vannak-e szükségszerűen együtt keletkező *dharmák*.

³⁵³ AKBh 1.20.

³⁵⁴ AKBh 6.4.

³⁵⁵ Pl. „Az, hogy ‘minden létezik’, ó bráhmín, csak a tizenkét érzékterületre vonatkozik.” AKBh 5.23-27. – Vagyis a *buddhavacana* (a Buddha szava) szerint a hat érzék és a hat érzéktárgy reális létezők, rajtuk kívül más nem. Nehéz lenne másképp értelmezni, mint hogy Vasubandhu azt mondja: csakis a *tapasztalt* világ létéről állíthatunk bármit értelmesen.

Lássuk egyben ezt a szövegrészt:³⁵⁶

Most a következőt fogjuk vizsgálni: Vajon eme összetett *dharmák*, amelyek különböző ismérvekkel bírnak (sajátos, elkülönült karakterűek), ennek megfelelően egymástól függetlenül keletkeznek? Avagy vannak köztük olyanok, amelyek szükségszerűen együtt keletkeznek?

„Igen, vannak olyanok.” – ezért mondja:

Mindeme *dharmák* öt[félék] lehetnek: anyag, tudat, tudatkísérők és a tudattól függetlenek – az összetett [*dharmák*], valamint a nem-összetett. Közülük a nem-összetett egyáltalán nem keletkezik.

Az anyagi *dharmák*[ra vonatkozó] szabály pedig a következő:

Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc komponensű (*dravya*), amennyiben hang és érzék nélküli.

Ugyanis *atom*nak a legeslegapróbb anyag-csomósodást nevezzük, amelynél kisebb nem ismerhető meg (*na vijñāyeta*). Ez a vágybirodalomban, *amennyiben hang és érzék nélküli, nyolc komponensűként* [/ nyolc dologból (*dravya*) állóként] keletkezik, melyek közül egyik sem hiányozhat. A nyolc komponens: a négy főelem és a négy másodlagos anyag-forma (*upādāya-rūpa*): látható forma, szag, íz, tapintható.

Amennyiben a hang nélküli atom érzékkel is bír, akkor kilenc vagy tíz dologból állóként keletkezik.

Ezen belül először is:

Testérzékkal kilenc-komponensű.

„*Testérzékkal*”, azaz, ha van benne testérzék, akkor *kilenc komponense* van: a fenti nyolc és a testérzék.

A többi érzék[kel] tíz-komponensű. /2.22./³⁵⁷

Amelyik atomban a többi érzék [valamelyike] van, abban a tíz komponens: ugyanez a kilenc, valamint a látó-, halló-, szagló- és ízlelő érzék közül az egyik.

Abban az esetben pedig, amikor ezek az atomok hanggal együtt keletkeznek, rendre kilenc, tíz, tizenegy komponensűként keletkeznek. Ugyanis van olyan hang is, amely érzék(szerv)től nem elkülöníthető, mégpedig az, amelyet eleven testet alkotó főelemek okoznak.

1.Ell.: Amennyiben itt az elemek nem különülnek el, miért csak némelyik struktúra (*saṃghāta*, az összetett anyag) lesz kemény, csak némelyik folyékony, vagy forró, vagy mozgékony?

³⁵⁶ Az eredeti szöveget a Függelékben is közlöm ugyan, de mint látni fogjuk, mondandóm szempontjából ez a szöveghely nagy jelentőségű, ezért adom itt is teljese egészében, valamint részletesen elemzem és értelmezem a továbbiakban.

³⁵⁷ A 2.22 szakasz tibeti változata: 'dod na dbaṅ po med pa daṅ | sgra med phra rab rdul rdzas brgyad || lus dbaṅ ldan la rdzas dgu'o || dbaṅ po gzan rdzas bcu'o || 2. 22 //

1.Vál.: Amelyik a “legélesebb” valahol, azaz erejével dominál, azt érzékeljük ott. Hasonlóképpen, mint a vattába szúrt tű tapintása vagy mint a sóval kevert dara íze esetén.

1.1.Ell.: Akkor viszont honnan tudható, hogy azokban [az anyagdarabokban] a többi [elem] is megvan?

1.1.1.Vál.: A hatásukból: a kohézió, támasztás, hevítés/érlelés, mozgatás [meglété]ből.

1.1.2.Vál.: Továbbá onnan, hogy a feltételek megléte esetén a kemény folyékonyá válik és így tovább.³⁵⁸

2.Vál.: Mások azt mondják, hogy a vízben a hűvösségnek fokozatai (*atīśaya*) [vannak], innen tudható, hogy melegség [is van benne].

2.1. Ell.: Na de a hűvösség fokozat[ossága] keveredés nélkül is lehetséges – úgy, mint a hang és az érzet fokozat[osság]a.

2.1. Vál.: Mások azt mondják: „Csíraszerű bennük ezeknek megléte, nem tulajdonképeni.”³⁵⁹ Ugyanis azt mondotta [a Buddha], hogy „Különbéle anyagfajták (*dhātu*) van ebben a fatörzsben.”

– Hogyan állítható, hogy létezik szín a szélben?

– Ez hit kérdése.

– Nem. Ez kikövetkeztethető: ugyanis a belekeveredett szagot érezzük, az pedig a színtől elválaszthatatlan.

A formabirodalomban – mint mondtuk [AK 1.30] – nincs szag és íz, emiatt az ottani atomok hat-, hét- és nyolc-dravyásak. Ennek mikéntjét az imént ismertettük, ezért nem ismétljük meg.

– No és vajon ebben [a versben] a *dravya* szorosán vett jelentésében (*dravyam eva*) értendő, avagy érzékterületként (*āyatana*)?

– Miért, mi következik ebből?

– Ha a *dravya* szorosán véve (*dravyaként*) értendő, akkor a “nyolc-*dravyás*, kilenc-, tíz-*dravyás*” túl kevés lesz. Hiszen az [atom] összetevőjeként (*dravya*) az alakzatnak is benne kell lennie, minthogy az is benne van az atomban (szó szerint: „atomba-belegyűjtött”, *paramāṇu-saṃcita*),³⁶⁰ továbbá a súlyosság és könnyűség közül valamelyiknek, a lágyság-keményység valamelyikének, olykor a hűvösségnek s az éhségnek és szomjúságnak [is összetevőként benne kell lennie az atomban].

³⁵⁸ A szilárd dolog megolvad, pl. jégből víz lesz, a fém folyékonyá hevíthető, stb. Vagyis a négy főelem az anyag négy halmaz-, illetve mozgásállapotaként szemlélhető, amelyek átjárhatók, olvadás-fagyás; összeállítás-szétosztás.

³⁵⁹ na sva-rūpataḥ: nem önnön formájukban, nem önállóan – azaz nem aktuálisan, hanem csak potenciálisan vannak jelen.

³⁶⁰ A látható forma (*rūpa*) két alkategóriája a szín (*varṇa*) és az alak(zat) (*saṃsthāna*). AK. 1.10., 4.3c. Ha a nyolc *dravya* a végső, tovább nem elemezhető tapasztalati elemekre referál, akkor a látvány nem egy, hanem legalább két *dravya*

Amennyiben pedig a *dravya* érzékforrásként (*āyatana*) értendő, akkor a “nyolc-dravyás” meghatározás túl sok, mert négy-dravyásnak kellene modani, minthogy az elemek (*bhūtāni*) is a testérzék-forráshoz (*spraṣṭavya-āyatana*) tartoznak.

– Itt a *dravya* részben szorosán vett jelentésében értendő: az, ami [az atomban, illetve az anyagban] szubsztrátum [*āśraya* – tehát a négy főelem]. Részben érzékforrásént értendő a *dravya*: ami [az atomban, illetve az anyagban] ráépülő [*āśrita* – tehát az érzetek és érzékek].

– Így is több lesz az elem-*dravya* (= a főelemekből többet kell számolni összetevőként), mert minden egyes származtatott anyag[i összetevő] egy-egy [fő]elem-négyesre támaszkodik (= a származtatott anyagi elemek mindegyikét külön-külön a főelemek négyes csoportja hordozza).³⁶¹

– De itt a *dravya* fajtaként (*genus*) értendő, hiszen a [fő]elemek másik négyes csoportja nem más fajtába tartozik (nem képez más fajta-kategóriát).³⁶²

De mire való ez az erőltetett megkülönböztetés? Hiszen a szavak tetszés szerint használhatók – az értelmüket kell vizsgálni.

[Ezzel] ismertettük az anyagi formák együttkeletkezésének szabályszerűségét. [A továbbiakban] a többi [kategória (*vastu*)] együttkeletkezésének szabályszerűségéről fogunk beszélni.

A szanszkrit *dravya* (t. *rdzas*) sokjelentésű szó. Itt szubsztancia, anyagi összetevő értelemben állhat.

A két kínai nyelvű változat a következőképpen oldja meg a szakasz fordítását:³⁶³

PARAMĀRTHA1: 於欲界八物 無聲根隣虛。 (八物 = ’ṣṭadravyako, rdzas brgyad)

PARAMĀRTHA2: 有身根九物 十物有餘根。

XUÁNZÀNG1: 欲微聚無聲 無根有八事 (八物 = ’ṣṭadravyako, rdzas brgyad)

XUÁNZÀNG2: 有身根九事 十事有餘根

Paramārtha a *wu* 物 szót használja, ami ’dolog’, ’tárgy’, ’individuális létező’ jelentésű. Buddhista szövegekben jellemzően a sz. *dravyat* megfelelője.

Xuánzàngnál az egyébként szintén teljesen hétköznapi *shi* 事 szó szerepel, ami viszont alapvetően „ügyet, cselekvést, gyakorlatot, szolgálatot” jelent, és buddhista szövegekben inkább az *artha* szó megfelelője.³⁶⁴

³⁶¹ Vagyis így húsz *dravya* alkotna egy atomot: a négy érzet-elem, plusz mindegyiknek saját négy főeleme.

³⁶² Azaz ugyanabba a *genus*ba tartoznak a különböző érzeteket hordozó főelem-négyesek –mindegyikben ugyanaz a négy fajta elem van.

³⁶³ A szöveg forrása: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=record&vid=511&mid=963578>

BURNOUF – LEUPOL szerint³⁶⁵ van olyan jelentése a *dravya* szónak, hogy 'a dolgok szubsztanciája; az, ami reális bennük.' Továbbá 'extraktum, eszencia' jelentést is ad. A fellelhető nyugati nyelvű szótári adatok közül ez áll legközelebb ahhoz az értelmezéshez, amit az AK vizsgált szöveghelyén (AKk 2.22 és ide tartozó AKBh) látunk.

A *dravya-paramāṇu* hapax (AKBh 1.20ab), idevágó kontextus nélkül; egy elutasított nézetben szerepel: azt vitatja, hogy a *skandha* 'halmaz'-e. Itt szerepel, hogy attól még nem lesz nominális létező, hiszen „egyetlen *dravya-paramāṇu* is *skandha*” (*ekasyâpi dravya-paramāṇoḥ skandhatvāt*). Yaśomitra szövegéből ez a mondat és logikai környezete is hiányzik. A kínai fordításban szerepel a mondat, de úgy tűnik, *dravya* nélkül.³⁶⁶ A tibeti fordítás megfelel a szanszkritnak.³⁶⁷

A *Kārikāban* sem a *dravya-paramāṇu*, sem a *saṃghāta-paramāṇu* szóösszetétel nem fordul elő. Az egyetlen hely, ahol a *dravya(ka)* és a *paramāṇu* egy mondaton belül előfordul, az a 2.22.

A *kommentárban* (ad 1.13.) nem szóösszetételben, de előfordul a *dravya* és a *paramāṇu*: egymásra vonatkoztatva állnak a mondatban, de egy elutasított nézet megfogalmazásaként.

Az AKBh 2.22-ben tehát explicit kifejtve látjuk azt a nézetet, miszerint a *dravya* egyfelől mint szubsztrátum (*āśraya*), a négy főelem; másfelől mint *āyatana*, érzékelt és érzékelő minőség, sajátság, amely a szubsztrátumra „támaszkodik” (*āśrayin*), annak derivátuma. Az érzékelhető, „jelenségszerű” anyagot ezek egyidejűleg fennálló, koefficiens kompozíciója alkotja.

Kutatásom közben azzal a meglepő helyzettel szembesültem, hogy az atomizmus lényegét bemutató szöveghely (AK 2.22) a másodlagos irodalomban roppant ellentmondásosan reprezentálódik. Sorra találjuk a „molekula és abban atomok” értelmezés különböző megfogalmazásait a 20. század elejétől egészen a közelmúltig. Álláspontom szerint az atom és konstiuenseinek viszonyát tévesen értelmezik a kutató-fordítók, ami részben a koncepció bonyolult mivoltából eredhet, másrészt egy korai kommentárra és a kínai fordítások sajátságaira vezethető vissza.

A következőkben ezt fogom szövegszerűen megmutatni:

³⁶⁴ Nagyon köszönöm Kósa Gábor és Várnai András segítségét, amelyet a kínai verziók értelmezésében nyújtottak.

³⁶⁵ BURNOUF – LEUPOL (1866: 332) [Cologne record ID=9089] (A bevezetőben méltatott Eugène Burnouf (1801-1852) unokaöccse, Émile-Louis szintén orientalista lett. Ő ennek a szótárnak az egyik szerzője.)

³⁶⁶ „Non pas, réplique le Vaibhāṣika, car l'atome ou monade (*paramāṇu*) est *skandha*.” POUSSIN (1923–31: I. 38)

³⁶⁷ *rdzas kyi rdul phra rab gcig pu yang phung po yin pa'i phyir ro.*

Atom vagy molekula? Az AKBh 2.22 szövegei

A *saṃghāta* szó fordításaként e részben az „ácsolat”-ot használom, mert ez kifejezi az összetettség sajátosságán túl a fizikai strukturáltságot. (AZ AK szövegében az elemek lazább együttesére egyébként a *saṃcita* használatos, olykor a *saṃghāta* szinonimájaként.)

A *dravya*-t itt meghagyom *dravyának*, mert így jobban áttekinthető az anyag és az érvelés. Másutt a jelentésével és értelmezésével is foglalkozom.

Mivel itt összességében öt nem magyar szöveget kell összevetnünk (AKBh szanszkrit és tibeti; Yaśomitra szanszkrit és tibeti; Xuánzàng kínai változatának Louis de la Vallée Poussin-féle francia fordítása), érdemes lépésként haladni.

1. Vasubandhu

Elsőként lássuk az AKBh szanszkrit és tibeti szövegét!

tatrāsaṃskṛtaṃ nāivōtpadyate. rūpiṇām tu dharmāṇām ayaṃ niyamaḥ:

de la 'dus ma byas la ni skye ba med pa nyid do || chos gzugs can rnam kyī nges pa ni 'di yin te |

Közülük a nem-összetett egyáltalán nem keletkezik. Az anyagi *dharmák*[ra vonatkozó] szabály pedig a következő:

kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdaḥ / paramāṇur an-indriyaḥ | [2.22ab]

'dod na dbang po med pa dang | sgra med phra rab rdul rdzas brgyad ||

Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc *dravyából* áll, amennyiben hang és érzék nélküli.

sarva-sūkṣmo hi rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur ity ucyate, yato nānyatāro vijñāyeta.

Ugyanis atomnak a legeslegapróbb anyag-ácsolatot nevezzük, amelytől különböző nem ismerhető meg.

thams cad las phra ba'i gzugs ni bsags pa'i rdul phra rab ces bya ste | de las ches chung ba ni mi mngon no ||

Összetett atomnak a legeslegapróbb anyagot nevezzük, amelynél kisebb nem észlelhető.

Az utolsó mondat témánk szempontjából döntő első felét a tibeti fordító Yaśomitra értelmezését (ld. alább) követve adja vissza ! Mintha ezt olvasta volna: **sarva-sūkṣmaṃ rūpaṃ saṃghāta-paramāṇur*. A szanszkrit kéziratban ténylegesen *rūpaṃ* szerepel, ám ez hibás olvasat: *sarva-sūkṣmo hi rūpaṃ saṃghātaḥ paramāṇur* lényegében ungrammatikus (kínkeservvel érthető így: „Ugyanis a legeslegapróbb ácsolat, anyagként, az atom”). Továbbá Yaśomitra is *rūpa-saṃghātaḥ*-ot idéz, továbbá (az állásponttal vitatkozva) az ADV II.2 [110] is.

A *saṃghāta* fordítása *bsags-pa*, 'összegyűjtött', 'összetett'. (Alább, hasonló helyzetben Yaśomitránál: *bstsags-pa*; ezek alakváltozatoknak tekinthetők.) A mondat második felében

nyilvánvalóan a tibeti olvasat a helyes. Az *anyatara* ('másabb', 'a másik') az *alpatara*-nak ('kisebb') kézenfekvő félreolvasása, hiszen például *devanāgarī* írásban (különösen régi, gyors kézírásnál) a *nya* न्य és *lpa* ल्प betűk rendkívül hasonlóak. Poussin fordítása (*plus subtil*) szerint a kínaiban is 'kisebb' áll.

sa kāma-dhātāv a-śabdako 'n-indriyaś cāṣṭa-dravyaka utpadyate nānyatamena hīnaḥ.

de 'dod pa'i kham na sgra yang med dbang po yang med pa zhig yin na ni rdzas brgyad dang ldan par skye ste | gang yang rung ba zhig med par ni ma yin no ||

Ez a vágybirodalomban, amennyiben hang és érzék nélküli, nyolc *dravyából* állóként keletkezik, melyek közül egyik sem hiányozhat.

aṣṭau dravyāṇi: catvāri mahā-bhūtāni, catvāri cōpādāya-rūpāni, rūpa-gandha-rasa-spraṣṭavyāni. sēndriyas tu paramāṇur a-śabdako nava-dravyaka utpadyate, daśa-dravyako vā. tatra tāvat

rdzas brgyad ni 'byung ba chen po bzhi dag dang | rgyur byas pa'i gzugs bzhi ste | gzugs dang | dri dang | ro dang | reg bya rnams so | rdul phra rab dbang po dang bcas la sgra med pa zhig yin na ni rdzas dgu 'am | rdzas bcu dang ldan par skye ste | de la re zhig |

A nyolc *dravya*: a négy főelem és a négy másodlagos anyag-forma (*upādāya-rūpa*): látható forma, szag, íz, tapintható. Amennyiben a hang nélküli atom érzékkel is bír, akkor kilenc vagy tíz *dravyából* állóként keletkezik. Ezen belül először is:

kāyēndriyī nava-dravyaḥ [2.22c]

lus dbang ldan la rdzas dgu'o ||

Testérzékkel kilenc-*dravyájú*.

kāyēndriyam atrāstīti so 'yaṁ kāyēndriyī. tatra nava dravyāṇi: tāni cāṣṭau, kāyēndriyaṁ ca.

'di la lus kyi dbang po yod pas na 'di ni lus dbang ldan no || de la rdzas dgu ni brgyad po dag dang lus kyi dbang po'o ||

Testérzékkel, azaz, ha van benne testérezék, akkor kilenc *dravya* van benne: a fenti nyolc és a testérezék.

daśa-dravyo 'parēndriyaḥ || 2.22d ||

dbang po gzhan rdzas bcu'o || [2.22d]

A többi érzék[kel] tíz- *dravyájú*.

aparam indriyaṁ yatra paramāṇau, tatra daśa dravyāṇi: tāny eva nava, cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvēndriyāṇāṁ cānyatamat.

dbang po gzhan gyi rdul phra rab gang la yod pa de la rdzas bcu ste | dgu po de dag nyid dang | mig dang | rna ba dang | sna dang | lce'i dbang po rnams las gang yang rung ba zhig go ||

Amelyik atomban a többi érzék [valamelyike] van, abban a tíz *dravya*: ugyanez a kilenc, valamint a látó-, halló-, szagló- és ízlelő érzék közül az egyik.

sa:sābdāḥ punar ete paramāṇava utpadyamānā yathā-kramam nava-daśaikādaśa -dravyakā utpadyante. asti hīndriyā-vinirbhāgī śabdo 'pi, ya upāṭṭa-mahābhūta-hetukāḥ.

rdul phra rab de dag sgra dang bcas pa zhig tu skye na ni go rims bzhin du rdzas dgu dang | bcu dang bcu gcig dang ldan bar skye ba na skye'o || dbang po dang tha mi dad pa'i sgra yang yod de | zin pa'i 'byung ba chen po'i rgyu las byung ba gang yin pa'o ||

Abban az esetben pedig, amikor ezek az atomok hanggal együtt keletkeznek, rendre kilenc, tíz, tizenegy *dravyájú*ként keletkeznek. Ugyanis van olyan hang is, amely érzék(szerv)től nem elkülöníthető, mégpedig az, amelyet eleven testet alkotó főelemek okoznak.

Láthatólag a tibeti rendkívül pontosan követi a szanszkritot, az egyetlen lényeges eltérés azonban éppen a kulcsmondatnál található. A tibetiben szerepel a kritikus *bsags pa'i rdul phra rab* ('összetett atom', 'molekula' ~ *saṃghāta-paramāṇu*), a szanszkritban nem.

Yaśomitra

A fenti szöveget Yaśomitra így kommentálja:

„tatrāsamskṛtam nāivōtpadyata” iti. na tat prati sahōtpāda-niyamaś cintyate.

„de la 'dus ma byas la ni skye ba med pa nyid do” zhes bya ba ni de la nges par lhan cig skye ba bsam par mi bya ba yin no ||

„Közülük a nem-összetett egyáltalán nem keletkezik.” Annak az együttkeletkezés-szabályáról nem kell gondolkodni.

„sarva-sūkṣmo rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur” iti. saṃghāta-paramāṇur, na dravya-paramāṇuḥ. yatra hi pūrvāpara-bhāgo nāsti, tat sarva-rūpāpacitam dravyam dravya-paramāṇur itīṣyate. tasmād viśinaṣṭi „saṃghātaḥ paramāṇur” iti.

„Az atom a legeslegapróbb anyag-ácsolat.” Ez az ácsolat-atom, (*saṃghāta-paramāṇu*), nem pedig a *dravya*-atom. Ugyanis azt a *dravyát*, amiből minden anyagot elvontunk (*sarva-rūpāpacitam dravyam*), amiben nincs elülső-hátulsó rész [nincsenek térbeli részei], azt *dravya*-atomnak tekintjük. Ettől különbözteti meg [Vasubandhu, mondván]: „az atom ácsolat” (*saṃghātaḥ paramāṇu*).”

„thams cad pas phra ba'i gzugs √ ni rdul phra rab” ces bya ba ni √ rdzes [em.: rdzas] kyi rdul phra rab ma yin pa'o || gang la shar dang nub kyi cha med pa gzugs thams cad pas chung ba de ni rdzas kyi rdul phra rab ces bya bar 'dod do || de las khyad par du bya ba'i phyir || bstags pa'i rdul phra rab ces bya ba smos so ||

„Az atom a legeslegapróbb anyag √.” Ez √ nem a *dravya*-atom. Azt a minden anyagnál kisebbet, aminek keleti és nyugati része nincs, *dravya*-atomnak nevezzük. Az attól való megkülönböztetés végett mondja „összerakott atom”-nak.

A tibeti fordítók láthatólag küszködnek a szöveggel. A hiányjellel (√) megjelölt pontokon kihagyják a *saṃghātāt*, noha az AKBh-ből idézett mondat tibeti fordításában még szerepelt: *bsags pa'i rdul phra rab*. A *saṃghāta*-atomot pedig (az utolsó mondatban) *bstsags-pa'i rdul phra-rab*-nak fordítják, noha ez nem a *saṃghātāna*k, hanem inkább a *saṃcitāna*k felel meg.

Nyilvánvalóan értelmes interpretációt akartak kicsiholni a szanszkritból. Sejthetőleg így értelmezték: az összetett atom a legkisebb anyag; a *dravya*-atom pedig minden anyagnál kisebb valami. De mivel kétszer kimarad a *saṃghāta* szó (nem lehetetlen, hogy az a szanszkrit szöveg volt hibás, amelyet használtak), ez így az eredetivel nem vethető össze kellő biztonsággal.

Yaśomitra tehát a „mindennél apróbb” (*sarva-sūkṣma*) kifejezés magyarázatával kezdi a 2.22 kommentárját. Idézi az AKBh-t, majd az abszolút kicsi fogalom szigorú értelmére utalva azt állítja, hogy a *kārikā*ban csakis ácsolat-atomra referálhat az „atom” szó. A magyarázatban eltolja a szintagmahatárokat: *rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur iti: saṃghāta-paramāṇur*. Az 'összetett'/'ácsolat' jelentésű *saṃghāta* szót az atomra (*paramāṇu*) vonatkoztatja; úgy tagolja a kifejezést, mintha Vasubandhunál ez állna: **rūpam: saṃghāta-paramāṇur = a (legkisebb) anyag: az ácsolat-atom*.

Gondolatmenete ez lehetett: a *kārikā*ban a nyolc*dravya*s atomot „ácsolatnak”, molekulának kell érteni, mert a ténylegesen mindennél kisebb anyagi dolog a *dravya*-atom, de az részek nélküli. Vagyis szerinte a *dravya*-atom oszthatatlan részecske (korpuzskula), és ilyenekből áll az ácsolat-atom. És mivel a *kārikā*ban az áll, hogy az *atomnak vannak dravyái*, ez nyilván úgy értendő, hogy az 'atom' valójában molekula, ácsolat-atom, és benne vannak a *dravya*-atomok. Ez így egy klasszikus korpuzskuláris „atom és molekula” modell, lehet a mintája a *vaiśeṣika* atom-rendszere. Ha így értjük, akkor éppenséggel önmagában kerek értelmezés ez – csak nem kongruens azzal a szöveggel, amit kommentál.

Yaśomitra csak ez után idézi a *kārikā* első negyedét, majd egymondatos magyarázat után a vers utolsó szavát:

„*kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabda*” [2.22a]

„A vágy[birodalom]ban nyolc *dravyá*ból áll, amennyiben hang nélküli.”

„*'dod na| sgra med phra rab rdul rdzas brgyad ||*”

„Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc *dravyá*ból áll, amennyiben hang nélküli.”

iti. kāma-dhātau yadā śabdo 'tra nōtpadyate, tadā niyatam aṣṭa-dravyaka eva bhavati nāto nyūna-dravyakaḥ.

ces bya ba ni 'dod pa'i khams na gang gi tse 'di la sgra mi 'byung ba de'i tse nges par rdzas brgyad pa kho na yin no || 'di las rdzas nyung ba can ni ma yin no ||

A vágybirodalomban, amikor nem jön létre benne hang, akkor szükségszerűen nyolc-*dravyás*, ennél nem kevesebb *dravyájú*.

„*aparêndriya*” [2.22d] *iti*.

„*dbang po gzhan ldan*” *zhes bya ba*

„A többi érzék[kel]”

Az egészét viszonylag tömören kommentálja, nem említi pl. azt az esetet, amikor egy atomban csak testérezék van (kilenc*dravyás* atom). A *kārikāt* is úgy idézi, hogy átugorja az *anindriya* szót, ami esetleg utalhat arra is, hogy az elméletnek ez a része problematikus volt a számára. Később viszont kitér arra a kérdésre, hogy van érzéktől elválaszthatatlan hang is – ami pedig a kommentált szövegben nem szerepel.

Egyszer még használja a *saṃghāta-paramāṇu* kifejezést, amit a tibeti itt is ugyanúgy fordít (*bstsags pa'i rdul phra rab*). Mivel itt különösebb érdekesség nincsen, nem elemezzük tovább a szöveget.

Filológiai részletek

Fentebb, a szövegösszefüggés megőrzése végett néhány részlet alaposabb elemzését mellőztem; ezekre most térek ki.

1. Yaśomitra terminológiai újításai

A *dravya-paramāṇu* összetétel nem fordul elő az AKk-ban. Előfordul az AKBh szövegében: 1.20, illetve mondattá fűzve (*dravyam hi paramāṇur*, 3.100), ám mindkettő *elutasított* nézetben szerepel.

A *saṃghāta-paramāṇur* összetétel nem fordul elő sem az AKk-ban, sem az AKBh-ban.

Az AKk 2.22-ben nem szerepel sem a *saṃghāta*, sem a *rūpa*. Az alapszöveg, a *Kārikā* az érintett szakaszban csak a *dravya*, *-dravyaka* és a *paramāṇu* szavakat tartalmazza – de nem ilyen szóösszetételben! *Kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdaḥ paramāṇur an-indriyaḥ* – „Az atom (*paramāṇu*) a vágy[birodalom]ban nyolc komponensű (*dravya*), amennyiben hang és érzék nélküli.”

Feltehetjük a kérdést, mennyire megalapozott Yaśomitra eljárása: előfordul-e az 'összetett atom', 'atom mint struktúra' valamely más megfogalmazásban az általa kommentált szövegben. A *saṃcita* gyakori kifejezés az AK-ban az atomos anyag tárgyalása során, mégpedig 'összetétel, kompozitum, összesség, halmazat' jelentésben, a *saṃghāta* szinonimájaként. (Látjuk a 2.22., 4.103., 5.27., helyeken és másutt.)³⁶⁸

³⁶⁸ Párhuzamokat is említve: megvan Asaṅganál is. *Paramāṇu-saṃcito rūpa-samudāya* „Az anyag mint egész: atom-kompozitum.”) (AS₁ 41. o.)

Az AKBh ad 1.35. például együtt említi a kettőt: *pañcēndriya-dhātavaḥ, pañca viṣayāḥ saṃcitāḥ: paramāṇu-saṃghātatvāt. „śeṣā na saṃcitā”*. „Az öt érzék-elem és az öt érzéktárgy kompozitum (*saṃcita*), mert atomok együttese (*saṃghāta*). A többi [a nyolcféle nem-anyagi lételem] pedig nem kompozitum.”

Még két példa, a teljesség igénye nélkül:

1.13d: „Egyetlen atomnyi anyag külön nem is létezik. Ezzel szemben csoportba összeállva (‘ácsolatban’/struktúrát alkotva, *saṃghāta-stham*, t. *‘dus-pa-la gnaś-pa*) anyagként [viselkedik] (*rūpyate*, ‘romlik’).”³⁶⁹

4.3c: „Ami rezisztens anyagi forma csak létezik, az szükségszerűen megvan az atomban... ezek halmazata...”³⁷⁰

Magában a 2.22-ben is előfordul a *saṃghāta* ebben az értelemben, azaz mint atomokból összetett makroszkopikus tárgy: „Amennyiben itt az elemek nem különülnek el, miért csak némelyik struktúra (*saṃghāta*) lesz kemény, csak némelyik folyékony, vagy forró, vagy mozgékony? – Amelyik a ‘legélesebb’ valahol, azaz erejével dominál, azt érzékeljük ott.”³⁷¹ Az érzékelés említése alapján kétségtelen, hogy itt nem lehet szó a „molekuláról”.

Teljesen egyértelmű, hogy az AK szövegében előforduló ‘atom’ és *saṃghāta* vagy *saṃcita* szavak kizárólag olyan összefüggésben fordulnak elő, amely az anyagi struktúrát atomosnak, atomokból állónak írja le. Egyetlen olyan példát sem találni (a 2.22 fentebb és alább is bőven elemzett kulcsmondatán kívül), ahol az ‘összesség’, ‘csoport’, ‘kompozitum’ jelentésű *saṃcita*, vagy az ‘ácsolat’, ‘struktúra’ jelentésű *saṃghāta* magára az atomra vonatkozna, tehát „összetett, kompozit” atomról volna szó.³⁷² Ugyanakkor az atom – mint láttuk – elemezhető okai szerint; ilyen értelemben összetett (*saṃskṛta*) –, valamint inherens minőségei szerint is, amelyek tekintetében szintén heterogénnek tekinthető. De a szubatomi „*dravya*-kötegek” nem mechanikus-geometriai ácsolatként vagy összehordott halmazatként alkotják az atomot, hanem egyidejű és együttműködő hatásokként, sajátágokként vesznek részt az atom, illetve az anyag anyagként való működésében.

Yaśomitra tehát – amennyiben a *saṃghāta-paramāṇu* kifejezést úgy értette, hogy „partikulákból összetett atom” – önkényesen járt el a Vasubandhu-féle elképzelés interpretációja során.

³⁶⁹ *na vai paramāṇu-rūpam ekaṃ pṛthag bhūtam asti. saṃghāta-stham tu tad rūpyata eva.*

³⁷⁰ *yac cāpi kiñcit sa-pratighaṃ rūpam asti, tad avāśyaṃ paramāṇau vidyate ... teṣāṃ saṃcayo...*

³⁷¹ *katham ihā-vinirbhāge bhūtānām kaś-cid eva saṃghātaḥ kathina utpadyate, kaś-cid eva drava, uṣṇo vā, samudīraṇo vā? – yad yatra paṭutamaṃ prabhāvata udbhūtaṃ, tasya tatrôpalabdhiḥ. AKBh 2.22d.*

³⁷² Nem tévesztendő össze ez a két kifejezés a szintén ‘összetett’ jelentésű *saṃskṛta* szóval. Ez a keletkezett, okozott mivoltát fejezi ki a dolgoknak. Az atom a Vasubandhu-féle interpretációban nem öröktől levő, hanem „összetett”, azaz keletkezett.

2. A kulcsmondat elemzése

Az AKk 2.22b sorában szereplő *paramāṇu* szóra vonatkozik a kommentár első mondata:

*sarva-sūkṣmo hi rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur ity ucyate, yato nālpataro*³⁷³ *vijñāyeta.*

A *paramāṇu* szót magyarázza, definíciószerűen: „Ugyanis atomnak a legeslegapróbb anyag-csomósodást (anyag-struktúrát) nevezzük, amelynél kisebb nem ismerhető meg (*na vijñāyeta*).” Vagy, az eredeti állítmány passzív formáját megtartva: „Ugyanis az a legkisebb anyagi struktúra, amelynél kisebb nem ismerhető meg, atomnak neveztetik.”

A *saṃdhikat* (írásban jelölt hangzöhasonulások) feloldva, láthatók a ragok, és világos a mondat grammatikai szerkezete:

<i>sarva-sūkṣmaḥ</i>	<i>hi</i>	<i>rūpa-saṃghātaḥ</i>	<i>paramāṇuḥ</i>	<i>iti</i>	<i>ucyate</i>
minden-apró NSg(m)	hiszen	anyag-ácsolat NSg(m)	atom NSg(m)	így	neveztetik Ind(Pass)Sg3
<i>yataḥ</i>	<i>na</i>	<i>alpataraḥ</i>		<i>vijñāyeta</i>	
ami Abl.értelmű hat.	nem	kicsi+középfok NSg(m)			megismerhető Opt Sg3

A *sarva-sūkṣmaḥ* összetett szó, a benne foglalt szintagma: *Ablativus*, hasonlító határozói értelemben: 'mindennél apró(bb)/finoma(bb)'; standard nyelvi forma. A végződése, a *-sūkṣmo* egyértelmű feloldása után: hímnemű NSg.

A *rūpa-saṃghātaḥ* ugyancsak összetétel, mondatszerű jelentésben: kb. 'olyan anyagi forma, amely ácsolat' (struktúra, aggregátum). A végződése ugyancsak hímnemű NSg.

A *rūpa* végződése az összetétel miatt nem látható. NSg-ban *-m* lenne, mert semleges nemű. Ha a *rūpa* önmagában a *saṃghāta* mint predikátum alanya lenne (vagy fordítva), így nézne ki: *rūpaṃ saṃghātaḥ*. Ekkor azt jelentené: „Az anyag: ácsolat/struktúra.” Az összetétel azonban egy egységet képez és mint ilyen vonatkozik valami másra, a *paramāṇu*-ra.

Vagyis a *paramāṇu* a predikátuma a *rūpa-saṃghāta*-nak, pontosabban szemantikai viszonyba állítja a kettőt az *ucyate* = „így neveztetik”. Jelentése tehát Van eg : „Az atom: anyag-struktúra.” A mondat bővítményei ugyancsak egyeztetve vannak az alannal: *sarva-sūkṣmaḥ, alpataraḥ*.

3. A „legkisebb” értelmezése Yaśomitránál (*apacita*)

A *dravya*-atom definíciójánál használja Yaśomitra a *sarva-rūpāpacitaṃ dravyaṃ* kifejezést: „az a *dravya*, amelyből minden anyagot elvontunk.” Nagyon érdekes az *apacita* kifejezés, Vasubandhu

³⁷³ A *nālpataro* emendált alak, ennek alapjáról fentebb már volt szó. A kiadásokban szereplő *anyataraḥ*: 'másik' esetleg értelmezhető lenne így: 'különböző', ekkor a mondat arról szólna, hogy az atom olyan anyagi aggregátum, amittől különböző vagy amihez képest más [dolog] nem ismerhető meg.

szóhasználatát követi. Az AKBh 3.85c-ben, ugyancsak az atom kapcsán ezt olvassuk: „Az egyre csökkenő anyagi forma (*rūpa apacīyamāna*,³⁷⁴ t. *gzugs 'grib-pa*, 'fogyó, csökkenő anyag') végső egysége/határa az atom.”

Az $\sqrt{apa-ci}$, 'fogyatkozik' konnotációja értelmezhető úgy is, hogy az atom végső egységéhez az anyag mind kisebb darabokra osztásával, csökkentésével jutunk el. Továbbá az $\sqrt{apa-ci}$ a $\sqrt{sam-ci}$ = 'összerak, felhalmoz, egybeszámol' oppozíciójában azt jelenti, hogy 'elvesz, elkülönít [a halmaztól]'. Átvitt értelemben ezt 'elvon, absztrahál' jelentésben is figyelembe vehetnénk, de a szöveg nem mentális műveletre utal elsődlegesen, hanem az anyag fizikai csökkentésére. Tehát a *rūpa apacīyamāna* 'csökkenő' (pontosabban egyre kisebbre 'csökkentett') anyagra utal, s a szóalak (PIM) is mutatja, hogy a hangsúly a folyamaton van.

Ugyanakkor az atom e művelet elvi határa, ő maga már nem is észlelhető, azaz túl van az anyag fizikailag elérhető határán. A két megközelítés (a fizikai és a gondolati redukció) azonban nem feltétlenül válik el élesen: A fizikailag végbevihető, mennyiségi csökkentése az anyagnak fokozatosan megy át gondolati műveletbe, amikor a sajátságok elvonása ugyan nem már fizikailag történik, de az a meggyőződés áll a háttérben, hogy minden anyagi sajátságot egyedi anyagi összetevők alapoznak meg, amelyek felbontásával, eltávolításával további sajátságok szűnnének meg.³⁷⁵ Érdekes ezt a gondolati műveletsort összevetni egyfelől a „valóság” meghatározásának *vaibhāṣika* megfogalmazásával (AK 6.4.), valamint az ennek nyomán a Vasubandhu-tanítvány Dinnāga által kidolgozott *apoha*-elvvel. (Ezekről esett szó a korábbiakban.) Tehát úgy gondolom, jó okkal tekinthetjük az *apacita/apacīyamāna* kifejezést a metafizikai redukció fogalmával ekvivalensnek, az AK kontextusában legalábbis.

Ebben az összefüggésben vizsgálva a Yaśomitra-kommentár *sarva-rūpāpacitaṁ dravyaṁ* kifejezését, értelmezhetjük úgy, hogy a) minden anyagot elvonva, a *dravya* marad; b) az idézett *sarva-sūkṣma rūpa-samghāta* kontextusát is figyelembe véve, ahol az abszolút kicsiről volt szó: a minden határon túl csökkentett anyag a *dravya*. Megfontolandó tehát, hogy ellentmondásmentesen egyesíthető-e a két értelmezés, s vajon a Vasubandhu-szövegben e komplex értelemben áll-e az *apacīyamāna* kifejezés.³⁷⁶

³⁷⁴ *apacīyamāna* (PartImpfPass < $\sqrt{apa-ci}$): fogyatkozó, csökkenő, csökkentés alatt levő; (t. *'grib-pa*). *apacita* (PartPerfPass < $\sqrt{apa-ci}$): lecsökkentett. Ezzel szemben a *samcita* (PartPerfPass < $\sqrt{sam-ci}$): összegyűjtött, egybeszámolt, összesített.

³⁷⁵ Kissé talán sánta a példa, de mégis segíthet a megértésben: Például nagy mágneskockákat apró darabokra törünk: megszűnik az a sajátságuk, ami alakjuk-kiterjedésük folyománya volt, hogy pl. egymásra rakva tornyot építsünk belőlük – de a darabkáknak megmarad vonzó-taszító képességük. Ezt arra vezetjük vissza, hogy bennük további apró, szemmel nem látható, fizikailag nem szétválasztható anyagi összetevők vannak. Ezeket már csak „képzeletben” tudjuk tovább bontani, s úgy tudjuk, ha szétszednénk őket, megszűnne a „mágnesség” is – s csak „maga az anyag” maradna.

³⁷⁶ További megfontolást érdemelne álláspontom szerint a sz. *dravya* és a gör. *hülé* archaikus tartalmi-etimológiai analógiájának lehetősége is. A IX. fejezetben röviden kitérek erre.

Louis de La Vallée Poussin

Lássuk most minden későbbi szakirodalom magától értetődő tényként elfogadott kiindulópontját, Poussin fordítását!³⁷⁷ Alatta a fentebb bemutatott, a szanszkritot követő magyar fordítást adom.

A francia szövegben aláhúzás jelöli azokat a részeket, amelyek Vasubandhunál nem találhatók meg. A magyar szövegbe viszont beépítettem Yaśomitra kommentárjának a megfelelő részeit, szintén aláhúzással jelölve. Figyeljük meg az aláhúzott részletek pontos megfelelését! Ami Poussinnél többlet Vasubandhuhoz képest, az mind megvan Yaśomitranál.

... asaṃskṛtas, *inconditionnés*. *Ces derniers ne naissent pas: nous n'avons pas à nous en occuper ici.*

Közülük a nem-összetett egyáltalán nem keletkezik. Annak az együttkeletkezés-szabályáról nem kell gondolkodni.

Étudions d'abord la loi de la production simultanée (sahotpāda) des dharmas matériels (rūpas).

Az anyagi dharmák[ra vonatkozó] szabály pedig a következő:

Poussin egyben idézi az egész *kārikāt* (ez Xuánzàng általános gyakorlata lehet – a Bibliotheca Polyglotta online szövegkiadásában is ezt látjuk, és a *Vimśikā* fordításánál is a szanszkrit eredetiben széttördelve szereplő verseket mindig egyben közli). Itt most csak az összevetéshez szükséges első felét idézem:

22. *Dans le Kāmadhātu, la molécule (paramāṇu) dans laquelle il n'entre pas de son, dans laquelle il n'entre pas d'organe, est constituée par huit substances (dravya).*

Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc *dravyá*ból áll, amennyiben hang és érzék nélküli.

...amikor nem jön létre benne hang...

Poussin a *paramāṇu*t már itt is molekulának nevezi, pedig nincs mellette *saṃghāta*. Persze Yaśomitra kommentárjában közvetlenül ez *előtt* szerepel az a passzus, ahol a *paramāṇu*t egyértelműen *saṃghāta-paramāṇu*nak értelmezi.

A „hang és érzék nélküli” körülményes fordítása (*dans laquelle il n'entre pas de son, dans laquelle il n'entre pas d'organe* – ’amelybe nem lép be hang, amelybe nem lép be érzék’) is világosan Yaśomitra következetes szóhasználatát tükrözi: „létrejön benne”.

Par paramāṇu, on n'entend pas ici le paramāṇu au sens propre, le dravyaparamāṇu, l'atome ou monade qui est une chose, une substance (dravya); mais le saṃghātaparamāṇu, la molécule, c'est-à-dire le plus subtil parmi les agrégats de matière (rūpasamghāta), car il n'y a rien, parmi les agrégats de matière, qui soit plus subtil.

³⁷⁷ POUSSIN (1923–31: I. 143–144).

Az „atom...”: ácsolat-atom, (*saṃghāta-paramānu*), nem pedig *dravya*-atom. Ugyanis azt a *dravyāt*, [amelynek nincsenek térbeli részei], azt *dravya*-atomnak tekintjük. Ugyanis atomnak a legeslegapróbb anyag-ácsolatot nevezzük, amelynél kisebb nem ismerhető meg.

1. Dans le Kāmadhātu, la molécule dans laquelle n'entre pas le son (śabda, śabdāyatana), dans laquelle n'entre aucun organe (indriya), comporte huit substances, pas moins de huit: à savoir les quatre grands éléments, matières élémentaires (mahābhūtas), et quatre matières dérivées (bhautika), visible (rūpa), odeur, saveur, tangible.

Ez a vágybirodalomban, amennyiben hang és érzék nélküli (amikor nem jön létre benne hang), nyolc *dravyá*ból állóként keletkezik, melyek közül egyik sem hiányozhat (ennél nem kevesebb *dravyájú*). A nyolc *dravya*: a négy főelem és a négy másodlagos anyag-forma (*upādāya-rūpa*): látható forma, szag, íz, tapintható.

Egyértelműnek mondható a fentiek alapján, hogy a szöveg, amelyet Poussin franciára fordított, közvetlen vagy közvetett, de mindenképpen igen szoros kapcsolatban állt a Yaśomitra-kommentárral. Poussin Xuánzàng (602–664) művét fordította le. A kínai szerzetes-utazó és Yaśomitra relatív kronológiájáról nincs primer adatunk; utóbbi POTTER (1995) szerint i. sz. 580 körül alkotott, tehát Xuánzàng használhatta közvetlenül Yaśomitra művét. Erre minden oka meg is lehetett: Yaśomitra kommentárja minden bizonnyal már ekkor mérvadónak számított. Ez nyilvánul meg abban is, hogy ez az egyetlen szanszkrit nyelven fennmaradt AKBh-kommentár; éspedig, szemben az egyetlen megmaradt Vasubandhu kézirattal, sok, és többnyire jó minőségű példány van meg mindmáig.

Poussin a szanszkrit szöveget elveszettnek hitte, ám a tibeti fordítás a rendelkezésére állt. Sajnálatos módon azonban semmi jelét nem adja, hogy tudna a tibeti és a kínai közötti eltérésről. Noha az már ekkor is nyilvánvaló volt, hogy a tibetiek mindig szórol-szóra fordítanak, míg a kínaiak értelmezve, semmi módon nem jelzi, hogy hol van az eredeti szöveg és a kínai kommentár határa; ezt csak úgy tudjuk megállapítani, ha szóról szóra összevetjük a szanszkrit eredetit és a kínai fordításokat.

A kínai fordítások problematikája

Az AKk 2.22ab sorában (*kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdaḥ / paramāṇur an-indriyaḥ*) az atom szót Xuánzàng (602–664) a *wēijù* 微聚 kifejezéssel adja vissza.³⁷⁸ Ez azonban nem atomot jelent, hanem molekulát, a legkisebb atomhalmazt.³⁷⁹ Az egyes elemek jelentése: *wēi* 微 'parányi' + *jù* 聚 'együttes,

³⁷⁸ Az egész mondat nála: 欲微聚無聲無根有八事 (AKBh₆ alapján).

³⁷⁹ A SOOTHILL – HODOUS (1937) szótár digitális kiadása szerint: „微聚 A molecule, the smallest aggregation of atoms.”

gyűjtemény’.³⁸⁰ Összekapcsolva tehát ’parány-csoport, részecske-halmaz, atomegyüttes’. Ez a szanszkrit *paramâṇu-saṃghāta* (esetleg *saṃghāta-paramâṇu*) kifejezésnek felelne meg, amely azonban sem a *kārikāban*, sem az AKBh 2.22-ben nem fordul elő.

Száz évvel korábban Paramārtha (499–569) még a nem félrevezető *lín xū* 隣虛, ’atom’ fordítást alkalmazza.³⁸¹ Ennek elemenkénti értelme: ’szinte semmi’.³⁸²

Yaśomitra a két kínai fordító között alkotott: POTTER (1995–) szerint 580 körül.

Az értelmezés illetően eltorzulásába belejátszhatott: 1. Léteztek párhuzamos hagyományok, amelyek minden egyes főelemnek külön atomi létet tulajdonítottak (egyéb tekintetben is sokféle variációját adva az elméletnek). 2. Az AK-ban leírt atom-elmélet is tartalmaz olyan vonást, hogy a pontszerű, nem érzékelhető végső-parányokból (*parama-aṇu*) – azonos fajtájúakból – nagyobb egységeket, „parányokat” (*aṇu*) ácsolunk, mégpedig hetesével. (Ez azonban nem érinti az egyes atom belső sajátságait.)

Kortárs értelmezések

Az *Abhidharma-kośával* kapcsolatos legfontosabb modern forrás a két, monumentális angol fordítás, Leo M. PRUDEN (1988–90) és Gelong Lodrö SANGPO (2012) négy-négy vaskos kötegre rúgó írása. Mind a ketten alapvetően de la Vallée Poussin szövegét fordítják le angolra.

Pruden is Poussin francia fordításából dolgozott. Addigra ugyan már hozzáférhetővé vált az AKBh szanszkrit szövege, több kiadásban is, de Pruden – egyébként rendkívül gondos és hatalmas volumenű munkájában – csak jegyzetanyagába épített be kiegészítő információkat, s nem szűrte ki Poussin szövegéből az eredetit a szanszkrit alapján, általában nem különítette el a kínai kommentárokból származó részeket. Possin óriási tekintély volt és méltán az máig is. Nem csak az *Abhidharma-kośa* fordításával, de sok egyéb munkájával is kivívta a „megbízható kutató” rangot. Az AKBh szövegében is híven adja vissza és értelmezi – Xuánzàngot. Pruden ezt viszi tovább, szinte szó szerint. Ez a 2.22 esetében azt jelenti, hogy a *kārikā* szövegében ugyan lecseréli Poussin *molécule*-jét *atomra*, de a *Bhāṣya* esetében ő is mindenütt *molécule*-t mond.

³⁸⁰ „微 *sūkṣma*. Minute, small, slight; abstruse, subtle; disguised; not; used in the sense of a molecule seven times larger than 極微 an atom.”

„聚 *samāsa*; assemble, collect; an assemblage.” SOOTHILL – HODOUS (1937).

³⁸¹ Az egész mondat Paramārthánál: 於欲界八物。無聲根隣虛。(AKBh₆ alapján).

³⁸² „隣虛 Next to nothing, the minutest particle, an atom.”

„隣 Neighbouring, adjacent, near.”

„虛 *sūnya*. Empty, vacant; unreal, unsubstantial, untrue; space; humble; in vain.” SOOTHILL – HODOUS (1937).

Sangpo szintén Poussint fordítja angolra, ám hatalmas önálló jegyzetapparátussal egészíti ki, és a fordításban is sok értelmező megjegyzést helyez el, sokszor a szanszkrit szöveg alapján. Ő a 2.22. *kārikā* fordításában megtartja ugyan Poussin *molécule*-jét, de látja, hogy valami nem stimmel, ezért szögletes zárójelben egyszerűen egyenlőségjelet tesz *paramāṇu* és *saṃghāta-paramāṇu* közé: „the molecule [*paramāṇu*, i.e., *saṃghāta-paramāṇu*]”. Innentől végigszenved a fordítást: minduntalan kiírja, hogy „(composit) molecule” – ami már a hiperkorrekció esete...

Erich **Frauwaller**, a huszadik század legtekintélyesebb német (osztrák) indológusa, *A buddhizmus filozófiája* című 1969-es könyvében szintén maradéktalanul átveszi Poussin értelmezését. Az *Abhidharma-kośát* ismertető fejezetben így ír: „Each molecule, to be exact, contains one property atom of each type [i.e., visible form, etc.], each of which are joined as support, so to speak, by one atom of each of the four elements. Since sound occurs only occasionally, the molecule therefore consists of a minimum of eight [types of] atoms, which may occasionally be joined by further atoms.”³⁸³

Az *Encyclopedia of Indian Philosophies*-ben az *Abhidharma-kośát* Stefan **Anacker**, számos Vasubandhu-szöveg fordítója és elemzője ismerteti. Ám a 2.22 szakasz bemutatásánál ő is hasonlóan értelmez: A *saṃghāta-paramāṇu* molekula, ami 8, 9, stb. atomból áll.³⁸⁴

Karl **Potter** az *Encyclopedia* előző kötetének bevezetőjében, sokkal árnyaltabb. Azt mondja, a négy elemről szólva, hogy ezek nem atomos entitások – szemben a *vaiśeṣika* anyagfelfogásával. Itt ugyan nincs szó Vasubandhuról, hanem általánosságban az *abhidharma* anyagszemléletéről ír Potter.³⁸⁵ Eddigi vizsgálódásaim alapján éppenséggel úgy tűnik, ez az a régebbi, igen elterjedt teória, amelyet Vasubandhu az *Abhidharma-kośa* tanúsága szerint sikeresen egyesített a korpuszkuláris atomelmélettel és azzal az anyagleírással, amely nyolc-tizenegy esszenciális minőségre vezet vissza a holt és eleven anyag működését. (De erről Potter sem tud.)

Bhikkhu K. L. **Dhammajoti**, a téma talán a legnagyobb élő szakértője *Sarvāstivāda Abhidharma* című könyvében részletesen taglalja a kérdést (8.3. fejezet, „’Atomic’ theory”). Az atom fogalmáról először a *Mahāvibhāṣāt* idézi: „Az atom (*paramāṇu*) a legkisebb *rūpa*. Ezt nem lehet elválni, eltörni, átszűrni; nem lehet fölvenni, elhagyni, lenyomni, rálépni, megütni, meghúzni. Nem hosszú, nem is rövid, nem szögletes, nem is kerek, nem szabályos, nem is szabálytalan, nem domború, nem is homorú. Nincsenek kisebb részei; nem lehet szétszedni; nem látható-hallható-szagolható-érinthető.

³⁸³ FRAUWALLNER (2010: 103).

³⁸⁴ POTTER (1999: 527).

³⁸⁵ POTTER (1996: 127)

Ezért a *paramāṇu* az, amire azt mondják, hogy a legkisebb (/legfinomabb, *sarva-sūkṣma*) minden *rūpa* közt.”³⁸⁶

Dhammajoti fontosnak tartja kiegészíteni a fentieket, mondván: „Az atomok ténylegesen pillanatnyiak.... A *vaibhāṣikák* úgy tartják, hogy az atom a legkisebb egysége az anyagnak, melyet gondolati elemzés útján ismerünk. Ezt 'konceptuális atomnak' hívják (**prajñapti-paramānu*) ... Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy az atomok csupán fogalmilag léteznének. A fogalmi mindig végső realitáson alapul, s ez a végső értelemben valóságos atom a (látható stb.) anyag lényegi sajátossága.”³⁸⁷

Az *Abhidharma-kośa* atomelméletét ismertette ő is megismétli a megszokott értelmezést: „Ez a 'halmaz-atom' a molekula fogalmához hasonlítható, szembeállítva a 'szubsztancia-atommal' (*dravya-paramānu*), az egyedi atommal, amely önmagában valós entitás.” Ám jelzi, hogy a kép árnyalandó: „Kellően világos azonban, hogy az AKBh szerint ez az 'oktád-molekula' nem jelent ténylegesen egy nyolc egyedi atomból álló molekulát. Az anyag számunkra megismerhető legkisebb egységét képviseli.”³⁸⁸ Észleli tehát a problémát, ám e rövid megjegyzésen túl nem vizsgálja.

Az orosz fordítások

Tibetiből készült SEMIČOV – BRJANSKIJ orosz nyelvű fordítása.³⁸⁹ Az ominózus mondat így hangzik náluk:

„Minden érzékelhető közül a legfinomabb érzékelhető: az atomok halmaza, ami sehogyan sem nyilvánul meg.”³⁹⁰

³⁸⁶ „An atom is the smallest *rūpa*. It cannot be cut, broken, penetrated; it cannot be taken up, abandoned, ridden on, stepped on, struck or dragged. It is neither long nor short, square nor round, regular nor irregular, convex nor concave. It has no smaller parts; it cannot be decomposed, cannot be seen, heard, smelled, touched. It is thus that the *paramāṇu* is said to be the finest (*sarva-sūkṣma*) of all *rūpa*-s.” DHAMMAJOTI (2009: 199).

³⁸⁷ „Atoms are in fact momentary ... The *Vaibhāṣika* concedes that an atom as the smallest unit of matter is known through mental analysis. This is called the 'conceptual atom' (假極微; **prajñapti-paramānu*). ... Nevertheless, this does not mean that atoms exist only as concept. The conceptual is always based on the ultimately real, and this ultimately real atom is the intrinsic characteristic of matter (the visibles, etc.).” DHAMMAJOTI (2009: 199).

³⁸⁸ „This 'aggregate-atom' may be compared to the notion of a molecule, in contrast to 'substance-atom' (*dravya-paramānu*), an individual atom as a real entity in itself. But, according to the AKB[h], it is sufficiently clear that this 'octad molecule' does not really mean a molecule comprising eight individual atoms. It represents the smallest unit of matter that can be cognized by us.” DHAMMAJOTI (2009: 201).

³⁸⁹ SEMIČOV – BRJANSKIJ (1980: 81-83). Közlik kéziratos másolatban a tibeti szöveget is; az érintett rész: 251-253.

³⁹⁰ Из всего чувственного самое тонкое чувственное"" - это накопление атомов, которое никак не проявляется, то есть неуловимо для органов чувств.

Tehát megtörténik a „*rūpa-saṃghāta paramāṇu*” téves átértelmezése: **rūpa – saṃghāta-paramāṇu* szintagmává. A kötőjel helyére kopulát ért. Láttuk, hogy a tibeti ezt így tagolja,³⁹¹ a fordítók ezt nem bírálják felül. Viszont még tovább torzul a szöveg: a vélelmezett *saṃghāta paramāṇur* már nem ’összetett atom’, hanem ’atomok halmaza’. Vagyis explicit kimondja ez a fordítás, hogy a szubatomi összetevők: atomok. Ebből következően a föld, víz, tűz, szél és a szín, szag, íz, stb – mind a tizennégy lehetséges összetevő atom lesz. Az atom pedig ilyen atomok kupaca.

Ezt a képet erősíti, hogy a szöveg szubsztanciákról beszél, amelyekből az atom (össze)áll.³⁹² Alternatívaként, úgy tűnik, stilisztikai variánsként, adja a ’komponens’-t, s végül a szakasz vége felé meghagyja a tibeti ejtett alakot (*dze*).

Az „aminél kisebb nem ismerhető meg” kifejezést úgy érti: „Ami sehogyan sem nyilvánul meg.” Magyarázatot is fűznek hozzá: „azaz nem érhető el az érzékszervek számára.”

A kommentárnak azt a sorát, hogy „Testérezéssel, azaz, ha van benne testérezék, akkor kilenc dravya van benne: a fenti nyolc és a testérezék.”³⁹³ így értik:

„Az atom, amikor el van látva a [hallás] érzékszervével, de a hang hiányzik, akkor kilenc szubsztanciával bír, ha pedig van hang – tízzel, erre vonatkozóan néhányan úgy vélik, hogy a tapintószerv megléte esetén – kilenc szubsztancia, más szerv meglétekor pedig tíz [[van]], mégpedig az imént megnevezett kilenc, és egy a következő szervek közül: látás, hallás, szaglász vagy ízlelés. Ha pedig az atom létrejöttékor minden alkalommal belép még a hang is, akkor az atom kilencel, tízzel rendelkezik. A hang nem különíthető el a szervtől, és a nagy elemek származékaként keletkezik.”³⁹⁴

Úgy tűnik, nem értették a rendszert, ami nem csoda, és – nyilván emiatt – a számolás is elcsúszott.

„A hang nem különíthető el a szervtől” – Ez biztosan Yaśomitrától származik. Ő kihagyja azt az esetet, amikor a testérezék járul a nyolc alapvető *dravyához*. A szövegben később szóba hozza a testérezéket, de abban az összefüggésben, hogy az „*upātta*”-hang, vagyis amikor eleven test kelti a hangot, akkor hang- és testérezék-*dravya* is jelen van. (A szövegben úgy helyezkedik el ez a mondat,

³⁹¹ *thams-cad-las phra-ba'i gzugs ni bsags-pa'i rdu- phra-rab*

³⁹² АКк 2.22. В сфере страстей, когда не имеет места орган// И звук, атом [состоит] из восьми субстанций.//

При наличии органа осязания - субстанций девять // При наличии других органов - субстанций десять.

³⁹³ *'di la lus kyi dbang po yod pas na 'di ni lus dbang ldan no || de la rdzas dgu ni brgyad po dag dang lus kyi dbang po'o*

³⁹⁴ Атом при обладании органом [слуха], но при отсутствии звука имеет девять субстанций, а при наличии звука - десять, при этом некоторые считают, что при наличии органа осязания - субстанций девять, а при наличии другого органа - десять, то есть девять только что названных и один из следующих органов: зрение, слух, обоняние, или вкус. Если же при образовании атома каждый раз еще входит и звук, то атом обладает девятью, десятью. Звук неотделим от органа и возникает как производное Великих элементов.

hogy első olvasásnál valóban meglepődik az ember, hogy itt még egy Yaśomitra-újítás, de figyelmesebben újranezve, kiderül, hogy nem.)

2. A **szanszkritből** készült orosz fordítás **OSTROVSKAJA** és **RUDOJ** munkája.³⁹⁵

A *kārikā* fordítása (453. p.) szerint a *dravya*: 'szubsztancia':

Az érzék[világ]ban az atom, [amelynek összetételébe]

nem lép be hang és pszichikai sajátság,

nyolc szubsztanciát foglal magában.³⁹⁶

Ezt az értelmezést következetesen alkalmazzák, olykor 'összetevő' a *dravya* (371. p.)

Az értelmező ismertetésben elszámolják a *dravyákat* ($8+1+1+1 = 10$) (371. p.) A fordításban (453. p.) helyes a számlálás.

A fordítás azt az értelmezést fejezi ki, mely szerint az összetett atomba különböző számú szubsztancia „lép be”. (453. p.)

„... amihez képest más nem ismerhető meg [ami kisebb lenne]” – nem emendálnak, de látják, hogy itt kell ez a jelentés, és értelmező betoldásként közlik: „ami kisebb volna”. (uo.)³⁹⁷

Idézi a „*sarvasūkṣmo rūpasamghātaḥ paramāṇur*” mondatot – és úgy érti: nem a *dravyaparamāṇuról* szól, hanem a *samghāta-paramāṇuról*. (572. p. 22/1.) Vagyis szó szerint Yaśomitrat idézi.

Xuánzàngra utal Poussinen keresztül. Regisztrálja, hogy Poussin molekulát mond a *paramāṇu* helyén, de nem reflektál rá, ehelyett ismétli a Yaśomitránál látott szöveget.

Az érzékelhető anyag legkisebb egysége 7 atom, ezek mindegyike 7-7 atomból, a 4 elem 7 atomja és a másodlagos anyag 7 atomja, stb. összesen 1379 db. – a Poussin által idézett kínai forrást ők is ismertetik mint érdekes, tudományos megközelítésben figyelmet érdemlő tény. (574. p.)

³⁹⁵ OSTROVSKAJA – RUDOJ (1998–2006: I. 453-454.) AK 2.22 ismertetése: 370-372., fordítás: 453-454., jegyzetek: 572-574.

³⁹⁶ 22. В чувственном [мире] атом, [в **состав** которого] / не входят звук и психическая способность, / включает в себя восемь субстанций.

³⁹⁷ „В чувственном [мире] атом, [в **состав** которого] / не **входят** звук и психическая способность, / **включает** в себя восемь **субстанций**.”Самое «тонкое» из всех скоплений (агломератов) материи называется атомом, ибо неизвестно что-либо иное, [что было бы более «тонким»]. Атом, существующий в чувственном мире, состоит не менее чем из восьми **субстанции**, [когда в него] не **входят** звук и [какая-либо] психическая способность. [és így tovább], majd: „В [составном] атоме, в который [**входит** какая-либо] иная психическая способность, [содержится] десять **субстанций**” OSTROVSKAJA – RUDOJ (1998–2006: 1/453.) (Kiemelések tölem.)

Utalnak Yaśomitrára (372. p.) „A hang nem különül el a testéztől.” (ld a S

„A *vaiśeṣika* szerint (...) az atom másik neve *dravyaparamāṇu* [hivatkozás nincs], ez 'valódi létező' – de Vasubandhu nem ezekről az elkülönült létezőkről beszél, hanem a legkisebb atomi agglomerátumokról, olyan korpuszculákról, amelyek összetételébe különböző számú *dravyaparamāṇu* léphet be. Az érzék-világban – mondja Vasubandhu – olyan összetett atom, korpuszkula létezik, amelybe legalább nyolc szubsztancia lép be.”³⁹⁸

Jegyzetapparátusukban megismétlik és megerősítik a fentieket, kiegészítve Poussinre és rajta keresztül Xuanzangra és Saṃghabhadrára utalással. A *saṃghāta* szó használatát kerülik (egyszer idézetben közlik [572. p.]), pedig egyébként a szövegrészben előforduló szanszkrit terminusokat használják.³⁹⁹

Ez a feldolgozás tehát, noha a szanszkritből készült, és magán a fordításon igyekeznek jelölni a fordítók, hogy hol hogyan bővítik a szöveget, végső soron ugyanazt azt az értelmezést közvetíti, amit a Poussin-örökség korábbi tagjai.

Victoria **LYSENKO** (2016: 161), aki számos írásában foglalkozott az ind atomizmus problémakörével, észleli, hogy a 'molekula' problémás kifejezés, ezért aggregátum-atomról beszél, s azt mondja, ez a tulajdonképpeni atom. Szerinte vasubandhu a *saṃghāta-paramāṇu*ról mint *viśayáról*, azaz legkisebb érzéktárgyról beszél.

Lysenko honfitársaitól is idéz, néhány kifejezést maga is lefordít,⁴⁰⁰ észrevesz problémákat, de összességében zavaros képet ad, az atomra vonatkozóan pedig átveszi összes elődje értelmezését: „A *saṃghāta-paramāṇu* az atom.”⁴⁰¹

Párhuzam: Yaśomitra az AKBh 1.13-ról

Az AKBh 1. fejezetében az anyag különböző meghatározásai kapcsán Vasubandhu említi a *paramāṇu* magányos állapotával kapcsolatos problémákat. 1.13-ban arról beszél, hogy az atom (*paramāṇu*) egymagában (*prthag-bhūta*) nem tud anyagként viselkedni (rezisztens és romló lenni), de összeállva

³⁹⁸ Но Васубандху рассуждает не об этих предельных сущностях, а о мельчайших атомарных **агломератах**, корпускулах, в **состав** которых может **входить** различное количество **dravyaparamāṇu**. В **чувственном мире**, говорит Васубандху, существует корпускула, **составной «атом»**, в который **входит** не менее восьми **субстанций**. OSTROVSKAJA – RUDOJ (1998–2006: 1/370-371.) (Kiemelések tőlem.)

³⁹⁹ OSTROVSKAJA – RUDOJ (1998–2006: 1/572-574)

⁴⁰⁰ A *rūpa-saṃghāta* összetételt például így: „rūpák összetétele”, azaz GenPl előtagot vélelmez (*rūpāṇām-), ami megalapozatlan, illetve csak 'színek összetétele' jelentésben volna értelmezhető.

⁴⁰¹ LYSENKO (2016: 161) „*saṃghāta-paramāṇu* является атомом”.

(‘ácsolatbeliként’, *saṃghāta-stha*) igen. Itt az atom szó értelmezésére Yaśomitra a *dravya-paramāṇu* kifejezést alkalmazza – indoklás nélkül.⁴⁰² Szóhasználatában egyértelműen a *dravya-paramāṇu* a szinguláris atom, ezen a szöveghelyen is, hasonlóan a 2.22 kommentárrészhez.

Abból, hogy az 1. fejezet kommentárjában is alkalmazza ezt az önkényesnek tűnő fogalomértelmezést, arra következtethetünk, hogy nem véletlen baleset, például szövegromlás áldozatául esett, lokálisan, a 2.22. szakasz. Yaśomitra következetesen jár el: az AKk 2.22a-t konkrétan idézi az 1.13 kommentárjában – igaz, az atom említése nélkül, de a kontextus, amibe belehelyezi, teljesen egyértelmű.

Itt is hiányzik az „érzék nélkül” (*an-indriya*) az idézett sorban (csak itt nem tűnik fel rögtön, mert kiragadott idézet); de persze az érv nem is igényli.

Ahol Vasubandhu *paramāṇu*t mond, ott ő *dravya-paramāṇu*t. Így jön létre a *dravya-paramāṇu-rūpa* kifejezés: „*paramāṇu-rūpaṃ tarhī*” *ti dravya-paramāṇu-rūpaṃ* – „»Akkor az atomnyi anyag«, azaz a *dravya*-atomnyi anyag...” A *paramāṇu-rūpa* szerepel az AKBh 1.13-ban, ‘atomnyi anyag’ értelemben, ami éppenséggel koherens az atom-elmélet többi elemével. Yaśomitra viszont feltalálja a fából vaskarikát – hogy illő módon képzavarral éljek. A 2.22-ben ugyanis a *dravya*-atomról azt mondja, ez olyan *dravya*, „amiből minden anyagot elvontunk” (*sarva-rūpa-apacitaṃ dravyam*) – itt mégis a *dravya*-atom anyagáról beszél!

Itt nem indokolja az atom→*dravya*-atom fogalommodosítást – ez arra utalhat, hogy előbb készült el a 2.22 kommentárja, azután ahhoz igazította a többi előfordulást. De az is lehet, hogy készen kapta a *dravya-saṃghāta* atom oppozíciót, használta is, de csak az AKk 2.22-ben szerepel a *dravya* és az atom megkülönböztetése, ezért ott fejtette ki.)

Feltűnő, hogy a *saṃghāta-paramāṇu* (‘ácsolat-atom’) szóösszetétellel viszont itt nem dolgozik Yaśomitra, de a *dravya*-atommal egyértelműen az atom „*saṃghāta*-állapotát” kontrasztálja. A *saṃghāta-stham* állapothatározó-féle: ‘összeállva’, ‘egyberakva’ jelentésű. Ellentettje az *a-saṃghāta-stham*.

A kifejezést itt sem magától hozza be Yaśomitra (ahogy az AKBh 2.22 szakaszban is Vasubandhu használta – a *rūpa-saṃghāta* összetételben, kb. ‘anyagi struktúra’ értelemben – a

⁴⁰² „*paramāṇu-rūpaṃ tarhī*” *ti dravya-paramāṇu-rūpaṃ* „*na rūpaṃ prāpnoti.*” *kasmāt?* „*arūpaṇāt.*” *niravayavatte sati arūpaṇād ity abhiprāyaḥ. pakṣa-dvaye 'py etad codyam upanyastam. bādhana-rūpaṇe pratighāta-rūpaṇe ca dravya-paramāṇur niravayavatvān na śakyate rūpayitum iti.*

„*na vai paramāṇu-rūpaṃ ekaṃ pṛthag-bhūtam astī*” *ti. 'ekam' iti grahaṇam dravya-paramāṇu-saṃdarśanārtham. pṛthag-bhūtam: a-saṃghāta-stham ity arthaḥ. tad īdrg nāsti – saṃghāta-stham nityam bhavati, „kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabda” [2.22a] ity-ādi-vacanāt. „saṃghāta-stham tad rūpyata evē” ti. arthād etad abhīṣṭam bhavati. tad dravya-paramāṇu-rūpaṃ saṃghāta-stham rūpyate bādhyate pratihanyate ca. YS 1.13d.*

saṃghāta szót. Itt, az AKBh 1.13-ban is szerepel a *saṃghāta*, de csak a *pṛthag-bhūtam* ('elkülönülve levő') ellentettjeként. Yaśomitra össze is köti a kettőt: *pṛthag-bhūtam: a-saṃghāta-stham ity arthaḥ*, „Az 'elkülönülve levő' jelentése: 'nem-ácsolatbeli'.”

„...»Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc dravyából áll...« [AKk 2.22a] kimondása alapján. »Ácsolatbeliként nagyon is anyagként viselkedik.« „*kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabda" [2.22a] ity-ādi-vacanāt*. „*saṃghāta-stham tad rūpyata evē" ti*) – magyarázza Yaśomitra. A *tad* szerinte a *dravya*-atomra vonatkozik (Vasubandhunál pedig egyszerűen az atomra).

Ebből a szövegrészből, összevetve az AK 2.22-hoz fűzött kommentárjával, ezt a gondolatmenetet rekonstruálhatjuk: Ha a magányos atom nem viselkedik anyagként, ácsolatban viszont igen (1.13); és a legkisebb anyagi ácsolat nyolc*dravyás* (2.22): akkor amiből összeállt, az nyilván nem más, mint nyolc *dravya-paramāṇu*.

Egyértelműen érződik ezen az átértelmező kommentáron a *vaiśeṣika* atom-elmélet hatása, amely szerint az észlelhetetlenül apró (*aṇu*), korpuszkuláris atomból kettő még mindig parány, de három pár már észlelhető és kiterjedt (*maḥat*). Csakhogy a *vaiśeṣika* egy szubsztancialista irányzat, amelyben az atom örök, változatlan entitás.

Yaśomitra azon igyekszik, hogy összehozza egy koncepcióba a két anyag-reduktumot: a simplex atomot (*paramāṇu*), ami nem fordul elő egyedül, más atomok nélkül – és a *dravyát* (anyagfunkciók és érzetminőségek), ami nem fordul elő a többi *dravya* nélkül. A két fogalom azonosítása viszont durván megmászítja azt az atom-koncepciót, amit Vasubandhu egyértelmű következetességgel képvisel a teljes mű minden összefüggésében: az atomalkotó *dravya* nem korpuszkuláris entitás, nem önálló szubsztancia, s a minden kicsinél kisebb anyagdarabka, a magányos *paramāṇu* magában foglalja ezeket a végső tapasztalati reálékat. Azok nem kicsiny golyócskák benne, hanem koefficiens, inherens megnyilvánulásai az alapvető anyagi létnek.

Yaśomitra fejében talán éppen ennél a szöveghelynél, 1.13-nál fogalmazódott meg az az ötlet, amely a 2.22-nél már indoklással bontakozik ki – és szilárdul meg annyira, hogy még 1400 évvel később is Vasubandhu „molekuláiról” ír a szaktudomány.

Párhuzamos szövegek:

A Függelékben közlöm néhány olyan szöveghely feldolgozott anyagát, amelyek az az AK fenti szakaszában foglaltakat valamilyen módon megvilágítják. A tartalmuk érdekes, tanulságaikat beépítettem a dolgozat érvelésébe – de a fordításokat sajnos nem tudom most prezentálni.

VIII. Az atomizmus problémái

Az imént vázolt atomelmélet számos további kérdést vet fel, ezeket most csak megemlítem, néhány megjegyzéssel:

1. Ha minden atomban benne van mind a négy anyagi főelem, miért észleljük hol keménynek, hol nedvesnek, hol hidegnek a dolgokat? Honnan származik a különböző anyagfajták különféle jellege, ha maguk az atomok egyformák alakjukra és nagyságukra nézve? – A főelemek természete, illetve potenciális hatásuk, hatóképességük (vö. gör. dűnamisz) szabja meg az észlelt dolog minőségét. Amelyikük dominál, azt a jelleget tapasztaljuk. A dominancia az adott érzetminőség erősségére utal.⁴⁰³

Figyelemre méltó vonása ez az elméletnek: a görög gondolkodók mértani alakzatok sajátjaival magyarázták a különböző anyagfajták tulajdonságait, Platón szabályos háromszögekre vezeti vissza az összes atomi kombinációt. Ezzel szemben az *ābhidharmika* hagyomány abból indul ki, hogy a minőségek fokozhatók, általános tapasztalat, hogy lehet a víz például hűvös, langyos vagy forró. (Mint lehetséges magyarázat, felbukkan az a nézet is, hogy a különböző alapminőségek keveredése révén jönnek létre a különböző anyagi tulajdonságok. Az olvadás, fagyás, fémek ötvözeete szolgál erre például.) Kombinációik sokfajta érzetet tudnak eredményezni. Az érzőerők anyaga azért „finom, áttetsző” (*prasāda*), mert atomjaikban a főelemek kiegyensúlyozott arányban vesznek részt.⁴⁰⁴ „Csíraszerű bennük ezeknek megléte, nem tulajdonképpen” – azaz a meg nem nyilvánult tulajdonságok az atomokban potenciálisan vannak meg, nem reálisan.⁴⁰⁵

2. Abban a tekintetben is vitatkoznak egymással a különböző iskolák, hogy a „szubsztancia” (*dravya*) fogalma magára a külső fizikai tárgyra (annak atomjaira) értendő-e, avagy az észlelésben

⁴⁰³ AKbh 2.22.: „Amelyik a „legélesebb” valahol, azaz erejével dominál, azt érzékeljük ott. Hasonlóképpen, mint a vattába szúrt tű tapintása vagy mint a sóval kevert dara íze esetén.” (*yad yatra paṭutamañ prabhāvata udbhūtañ, tasya tatrōpalabdhiḥ; sūcī-tūlī -kalāpa-sparśavat, saktu-lavaṇa-cūrṇa-rasavac ca.*)

⁴⁰⁴ Figyelemre méltó a párhuzam az ind (illetve általában az ókori keleti) gyógyászat alapelvével: az elemek egyensúlya esetén: nincs tünet; amikor a harmónia megbomlik (valamelyik elem dominánssá lesz): van tünet. A tibeti gyógyászatban ez a három-nedv elmélet keretében jelenik meg. A *sāmkhyā*ban a meg-nem-nyilvánuló (*avyakta*) ősananyag jellemzője a „minőségek egyformasága” (*guṇa-sāmya*), azaz, hogy egyikük sem emelkedik a másik fölé.

⁴⁰⁵ *bījatas teṣu teṣāñ bhāvo, na svarūpata* (AKbh 2.22, v.ö. 1.12.)

megjelenő aspektusára, a kogníció közvetlen forrására (*āyatana*. itt a szubatomi minőségek, ld. fentebb a nyolc stb. *dravya*), avagy az adott anyagi minőség univerzáléjára (itt: *jāti*).⁴⁰⁶

3. A *vaibhāṣika* iskola szerint az anyag atomjait szubsztanciális létezők (*dravya*, t. *rdzas*) alkotják, de a szubsztancia szót itt az 'anyagfajta' 'elemi minőség', 'tapasztalati esszencia' jelentésben értik. Vasubandhu a vitát összegezve azt mondja, hogy egy szót tetszés szerint, sokféleképpen használhatunk, de az érv jelentését kell vizsgálni, nem a szavakon rágódni.⁴⁰⁷

4. Ha maguk az érzéktárgyak és az érzék-erők (nem a szubatomi minőségeik!) atomhalmazok, atom-társulások (*saṃcita, paramāṇu-saṃghāta*), akkor maguk nem lehetnek szubsztanciális létezők, hanem nominálisak.⁴⁰⁸

5. A látható dolgok közül a szín más természetű, mint az alak(zat) (*saṃsthāna*: alakzat, mintázat, elrendeződés). Utóbbi szubsztanciális vagy nominális létező-e, illetve az atomot alkotó minőség-e? Ha van önálló szín-atom, lehet hosszúság stb. atom is. Vasubandhu elutasítja az alakzat szubsztanciális voltát.⁴⁰⁹ (További összefüggéseit lásd alább.) Itt jegyezném meg, hogy a „szín” (*rūpa*, ill. *varṇa*) vitatott kategória: tulajdonképpen a látható minőségeket jelenti (mindazt, amit vizuálisan észlelünk), beleértve az árnyékos, napos, sötét, ködös stb. „árnyalatokat”, valamint a hosszú, rövid, szögletes stb. alakzatokat is.⁴¹⁰

6. Hogyan értelmezhető a mozgás, pontosabban a mozgásnak látszó jelenség? Ez összefügg a pillanatnyi lét elvével, a szél elem mozgató funkciójával, továbbá az alak(zat) kérdésével. a) „A szél elem a főelemek sorozatát (létpillanat-sorozatát) a tér-idő szomszédos pontjain létrehozza.”⁴¹¹ Vagyis

⁴⁰⁶ AKBh 2.22. és 6.4., valamint: „Ezeket [az észlelési folyamatokat] úgy kell értelmezni, hogy az érzékelési területnek (*āyatana*) sajátosságaira irányulnak, s nem a konkrét tárgyára (*dravya*)” (*āyatana-svalakṣaṇam praty ete svalakṣaṇa-viṣayā iṣyante, na dravya-svalakṣaṇam praty*, AKBh 1.10d). Továbbá: „a 'megvan' jelentése ebben az esetben 'észlelhető', nem pedig 'létezik'” (*jñānārtho hy eṣa vidir, na sattārthaḥ*, AKBh 1.10a). Értsd: 1. nem a tárgy mint kvázi-független entitás az érzékelés-észlelés objektuma, hanem az adott egyedi és pillanatnyi érzék-erő által megragadott konkrét, egyedi és pillanatnyi érzetminőség (szín, alak stb). Továbbá 2. pillanatnyi események, külön-külön kogníciók halmaza az öt tudatosság-csoport, és ezek nem alkotnak egy önálló szubjektumot, önálló tapasztalót. Ehhez vö. VV 10. kommentárja: „Nem létezik semiféle egyetlen látó, stb. a gondolóig bezárólag” – ezt kell belátni. (*Dvayād vijñāna-ṣaṭkaṃ pravartate. Na tu kaścid eko draṣṭāsti, na ... yāvan mantē ty.*)

⁴⁰⁷ AKBh 2.22d. Egy korai kommentátor, Yaśomitra így határozza meg a szubsztancia (*dravya*) szó elsődleges jelentését: *yasya svalakṣaṇam asti, tad dravyam*: „Az szubsztancia az, aminek van partikuláréja” (YS 2.22d, YS₂ I. 125.30–31).

⁴⁰⁸ *saṃcitā daśa rūpiṇaḥ* (AKk 1.35d) *pañcēndriya-dhātavaḥ, pañca viṣayāḥ saṃcitāḥ: paramāṇu-saṃghātatvāt* (AKBh 1.35).

⁴⁰⁹ AKBh 2.22 és 4.3. Továbbá 1.10a: az anyag térbeli megjelenésére is vonatkozik az, hogy 'észlelhető', nem pedig 'létező' (ld. 406. jz).

⁴¹⁰ AKBh 1.10. (És: árnyék ld Platón Timaiosz)

⁴¹¹ AKBh 1.12d, értelmező fordításban.

egy tárgy nem mozog a szó számunkra evidens értelmében. Amit látunk: érzetminőségek pillanatnyi együttese a tér egy pontján, majd egy hasonló együttes a szomszédos térpontban. Az adott érzet-elemek tehát pillanatról pillanatra keletkeznek-megszűnnek a tér szomszédos pontjain, s ez a szél elem hatása; valódi mozgás nincs.⁴¹² b) Az alakzat problémáját legélesebben a mozgó tárgy által kirajzolt alakzatok esetében vetik fel. (Pl. tarlón mindenféle vonalakban-mintázatokban végigfutó tűz; sötétben tüzes bot vége által rajzolt karika.) A szomszédos helyeken, egymásra következő pillanatokban bekövetkező események a mozgás illúzióját keltik. Az nem valós, és a kirajzolódó formák sem, vagyis az alakzat, az elrendeződés nem szubsztanciális összetevője az atomoknak,⁴¹³ így az atomtársulások szintjén is látszatszerűen jelenik meg. Ez a *karma* szempontjából érdekes kérdés. Az erkölcsi súllyal is bíró tettek egy része ugyanis testi cselekvés, ami pedig mozdulatokból, gesztusokból áll. Az anyagyilkosság problémája: Ha valaki megöli az anyját (ami azonnal pokolba vezető bűnnek számít), s vele együtt mást is átdöf a késével, akkor – mivel a mozdulat atomos anyagot érint, két testet – vajon az egy halálos bűn kétszeresen érik-e be? A mozdulatok az alakzat kategóriájába esnek. Ha az alakzat csupán mentális konstrukció, mennyiben reális a tett, pontosabban a *karma*, vagyis az etikai jelenség? Vasubandhu válasza lényegében az, hogy ilyenkor nem maga a mozdulat, a külsődleges anyagi jelenség a karma meghatározója – hanem a szándék, a mentális státusz és motiváció. A mozdulat csupán kísérőjelensége ennek.⁴¹⁴ Ld. ehhez az atom-idő-tér és a nyelv kvantumosságát! AK is, utóbb pl. *Mchims-mdzod* 279–280. „egy [azaz oszthatatlan egész], tehát nála kisebb nincs”; bármilyen néven nevezzék is a mértékegységeket, a legkisebb az atom. Az idő minimuma: pillanat: amíg egy atom „kikerülhető” (*rdul phra rab 'dzur ba'i dus sam/ rgyu nus pa thogs med pa'i dus*. egy atomnyi távhoz szükséges idő vagy akadálytalan elmozdulás ideje/potens ok akadálytalan ideje?), illetve *ābhidharmikák* antropomorf magyarázata: egy erős ember egy csettintése 65 pillanatnyi időt vesz igénybe.

⁴¹² AKBh 4.3b: *kṣaṇa-bhaṅgā ca gaty-abhāvaḥ*: „A pillanat[onkénti] pusztulás miatt nincs mozgás.” Figyeljük meg: a „szomszédosság” itt is kulcsfogalom, akárcsak az atomok, illetve az érzékek és tárgyaik érintkezése kapcsán (*nirantara*, t. *'dab-chags*). A tarlótűz példája: úgy látjuk, mintha a tűz futna végig, pedig az egymás melletti fűszálak sorra gyulladnak meg, közvetlenül egymás után, ez kelti a tűz mozgásának illúzióját. Ld. ehhez görögök! Diodórosz és Epikurosz: „szomszédosság” vs tényleges érintkezés (BOROS 2013 > Kendeffy-Bene hellenisztikus) juxtapozíció 1.43.cd (Az érzékelés módjáról)

⁴¹³ AKBh 2.22, és 4.3c: *yac cāpi kimcit sa-pratighaṃ rūpam asti, tad avāśyam paramāṇau vidyate. na ca samsthānam paramāṇau vidyate*. Erről lásd még: KING (1998: 7).

⁴¹⁴ AKBh 4.3., továbbá: 4.103d: „*paramāṇu-samcitavād vijñaptir api dvidhē'ti bhadanta-ghoṣakaḥ*. „Mivel atom-társulás, ezért a megnyilvánuló [a tett észlelhető aspektusa] is kettős lesz” – így [véli] Bhadanta Ghoṣaka.

7. A „három idő” problémája: léteznek-e az elmúlt és a jövőbeli dolgok? – A *sarvāstivāda* iskola követői azt állítják, hogy amikor visszaemlékszem valamire, az most is létezik. Azt a hipotézist veszi számba a kommentátor, hogy a múlt- és jövőbeli dolgok „léteznek, csak *atomonként szétszóródva*.”⁴¹⁵

8. A hang kitüntetett szerepe. Ennek tradicionális okai vannak az ind gondolkodásban: a kinyilatkoztatás beszéd, azaz hang (*śabda*). Mulandó, avagy örök mivolta fontos kérdés. A buddhista skolasztika szerint, mint láttuk, a hang is anyag: minden atomja egy nonád: a nyolc alapminőség plusz egy hang-elem.⁴¹⁶ Összetett, keletkezett – tehát nem örök.

9. A szenvedésteli lét természetének megismerésében a változás, mulandóság tapasztalatának elemzése segít. Az ezzel összefüggő pillanatnyiség és atomosság belátható logikai úton (ld. fentiek), de meditációs tapasztalat révén is: az elmélyült összpontosításban az ember a testét atomosnak, pillatokból állónak éli meg.⁴¹⁷

10. Megszűnnek-e az atomok a világ pusztulásakor? A *vaiśeṣika* (nem-buddhista természetfilozófiai iskola) szerint: nem szűnnek meg. A *vaibhāṣika* szerint igen. (Lásd ezzel kapcsolatban az atom keletkezett, összetett voltáról korábban mondottakat.)⁴¹⁸

11. A tudati szennyeződések (*anuśaya*) is „parányosak”, mert finom, szubtilis létűek, s nehezen megismerhetők.⁴¹⁹

12. Két atomi szint:

a) legkisebb parány, *paramāṇu*: az anyag legkisebb egysége; az anyagi dolgok elvi határa, önmagában nem észlelhető.

b) parány-társulás: *paramāṇu-saṃghāta* (*saṃghāta-vāda*) – az észlelhető legkisebb anyagi egység legalább hét atomból áll, ez az *aṇu*.

⁴¹⁵ AKBh 5.27c: *tat tad-eva rūpaṃ, kevalaṃ paramāṇuśo vibhaktam*. Vasubandhu ellenérve, hogy az érzet nem atomos, de arra is lehet emlékezni: *a-paramāṇu-saṃcitānāṃ vedanādīnāṃ kathaṃ vikīrṇatvam? te 'pi ca yathōtpannānubhūtāḥ smaryante*. PRUDEN (1988–90: III. 816).

⁴¹⁶ AKBh 1.10, 2.22.

⁴¹⁷ AKBh 6.14: *samāhitasya kila kāyaṃ paramāṇuśaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāya-smṛty-upasthānaṃ niṣpannaṃ bhavati*.

⁴¹⁸ AKBh 3.100ab. Ebben többek között: a magokról.

⁴¹⁹ *tatrāṇavaḥ sūkṣma-pracāratvāt, dur-vijñānatayā*. AKBh 5.39., PRUDEN (1988–90: III. 8134). Ez a magyarázat látszólag értelmes, de semmi köze az atomosság valódi elméletéhez, pusztán pszeudoetimológia – vagy jóindulattal: szójáték. Arra alapozza a magyarázatot, hogy az *aṇu* = ‘parányi’ és az *anu-śaya* = ‘tudati szenny, akadály’ előtagja majdnem ugyanúgy hangzanak, és a tudati szenny is láthatatlan, stb. Az atomosság, mint láttuk, csak az anyagi létezők esetében alkalmas elmélet, nem véletlenül nem esik szó másutt a gondolat, érzet, képzet, szándék stb. atomosságáról.

Az atomelmélet szerepe

Az anyagi világ jelenségeinek magyarázata szubsztancialista és inszubsztancialista sémákban egyaránt lehetséges, s ezek bármelyike sikerrel használhatja az atomos anyag koncepcióját. A buddhista filozófiai iskolák az atom-elmélet elemeit feltehetőleg több forrásból, hagyományból merítették, de úgy tűnik, hogy ezeket nem sikerült ellentmondásmentes szintézisbe ötvözniük saját, inszubsztancialista szemléletmódjuk keretein belül. Talán nem is törekedtek erre igazán elszántan. Az *Abhidharma-kośa* szövegén belül maradván is, azon kívül tovább vizsgálódva pedig még inkább az a benyomásunk támad, hogy a buddhista hagyományban az anyag legkisebb egységének feltételezése végső soron *módszertani* kérdés: a tapasztalat által megragadható dolgok összetettségének, feltételektől függésének illusztrálására szolgál.⁴²⁰ Eredendően talán ennek cáfolatára tett kísérletként került a viták témái közé, s a kortárs, rivális nem-buddhista iskolákkal szembeni pozíció védelmében taglalták. Az *Abhidharma-kośa* tanúsága szerint a 3–4. században a kérdés dogmatikai értelemben lezáratlan, szabadon vitatható volt. Úgy tűnik, ekkortájt a különböző buddhista skolasztikus irányzatok egyetértettek abban, hogy az atom léte tapasztalatilag nem verifikálható, és szembesülnek az atomosság hipotézisének ellentmondásaival. Ugyanakkor próbálnak az atomok térbeli oszthatatlanságának csapdájából kiutat találni, és fenntartani az atomos anyag koncepcióját.

Vasubandhu azonban már az *Abhidharma-kośa*-ban felvet olyan megfontolásokat, amelyek később a „csak-tudat” (*citta-mātra*) vagy más néven „kogníció-valló” (*viññapti-vādin*) iskola létrehozására vezették. *Húsz vers (Vimśikā, VV)* című művében megismétli az *Abhidharma-kośa*-ban kifejtett ellenvetéseket, és tovább is viszi azokat: Azt állítja, hogy az atomosság minden modellje ellentmondásos, s így az atomok léte nem bizonyítható. Ugyanúgy ellentmondásos azonban az atomok nélküli, nem részek halmazaként felfogott „egész” is. Ebből következően az érzéktárgyak valós, tudatfüggetlen léte sem alapozható meg. Álláspontja szerint ebből adódóan csakis az idealista álláspont tartható: „Az anyag léte nem ésszerű.” Nincsenek észleléstől független, külső, objektív érzéktárgyak; a megismerhető, megtapasztalható világ csupán tudattartamok összessége. A VV 11.-ben cáfolja az önálló egész érzéktárgy létét, a 12.-ben az atom szubsztanciális létét. (V. ö. AKBh 1.43.)

A viták során a buddhista filozófusok arra jutnak, hogy az emberi tapasztalatok nem racionalizálhatók teljes mértékben. Az idealista iskolák konklúziója az, hogy csak a tudattartamokkal érdemes foglalkozni. A dialektikus iskoláké pedig az, hogy a fogalmi gondolkodás, a kategória-tan bármilyen formája csapdába ejt: a nyelv szabja meg a kereteit. Az pedig más természetű, mint a tapasztalat.

⁴²⁰ Ezt Asaṅga, Vasubandhu kortársa (és féltestvére) meg is fogalmazza: Az atomok elkülönítése az anyagdarab képzetének eloszlását célozza, a *dravyák* elemzése pedig annak a belátását segíti, hogy az anyagban nem valóságos meglétük.

A buddhista atomelmélet ellentmondásai

1. tisztán fizikai entitás: rezisztens, térfoglaló [van kiterjedése: „a legkisebb anyag”], változó
2. tisztán metafizikai konstrukció: oszthatatlan – mert részek nélküli;
3. de elemezhető: szubsztanciális minőségek szerint

Térbeliség, rész-egész viszony

Két atom közti űr kisebb, mint egy atomnyi méret, máskülönben oda is atom kerülne. Ebből következően az atomnyi méret nem az elképzelhető legkisebb térbeli kiterjedés. De az anyag tekintetében igen. Vajon miért van mérete, miért nem kiterjedés nélküli, ha részek nélküli? (vö. BETEGH 2004 és 2006, továbbá BODNÁR 2001⁴²¹)

DHAMMAJOTI (2012: 17) úgy véli, nem igazán sikeres a négy főelem és az atom-konceptió kombinálása. Utóbbi buddhizmuson kívülről eredőnek, leginkább *vaiśeṣika* forrásúnak gondolja. Legkésőbb a *Mahā-vibhāṣā* idején megformálják saját atom-teóriájukat, majd valamivel később a nyolc-szubsztanciás verziót, „a legkisebb aggregátumot, az *aggregátum-atomot* (*saṃghāta-paramāṇu*), amelynek összetevői szükségszerűen együttkelekeznek. Oktád- és nonád-*molekulákról* beszél. Felhívja a figyelmet arra, hogy az *Abhidharma-hrdaya*, amely valószínűleg az AK előtt keletkezhetett, ugyancsak 2. fejezetében, szintén említi ezt a doktrínát:

Abban az anyag-formában, amely nem érzékszerv, nyolcféle atom van.

– Melyik létsík atomjaira vonatkoznak ezek?

– [Arra, ahol van] szag; a szag a vágybirodalomban létezik.”⁴²²

A szöveg és a gondolat nehézségét mutatja, hogy Dhammajoti a legkisebb anyagi egységnek a *saṃghāta-paramāṇu*t látja – szemben a *paramāṇu*val – s ezt **molekulaként** értelmezi. A felügyelete alatt készült fordítás expliciter azonosítja e fogalmakat: „atoms or molecules”], illetve „*paramāṇu* =

⁴²¹ BODNÁR 2001 konkl: Egyik leírás sem jó (atomi egyediség és oszthatatlanság). Atomok: Mind ugyanaz az „anyag”, egyedivé formális aspektus révén lesznek (peripatetikusok). De a makro-tárgyak tulajdonságai és a természeti törvények állandósága csak úgy vezethető vissza az atomi tulajdonságokra, ha azok állandóságát biztosítja valami.

⁴²² T28 811b11–13, DHAMMAJOTI (2012: 17) angol fordítása alapján.

saṃghāta-paramāṇu”, s innen mindvégig molekulaként fordítja a *paramāṇu*t, zárójelben a „kompozit” jelzővel.⁴²³

A további kutatás irányai

Feltevés szerint valószínűsíthető, hogy az atomelmélet a buddhizmus rendszerében nem belső fejlemény, hanem szellemi import. Ennek igazolására át kellene tekinteni a párhuzamos nem-buddhista iskolák vonatkozó szövegeit, továbbá az antik görög (és perzsa) természetfilozófia releváns területein született eredményeket.

A lehetséges források azonosításának és a folyamat rekonstrukciójának fő kérdései:

1. Melyek a legfontosabb írott források az atomizmus tekintetében; ezek időbelisége hogyan viszonyul egymáshoz?

2. Milyen párhuzamosságok találhatók az érett buddhista skolasztika és a kortárs ind természetfilozófiai iskolák viszonylatában? Ha vannak ilyenek: Mennyire lényegiek? Rendszerszerűek-e vagy esetlegesek? Fel kellene tárni ezek belső előzményeit.

3. Ugyanezen kérdéseket kell vizsgálni az ind és a görög atomista elméletek között.

4. Ha feltételezünk történeti összefüggést: hogyan, milyen fázisokon keresztül, milyen gondolkodók, uralkodók, iskolák közvetítésével mehetett végbe a folyamat?

5. Játshatott-e szerepet a folyamatban a perzsa, zoroasztriánus kultúrkör?⁴²⁴

Egy kísérlet a folyamat rekonstrukciójára:

Az ind atomizmus közvetlen forrása lehet a gandhári görögség, amellyel a buddhista skolasztika legtermékenyebb ága, a *vaibhāṣika* iskola szoros kapcsolatban állt: Három nagy központjuk: Gandhāra, Kāśmīr, Magadha. (Észak-India, nyugatról kelet felé haladva.) A görög-ind királyságok korától az addigi alkalmi érintkezésekből táplálkozó szellemi kapcsolatok elmélyültek, a két kultúrkör sok tekintetben szervesen egybefonódott (Aśoka császár buddhista missziói a görögség felé, görög

⁴²³ SANGPO (2012: I. 507), az AK 2.22 fordításánál.

⁴²⁴ Ehhez lásd Bronkhorst kritikáját Beckwith hipotézisére vonatkozóan, miszerint a buddhizmus a gandhári zoroasztrizmus hatására nyerte el ma ismert arculatát.

buddhisták Indiában, indiai görög uralkodók stb.) Észak-Indiában folytonos, ezért különösen erős volt a görög jelenlét.⁴²⁵

A buddhista filozófusok szerzetesi központokban működtek, a nagy gondolkodók *brāhmaṇa* (papi) családból származtak, a kor meghatározó nem-buddhista filozófiai iskolái közt igen erős volt a logikai-episztemológiai és természetfilozófiai hagyomány: *vaiśeṣika*, *nyāya*. Az értelmiségi elit ezekben szerzett jártasságot, majd egy részük buddhista tudós-szerzetes lett. Ők családot nem alapíthattak, így tanítványaik, azaz a buddhista értelmiség utánpótlása folyamatosan a *brāhmanikus* elitből került ki. Következésképpen ebben a korban nem beszélhetünk tisztán elkülönülő buddhista és nem-buddhista elméletekről, inkább klasszikus ind filozófiai gondolkodásról, amely egyfajta metatudományként szolgált az egyes, vallási mozgalmakhoz (is) kapcsolódó filozófiai műhelyek számára. E műhelyek konkrét személyek többé-kevésbé szigorúan őrzött tanítványi láncolatában, sajátos meditációs praxis elméleti megalapozásához használták ezen teóriákat. Az *Abhidharma-kośa* szövege alapján úgy tűnik, az atomosság koncepciója a *sarvāstivāda* kánon összeállításának idején – mint erre fentebb utaltam – még viszonylag friss tudományos elmélet lehetett, ez is erősíti azt a feltételezést, hogy az észak-indiai szellemi mozgalmak között szabadon forgó, nem szektás eszme lehetett.

Valószínűsíthető tehát, hogy a görög filozófiai gondolkodás eredményei a legkorábbi időktől kezdve (már a filozófiai gondolkodás első korszakában) megjelentek az ind gondolkodók körében, bizonyára kölcsönös párbeszédben.⁴²⁶ Az időszámításunk kezdete körüli századokban kialakuló rendszerező-kategorizáló ind skolasztika átvehette az arisztotelianus fogalmakat és kategóriákat, a meghatározó szemléleti keret nélkül, és mint módszertani eszközt integrálhatta azokat. Ebben a tekintetben a jelenségek nyelvi-nyelvtani kategóriák mentén történő vizsgálata feltűnő párhuzam. (Álláspontom szerint figyelmet érdemel az is, hogy jelentős szemléleti hasonlóságokat találunk az epikureus, illetve a sztoikus iskolák, valamint a korai buddhizmus gondolkodásmódjában, etikai beállítódásában.) Ugyanakkor a buddhista atomizmusban találunk olyan elemeket is, amelyek a kortárs ind iskoláktól származhatnak, így például az inherens és koefficiens anyagi minőségek tana származhat a *sāṃkhya*ból.⁴²⁷

Mint láttuk, széles körben elterjedt volt a buddhista skolasztikában az a nézet, hogy az anyag, így az atomok a négy főelemen alapulnak, a ‘főelem’-et *genus*-ként értve. (A 8-11 dravyás atomelmélet ennek speciális megfogalmazása.) Innen különösebb nehézség nélkül továbbléphetnénk a kijelentéshez: az anyag a négy főelemen alapul. Vagyis az atom tételezése az anyag elemzésének ezen

⁴²⁵ Az ókori görög-ind kapcsolatokra vonatkozó kutatásokat áttekinti és a filozófiai fejlemények szempontjából áttekinti: AKLAN (2018).

⁴²⁶ A párhuzamos fejlődésről és lehetséges okairól tágabb összefüggésben lásd: Ruzsa (2002 és 2007b) és McEVILLEY (2002).

⁴²⁷ RUZSA (2017a), továbbá ld ehhez arisztotelészi anyagfogalom

az ágán nem szükségszerű. Valószínűleg ezen az ökonomikus gondolatmeneten alapul a *theravāda* atom-képe. Ismerik a fogalmat, de nem dolgozzák ki úgy, mint az északiak. Talán ők nem vették át a 'görög' atomizmust. Ha a déli buddhizmusban nincs meg ez az atom-koncepció, ez bizonyítékul szolgálhat a külső átvételre.

Érdeemes megvizsgálni az atomizmus további sorsát is a buddhizmus történetében. Az ind közegből kikerülve a buddhista elmélet szerepe megváltozik, a buddhizmus filozófiai vonulata a vallási gyakorlat szolgálatában sok helyütt háttérbe szorul.

A skolasztika leginkább a tibeti buddhista kolostoregyetemeken él tovább, a mai napig részét képezve a szerzetesi képzés magasabb szintjeinek. Az elmúlt évszázadok során hatalmas tibeti nyelvű kommentáriródalom jött létre, ebben az anyag atomosságával kapcsolatos kérdések folyamatosan jelen vannak.⁴²⁸

E szövegek áttekintése során azt tapasztaljuk, hogy a korábban az *abhidharma*-értekezések különböző fejezeteiben, érintőlegesen tárgyalt atomelméletet és a kapcsolódó kérdéseket (az észlelés tárgyai és folyamata; rész-egész, szubsztancia és minőség stb.) egységes keretbe rendezik, összefésülik, s egyúttal megszilárdul a korábban kissé esetleges terminológia is. Az ellentmondásokat explicit módon megfogalmazzák, és nevesítik is: a különböző álláspontokat konkrét szerzőkhöz, szövegekhez, iskolákhoz kötve tüntetik fel. Ugyanakkor e problémák tárgyalásmódja arra utal, hogy az elmélet körüli vitákat lezártak tartják. Arra következtethetünk, hogy maga az atomizmus eszméje nem bizonyult termékenynek a praxis szempontjából, de történetiségében való bemutatását két szempontból fontosnak tartották. Egyrészt a hagyománytisztelet miatt (nem zárnak ki szövegeket a kánonból stb.), másrészt mert az atomossággal kapcsolatos ellentmondások megértése jól illeszkedik az északi, *mahāyāna* buddhizmus pedagógiai eszközei közé: a paradoxonok, apóriák belátása a szemléletváltás elérésének egyik hagyományos eszköze. Az önmagukban koherens, egymásnak mégis ellentmondó teóriák és modellek együtt-szemlélése (ahelyett, hogy egyiket dogmává emelnék, a másikat kiátkoznák) már a praxis része, abban az értelemben, hogy a racionális megismerés és a nyelvi-fogalmi leírás korlátaira világít rá, ezeket teszi „átélhetővé”.

Az aktív-passzív kérdésről:

Van olyan, hogy az összes szem-atom részese egy észleléspillanat, vagy -mozzanat létrejöttének, máskor az összes egyszerre passzív, azaz csak potenciális észlelésforrás.

⁴²⁸ THARCHIN (2007), MCHIMS-MDZOD

Az 1. fejezetben az anyag atomosságával kapcsolatos szövegrészben olvassuk: „A szem-érzék atomjai olykor mind [egyszerre] aktívak, máskor pedig mind passzívak.” AKBh 1.44ab

Van, amikor egyesek [egyes atomok] aktívak, míg mások passzívak. Az ízlelő-érzék atomjaiig bezárólag így van ez.

Ezzel szemben a test-érzék atomjai nem lehetnek mind egyszerre aktívak. Még a Lángoló pokolban sínylődőknek is mérhetetlenül sok test-érzék atomja passzív. Mert ha valamennyi [test-érzék atom] egyszerre hozna létre észlelést, akkor a test szétesne [elpusztulna] – így mondják.

Az érzék-erő (*indriya*) egyetlen atomja vagy az érzéktárgy egyetlen atomja észlelést nem eredményez, mivel az észlelés ötös csoportjának szubsztrátuma (*āśraya*, t. *rten*) és tárgya (*ālambana*, t. *dmigs*) kompozitum [*samcīta*, t. *bsags pa*; atomok együttese/atomos összetétel]. Éppen ezért az atom kimutathatatlan [nem észlelhető], mert láthatatlan [érzékileg nem tapasztalható].⁴²⁹

Itt az érzékforrások szerepéről, az észlelés folyamatában játszott (együtt)működésükről van szó. Az „aktív-passzív” magyarítási kísérlet, háttérben a következők állnak:

A kérdés úgy vetődik fel korábban (AKBh 1.39), hogy a lételemekek közül melyik mikor ilyen, olyan (látható, mérhető, rezisztens, stb.) E kategóriapárok egyike a *sabhāga* és *tat-sabhāga*: A) Ami az adott pillanatban aktív, vagyis aktuális támasza, forrása az észlelésnek, az „közös”, „együttes” (*sabhāga*, t. *brten-bcas*: „támaszos” – amire támaszkodik valami, itt: tudati esemény). Amely elemre (*dhātu*) [mint tárgyra] éppen az észlelés irányul, illetve amely elem [mint érzék] éppen a tárgyat megragadja. E megragadásból, kettejük kapcsolatából (*spṛṣṭa*) kél fel ugyanis az észlelés.

B) Ami egy múltbéli vagy jövőbéli észlelés támasza (volt/lesz) az „azzal közös” vagy „ahhoz hasonló” (*tat-sabhāga*, t. *brten-bcas-dang mtshungs-pa*: „támaszossal járó/ahhoz hasonló/annak megfelelő”). Az a múlt- vagy jövőbéli elem, amelyre mint tárgyra vagy mint érzékre az észlelés támaszkodott/támaszkodni fog. Potenciálisan együttműködő, vagyis az érzékforrásokban az észleléskeltés diszpozicionálisan van meg. Magyarul a „közvetlen és közvetett” fogalompár is szóba jöhet (a *sabhāgās* elem közvetlenül, az adott pillanatban észlelés-keltő, a *tat-sabhāgās* közvetve.)

Itt, a fenti szöveghelyen az érzék-erőket és érzéktárgyakat alkotó atomokról van szó. Ezekre alkalmazva: az atomok lehetnek olyan tárgy vagy érzék alkotói, amely éppen aktív az érzékelés-észlelés létrehozásában, illetve lehetnek „ahhoz hasonlóak”, vagyis egy múlt- vagy jövőbéli

⁴²⁹ AKBh 1.44ab. Arra utal, hogy a hétköznapi, érzéki tapasztalatban nem észlelhető az atom. V.ö: A meditációs gyakorlatok egyik lehetséges eredményeként, az elmélyült összpontosításban az ember a testét atomosnak és pillanatokból állónak éli meg. (AKBh 6.14: *samāhitasya kila kāyaṃ paramāṇuśaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāya-smṛty-upasthānaṃ niṣpannaṃ bhavati*)

észleléspillantásban részt vevő tárgyak/érzések atomjai. Például egy szem-atom amikor nem aktív (éppen nem lát), akkor is tartalmazza a látás-lehetőséget. Így függ össze az itt taglalt probléma az atomok sajátos modelljével, amely szerint minden egyes atomban megvan az érzékelhetőség minősége (szín stb), az emberi test érzékszerveiben elhelyezkedő finom érzék-erők atomjai pedig a megfelelő érzékelő minőséget is tartalmazzák.

Fontos gondolat az utolsó passzusban, hogy az atom tehát potenciális érzékforrás, de csak speciális elrendeződésben és kapcsolatban eredményez ténylegesen érzékletet, észleletet. Így önmagában nem is észlelhető. Vagyis itt találkozunk két tétellel: 1. az atomban inherens módon benne rejlenek az érzet- és érzékminőségek, de 2. aktuális érzékforrássá csak más hasonló diszpozíciókkal rendelkező, atomos struktúrákkal kapcsolatba kerülve lesz. Sem a tárgy, sem az érzék atomjai nem adnak önmagukban észleletet, vagyis nem jön létre tapasztalat. Csak a tárgy-érzék-tudat megfelelő tényezőinek egyidejű fennállása és érintkezése kelti az adott tárgy kognícióját, hoz létre tapasztalatot (érzékletet, érzést, gondolatot, emléket stb.)

A Mozgató kérdéséhez:

„Az atomokat a szél tartja össze.” (AK 1.43cd)

Arra a kérdésre válaszul, hogy a dolgok miért nem esnek szét, amikor például ráütünk a tárgyra, ha az atomjai nem érintkeznek, nincsenek összetapadva. A szöveg értelmében a szél főelem az, ami a dolgokat egyben tartja.

Ugyanakkor érdemes megfontolni, hogy ez a magyarázat alkalmazható-e az egyes atomokra is. A nyolcdravyás atomnak a szél főelem szubatomi szinten is részese, tehát lehet azon a szinten is értelmezni ezt a funkcióját. Ám ellentmondásban állónak látszik ez a gondolat azzal, hogy a kohézió funkcióját a víz főelem tölti be a négyelem-rendszerben. Továbbá a szubatomi minőségek nem szubsztanciálisak, tehát fizikai értelemben véve nem kell semmi, ami egybekötegetli őket. Figyelemre méltó az a mozzanat, hogy a szöveg (ld. a Függelékben) a kozmológiai szél szétszóró-összesöprő, értsd: teremtő és pusztító hatásával magyarázza állítását.

Ez nem feltétlenül azt jelenti, hogy a szélnek mint főelemnek tulajdonítja a kohézió dűnamizsát. Felmerül a gyanú, hogy itt is annak a folyamatnak a jelét látjuk, amit az atomizmus egészével kapcsolatban másutt jeleztem, nevezetesen hogy a két, eredetileg külön hagyományhoz tartozó elmélettel van dolgunk, a kozmológiai magyarázatok rendszerével és az antropológiai-ismeretelméleti teóriákkal. Más megközelítésben: a természetfilozófia golyóbis-szemlélete és az érzékelésemleletek minőség-központúsága ötvöződik itt, és bizonyos mértékű inkoherencia áll fenn.

Más szempontból érthető, miért tartja meg ez a rendszer ilyen hangsúlyosan a kozmológiai elemeket: Éppen azért, mert meg akar felelni annak az igénynek, hogy az érzékelésemleletet, annak szoteriológiai vonatkozásaival együtt komplex metafizikai elméletté terjessze ki. A szél a *karma*

kozmozgóniai megfelelője, a *karma* az emberi sors, a létforgás motorja. A *karma* általános ok, a dolgok tulajdonságait és hatásait megalapozó egyetemes oksági összefüggésrendszer.

Tehát a dolgok egyben maradásának-széthullásának vannak anyagi (ebben az értelemben véve szubsztanciális), fizikai okai: 1. az *anyag tulajdonságaiból* adódók, amelyek az atomosság paradigmájában írhatók le; 2. az anyag működéséből adódók, aminek része a különféle indíttatású *emberi cselekvés*. (Pl. egy bögre jól megvan egyben, de ha leverem, eltörik.)

E szemléletmód szerint tehát a világ működése leírható két „princípiummal”:

Egyfelől pillanatnyi, anyagi-térbeli és időbeli szempontból irreducibilis elemek sokaságaként, amely elemek azonban kvalitatíve elemezhetők. Ugyanis inherens, egyidejűleg fennálló, egymás nélkül elő nem forduló anyagi minőségek kompozitumai, melyek egy univerzális kölcsönhatásrendszer eredőjeként keletkeznek, állnak fenn és pusztulnak el, s állnak össze pillanatról pillanatra változó anyag-csomósodásokká. Ontológiai szempontból, okok-feltételek és okozatok folyamataként, összjátékaként szemlélve tehát analizálható a létük.

Másfelől ennek a néhány egyszerű tapasztalati elemnek (ilyen értelemben véve fenoménnek) a létét, végtelenül sokféle módon való összekapcsolódását és mozgását nem valami transzcendens erő okozza, nem valamiféle hiposztatikus ontológiai rendben bontakozik ki, és nem is spontán, véletlenszerű a folyamat. Az elemek teremtője és mozgatója e felfogás szerint végső soron a *humán etikum*: az ember szándékos cselekvése, amelynek személyes és kollektív története s ebből adódó determináltsága, valamint magára az emberre, egyénre és közösségre visszaható, elkerülhetetlen tapasztalati következménye van. A *kozmosz létének* és a kozmológiai történéseknek az oka – fogalmazhatunk leegyszerűsítve így – maga a kozmosz, amely azonban nem pusztán anyagi struktúra és fizikai létezők sokasága, hanem az ezektől elválaszthatatlan, érző, megismerő, szenvedő és vágyakozó ember.

Elgondolkodtató az a párhuzam, amely a nem buddhista *sāṃkhya* iskola metafizikája és a buddhista világleírás közt felfedezhető. A *sāṃkhya* iskola inszubsztancialista dualitásában a világ két princípiuma a tisztán tudati *puruṣa* – a szellemi egyén, amelyből végtelenül sok van – és a tisztán anyagi *prakṛti*, a természet – melynek részei az emberi megismerő funkciók, így az elme is. Eme anyagi entitások azonban nem atomosak, nincs is semmiféle szubsztanciális, önálló tárgyként felfogható összetevőjük, hanem pusztán minőségekre (*guṇa*) redukálhatók. A *tamas, rajas, sattva* hármasság megfeleltethető a tömeg, energia, információ hármásának. Tehát hasonlóképpen, mint a vasubandhi rendszerben, itt is végső soron inherens, szubtilis minőségekre redukálható az anyag. E minőségek tételezése azonban inkább absztrakt, természettudományos megközelítés eredményének tűnik, szemben a buddhista filozófusok által kidolgozott teóriával, amely nagyon hangsúlyosan az embert mint érző, tapasztaló, megismerő entitást helyezi fókuszba, és radikálisan elutasít mindent, aminek ehhez nincs köze. A *sāṃkhya* szerint az anyagi világ történései a *puruṣát* nem érintik, csupán

mintegy szemlélője azoknak, mindaddig, míg el nem fordul tőlük – ez a *kaivalya*, a *sāmkhya* megváltás, megszabadulás.

A buddhista felfogás szerint az anyagi világ elemi minőségekből áll össze. A négy főelem: föld, víz, tűz, szél négy olyan minőség exemplifikációjaként fogható fel, amelyek minden anyagi dolog inherens összetevői, az anyag mindenben ott munkálkodó dinamizmusai: szilárdság, kohézió, energia, mozgás. Ezek azonban felvesznek további négy elemet, amelyek ugyancsak minden érzékelhető anyagi dologban megvannak: a szín, szag, íz, tapintható a holt anyagnak és az elevennek éppúgy része, mint a föld, víz, tűz, szél. Mindezek felül azokban az anyagi entitásokban, amelyek érző, eleven lény (*par excellence* az ember) testét alkotják, további elemi minőségek vannak, mégpedig az érzőerők: látó-, szagló-, ízlelő-, tapintó- és hallóképesség – nem egyszerre mind, hanem attól függően, hogy melyik érzék testi alkotói. Mindezekhez még járul a hang mint hallható elemi minőség, olyan módon, hogy minden, ami épp hangot ad, szubatomi szinten ezt az összetevőt is tartalmazza.

Ennek az összesen tehát tizennégy-féle minőségnek a térbeli lokalizációjához van szükség tulajdonképpen az atom tételezésére. Ugyanis maga az atom időben-térben a legkisebb kiterjedésű ugyan, de „van valahol” és „van valamikor”, így alkalmas arra, hogy az emberi tapasztalatból levezetett, így valósnak tekintett materiális minőségek ne „kenődjenek szét”, elkerülhető legyen az az abszurd következmény, hogy eme minőségek minden spatio-temporális korlát nélkül diffúz módon legyenek jelen a világban, hiszen így a konkrét, aktuális tapasztalat nem volna velük magyarázható. (Ezt érinti Vasubandhu a *Vimśikā*-ban is.) Érezhető az az erőfeszítés is az elméletalkotók munkáján, sok konkrét szöveghelyen, hogy e minőségek karakterüket illetően is megőrizhessék individualitásukat, aktuális és reális mivoltukat, s ne absztrahálódnak ideákká, avagy pusztán gondolatilag megragadható univerzálékká ebben a doktrínában, amely célul tűzte ki, hogy megmarad a mindenkori szenvedő-tapasztaló ember leírásának keretei között, hogy megismerése révén megsegítésének küldetését mint vallási elhivatottságot beteljesíthesse.

Konklúzió

Arra a következtetésre jutottam tehát, hogy a buddhizmus atom-fogalma a fent bemutatott gondolati szükségszerűségeken mentén jött létre. Egyfelől a reális tapasztalatok magyarázatának kényszere, a „legyen valahol-valamikor”, másfelől az inszubsztancialista követelmény, a „ne legyen vaskos-változatlan” satujába préselődik a „nem nulla, de minden kicsinél kisebb”, továbbá a „legyen objektív, univerzális törvényszerűségnek alávetett” és a „legyen aktuálisan, szubjektíve, tapasztalatilag emberi” közé a „fenomenális”, tehát az a sajátos vonása az atomnak, hogy csakis érzékileg tapasztalható, antropológiai relációban értelmezhető összetevői tételeződnek, amelyek ugyanakkor általános minőségei, megnyilvánulási módozatai az anyagnak.

Az *Abhidharma-kośában* látható atom-teória eredendően nem természettudományos modell, hanem egy ismeretelméleti koncepció szerves része, amely a kognitív folyamatok magyarázatára szolgál, és nyitva hagyja az ontológiai értelmezés több lehetőségét. Ez a komplex filozoféma kozmológiai szempontokkal gyarapszik és igényt formál a teljes metafizika státuszára.

Eme filozófiai indíttatású koncepció kidolgozói és képviselői igyekeztek választ találni a korabeli szellemi hagyományokban felmerülő kérdésekre is. A legfontosabb problémakörök az atom térbeli oszthatatlanságához, kvantitatív leírásához kapcsolódnak, érintik inherens összetevőinek, továbbá az atomnak mint mértékegységnek a kérdését, Ezeknek a dialektikus vitáknak a nyomai jól láthatók forrásszövegünkben. A vizsgált atomos szöveghely percepciójának tanulságai arra utalnak, hogy az atomelmélet eredeti, ispiratív magva, a Dharmasri és Vasubandhu műveiben világosan megfogalmazott koncepció már a közvetlen utókorban sem talált igazán értő fogadtatásra, modern nyugati értelmezői pedig a szanszkriteredeti híján a kínai forrásra támaszkodtak.

Amint láttuk, az *Abhidharma-kośa* tanulmányzásának egyik fontos aspektusa a kozmo-pszichológiai homologizáció, amiről a *Kozmológia* fejezetben szoltam. Az atom olyan anyagi minőségek konstellációja, amelyek nem tapasztalatfüggetlenek. Mint a *kogníció* forrásául szolgáló érzéki minőségek együttese *térben-időben* határoltan hordozza, hordozhatja (lásd az aktív és passzív atomi állapotokról mondottakat) az emberi egzisztencia különféle meghatározottságaiból aktualizálódó tapasztalatokat. Ilymódon kozmológiai konstituensként értelmezhető, amelyben az egyedi, szubjektív mentális tartalmak komplex belső-külső világokká rendeződnek.

Az atom egyfelől anyag (*rūpa*), másfelől kognícióforrás (*āyatana > vijñāna*) – két különböző kontextusban kerül tárgyalásra az *Abhidharma-kośában*. (Ld. a 2.22. pozícióját.) Ezek közt feszültség érződik a vizsgálódás kezdeti szakaszában, de a fenti gondolatmenet mutatja, hogy elmélyültebb elemzéssel feloldható ez az ellentmondás. Ha figyelembe vesszük a *dharmákról* mondottakat (V.4), valamint azt, hogy ez az atom-koncepció kozmológiai szempontból is jól funkcionál, összességében sikeresnek ítélni lehet az elméletet.

Ugyanakkor érdekes lehet végiggondolni, hogy hogyan került egy rendszerbe a golyóbis-szerűen hetesével összeépíthető atomok korpuszkuális modellje a szubtilis humán tapasztalat kvalitásaival.

A görög párhuzamokkal foglalkozó IX. fejezetben felvetek néhány lehetséges analógiát, amelyeknek hatástörténeti jelentősége is lehet.

A buddhista szövegekben az *Abhidharma-kośa* és közvetlen előzményei előtt szórványosan történik említés az atomokról és külön, jóval többször, a négy főelemről és a tapasztalásuk mikéntjéről.⁴³⁰ Ez és a démokritoszi-epikureus hagyomány, valamint további görög eredetű filozófémák és motívumok hasonlóságai arra engednek következtetni, hogy az i. e. 3. század környékén, amikor a buddhizmus filozófiájának elméleti rendszerezése hatalmas lendületet vett, már forgalomban lehettek a térségben atomista és kvália-típusú elméletek, amelyeket nagyjából Vasubandhu korában vagy nem sokkal öt megelőzően foglaltak egységes atomelméletbe.

A vonatkozó szövegrészek grammatikai elemzését elvégezve, a fogalmak szélesebb kontextusát figyelembe véve, valamint a buddhista kommentátorok párhuzamos műveinek összehasonlító vizsgálatára támaszkodva amellet érveltem, hogy az AK 2.22-ben megfogalmazott atomelmélet recepciója önkényesen használja a *saṃghāta-paramāṇu* fogalmát 'molekula' értelemben, szembeállítva azt a *dravya-paramāṇu* fogalmával, noha az eredeti szerző nem is említi ezeket. Vasubandhu szándékának e hamis felfogását feltehetően Saṃghabhadra (5. sz.) sugalmazza, Yaśomitra (6. sz.) szanszkrit nyelvű kommentárjában pedig világosan megfogalmazódik. Az epikuroszi koncepció azonban szerepet játszhatott ennek az elméletnek a létrejöttében – és félreértelmezésében is. Eszerint a szubatomi *dravyák* önálló szubsztanciák, melyekből a 'molekula' felépül. Xuánzàng (7. sz.) kínai fordítása ezt a felfogást tükrözi. Az AK francia nyelvű fordítását 1923-31 között Louis de La Vallée-Poussin ebből a kínai adaptációból készítette el, minthogy a szanszkrit eredeti akkor még lappangott. Az ő fordításában tükröződő értelmezést a későbbi nyugati fordítók nem kérdőjelezték meg, részben Poussin tekintélye miatt, részben mert az atomizmusnak ez a felfogása egybeváág a közismert korpuszkuláris atom-modellel.

⁴³⁰ POTTER (1996: 417–451) szerint a *Jñāna-prasthānāban* atom még nincs, de *mahābhūta* és *bhautika* igen. WILLEMEN – DESSEIN – COX (1998: 226) szerint az anyagnak ez a leírása mint önálló téma itt fordul elő legkorábban az *abhidharma*-irodalomban. LYSENKO (2010: 161–162) összeveti a buddhista atomizmus-koncepciót más ind (dzsaina, vaiśeṣika, nyāya, illetve görög atomelméletekkel. Az előzmények szisztematikus vizsgálatához POTTER (1996) és POTTER (1999) teljes anyaga figyelembe veendő.

IX. Lehetséges görög párhuzamok

Eddigi tapasztalataim alapján az a benyomásom, hogy a vizsgált buddhista skolasztikus szövegekben szereplő atomizmus alapgondolata görög-hellenisztikus inspiráció hatását mutatja, de az anyagi minőségek komplex rendszerének atomi szintű tételezése az ind anyagszemlélet innovatív alkalmazásáról tanúskodik.

A vélelmezhető görög-ind kapcsolatokról régóta folynak kutatások.⁴³¹ Az *Abhidharma*-szövegekkel és közvetlen indiai és tibeti kontextusokkal kapcsolatban szerzett személyes tapasztalataim alapján a következő területeken látok szorosabb vagy lazább párhuzamokat. Az itt vázolt hipotetikus összefüggéseket hangsúlyozottan csak felvetésnek szánom. További kutatással szeretném ezeket jobban megalapozni azokon a területeken, amelyeken kompetens vagyok – és nagyon bízom benne, hogy a későbbiekben egy széles bázisú kollegiális együttműködés keretében, a releváns görög, ind és kínai szövegek szisztematikus vizsgálatával pontosítai lehet a tényleges analógiák körét, és feltérképezni eszmetörténeti státuszukat, összefüggéseiket.

Az egész buddhista hagyományt átjárják azok a filozofémák és formai megoldások, toposzok, poétikai eszközök, amelyeket Thalészról és Parmenidészről kezdve a görög, illetve hellenisztikus filozófia elemeiként ismerünk.

Amint a bevezetőben említettem, a szkeptikus, az epikureus és a sztoikus irányzat általános attitűdjét, programját és módszereit illetően rokon vonásokat mutat a buddhista hagyománnyal. Fontos hangsúlyozni, hogy az ind filozófiai hagyomány egészének történetében tetten érhetők a görög gondolkodástörténetből ismert vonások és fejlődési szakaszok. A mitologikus világmagyarázatok racionalizálásának első jelei az – egyébként bizonytalan kronológiájú, a tudományos konszenzus szerint az i. e. 8. századtól eredeztethető, de mindenképpen a Buddha előtti – korai *upanišad*okban egyértelműen kimutathatók. Ahogyan a klasszikus görög filozófiai iskolák a preszókratika, azon belül különösen a parmenidészi lételmélet örökségét viszik tovább, megőrizve és megújítva azt, hasonlóképpen az indiai gondolkodók tisztelettel ápolják elődeik szellemi hagyatékát. A hatalmas földrajzi távolságok az indiai szubkontinensen sokféle helyi kultusz és elméleti iskola kialakulásának és keveredésének kedveztek, ám az írásbeliség relatíve késői elterjedése miatt a legkorábbi

⁴³¹ Az eddigi eredményeket és további összefüggéseket kimerítően tárgyalja MCEVILLEY (2002). Fontos új szempontokat vet fel RUZSA (2002, 2007b), AKLAN (2012, 2018).

formációkról, teóriákról és vitákról igen hézagossá adataink vannak. A legfontosabb címszavak: Intellektuális beállítódás: a boldogság kulcsa a tudás, a helyes ismeret (*prajñā* ~ episztémé); a tudásnak több szintje van, melyek a valóság mélyebb leírásait adják (*samvṛti-satya*, azaz köznapi igazság vs. *paramārtha-satya*, azaz végső igazság, melyek párhuzamba vonhatók a parmenidészi alétheia és doxa fogalompárral); a kinyilatkoztatással, a hétköznapi észleléssel és a megszokással szembeni kétely; az egyéni józan ítélőképesség magasra értékelése; az introspekció módszeres alkalmazása; a kiegyensúlyozott, középutas szemléletmód és praxis; a filozófia terapeutikus, illetve „edzésprogram”-szerű alkalmazása; a metaforikus nyelvhasználat és ennek reflexiója; plurális, dinamikus létszemlélet; redukcionizmus; relativizálásra való hajlam; inszubsztancialista attitűd, a létezők kvalitatív leírása; az egyéni sors és szabadság problematikájának reflektált kezelése; a monokauzális magyarázatokkal kapcsolatos fenntartások; az ember taníthatóságába vetett hit; stb.

Ezeknek a szemléletmódok ténylegesen nyilván nem különíthetők el szigorúan, de elemeiknek megvan a belső koherenciája egy-egy tanításrendszeren belül, miközben inkompatibilisek más rendszerek jellemző elemeinek összességével. A buddhizmus különböző irányzataiban különböző mértékig lelhetőek fel ezek a motívumok, így bizonyos hatástörténeti következményekre lehetőséget nyújthatna egy szisztematikus összehasonlító vizsgálat ebben a keretben.

A fentiekén kívül a buddhista skolasztika klasszikus műveiben olyan témák és fogalmak is szerepelnek, amelyek az arisztotelészi tanítás módszere és tartalma kapcsán lehetnek ismerősek számunkra. A legfontosabbak: kategóriaelméletek iránti vonzalom; abszolút értékek és mértékek keresése; szubsztancialista létszemlélet; szubsztancia-realizmus, attribútumok és akcidentálisok; a nyelv matematizált/formalista szemlélete; a létezők viszonyainak a nyelv analógiájára történő leírása; a létezők taxonómiai, kvantitatív leírása; tudományos nyelvhasználat; pozitivistista attitűd; racionális, analitikus módszerek alkalmazása; monista világmagyarázat iránti hajlam; és így tovább.

Az atomizmussal összefüggésben intuitíve ezek a vonások termékeny kontextusnak tűnnek. Láttuk, hogy az *abhidharma* atomkoncepciója egy olyan kísérlet eredménye, amelyben a skolasztikusok teljesen egyedi módon próbálták meg szintézisre hozni a két ellentétes, vagy legalábbis nagyon más hangsúlyú hagyományrendszer örökségét.

Minthogy időben kiterjedt folyamat termékeiről van szó, amelynek szövegei ráadásul hézagossá, soknyelvű korpuszban maradtak ránk, nagyon nehéz szétválasztani, hogy mely elemek mikor jelennek meg a buddhista közegben, továbbá hogy melyek azok, amelyek belső buddhista vagy legalábbis belső indiai fejleménynek tekinthetők, és melyek azok, amelyek egyértelműen import gondolatok, esetünkben görög eredetűek.

Módszertanilag nagyon nehéznek látom a téma vizsgálatát és kifejtését. Mindenképpen óvatos lépésekben érdemes haladni, így kiindulásképpen a kutatás tárgyát a lehető legszűkebbre venni.

Feltételezem, hogy a szkeptikus, epikureus, sztoikus tanítások valamilyen szinten ismertek voltak az i. e. 3–2. század táján differenciálódó buddhista filozófiai iskolák körében. Számos érv támasztja

ugyanis alá azt az állítást, hogy már az i. e. 6–5. században élénk kapcsolatban állottak a görög városállamok egymással és más kisebb-nagyobb birodalmakkal a Mediterráneum nyugati végétől Kisázsian és a perzsa területeken keresztül egészen Észak-Indiáig.⁴³²

Aklan Anna friss kutatásai megerősítik, hogy az Indiai-óceán északnyugati térségében az i. e. 4. évezredtől folyamatosan léteztek közvetett kereskedelmi kapcsolatok, s ezek az útvonalak és hálózatok a Mediterráneummal is összefüggtek legalább az i. e. 15. századtól, amikor Egyiptom és Anatólia között közvetlen kereskedelem zajlott, s többek között lazúrkövet (lapis lazuli) szállítottak a mai Afganisztán területéről Egyiptomba.⁴³³ Az óceáni térségekben zajló kereskedelmi és kulturális kapcsolatok kutatásában új megközelítést jelent a thalasszológia, ennek eredményeit, a délnyugat-indiai ókori görög és római kikötővárosok ásatásainak tanulságait áttekintve Aklan arról ír, hogy már jóval az időszámításunk kezdetét megelőzően virágzott a tengeri kereskedelem az észak-ind partoknál, s az i. e. 4. évezredtől Mezopotámián keresztül közvetett kereskedelmi kapcsolat állt fenn Földközi-tenger és az Indiai-óceán térsége között, legkésőbb az i. sz. 1. századtól kezdve pedig egyértelműen bizonyítható a közvetlen kapcsolat is.⁴³⁴

Rendkívül érdekes fényt vetnek az ókori kultúrák közti kapcsolatokra azok a kutatások, amelyek a tamil irodalom tanúságát használják fel. Ferenczi Roland ókori görög, latin és ótamil nyelvű források alapján térképezi fel a Róma és India közötti kapcsolatok történetének fehér foltjait. A délnyugat-indiai Muziris (tamil Muciri) kapcsán meggyőzően bizonyítja, hogy a kikötőváros erős gazdasági, politikai és kulturális központ volt az i. e. 1. és az i. sz. 3. század között, s virágzott ott a római-ind kereskedelem.⁴³⁵ Az egykori dél-indiai görög és római kikötővárosok (Arikamedu, Pattanam, Muziris) körül folyó ásatásoktól a közeljövőben további érdekes összefüggések feltárulását várhatjuk.

Az első görög filozófiai iskola szülővárosaként számon tartott Milétosz a „Kelet” kapujában, a kis-ázsiai Anatóliában működött, korai történelme során különböző birodalmakkal és kultúrákkal került kapcsolatba, s az i. e. 6. század közepén virágzó, befolyásos városállam volt, mely kapcsolatait mintegy kilencven kolóniáján keresztül hatalmas területre terjesztette ki (pl. a mai Constanza kikötőváros is a milétosziak gyarmata volt Tomis néven.)

Feltehető, hogy nemcsak a milétoszi filozófusok (Thalész, Anaximandrosz, Anaximenész) gondolatai terjedtek el a koloniális városállam befolyási területén, hanem más görög gondolkodók eszméi, így Démokritosz, Leukipposz, Epikurosz atomizmusa is. A buddhista filozófiai

⁴³² MCEVILLEY (2002); RUZSA (2017b).

⁴³³ AKLAN (2012: 10–11).

⁴³⁴ AKLAN (2018: 9).

⁴³⁵ FERENCZI (2017:147). Az ind-római kereskedelem nyugat-indiai vonatkozásaival foglalkozik FERENCZI (2016)

kommentárirodalom felvirágzása és írásba foglalása idején (i. e. 3. és i. sz. 3. század között) azok az eszmék, amelyek görög szerzőktől maradtak ránk, már régóta részei lehettek a térségben a filozófiai gondolkodásnak, a Perzsa Birodalom közvetítése révén pedig gyorsan terjedhettek kelet felé. A kozmogóniai mítosztöredékek, amelyek az AK szövegében is jelen vannak, felelehetőleg egy közös indoeurópai mitológéma-kincs származékai, amelyekből a filozófusok is meríthettek.

Az arisztoteléanus szemléletmód hatását is kézenfekvő lenne adottnak venni a kérdéses korszakban, tekintettel Nagy Sándor indiai hadjáratára és a nyomában kialakuló indiai (baktriai és távolabbi) görög királyságok és kolóniák létrejöttére. Steiger Kornél azonban, az ósztoa eredetének tárgyalása kapcsán felhívja a figyelmet arra, hogy Arisztotelész ókori recepciójában körülbelül az i. e. 1. századig vákuumot tapasztalunk: az arisztoteléanus tanítások az alkotó életét közvetlenül követő időkben nem fejthettek ki érdemi hatást.⁴³⁶ Ha ez így van, akkor feltételezhetjük, hogy a görög-ind kulturális kapcsolatokban is csak némi késéssel, az i. e. 1. század után jelennek meg az arisztotelészi fogalmak, állítások és módszerek. Vagyis a preszókratikusok kozmológiai elméletei termékenyítően hathattak a korai buddhista anyagszemlélet kidolgozására, anélkül, hogy a merev, szubsztancialista paradigma kötötte volna őket. Utóbb azonban a filozófiai viták során bizonyosan felmerültek az arisztotelészi megfontolások is. Ezek tükröződnek az AK szövegében, de eddigi tapasztalataim szerint jórészt mint vitatott felvetések. A nem-buddhista, hanem ortodox hindu, pluralista természetfilozófiai iskola, a *vaišesika*, valamint a logikai-ismeretelméleti fókuszú, monista *nyāya* kiemerítően tárgyalják az arisztotelészi szövegekből ismert kategóriákat és viszonyokat. Összességében e több forrásból, több hullámban érkező hatások következtében állhatott elő az a helyzet, amit az AK-ban látunk: az atomkonceptió több önálló doktrína ötvöződésének nyomait viseli magán. Lényegében összeforrt, de az eredeti alapanyagok itt-ott elütnek egymástól.

1. Az atomelméletek párhuzamainak néhány példája

Epikurosz. A dolgozatban bemutatott atomelmélet talán legközelebb az epikuroszói atomosság teóriájához áll, és sok egyéb vonás is rokonítja a két hagyományt.

Az epikureus atommodell az atomon belül további anyagi részeket, minimális egységeket (gör. *elakhiszton*, lat. *minimum*) tételez. Epikurosz ezzel a Démokritoszi modellt finomítja: Démokritosz a végtelen oszthatóságból adódó zénoni paradoxonokat akarja kiküszöbölni az atomok bevezetésével. Az oszthatatlanság nála is fizikai oszthatatlanságot jelent, s nem elméletit, akárcsak Vasubandhunál. Epikurosz szerint azonban az atomoknak részekkel kell bírniuk, ha alakjukban különböznek egymástól. Fenntartja ugyanakkor azt is, hogy ha a fizikai oszthatóságnak nem lennének határai – az

⁴³⁶ STEIGER (2010a: 334).

oszthatatlan testek – az atomok, akkor a testek megsemmisülnének. Szerinte gondolatban sem oszthatunk egy testet végtelenségig, hiszen egy határolt testben nem haladhatunk végig végtelen számú, mindig kisebb és kisebb részen. Az atomok tehát véges számú részből épülnek fel, melyek méretének megvan az alsó határa. Ezek a legkisebb egységek nem létezhetnek önmagukban, hanem csak az atom részeként. Epikurosz az atomok és legkisebb részek megkülönböztetésével két atom érintkezésének Arisztotelész által felvetett problémáját is kezelni tudta. Hiszen míg az atomok érintkeznek, maguk a legkisebb részek nem érintkeznek, hanem *szomszédosak* egymással. Arisztotelész szerint az oszthatatlan részecskék nem mozoghatnak, mert nem haladhatnak át semmilyen határon. Oszthatatlanságuk miatt ugyanis lehetetlen, hogy egyik részük a határ egyik oldalára, a másik pedig a másik oldalára essen. Epikurosznál az *elakhisztonok* nem önmagukban, hanem az atom részeként végeznek mozgásokat. Továbbá arra a következtetésre jut, hogy a mozgás különálló, részek nélküli, az atomi *elakhisztonok*nak megfelelő egységekből áll, s az idő is hasonló szerkezetű.⁴³⁷

Az ind gondolatkörben a *pralaya*: a végtelenben való feloldódás, azaz megsemmisülés fogalma. A *nyāya-vaiśeṣika* ennek kiküszöbölésére vezeti be az atom fogalmát.

Az atomi érintkezés problémakörét AK 1.43-44-nél a fentiekhez hasonlóan tárgyalja Vasubandhu. Megvan az oszthatatlanság-problematika és folyamányai.

Az AK 2.22-ben leírt séma rendkívüli mértékben emlékeztet az epikurosz kettős atomszerkezetre: a *dravya - paramāṇu* megkülönböztetés első pillantásra azonos koncepcióra utal.

Az AK 2.22 elemzése során azonban láttuk, hogy Vasubandhu eredeti értelmezésében a *dravya* mint szubatomi komponens nem korpuszkula, ezért térbeli érintkezésének problémái nem merülnek fel.

Az epikurosz koncepció azonban szerepet játszhatott ennek az elméletnek a létrejöttében – és félreértelmezésében is: Vasubandhunak (vagy valamelyik ismeretlen elődjének) épp az epikurosz atom+szubatomi komponens elmélet adhatta az ötletet elmélete megformálásához. Egy korpuszkuális, oszthatatlan anyagi entitásban finomabb entitásokat feltételez. Másfelől Vasubandhu utódai ugyancsak ismerhették az epikurosz modellt, Vasubandhut viszont alkalmasint nem értették – avagy az atom szubsztanciális-reális tételezésének védelmében szándékosan félreértelmezték. Úgy vélhették: amikor Vasubandhu a *paramāṇu*-ban levő *dravya*-ról ír (ami a közismert, nem-buddhista *vaiśeṣika* szóhasználatban 'valódi' dolgot, 'szubsztanciát' jelent), akkor bizonyára az 'igazi', végső atomra, '*dravya-paramāṇu*'-ra gondol. Tehát az epikurosz sémát alkalmazzák: az 'atom' az 'összetett' (*samghāta*) atomra referál, aminek vannak részei; a '*dravya*' pedig az 'atom minimumokra', tovább nem elemezhető részecskékre, amelyek önállóan nem fordulnak elő. A *dravya-paramāṇu* – amely

⁴³⁷ BENE–KENDEFFY (2007: 160-161)

kifejezés Vasubandhunál csupán kétszer fordul elő, elutasított nézetet idézve – felelne meg eszerint az epikuroszi *elakhisztonnak*.

Amennyiben reális ez a rekonstrukció, akkor a vasubandhui atom-elmélet téves recepciójának története még világosabbá válik. Ez pedig alátámasztja az eredeti eszme értelmezésének helyességét is, hiszen jól kontrasztálható az a két gondolati álláspont, amely a kétféle szöveges formulából kifejtethető. Így kizárható a szövegromlásból eredő tévedés lehetősége, ami az eredeti szöveg hely forrásértékét tovább erősíti.

Steiger Kornél izgalmas megközelítést vet fel **Démokritosz** kapcsán, amit véleményem szerint alkalmazhatunk Vasubandhu életművére és közvetve az atomelméletére is. A démokritoszi biográfiával és életművel kapcsolatban érdekes módon hasonló problémák merülnek fel, mint Vasubandhu esetében (lásd a *Vasubandhu élete* című IV. fejezetben). Nagy terjedelmű, széles tematikájú életmű; több, egymással látszólag nem összeegyeztethető nézetrendszer kidolgozása (vö. Vasubandhu „pálfordulása”, majd önálló iskolateremtő karrierje; *vaibhāṣika* versus *vijñānavāda* lételméletei); megkérdőjelezett szerzőség. Démokritosz esetében hasonló kettősséggel és kételyekkel van dolgunk. Steiger – C. H. Kahn felvetésére utalva – azt mondja, elképzelhető, hogy Démokritosznak volt egy biológiai tanítása, amely nem az atomelméletre alapult – vessük össze ezt az *abhidharma*-kozmológia „magok”-e az atomok? problematikájával –, és teljes kozmogóniai-kozmológiai, zoológiai és kultúrtörténeti teóriát dolgozott ki, amely a ránk maradt források szerint csak a négy elemet és a négy elemi minőséget (hideg-meleg, száraz-nedves) tartalmazta, az atomról nem szólt. A parmenidészi és empedoklészi két-valóság-elméletekhez hasonlóan Démokritosz elméletét is két külön aspektusból eredőnek tekintjük – javasolja Steiger. A tárgyakként s minőségekként érzékelt dolgok, beleértve az emberi lelket is, atomok vagy atomok együttállásai. Másfelől a világ az érzékelés-tapasztalás tárgyaként elemi minőségekből áll.⁴³⁸ Eszerint tehát létezett a Démokritoszhoz köthető gondolkodói hagyományban egy atomos leírása az anyagnak, s egy másik is, amely az atom koncepciója nélkül, a négy alapelemre redukálta az anyagot. Utóbbi elképzelés teljesen általánosnak mondható a Vasubandhut megelőző buddhista filozófiai hagyományban, előbbi pedig ismert, de vitatott elméletnek tűnik az i. sz. 2. század közepétől kimutathatóan.⁴³⁹ Álláspontom szerint az AK 2.22-ben foglalt atomizmus – az anyagi létezőkre vonatkozóan – e két szempontot egyesíti.

Démokritosz atomelmélete kapcsán érdekes a következő nem-buddhista párhuzam is:

⁴³⁸ STEIGER (2010c: 185–186).

⁴³⁹ Bhadanta Dharmaśrī (i. sz. 150 k.) *Abhidharmahr̥daya* c. munkája 2. fejezetében ugyanazt a sémát írja le, mint AK 2.22.

A *vaišeṣika* iskola elmélete pontszerű atomokból úgy képez mérettel rendelkező anyagot, hogy hozzáteszi a „szám”-ot (*dvy-aṇuka*, *try-aṇuka*). A „szám” pedig náluk minőség (*guṇa*).

Arisztotelész Démokritosz-ismertetésében pedig éppen ez a legkevésbé sem magától értetődő gondolat merül fel (és Démokritosz elveti, hiszen szerinte véges, azaz nem nulla méretűek az atomok):

[D3] [a] ... a felosztás során ... [b] Ha másrésről az, ami kikerül a testből, nem egy test, hanem valamely elkülöníthető [vagy „elkülönített”] forma vagy tulajdonság, és a kiterjedés pontok vagy érintkezések halmaza, amely ezzel a tulajdonsággal rendelkezik, akkor ahhoz a lehetetlenséghez jutunk, hogy a kiterjedés nem-kiterjedésekből áll. (316a34-b5)⁴⁴⁰

Különösen figyelemre méltó a párhuzam, ha hozzátesszük, hogy a „kiterjedés” a görög μέγεθος-t fordítja magyarrá, aminek etimológiailag is pontos megfelelője a *vaišeṣika mahattva*, 'nagyság', szemben az *aṇutva*-val, 'parányiség, atomi méret'.

Platón atomi háromszögei. Nagyon izgalmasnak találom ezt a modellt, jó lenne a *Timaioszt* releváns részleteit eredetiben összevetni az AK érintett részeivel. Az a benyomásom, hogy ott is találhatóunk hasonló kozmogóniai elemeket, hasonló környezetben, hasonló kifejezésmóddal. A szabályos háromszögekkel határolt testek olyan aritmetikai és geometriai szemléletmódról tanúskodnak, amely Platónnál, a püthagoreus-parmenidészi hagyományban nem meglepő – mindazonáltal impozáns. A buddhisták körében ilyen típusú megoldást kidolgozott elméletként nem találunk, de az AK 3.85-86-ban kifejtett, és a releváns szövegekben már Vasubandhu előtt szórványosan, utána pedig standardként idézett atomi struktúra tartalmaz geometriai elvet. A legkisebb anyagdarab, az atom (*paramāṇu*) úgy alkot nagyobb egységet, hogy hét összekapcsolódik, középen egy, és a hat irányból egy-egy. Ez a „parány” (*aṇu*), amiből tovább hetsével épülnek a kiterjedt tárgyak.

A buddhizmus eszmei szomszédai közül az említett *vaišeṣika* pluralista természetfilozófiai iskola dolgozott ki bizonyos szempontból hasonló atommodellt. Ott az atom *aṇu*, vagyis 'parány', nincs kiterjedése, csak 'kerülete' (*pārimaṇḍalya/parimaṇḍala*). Egy magányos atom nem észlelhető. Az atomok párokat alkotnak (*dvy-aṇuka*), de ezek is az észlelési küszöb alatt vannak. Három ilyen pár (*try-aṇuka*) azonban már „nagy” (*mahat*), azaz észlelhető. Ruzsa Ferenc (szóbeli közlés) szerint a forrásszövegekből nem derül ki egyértelműen, hogy hogyan kell a három pár atomot elképzelni. Értelmezése szerint ez a modell nem pusztán számszerűleg növeli az atomi összetevőket, hanem azokat geometriai struktúrába rendezi. Ha a parányt pontnak feleltetjük meg, amely matematikai értelemben létezik ugyan, de nem észlelhető, akkor ebből egy pár kifeszít egy egyenest (szakaszt), amely érzéktárgyak alkotására nem elegendő, lévén hogy csak hosszúsága van. Három pontpár viszont megfelelő elrendezésben egy síklapot, háromszöget ad ki, ami észlelhető. (Úgy gondolom, emellett

⁴⁴⁰ SEDLEY (2004: 118).

más elrendezés is elképzelhető: Ha egy pontban találkozik a három szakasz, akkor térbeli alakzatot, tetraédert formáz a négy pont.) Platóni mintára továbbgondolható, hogy ilyen elemi háromszögek bonyolultabb testeket határoljanak és végső soron végtelen bonyolultságú anyagi részecskéket építhetünk fel belőlük.⁴⁴¹

Platón elméletének fontos vonása egyfelől az, hogy az érzékelhető anyagot mind finomabb szintekre redukálja, másfelől a tűz, víz, szél, föld mint alapelemek intergálása az anyagleírásba, harmadrészt a geometriai szemléletmód.⁴⁴² A primer vs. szekunder anyag oppozíció az *abhidharmikus* anyag-elméletnek is egyik meghatározó vonása. A négy elem további redukciója geometriai alakzatokra az *abhidharma*-hagyományban nem ismert számomra, de ellentétes is lenne a buddhista szemléletmóddal. Ugyanakkor a négy elem funkcionális redukciója elvét tekintve Arisztotelész ötletével mutat hasonlóságot, aki ellentétpárookra: meleg-hideg, száraz-nedves komponensekre vezeti vissza a négy elemet.

A síkidomok ötlete az atom összefüggésében (tehát nem a négy elem redukciójaként ábrázolva) felmerül a Vasubandhut megelőző szövegekben, mint irányzatos vélekedés. POTTER (1996: 522) szerint a *Mahāvibhāṣā* (i. sz. 2. sz. 1. fele) I/6. részében orthodox (feltehetően *vibhāṣāśāstrin*) nézetként említi, hogy „az atomnak sokféle formája lehet, például háromszög, de ez nem észlelhető.” (És kiegészíti Vasumitra és egy *sāmkhya* vitapartner álláspontjával, miszerint lehetséges az, hogy egy tárgyat ne észleljünk, noha jelen van.)

A korai buddhista tanítás kerüli a transzcendenciával kapcsolatos spekulációt. A világ/létező/valóság stb alatt a *tapasztalati* valóságot érti. Ezzel rokon gondolat **Prótagorasz** (i. e. 5. sz.) homo-mensura tétele. „Mindennek mértéke az ember.” Eszerint csak az egyedi ember egyedi viszonylatában megjelenő dolgok léteznek. A bor édes vagy fanyar az öt ízlelő számára, függően az ember diszpozíciójától; az anyagban alapozódik meg az adott dolog *logosza*, vagyis az, hogy az ember milyennek ismerheti meg, pl. édesnek vagy fanyarnak.⁴⁴³ Steiger Kornél okfejtése nyomán kialakult értelmezésem szerint a *pragmata* a tapasztalati tényeket jelenti, és megfelel a buddhista *abhidharma dharma*-fogalmának. Létezik az, amit tapasztalunk, és csakis a konkrét tapasztaló viszonyában létezik. Ezek pedig végső soron érzetminőségek. Különbség abban van, hogy e tapasztalatokat honnan eredezteti a tanítás. A buddhizmus szerint: *karma*, azaz cselekvés, munka révén az ember maga hozza létre a későbbi tapasztalatok magvát.

⁴⁴¹ Ehhez lásd BODNÁR (1985) tanulmányát.

⁴⁴² Az elemi háromszögek két alaptípusa, valamint ezek „izotópjai” különböző testeket adnak ki: kocka, tetraéder, oktaéder, ikozaéder. Ezek a tűz, víz, szél, föld egzakt formái, szemben a „tökéletlen” anyag durva formáival (pl. az állati testrészek anyagával.) – Ezek nem passzolnak úgy össze, mint a primer formák (melyeket az elemi háromszögek alkotnak). Mivel nem passzolnak, nem kombinálhatók kiterjedten.

⁴⁴³ STEIGER (1993: 9, 13 és a kapcsolódó jegyzetek).

Platón atomizmus-kritikáját mutatja be BENE (2004: 156–160), valamint az érzékelhető tárgyak metafizikai elemzését Platón Szofistájában. Az atomizmus problémája (Szofista 251a–252e alapján) hasonló gondolati kontextusra utal, mint az AK-ban diszkutált kérdések. Az ontológiai és szemantikai atomizmus korrelációját megkíséreltem alkalmazni az anyagomra, a Bevezetőben jelzett kontextuális szempontok jegyében.

Az arisztotelészi *hülé*

A 8-11 anyag-esszenciát és érzet-, valamint érző minőségeket tartalmazó atom AK 2.22-ben kifejtett elméletét és implikációit figyelembe véve az a gondolat fogalmazódik meg,⁴⁴⁴ hogy a kiterjedt, érzékelhető anyagi testek redukciója során fokozatosan elvonjuk (*apa-ci*) a *rūpát* (ami *formát* jelent elsődlegesen). Ennek az elvonásnak a végeredménye (*apacita*), ami megmarad → a *dravya*.

A szó etimológiája szerint a sz. *dru* = 'fa' származéka. Jelentése 'fával kapcsolatos', 'fából való'.⁴⁴⁵

Az anyagleírásnak szerves része a primer anyag (a négy főelem) tételezése, amelyből a másodlagos anyagok szerveződnek, kezdve az érzék-erők finom (*prasāda*, t. *dang.ba*) anyagától a hétköznapi érzéktárgyak anyagáig. Fontos vonása az elméletnek az is, hogy az érzékelés szintjén megjelenő minőségeket a négy főelem különféle arányú kombinációinak tekintik. A főelemek pedig nem szubsztanciális létezők, hanem hatások, funkciók.

Arisztotelésznél megtaláljuk az anyag kettősségének elméletét: az „elsődleges anyag” (πρώτη ὕλη (prōtē hülē) önállóan nem létezik, hanem a meleg-hideg, száraz-nedves minőségek kombinációiban létezik, s különféle *formákat* nyerve, egyre strukturáltabb testekké *formálódik* az „egyszerű testektől”, azaz a négy elemtől kezdve az emberi test bonyolult szervezetéig.⁴⁴⁶ Amennyiben az anyagi testekből elvonjuk a *morphét* (a formát) → marad a *hülé*.⁴⁴⁷ A *hülé* etimológiája szerint a ξύλον (*xylon*) = 'fa' rokona.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Lásd A „legkisebb” értelmezése *Yaśomitránál* (*apacita*) c. alfejezetet az VII. Atom fejezetben.

⁴⁴⁵ Igei jelentései is vannak: 'fut', 'mozog', 'olvad' stb. – amelyek a mozgás-változás konnotációs körbe tartoznak. Amennyiben az anyag fogalma a mozgás és változás képességét is tartalmazza – aminek látjuk jelét az abhidharma szövegben és Ross Arisztotelész-értelmezésében is –, akkor feltehető, hogy egy archaikus anyagszemlélet késői nyomaival van dolgunk az AK atomkoncepciójában.

⁴⁴⁶ Megjegyzendő, hogy az arisztotelészi leírás különbséget tesz az égi és a földi dolgok anyagi mivolta között.

⁴⁴⁷ És megfordítva: „Ha a kiterjedéstől ... elvonatkoztatunk, nem marad más, mint a tiszta forma.” (Ross 1996: 218)

⁴⁴⁸ From Proto-Indo-European *swel-, *sel- (“firewood, wood, beam”). Compare to Latin silva, English sill, Latvian sile (“trough”). Pronunciation: IPA(key): /hỹ̯ː.lɛː/ → /'y.li/ → /'i.li/ Noun ὕλη • (hülē) f (genitive ὕλης); first declension. wood, trees, forest; timber, firewood; stuff, material, substance; matter

ROSS (1996: 216-217) szerint Arisztotelész négyféle változást tételez a „földi”, azaz a szublunáris tárgyak, pl. az élőlények esetében: „Mozoghat a térben, változtathatja minőségét, nagyobb vagy kisebb lehet, végül elpusztulhat (korábban pedig keletkezett).” A dolog beágyazódik az anyag négy rétegébe: a „hely anyaga”, a minőségváltoztatás anyaga, stb. Köztük függőségi viszonyok állnak fenn; a három utóbbi mindig együtt fordul elő. – Ehhez a gondolathoz megfontolandónak tartom az AK2.65-ben jelzett ötféle viszonyt, amelyek az anyag két létszintje közti függést, ráépülést, beágyazódást leírják. (Ld. a Függő létezés alfejezetben.)

Az „intelligibilis anyag”, a térbeli kiterjedés sosem létezik „érzékkelhető anyag” nélkül.

A hétköznapi tárgyak anyagának analízise nem más, mint a minőségek gondolati elvonása, a meleg-hideg, száraz-nedves és az ezekből származó tulajdonságoké. (Az égi testek esetében: a tengely körüli mozgás képességétől lehet elvonatkoztatni.) Alak és nagyság: e kettő marad meg az absztrakciós folyamat végén mint az egyedi tárgy sajátja. A forma és a partikuláré különbségét az adja, hogy utóbbi kiterjedésben ölt testet. Ha ezt is elvonjuk: csak a tiszta forma marad.

E többretegű párhuzam alapján óvatosan megfogalmaznék egy hipotézist arra vonatkozóan, hogy a *hülé* és a *dravya* egy ősi anyagfogalom metafizikai átfogalmazásának eredménye. Természetesen a fentiek nem tekintendők tényszerű állításnak, hiszen a görög elemeket illetően csak sokadlagos forrásokra tudok hagyatkozni e spekuláció megalapozásához, ROSS (1996) *Anyag és forma* című fejezetére elsősorban.⁴⁴⁹

Az *abhidharmában* tetten érhető, ahogyan a *rūpa* jelentésmódosuláson megy át: (talán) eredeti ’szín’, ’alak’, ’szépség’ jelentéséből ’látható forma’, ’emberi test’, ’anyag’ lesz. (Hasonló jelenség a dzsaina hagyományban a buddhizmusból kölcsönzött, ’személy’ jelentésű pudgala radikális jelentésváltozása, ’emberi test’ és ’anyag’-ig.)⁴⁵⁰

Az anyag meghatározásában használt kifejezés a *rūpyate*. Ez fejezi ki az ’anyagnak lenni’, ’anyagként viselkedni’ állapotot. (AK 1.13d) A jelentése és eredete azonban homályos. A bráhmánikus ízü etimologizáló magyarázat, miszerint „roppan, romlik” jelentésű volna, magyarázó szinonimája pedig a *bādhyate*: ’sebződik, sérül’ – nemigen adható vissza modern, strukturálisan megfelelő kifejezéssel, de a klasszikus kommentátorok is, sőt maga Vasubandhu is „szened vele”. Az AKBh ad 1.13d a *rūpaṇa* (’anyagiság, anyagi mivolt’) szóval is próbálkozik, mint a *rūpa* származékszavával. (De ez eredetileg ’képes beszéd, illusztráció, metafora’ jelentésű).

⁴⁴⁹ Ross (1996: 216-224)

⁴⁵⁰ Erről és összefüggéseiről részletesen ír BORNKHORST (2000)

Még ha hiszünk is a népi etimológiának, akkor is feltehetjük, hogy a skolasztikus anyagleírás esetében a műszóként használt *rūpyate* a '*rūpa*' predikátumaként, a *rūpa* főnév passzív denominativumaként a értelmezhető így is: 'formálódik' vagy 'formálható'. Így értelmessé válik a „kézzel formálható” és a „rezisztens” összefüggésben is: anyag az, ami megformálható, s ilyenként alakot, kiterjedést nyerve: áthatolhatatlan.

2. Kapcsolódó motívumok

Diodórosz Kronosz (i. e. 4-3. sz.) foglalkozott nyelv és valóság viszonyával, emellett „kvantum”-elmélete (a zénóni mozgástagadás finomított változata) révén tűnik érdekes párhuzamnak. Eszerint „a mozgó test pillanatszerű ugrások útján jut el egyik helyről a másikra.” Azt is állítja, hogy az összetett dolgok nem semmisülnek meg, mert amikor még egyben vannak a részeik, akkor éppen nem semmisül (nincs megsemmisülőben); amikor már nincsenek, akkor már nincs összetett tárgy, ami megsemmisülhetne. Érdekes a jövőbeli tényekkel kapcsolatos nézete is.⁴⁵¹ Az AK-ban ugyanis a jövőbeliség kettős értelmezését látjuk több helyütt (alapvető kategória): vannak szükségszerűen létrejövő dolgok, amelyek oka már megvalósult, és vannak olyanok, amelyek nem szükségszerűen következnek be, mert okuk még nem jött létre, ugyanakkor a létrejöttüket megakadályozó tényező sem létezik.

Órigenész (i. sz. 2. sz.) nem csak a lélekvándorlásban hitt, hanem számos egyéb párhuzamot találunk gondolataiban az ind felfogással. A világot hierarchikus állapotokra osztotta (angyal, démon, égitest, ember), melyek között van átjárás. A világmindenség történetét ciklikusnak látta, nagyon sok, de véges számú ciklust feltételezett, melyek során a teljes kozmosz keletkezik és elpusztul isten felügyelete mellett. Tanítása szerint a preegzisztens emberi lélek üdvözülése a testtől való végső megszabadulás. A lélek vándorlása során a folytonosságát biztosítja a "*logosz-csíra/mag*" (gör. *logoi spermatikoi*). A lélek szabadon választ jó és rossz között, következő születését ennek függvényeként, jutalomként-büntetésként kapja. E döntések összességükben a kozmosz állapotát is meghatározzák. Nincs örök pokol, előbb-utóbb mindenki megszabadul. Az angyalok és égitestek segítik, a démonok akadályozzák az embert (utóbbiak egymást is kínozzák). Az üdvözülés- megszabadulás szempontjából a legkedvezőbb emberi testbe születni. Órigenésznek Démokritoszhoz és Vasubandhuhoz hasonlóan

⁴⁵¹ BENE–KENDEFFY (2007: 145-146)

hatalmas életművet tulajdonítanak, illetve vitás, hogy egy személyről van-e szó egyáltalán.⁴⁵² A kozmológia fejezetben mondottakkal összevetve meglehetősen sok az azonos megfogalmazású és strukturálisan azonos helyzetű elem. (A magyar fordítás alapján nyilván csak felszínes lehet az összevetés, de együttesen a rendszer legalábbis érdekesnek látszik. Persze Órigenész késői a többi vélelmezett párhuzamhoz képest, és indiai affiliációjának lehetősége ismert a szakirodalomban.⁴⁵³)

Klazomenai Anaxagorasz (i. e. 5. sz.) töredékeit azért találok különösen figyelemre méltónak, mert noha több gondolati eleme más preszókratikusoknál is megtalálható, de nála olyan összefüggésben állnak ezek a motívumok, ahogyan az *abhidharma*-, illetve a *mahāyāna*-kozmológiában, továbbá egyes elemei az *abhidharma*-kortárs iskoláknál, tehát összességében az ind filozófiai gondolkodásban fellelhetők. Kidolgozni értelemszerűen nem tudom itt ezta gondolatot, de STEIGER (2010b: 169) alapján a legfontosabb fogalmakat megemlítem, amelyek az anaxagoraszi világleírás és a buddhista (vagy tágabb ókori indiai) kozmológia között hasonlónak tűnnek: Az anyag pluralizmusa: végtelen sok, végtelen kicsiny entitás; négy kozmológiai elem; dominancia határozza meg az érzékelést; kicsi és nagy relatív mivolta. Minden-mindenben gondolat; magok; a dolgok valódi természete az összetettség; amit megismerhetünk belőlük, az összetett voltak folyománya. A dolgokat nem felismerjük különbözőknek, hanem megkülönböztetjük őket: performatív aktus, attitűd/döntés kérdése. Differenciált rotáció. Az egész kormányzója az ész: humán, intellektuális attitűd. Minden egyben marad a részleges leválás után is, kivéve az Észet. – Ezzel a *sāṃkhya* felfogása vonható analógiába: a *puruṣa*, megismerő princípium teljes különállása, időleges odafordulása az anyag felé. Az Ész megforgatja az addig mozdulatlan, differenciálatlan egészt, és [16.ii.] „a felhőkből víz válik le, a vízből föld, a földből kövek tevődtek össze ...” – (STEIGER 2010b: 164, továbbá 170: Hasonló Parmenidésznél: a daimón forgatta kozmoszban „koszorúk” képződnek.) – Az AK úgynevezett *Cakravāla*-kozmozgóniája szerint, mint láttuk a kozmikus örvényléssorán a felhőkből víz, abból koncentrikus hegykoszorúk, stb. válnak ki. A 17. töredékben: „A görögök helytelenül vélekednek a keletkezésről és a pusztulásról.” – Elképzeltető, hogy a kisázsiai születésű természetfilozófus kívülállóként tekint a kurrens ideológiára? 17ii-iii. is visszhangzik a buddhista szövegekben: a világ állandó, a keletkezés: összekeveredés, a pusztulás: szétválás. (Vö. pl. AKBh 1.43cd: tib.: *chags*: összetapad, összeáll, azaz keletkezik; *'jig*: eltörik, szétesik, elpusztul. Itt a szanszkrit más képpel él: *vivartanī*: elkülönülés, szétválás keletkezés értelemben – ami éppen egybeesik az anaxagoraszi kifejezéssel; *samvartanī* – összeomlás, összesöprés, olyan jellegű pusztulás, mint ahogyan az áldozati tüzet, oltárt, homokmandalát összesöprik). További figyelemre méltó egybeesés, hogy Anaxagorasz

⁴⁵² BENE–KENDEFFY (2007: 266-272)

⁴⁵³ Aklan Anna Katalin kutatásai alapján, PhD tézisének részleges ismeretében. Köszönöm a segítségét.

végső elemei: 'jelenségek' (*phainomenon*) (21a) – ezeket Steiger tovább nem osztható vagy egy lépésben végső elemmé redukálható entitásoknak értelmezi. Az *abhidharma* nevében is szereplő *dharma* ugyanilyen státuszú, ismeretelméleti szempontból is. (Erről bővebben az V. 3 és 4. részben.) A megismerő és megismerendő kölcsönös függése ugyancsak alapvető gondolata mindmáig a buddhizmus filozófiájának.

Szkeptikusok⁴⁵⁴

Khioszi Métrodorosz (i.e. 4. század eleje) szkeptikus filozófus a megismerés korlátosságának fenntartása mellett kozmológiai elméletet is megfogalmazott. S olyan töredéket is tulajdonítanak neki, amelyben arról ír, hogy minden létezik, ami értelemmel megragadható. (Ez a Parmenidészétől is ismerős gondolat.) Métrodorosz atomista metafizika és természetfilozófia elveit képviseli, az oszthatatlan testeket és az űrt tekinti princípiumoknak, a mindenség végtelensége és a világok végtelen száma mellett foglal állást.

Abdéri Anaxarkhosz (kb. i.e. 380-320) Métrodórosz tanítványának, a szmürnai Diogenésznek volt tanítványa, s elkísérte Nagy Sándort keleti hadjáratára. Egyetlen munkája alapján szkeptikus nézeteket, s az atomizmus szokásos tételeit tulajdonítják neki, olyanokat, mint például a végtelen számú világ léte. Jelentősége abban rejlik, hogy közvetíti a démokritoszi tradíciót Pürrhón felé, akinek mestere és barátja volt.

Teószai Nausziphanész (i.e. 4. század) a szkeptikus Pürrhón hallgatója volt, kinek nézeteivel szemben saját elképzeléseit részesítette előnyben. Mindazonáltal a démokritoszi hagyomány szkeptikus vonulatához sorolható. Etikája a „rendíthetetlen nyugalomban” jelölte meg az ember által elérendő célt. A hagyomány szerint Epikurosz az ő hallgatója volt, ő közvetítette felé a démokritoszi fizika alapelveit.

A szkeptikus, empirikus filozófusként ismert ókori orvos, Sextus Empiricus (i. sz. 160–210 k.) *A pürrhonizmus alapvonalai* című műve több olyan motívumot tartalmaz, amelyek ind közegben, így a buddhista filozófiai szövegekben is gyakran felbukkannak. SEXTUS (1998) alapján ezek a következők: I.42 (182. o.) Elevenen, tojásból és húscsapatokból születők; 44 (182) Sárgaságban sárgát látsz; 104 (196) Álom-argumentum; [148 (206) = III. 200 (353) Az indusok nyilvánosan közösjenek [feltehetőleg tantrikus közösségek hírére tükrözi.] 227–8 (228) Kötél és kígyó; 86–7 (254) Igaz/Hamis *catuṣkoti* parafrázisa; 100, 102 (258) füstől tűzre következtetünk; 243 (295) A nem-létező nem fogad

⁴⁵⁴ BENE–KENDEFFY (2007: 147)

be határt; III.15 (304) Az összetartó ok, ha jelen van, az eredmény is jelen van; 18 (304) Ha nem lenne ok, minden mindenből jött volna létre; 27 (306) A viszonylagos dolgok... együtt állnak fenn; 99 (327) Az egész nem más, mint a részei. Nincs tehát semmi egész; 104 (328) A nemlétező se hatást gyakorolni, se befogadni nem képes; 227 (358) Néhány indus a keselyűknek hagyja a holtat; 280 (373) A szkeptikus, mivel szereti az embereket, érvekkkel gyógyítja a dogmatikust (~Buddha).

A fentiek korántsem nyújtanak teljes képet arról, hogy a két nagy szellemi hagyomány, a görög és az ind, ezen belül speciálisan a buddhizmus anyagleírásai között mennyi hasonló filozoféma töredékei fedezhetők fel. Úgy gondolom, hasznos volna e motívumok eredeti szövegek párhuzamos olvasásával történő szisztematikus egybevetése.

X. Kitekintés

A dolgozatban tárgyalt témák kapcsán több ízben jeleztem, milyen tágabb összefüggésekbe helyezhető az adott kérdéskör, s hogy milyen problémák vagy érdekes további kutatási irányok merülnek fel. Itt ezeken túlmenően szeretnék néhány további szempontot felvetni, illetve teendőt vázolni.

Eredményeim és feltevéseim igazolásához a továbbiakban nélkülözhetetlennek látszik filológiai területen a Paramārthának tulajdonított másik *Abhidharma-kośa*-fordítás és Vasubandhu-életrajz, valamint Sthiramati *Abhidharma-kośa*-kommentárjának feldolgozása. Feltétlenül ismerni kellene Saṃghabhadrā AK-kommentárjának releváns részleteit, hogy lássuk, nála hogyan kerül bemutatásra az atomi „minimumok” kérdése. Elképzelhető ugyanis, hogy a *dravya* szubsztancialista értelmezése tőle ered, s Yaśomitra órá támaszkodva fejtette ki a fentiekben bemutatott – téves – Vasubandhu-interpretációját. Mindezekhez a kínai és japán kutatások eredményeit feldolgozni képes kutatócsoportra vagy alkalmi együttműködésre volna szükség.

Úgy gondolom, Vasubandhu *Karmasiddhi-prakarāṇa* című munkáját is érdemes volna elemezni: Lamotte Xuánzàng kínai verziójára támaszkodva készítette a francia fordítást, akárcsak de La Vallée-Poussin az *Abhidharma-kośáét*.

Az atomizmus további tanulmányozásához a következő teendők látszanak szükségesnek: 1. Az *Abhidharma-kośa* közvetlen előzményének tekinthető szövegekben az atomizmus és a négy elem, illetve általában az anyag-fogalom további vizsgálata. 2. A Vasubandhunak tulajdonított többi mű áttekintése, relevanciájuk megállapítása témánk szempontjából. 3. A nem-buddhista ind előzmények és párhuzamos iskolák, valamint 4. a hellenisztikus párhuzamok szisztematikus felderítése. 5. Az *AKBh* itt bemutatott részeinek további feldolgozása.

Az *Abhidharma-kośa* eredeti szanszkrit szövegének szélesebb körű feldolgozása nagyon fontos volna: El kellene készíteni a mű teljes kritikai kiadását és filológiai pontos, gondolatilag világos fordítását. Át kell tekinteni valamennyi primer kommentárját, valamint a klasszikus tibeti szubkommentárokat.

Az indo-sino-tibeti kontextus teljes felderítés ugyancsak megkerülhetetlen: a releváns kínai fordítások feldolgozása team-munkában, a szanszkrit és tibeti szövegekkel való szisztematikus összehasonlítás, elsődlegesen az itt tárgyalt témában, távlatosan a teljes *abhidharma* tematikában.

Hosszabb távon A Vasubandhu *Vimśikā* c. művével kapcsolatban szerzett tapasztalatok jól felhasználhatók volnának – persze egészen más volumenű ez a szöveg. Szeretném a *Vimśikā* tibeti fordításának dunhuangi kéziratát feldolgozni, Jonathan Silk sok mindent elvégzett – lásd *VV₂* –, de a

szöveggel még van dolog. A *Vimśikā* kommentárja, Vinītadeva műve tibetiül elérhető, nincs feldolgozva.

Filozófiai irányban rendkívül fontos lenne klasszika-filológus kollégákkal együttműködve a görög nyelvű filozófiai szövegekben vélelmezhető analógiák szisztematikus feltárása. Ettől az egyes filozofémák jobb megértése is várható, ami önmagában örvendetes, továbbá e munka elvégzése nélkül véleményem szerint semmiféle hatástörténeti konklúziót nem lehet levonni.

Bibliográfia

A) Forrásszövegek

Szanszkrit eredetű szövegek

ADV = *Abhidharma-dīpa* és kommentárja: *Vibhāṣā-prabhā-vṛtti*.

Jaini, Padmanabh S. (szerk.) 1959: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhā[v]ṛitti*. Critically Edited with Notes and Introduction. (Tibetan Sanskrit Works Series IV.) Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

AKBh = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa-bhāṣya*.

(1) Pradhan, P. (szerk.) 1967: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. (Tibetan Sanskrit Works Series, 8.) Patna: K. P. Jayaswal Research Center. (Revised 2nd ed. with introduction and indices by A. Halder, 1975.)

(2) Śāstrī, Swāmī Dwārikādās (szerk.) 1998: *The Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yasomittrā*. 2 kötet. Varanasi: Bauddha Bharati.

(3) Ejima, Yasunori (szerk.) 1989: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Chapter I: Dhātunirdeśa*. (Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1.) Tokyo: Sankibo Press.

(4) Lee, Jong Cheol (szerk.) 2005: *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu. Chapter IX: Ātmavādapraṭiśedha*. (Bibliotheca Indologica Buddhologica 11.) Tokyo: Sankibo Press.

(5) Fan Jingjing (范晶晶) – Zhang Xueshan (张雪杉) (szerk.) 2005–2009: *Abhidharma-kośabhāṣya. Sanskrit text and Chinese translations by Paramārtha and Xuánzàng*. Research Institute of Sanskrit Manuscripts & Buddhist Literature, Peking University. <http://www.mldc.cn/sanskritweb/etext.htm>

(6) A Bibliotheca Polyglotta, Thesaurus Literaturae Buddhicae négy nyelvű kiadása: szanszkrit, tibeti, két kínai (Zhēndi [= Paramārtha] és Xuánzàng) és töredékes ujur szöveg, 2015– (a negyedik fejezetnél tart) .

<http://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=511>

(tib) Dbyig gnyen: *Chos mngon pa'i mdzod ky'i bshad pa.* (Ford. Jinamitra és Dpal-brtsegs Rakṣita.)

(1) Tôh. no. D4090. Derge Tanjur, mngon pa, vol. KU, fol. 26–258 és vol. KHU, fol. 1–95.

[http://www.aciparchive.org/ace/#lyt\(vol\)col\(tendg\)title\(3026\)pg\(51\)](http://www.aciparchive.org/ace/#lyt(vol)col(tendg)title(3026)pg(51)) és

[http://www.aciparchive.org/ace/#lyt\(vol\)col\(tendg\)title\(3027\)pg\(1\)](http://www.aciparchive.org/ace/#lyt(vol)col(tendg)title(3027)pg(1))

(2) F. I. Ščerbatsoj [Th. Stcherbatsky] 1917: *Tibetskij perevod Abhidharmakoçakārikāh i Abhidharmakoçabhāṣyam sočinenij Vasubandhu.* (Bibliotheca Buddhica 20.) Petrograd: Akademia Nauk.

AKk = Vasubandhu: *Abhidharma-kośa (-kārikā).*

Gokhale, G.V. 1946: „The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu.” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society New Series* 22, 73–102.

A szöveg (kis darabokra tördelve) része az AKBh-nak, minden kiadásból kivonatolható.

(tib) Dbyig gnyen: *Chos mngon pa'i mdzod ky'i tshig le'ur byas pa.* (Ford. Jinamitra és Dpal-brtsegs rakshita.)

(1) Tôh. no. D4089. Derge Tanjur, mngon pa, vol. KU, fol. 1–25.

[http://www.aciparchive.org/ace/#lyt\(vol\)col\(tendg\)title\(3025\)pg\(1\)](http://www.aciparchive.org/ace/#lyt(vol)col(tendg)title(3025)pg(1))

(2) In: *Mngon-par rtogs-pa'i rgyan dang/ Dbu-ma-la 'jug-pa/ Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi tshig-le'ur byas-pa-bcas bzhugs-so//* (1996) [Maitreyañātha: Abhisamayālamkāra, Candrakīrti: Madhyamakāvatāra, Vasubandhu: Abhidharma-kośa-kārikā.] Dharamsala: Tibetan Cultural Printing Press, 1996, 112–198. [Kézirat digitális másolata. 198 oldal, 6 soros oldalak, 37 x 6 cm-es tükör. Kolofón: Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa Mngon-par rtogs-pa'i rgyan dang/ Dbu-ma-la 'jug-pa/ Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi tshig-le'ur byas-pa-bcas khag gsum-ma dpe-tsha ldan-la gzhi-bcol-te Bod-gzhung Shes-rig Dpar-khang-nas 'phrul-dpar thog dpe-grangs 1000/ tham-pa dpar-'debs zhus-pa dge/ // bod-rgyal-lo 2117 – phyi-lo 1996//]

(3) http://www.dharmadownload.net/pages/english/Texts/texts_0032.htm [Forrást nem közöl; (1) tibeti írásúra visszakonvertált változatának látszik.]

AS = Asaṅga: *Abhidharma-samuccaya.*

(1) Pradhan, Prahlad (szerk.) 1950: *Abhidharma Samuccaya of Asanga.* (Visva-Bharati Studies 12.) Santiniketan: Visva-Bharati.

(2) Gokhale, V. V. 1949: „Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga.” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, New Series* 23 (1947), 13–38.

Bhāvanākrama = Kamalaśīla: *Bhāvanā-krama*.

Gyaltzen Namdol (szerk.) 1985: *Bhāvanākramaḥ of Ācārya Kamalaśīla. (Tibetan Version, Sanskrit Restoration and Hindi Translation.* (Bibliotheca Indo-Tibetica 9.) Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies.

Laṅk. = *Laṅkāvatāra-sūtra*.

(1) Nanjio, Bunyiu (szerk.) 1956: *The Laṅkāvatāra Sūtra.* (Bibliotheca Otaniensis 1.) Kyoto: Otani University Press.

(2) Vaidya, P. L. (szerk.) 1963: *Saddharmalaṅkāvatārasūtram.* (Buddhist Sanskrit Texts 3.) Darbhanga: The Mithila Institute.

SAKBh = [Saṅghabhadra: *Abhidharma-kośa-śāstra-kārikā-bhāṣya*.]

(tib) slob dpon 'dus [/'dul] bzang: *chos mngon pa'i mdzod kyi bstan bcos kyi tshig le'ur byas pa'i rnam par bshad pa.*

Tôh. no. D4091. Derge Tanjur, mngon pa, vol. KHU, fol. 95–266.

[http://www.aciparchive.org/ace/#lyt\(vol\)col\(tendg\)title\(3028\)pg\(189\)](http://www.aciparchive.org/ace/#lyt(vol)col(tendg)title(3028)pg(189))

SDS = Mādhavācārya: *Sarva-Darśana-Saṅgraha*.

(1) Īśvarachandra Vidyāsāgara (szerk.) 1853–58: *Sarvadarśana Saṅgraha, or an Epitome of the Different Systems of Indian Philosophy by Mādhavācārya.* (Bibliotheca Indica 63 & 142.) Calcutta: The Asiatic Society. (Reprint 1986.)

(2) E.B. Cowell – A.E. Gough 1986: *Sarva-Darśana-Saṅgraha of Mādhavācārya.* (Szerk. K.L. Joshi.) (Parimal Sanskrit series 2.) Delhi: Parimal Publications.

Trimśikā = Vasubandhu: *Trimśikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ*.

Hartmut Buescher 2007: *Sthiramati's Trimśikāvijñaptibhāṣya. Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation.* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 786; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, 57.) Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

VV = Vasubandhu: *Vimśikā vijñapti-mātratā-siddhiḥ*.

(1) Ruzsa, Ferenc – Szegedi, Mónika 2015: „Vasubandhu's Vimśikā. A critical edition.” *Távol-keleti Tanulmányok* 7/1, 127–157.

(2) Silk, Jonathan A. 2016: *Materials toward the study of Vasubandhu's Vimśikā. (I), Sanskrit and Tibetan critical editions of the verses and autocommentary, an English translation and annotations.* (Harvard oriental series 81.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

YS = Yaśomitra: *Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā*.

(1) Lévi, S. [1.köt.] – Stcherbatsky, Th. – Wogihara, U [2. köt.] (szerk.) 1918–31: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: the Work of Yaśomitra*. 2 kötet. Petrograd / Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk (SSSR).

(2) Wogihara, Unrai (szerk.) 1932–36: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. 2 kötet. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā.

(3) Law, Narendra Nath (szerk.) 1949: *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-Vyākhyā of Yaśomitra*. London: Luzac & Co. [Csak az 1–3. fejezet]

(tib) Slob-dpon Rgyal-po'i sras Grags-pa'i bshes-gnyen: *Chos mngon-pa'i mdzod-kyi 'grel-bshad*. (Ford: Visuddhasimha; Ddpal brtsegs.)

Tôh. no. D4092. Derge Tanjur, mngon pa, vol. GU, fol. 1b – vol. NGU, fol.333a.

https://www.tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O1GS601137724%7CW23703

Tibeti szövegek

CO-NE 1770: Co-ne bla-ma Grags-pa Bshad-sgrub [1675–1748]: *Co-ne-mdzod*. Ser-smad Grwa-tsang edition, folio 1a–211b.

DGE-'DUN-GRUB 1996–97: Rgyal-ba Dge-'dun-grub [Az 1. Dalai láma (1391–1474)]: „*Mdzod-tīka Thar-lam gsal-byed*.” Vāṇa: Mtho-slob dge[=dga]-ldan spyi-las-khang. [= Dam-pa'i Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi rnam-par bshad-pa Thar-lam gsal-byed.” In: *Dge-lugs gsung-'bum* No.: 408, folio 1a–205b.]

DKON-MCHOG 'jigs-med dbang-po [A 2. Jamyang Shepa (1728–1791)] 1980: *Grub-pa'i mtha'i rnam-par bzhag-pa Rin-po-che'i phreng-ba*. Mundgod: Blo-gsal-ling Press

'JAM-DBYANGS bzhad-pa'i rdo-rje [I. Jamyang Shepa (1648–1721)] 1992: *Grub-mtha'i rnam-bshad Kun-bzang-zhing-gi nyi-ma*. Kansu: Kan-su'u Mi-rigs Dpe-skrun-khang.

KONG-SPRUL Yon-tan rgya-mtsho ['Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros mtha'-yas (1813–1899)] 1982: *Shes-bya kun-khyab*. Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang.

MCHIMS-MDZOD 2004: Mchims 'Jam-pa'i dbyangs [1210–1289? Narthang]: *Mchims-mdzod* 1a–430b = *Chos-mngon Mdzod-kyi tshig-le'ur byas-pa'i 'grel-pa Mngon-pa'i rgyan*. (Sera Je Computer Library Project.) Bylakuppe: Sera Je Monastic University.

MI-BSKYOD Rdo-rje [a 8. Karmapa (1507–1554)]: *Chos-mngon-pa'i mdzod-kyi 'grel-pa rgyas-par spros-pa grub-bde'i dpyid-'jo*. (1532–1543.) A detailed Commentary on the Abhidharmakośa. Reproduced from a dPal-spungs-print from the library of the HH. The

rGyal-dbang Karma-pa of Rumtek by Tsepal Taikhang, vol. 1. New Delhi 1975. [1-3. fejezet.]

SGAM-PO-PA Bsod nams rin chen 1989: [*Thar rgyan* =] *Darn chosyid bzhin nor bu thar pa rin po che'i rgyan*. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang.

B) Másodlagos irodalom

AKLAN Anna Katalin 2012: *Mediterranean and Mediterraneanisms. Commercial exchange networks in the Northwestern Indian Ocean from the 4th millennium BC to the 13th century AD. (A case study in thalassology)*. Final Paper. Budapest: CEU.

AKLAN Anna 2018: „Tengeri történelem: thalasszológia és az Indiai-óceán-tanulmányok.” In: Ittész Máté (szerk): *Hamārī adhyāpikā. Tanulmányok Indiáról Négyesi Mária tiszteletére*. Budapest: ELTE BTK Indológia Tanszék, 15–30.

ANACKER, S. 1984: *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. (Religions of Asia Series, No. 4.) Delhi: Motilal Banarsidass. Reprint: 1986.

ANACKER, S. 1999: „No self, 'self', and neither-self-nor-non-self in Mahāyāna writings of Vasubandhu.” *Communication & Cognition* 32/1–2, 85–95.

AOHARA Norisato 1987: „[On Paramārthaśūnyatāsūtra]” (japán nyelven), *Bulletin of Buddhist Studies, Ryūkoku University (Ryūkoku daigaku bukkyōgaku kenkyūshitsu nenpō 龍谷大学佛教学研究 研究室)* 3, 40–30.

ARMELIN, I. (ford.) 1978: *Le Coeur de la loi suprême. Traité de Fa-cheng. Abhidharmahṛdayaśāstra de Dharmaśrī*. (Librairie Orientaliste.) Paris: Paul Guethner.

BAGI Judit 2012: „Mulian pokoljárása a tengchongi Tíz Király ünnep során.” *Távol-keleti Tanulmányok* 4/1–2, 7–63.

BANERJI, Sures Chandra 1989: *A companion to Sanskrit literature. Spanning a period of over three thousand years, containing brief accounts of authors, works, characters, technical terms, geographical names, myths, legends and several appendices*. Delhi: Motilal Banarsidass. (2. kiad.)

BENE László 1998: „Mozgás és idő Plótinosznál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 42/1–3, 9–56.

BENE László 2004: „A 'formák összefonódása': név, egyedi kijelentés és az érzékelhető tárgyak metafizikai elemzése Platón Szofistájában.” *Passim* 6/1, 148–192.

- BENE László 2010: „Okság és morális felelősség Plótinosznál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/3, 25–44.
- BENE László – KENDEFFY Gábor 2007: „A Kert filozófiája.” In: Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*. (Akadémiai kézikönyvek.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 155–167.
- BETEGH Gábor 2004: „Epikurosz érve az atomizmus mellett.” In: Somos Róbert (szerk.): *Természetfilozófia és metafizika a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban*. (Passim Filozófiai Folyóirat 6/1.) 2–21.
- BETEGH, Gábor 2006: „Epicurus’ Argument for Atomism.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 261–284.
- BETEGH, Gábor (elők.): „Cosmic and human cognition in the *Timaeus*.”
<https://www.academia.edu/25809296>
- BIRTALAN Ágnes 2017: „Buddhista kozmológiai elemek a mongol népvallásban. (További adatok a nyugat-mongóliai dzahcsinok hegykultuszához).” In: Hamar Imre – Gelle Zsóka – Kósa Gábor (szerk.): *Szent hegyek a buddhizmusban*. (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis.) Budapest: ELTE BTK, A Buddhizmus-kutatás Központja, 7–38.
- BODHI, Bhikkhu (szerk.) 2007: *A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. (Jav. kiad. szerk. Allan R. Bomhard.) Charleston, SC: Charleston Buddhist Fellowship.
- BODNÁR, István M. 1985: „Atomic shapes and elementary triangles in Plato’s *Timaeus*.” *Doxa – Philosophical Studies* 6, 47–57.
- BODNÁR M. István 2001: „Atomic independence and indivisibility.” *Oxford Studies In Ancient Philosophy* 16, 35–61.
- BODNÁR M. István – KLIMA Gyula – RUZSA Ferenc 1986: „Parmenidész igazolása (Logikai interpretáció).” *Magyar Filozófiai Szemle* 30/3–4, 285–298.
- BORBÉLY Gábor 2013: „Intuitív és absztraktív megismerés a középkorban.” In: Forrai Gábor (szerk.): *Filozófiai intuíciók - filozófusok az intuícióról*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 23–39.
- BORBÉLY Gábor 2006: „A metafora kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül.” *Világosság* 2006/8–10, 205–210.
- BOROS Gábor (szerk.) 2013: *Filozófia*. (Akadémiai kézikönyvek.) Budapest: Akadémiai Kiadó. (2. kiad.)
- BRONKHORST, Johannes 1997: „Sāmkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya.” *Journal of Indian Philosophy* 25, 393–400.

- BRONKHORST, Johannes 2000: „Abhidharma and Jainism.” In: *Abhidharma and Indian Thought. Essays in honor of Professor Doctor Junsho Kato on his sixtieth birthday.* (Szerk.: Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato’s Sixtieth Birthday, Nagoya.) Tokyo: Shuju-sha, 598–581 ([13]–[30]).
- BRONKHORST, Johannes 2007: *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.* (Handbook of Oriental Studies 2/19). Leiden and Boston: Brill.
- BRONKHORST, Johannes 2011: *Buddhism in the Shadow of Brahmanism.* (Handbook of Oriental Studies 2/24). Leiden and Boston: Brill.
- BRONKHORST, Johannes 2014: „Misunderstood Origins: How Buddhism Fooled Modern Scholarship and Itself.” In: D. N. Jha (szerk.): *The Complex Heritage of Early India. Essays in Memory of R.S. Sharma.* New Delhi: Manohar, 307–325.
- BRONKHORST, Johannes 2016: *How the Brahmins Won. From Alexander to the Guptas.* (Handbook of Oriental Studies 2/30). Leiden and Boston: Brill.
- BRONKHORST, Johannes 2017: „Brahmanism. Its place in ancient Indian society.” *Contributions to Indian Sociology* 51/3, 361–369.
- BURNOUF, Eugène 1844: *Introduction à l’histoire du Bouddhisme indien.* Paris: Imprimerie Royale.
- BURNOUF, Eugène 2010: *Introduction to the History of Indian Buddhism.* (Ford. Katia Buffetrille – Donald S. Lopez Jr.) Chicago – London: The University of Chicago Press.
- BURNOUF, Émile-Louis – LEUPOL, L. (1866): *Dictionnaire classique Sanscrit-Français.* Paris: Maisonneuve.
- BURKE, Mikel 2017: „Conundrums of buddhist cosmology and psychology.” *Numen* 64/4, 343–370.
- BUSWELL, Robert E. Jr. – JAINI, Padmanabh S. 1996: The development of Abhidharma Philosophy. In: POTTER (1996: 73-119)
- CABEZÓN, José Ignacio 1994: *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism.* Albany: State University of New York Press.
- CABEZÓN, J. I. – JACKSON, R. R. (szerk.) 1996: *Tibetan Literature. Studies in Genre.* Ithaca, New York: Snow Lion.
- CARPENTER, Amber D. 2014: *Indian Buddhist Philosophy. Metaphysics as Ethics.* New York: Routledge.
- CHATTERJEE, Ashok Kumar (szerk.) 1971: *Readings on Yogācāra Buddhism.* [Varanasi]: Banaras Hindu University.

- CHAUDHURI, Sukomal 1976: *Analytical Study of the Abhidharmakośa*. (Calcutta Sanskrit College Research Series 114.) Calcutta: Sanskrit College.
- CLARKE, Shayne 2015: „Vinayas.” In: Jonathan A. Silk – Oskar von Hinüber – Vincent Eltschinger (szerk.): *Brill’s Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1: Literature and Languages*. (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik: Section Two; India 29.) Leiden: Brill, 60–87.
- COX, Collett 1995: *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra’s Nyāyānusāra*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- COX, Collett 2004a: „Abhidharma.” In: Robert E. Buswell, Jr. (szerk.): *Encyclopedia of Buddhism*. (Macmillan Reference USA), New York etc.: Thomson–Gale, 1–7.
- COX, Collett 2004b: „Mainstream Buddhist Schools.” In: Robert E. Buswell, Jr. (szerk.): *Encyclopedia of Buddhism*. (Macmillan Reference USA), New York etc.: Thomson–Gale, 501–507.
- COXON, A. H. 2009: *The Fragments of Parmenides. A Critical Text With Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. (Szerk., ford. Richard McKirahan.) Las Vegas etc.: Parmenides Publishing. (Jav. és bőv. kiad.)
- CSOMA Körösi, Alexander 1836: „Notices on the Life of Shakya, Extracted from the Tibetan Authorities.” *Asiatic Researches* 20/1, 285–317.
- CSOMA Körösi, Alexander 1838: „Notices on the different systems of Buddhism, extracted from the Tibetan authorities.” *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 7/Febr. (No.74), 142–147. Reprint In: Terjék József (szerk.) 1984: *Collected works of Alexander Csoma de Kőrös. vol. I: Tibetan Studies*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 73–79.
- CSOMA de Kőrös, Alexander 1984: *Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary. Being an Edition and Translations of the Mahāvīyutpatti*. In: Terjék József (szerk.): *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*, 4 kötet. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Eredetileg Calcutta 1910–1944.)
- DECHARMS, CH. R. 1997: *Two Views of Mind. Abhidharma and Brain Science*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- DEMIÉVILLE, Paul 1961: „Un fragment Sanskrit de l’Abhidharma des Sarvāstivādin.” *Journal Asiatique* 249, 461–475.
- DESSEIN, Bart 1999: „Self, dependent origination and action in Bactrian and Gandhāran Sarvāstivāda Abhidharma texts.” *Communication & Cognition* 32/1–2, 53–84.

- DHAMMAJOTI, K. L. 2009: *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong. (4. kiad.)
- DHAMMAJOTI, K. L. 2012: „Summary and Discussion of the *Abhidharmakośa-bhāṣya*.” In: Sangpo, Gelong Lodrö 2012: *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu. The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary*. Delhi: Motilal Banarsidass, I. 1–69.
- DHAMMAJOTI, K. L. 2017: „Sarvāstivāda Abhidharma.” In: K. T. S. Sarao – Jefferey D. Long (szerk.): *Buddhism and Jainism*. (Encyclopedia of Indian Religions.) Springer, 1079–1089.
- DIETZ, Siglinde 1984: *Fragmente des Dharmaskandha. Ein Abhidharma-Text in Sanskrit aus Gilgit*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse 3; 142.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, Wilhelm 2004: „Adalékok ama kérdés megoldásához, hogy honnan ered és mennyiben jogos a külvilág realitásába vetett hitünk.” In: —: *A történelmi világ felépítése a szellem-tudományokban*. (Ford. Erdélyi Ágnes.) Budapest: Gondolat (2. kiadás), 123–165.
- DUERLINGER, James 2003: *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self"*. London – New York: RoutledgeCurzon.
- DUKA Tivadar 1885: *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai. Összegyűjtve és életrajzzal bevezetve*. Budapest: Akadémia.
- EDGERTON, Franklin 1953: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (Vol. 1: Grammar; Vol. 2: Dictionary). New Haven: Yale University Press.
- ENDE, Rein 2016: „The *Mūlasarvāstivāda Vinaya*: An Attempt at an *Index Locorum* with a Focus on the Works of Gregory Schopen.” M. A. Project. Hamilton, Ontario: McMaster University.
- FEHÉR Judit (szerk.) 1994: *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- FEHÉR Judit 1997: *Nágárdzsuna. A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- FEHÉR Judit – HORVÁTH Z. Zoltán (szerk.) 1995: *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- FEHÉR Judit – SZEGEDI Mónika – VÉGH József 1999: *Az Abhidharmakósa*. Főiskolai jegyzet. Budapest: TKBF.
- FERENCZI Roland 2016: „A Malabár-part kalózai az indo-római kereskedelem idején.” *Keletkutatás* 2016. tavasz 39–62.

- FERENCZI Roland 2017: „Parallel narratives on Muziris / Muciṛi: A comparative literary close-up of an ancient South Indian port.” In: Bajnok Dániel (szerk.): *Alia Miscellanea Antiquitatum. Proceedings of the 2nd Croatian–Hungarian PhD Conference on Ancient History and Archaeology*. Budapest–Debrecen. 147–158.
- FRAUWALLNER, Erich 1951: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. (Serie Orientale Roma 3.) Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- FRAUWALLNER, Erich 1995: *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. (Ford.: Sophie Francis Kidd, szerk.: Ernst Steinkellner.) Albany: SUNY Press.
- FUNAYAMA, Toru 2010: „The work of Paramārtha: An example of Sino-Indian crosscultural exchange”. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31/1–2, 141–183.
- GARFIELD, Jay 2002: *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-cultural Interpretation*. New York: Oxford University Press.
- GARFIELD, Jay 2009: „Vasubandhu’s *Trisvabhāvanirdeśa* (Treatise on the Three Natures).” In: William Edelglass – Jay Garfield (szerk.): *Buddhist Philosophy. Essential Readings*, New York – Oxford: Oxford University Press, 35–45.
- GELLE Zsóka 2015: „Jolmó mandala.” *Keréknymok* 9, 133–144.
- GERMANO, David 1993: *A Structural Outline of the Key Points of the Abhidharma Kosa*. University of Virginia (kézirat).
- GOLD, Jonathan C. 2006a: „No Outside, No Inside. Duality, Reality and Vasubandhu’s Illusory Elephant.” *Asian Philosophy* 16, 1–38.
- GOLD, Jonathan C. 2006b: „Yogācāra Strategies against Realism. Appearances (*ākṛti*) and Metaphors (*upacāra*).” *Religion Compass* 1, 131–147.
- GOLD, Jonathan C. 2015: *Paving the Great Way. Vasubandhu’s Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- GOLD, Jonathan C. 2017: „Vasubandhu.” In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2017 Edition)
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/vasubandhu/>
- GOODMAN, Charles 2004: „The Treasury of Metaphysics and the Physical World.” *The Philosophical Quarterly* 54/Jul. (No. 216), 389–401.
- GOODMAN, Charles 2005: „Vaibhashika Metaphoricalism.” *Philosophy East and West* 55/July 2005, 377–393.

- GOODMAN, Charles 2009a: „Vasubandhu’s *Abhidharmakośa*. The Critique of the Soul.” In: William Edelglass – Jay Garfield (szerk.): *Buddhist Philosophy. Essential Readings*. New York – Oxford: Oxford University Press, 297–308.
- GUENTHER, H. V. 1974: *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Berkeley: Shambhala.
- GUENTHER, H. V. 1976: *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. London: Shambala–Boulder.
- GUTHRIE, W. K. C. 1965: *A History of Greek Philosophy*. Vol. ii: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GYATSO, Janet B. 1996: „Drawn from the Tibetan Treasury: The *gter-ma* Literature.” In: J. I. Cabezón – R. R. Jackson (szerk.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion, 147–169.
- HADOT, Pierre 2011: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlat és az ókori filozófia*. Budapest: Kairosz.
- HAMAR Imre 1994: „A ’Csak-tudat’ buddhista iskola tantételei. Lankávatára Szútra.” In: Fehér Judit (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 59–76.
- HAMAR Imre 1995: „A ’csak-tudatosság’ logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húsz versszak kommentárja (Vimsatiká).” In: Fehér Judit – Horváth. Z. Zoltán (szerk.): *Buddhista logika*. Budapest: Orientalisztika Munkaközösség – Balassi Kiadó, 63–90.
- HAMAR Imre 1998: *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs’eng-kuan élete és filozófiája*. Történelem és kultúra 15. Budapest: Balassi Kiadó – Orientalisztikai Munkaközösség.
- HAMAR Imre 2002: *Buddha megjelenése a világban*. Budapest: Balassi Kiadó.
- HAMAR, Imre 2003: „The Existence or Nonexistence of the Mind of Buddha. A Debate between Faxingzong and Faxiangzong in Chengguan’s interpretation.” *Acta Orientalia Hung.* 56/2–4, 339–367.
- HAMAR, Imre 2014: „The Metaphor of the Painter in the *Avatamsaka-sūtra* and its Chinese Interpretations.” *Studia Orientalia Slovaca* 13/2, 175–198.
- HAMAR, Imre (elők.): „Huayan texts in Dunhuang.”
https://www.academia.edu/13754721/Huayan_Texts_in_Dunhuang
- HALL, Bruce Cameron 1983: *Vasubandhu on “Aggregates, Spheres and Components”*. Being Chapter One of the *Abhidharmakośa*. Ph.D. Dissertation, Harvard University.
- HALL, Bruce Cameron 1986: „The Meaning of *Vijñapti* in Vasubandhu’s Concept of Mind.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9/1, 7–23.

- HARRISON, Paul M. 1995: „Searching for the Origins of Mahāyāna. What are we looking for?” *The Eastern Buddhist* 28/1, 48–69.
- HAYES, Richard P. 1988: „Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition,” *Journal of Indian Philosophy*, 16: 5–28.
- HIDAS Gergely 2013: „Indiai források.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 25–38.
- HIDAS Gergely 2015a: „Dhāraṇī Sūtras.” In: Jonathan A. Silk – Oskar von Hinüber – Vincent Eltschinger (szerk.): *Brill’s Encyclopedia of Buddhism. Vol. 1: Literature and Languages*. (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik: Section Two; India 29.) Leiden: Brill, 129–137.
- HIDAS Gergely 2015b: „Narratívák a *Nagyszerű Amulett* szöveghagyományában.” In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 133–145.
- HINÜBER, Oskar von 1996: *A Handbook of Pāli Literature*. (Indian Philology and South Asian Studies 2.) Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- HIRAKAWA, Akira 1973: *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Pradhan Edition)*. Part One: Sanskrit–Tibetan–Chinese. (Munkatársak: Shunei Hirai, Noriaki Hakamaza, Giei Yoshizu, So Takahashi.) Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha.
- HIRAKAWA, Akira 1978: *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Peking Edition)*. Part Three: Tibetan–Sanskrit. (Munkatársak: Shunei Hirai, Noriaki Hakamaza, Giei Yoshizu, So Takahashi.) Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha.
- HITSEKER Mária (szerk.) 1992a: *Görög gondolkodók 1. Thalészstól Anaxagoraszig*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- HITSEKER Mária (szerk.) 1992b: *Görög gondolkodók 2. Empedoklésztől Démokritoszig*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- HORVÁTH Z. Zoltán 1994: „A szenvedés egyetemessége.” In: Fehér Judit (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 77–90.
- ICHIMURA, Shohei *et al.* 1996: „Mahāvibhāṣā.” In: Karl H. Potter *et al.* (szerk.): *Encyclopaedia of Indian Philosophies VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass, 511–568.
- IYENGAR, H. R. Rangaswamy 1929: „Vasubandhu and the Vādaividhi.” *The Indian Historical Quarterly* 5/1, 81–86.

- JAINI, Padmanabh S. (szerk.) 1959: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhā[ṣ]ṛitti*. Critically Edited with Notes and Introduction. (Tibetan Sanskrit Works Series vol. IV.) Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.
- JAINI, Padmanabh S. 2001a: „On the Theory of the Two Vasubandhus.” In: —: *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 183–190. [Eredeti megjelenés: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958), 48–53.]
- JAINI, Padmanabh S. 2001b: „The Sautrāntika Theory of *Bīja*.” In: —: *Collected Papers on Buddhist Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 219–238.
- JAMGÖN KONGTRUL LODRÖ TAYÉ 1995: *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*. (Transl. and ed. by the International Translation Committee founded by the V. V. Kalu Rinpoché). Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- JÄRV, Laur 2014: „Ontology in Abhidharma: Dharmas as tropes?” Előadás: *Baltic Alliance for Asian Studies (BAAS) Vilnius Conference*. Estonia: University of Tartu.
<https://www.academia.edu/24242893/>
- JAYASURIYA, W. F. 1976: *The Psychology and Philosophy of Buddhism. An Introduction to Abhidhamma*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society. (2. kiadás).
- JONG, J. W. de 1976: *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Varanasi: Bharat-Bharati Oriental Publishers & Booksellers.
- KALMÁR Éva 2010: *Mulian megmenti anyját. Kínai buddhista pokoljárás-história*. Budapest: Syllabux.
- KAPLAN, Stephen 1990: „A Holographic Alternative to a Traditional Yogācāra Simile. An Analysis of Vasubandhu’s Trisvabhāva Doctrine.” *The Eastern Buddhist* 23/1, 56–78.
- KAPSTEIN, Matthew T. 2001a: „Vasubandhu and the Nyāya Philosophers on Personal Identity.” In: —: *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.) Somerville, MA: Wisdom Publications, 347–391.
- KAPSTEIN, Matthew T. 2001b: „Mereological Considerations in Vasubandhu’s ‘Proof of Idealism’.” In: —: *Reason’s Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. (Studies in Indian and Tibetan Buddhism.) Somerville, MA: Wisdom Publications, 181–204.
- KARA György (ford.) 1986: *A köztes lét könyvei. Tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak*. Budapest: Európa Könyvkiadó.

- KARUNADASA, Y. 1989: *Buddhist Analysis of Matter*. Singapore: Buddhist Research Society. (2. kiad.)
- KARUNADASA, Y. 1996: *The Dhamma Theory. Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*. (Wheel Publication 412/413.) Kandy: Buddhist Publication Society.
- KARUNADASA, Y. 2010: *The Theravāda Abhidhamma. Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.
- KASHYAP, Bhikkhu J. 1942: *The Abhidhamma Philosophy or the Psycho-ethical Philosophy of Early Buddhism*. 2 kötet. Nalanda: Buddha-Vihara. (Reprint 1954.)
- KATSURA, Shoryu 2003: „Some Cases of Doctrinal Proofs in the *Abhidharma-kośa-bhāṣya*.” *Journal of Indian Philosophy* 31, 105–120.
- KEITH, Arthur Berriedale 1977: *Indian Logic and Atomism. An exposition of the Nyāya and Vaiṣeṣika systems*. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation. (Reprint, eredetileg: Oxford University Press, 1921.)
- KELÉNYI Béla 2012: „Világhegy és mandala. Tibet első buddhista kolostorának szimbolikája.” In: Xeravits Géza – Nagy Elek (szerk.): *Szent városok, szent körzetek Tibettől Etiópiáig*. Budapest: Agra – L’Harmattan, 143–163.
- KEOWN, Damien 2003: „Abhidharma-kośa.” In: —: *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford etc.: Oxford University Press, 2.
- KING, Richard 1998: „Vijñaptimātratā and the Abhidharma context of early Yogācāra.” *Asian Philosophy* 8/1, 5–17.
- KLEIN, Ann Carolyn 1991: *Knowing, Naming and Negation. A Sourcebook on Tibetan Sautrāntika*. (With oral Commentary by Geshe Belden Drakba, Denma Lochö Rinbochay, Kansur Yeshay Tupden). Ithaca, New York: Snow Lion Publ.
- KLOETZLI, W. Randolph 1981: *Buddhist Cosmology*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- KOCHUMUTTOM, Thomas 1982: *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- KORIN [2010]a: *Abhidharmakosa. Karika Study*. Kézirat.
<https://abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/07/kosa-karika-study.pdf>
- KORIN [2010]b: *Abhidharmakosa Study. Study Materials*. Kézirat.
<https://abhidharmakosa.files.wordpress.com/2010/09/kosa-study-materials.pdf>

- KÓSA, Gábor 2009: „Pangu’s Birth and Death as Recorded in a Tang Dynasty Buddhist Source.” *Archiv Orientální / Oriental Archive: Quarterly Journal of African and Asian Studies* 77/2, 169–192.
- KÓSA Gábor 2013: „A buddhizmus története a Maláj-félszigeten, Szumátrán és Jáván.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 161–188.
- KÓSA, Gábor 2015: „The Fifth Buddha. An Overview of the Chinese Manichaeon Material from Xiapu (Fujian).” *Manichaeon Studies Newsletter* 28, 9–30.
- KÓSA Gábor 2017: „A Sumeru-hegy és a buddhista világtkép egy dunhuangi kéziratn (Pélliot chinois 2824)”. In: Hamar Imre – Gelle Zsóka – Kósa Gábor (szerk.): *Szent hegyek a buddhizmusban*. (Bibliotheca Buddhologica Budapestinensis.) Budapest: ELTE BTK, A Buddhizmus-kutatás Központja, 113–148.
- KÖNCHOK JIKMAY WANGPO (Dkon-mchog 'Jigs-med Dbang-po). 1980: *Precious Garland of Tenets (Grub-pa'i mtha'i rnam-par bzahag-pa Rin-po-che'i 'phreng-ba)*. Mundgod, Uttar Cannada: Dre-Gomang Buddhist Cultural Association.
- KÖRTVÉLYESI Tibor 2011: „Ötből áll az ember. Listákba szedett fogalmak a páli kánonban.” *Vallástudományi Szemle* 7/1, 42–67.
- KÖRTVÉLYESI Tibor 2013: „A Buddha filozófiája.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 39–58.
- KRAGH, Ulrich T. 2002: „The extant Abhidharma-Literature.” *The Indian International Journal of Buddhist Studies* 3, 123–167.
- KRAMER, Jowita 2013: *Sthiramati’s Pañcaskandhakavibhāṣā: Part I: Critical Edition. Part II: Diplomatic Edition*. (STTAR 16/1-2.) Beijing – Vienna: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press.
- KRITZER, Robert 1993: „Vasubandhu on saṃskārapratyayaṃ vijñānam.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16/1, 24–55.
- KRITZER, Robert 2003: „Sautrāntika in the Abhidharmakośabhāṣya.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26, 331–384.
- KRITZER, Robert 2005: *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi. Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. (Studia Philologica Buddhica 18.) Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- KRITZER, Robert 2008: „Dārṣāntika and Sautrāntika in the Abhidharmadīpa.” Aspects of Research into Central Asian Buddhism. January 2008, 115-142.

- LAMOTTE, Étienne 1938: „Louis de La Vallée Poussin.” *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 38, 479–483.
- LAMOTTE, Étienne 1954: „Sur la formation du Mahāyāna.” In: Johannes Schubert – Ulrich Schneider (szerk.): *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*. Leipzig: O. Harrassowitz, 377–396.
- LAMOTTE, Étienne 1988a: *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Saka Era*. Louvain: Peeters Press.
- LAMOTTE, Étienne 1988b: *Karmasiddhiprakaraṇa. The Treatise on Action by Vasubandhu*. (Ford.: Leo M. Pruden) Berkeley, Asian Humanities Press [An imprint of Jain Publishing Company]
- LAUTNER, Péter 2005: „The Timaeus on Sounds and Hearing with Some Implications for Plato's General Account of Sense-Perception.” *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2, 235–253.
- LCANG-SKYA ROL-PA'I RDO-RJE 1989: *Grub-mtha' thub-bstan lhun-po'i mdzes rgyan*. Beyjing: Krung-kho bod-kyi shes-rig dpe-skrun khang.
- LENGYEL Zoltán – SZEGEDI Mónika (szerk.) 1998: *A bölcs és a balga. Tibeti buddhista történetek*. Budapest: Palatinus Könyvkiadó.
- LÉVI, Sylvain 1925: *Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Vimśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trimśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati. Ire partie. – Texte*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 245.) Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- LÉVI, Sylvain 1932a: *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. Un système de philosophie bouddhique*. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 260.) Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion.
- LÉVI, Sylvain 1932b: „Note sur des manuscrits sanscrits provenant de Bamiyan (Afghanistan), et de Gilgit (Chachemire).” *Journal Asiatique* 220, 1–45
- LIGETI Lajos 1933: „Ouvrage tibétaines rédigé à l'usage de Csoma.” *T'oung Pao* XXX.(1933) 26-36.p.
- LIGETI Lajos – TERJÉK József 1981: *Keleti nevek magyar helyesírása*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- LONG, Jeffery D. 2009: *Jainism. An Introduction*. (I.B.Tauris Introductions to Religion.) : London–New York: I.B. Tauris.
- LUSTHAUS, Dan 2002: *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Philosophy and the Ch'eng Wei-shih lun*. New York: RoutledgeCurzon.

- LUSTHAUS, Dan 2004: „Yogācāra School.” Robert E. Buswell, Jr. (szerk.): *Encyclopedia of Buddhism*. (Macmillan Reference USA), New York etc.: Thomson–Gale, 914–921.
- LYSENKO, Victoria. G. 2010: „Between Materialism and Immaterialism: Philosophical Atomism in India and Greece. (A comparative perspective).” In: Partha Ghose (szerk.): *Materialism and Immaterialism in India and Europe*. PHISPC 12(5). Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 253–268.
- LYSENKO, Victoria. G. 2013: „Buddijskij atomizm v svete sovremennykh ponjatij »emerđžentnye svojstva« i »kvalija« (po »Abhidharmaakoša-bxaš'e« Vasubandhu).” V. Lysenko – A. Nikitin – L. Karelova (szerk.): *Sravnitel'naja filosofija: Filosofija i nauka v kul'turax Vostoka i Zapada*. Moskva: Nauka – Vostočnaja literatura (4. kiadás), 149–160. [Лысенко, В.Г.: „Буддийский атомизм в свете современных понятий »эмерджентные свойства« и »квалия« (по »Абхидхармакоша-бхашье« Васубандху).” // В. Лысенко, А. Никитин, Л. Карелова (редактор): *Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада*. Вып. 4. М.: Наука – Восточная литература.]
- LYSENKO, Victoria G. 2016: „Atomističeskij podxod v školax buddijskoj abxidxarmy: dxarmy i atomy.” *Voprosy filosofii* 2016/8, 150–165. [Лысенко, В.Г.: „Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы.” *Вопросы философии*.]
- LYSENKO, Victoria G. 2017: „The Problem of Qualia: Perspectives on the Buddhist Theories of Experience.” In: S. Menon – N. Nagaraj – V. V. Binoy (szerk.): *Self, Culture and Consciousness. Interdisciplinary Convergences on Knowing and Being*. Singapore: Springer Singapore, 303–318.
- MAAS, Philipp A. 2017: „Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali.” Presentation held at the 17. Congress of the International Association of Buddhist Studies, University of Vienna, on 23 August 2014. <https://www.academia.edu/8098284/>
- MARTIN, Dan 2000: „Comparing Treasuries: Mental states and other *mDzod phug* lists and passages with parallels in *Abhidharma* works by Vasubandhu and Asaṅga, or in *Prajñāpāramitā Sūtras*: A progress report.” In: Samten G. Karmay – Yasuhiko Nagano (szerk.): *New Horizons in Bon Studies*. Osaka: The National Museum of Ethnology, 21–88.
- MARTIN, Dan 2006: *A Bibliography of Tibetan Philology. Tibskrit Philology*. (Szerk.: Alexander Cherniak.) Version March 10, 2006.
http://rywiki.tsadra.org/index.php/A_Bibliography_of_Tibetan_Philology_by_Dan_Martin
<http://glossaries.dila.edu.tw/glossaries/TSK?locale=en>

- MCDERMOTT, James P. 1980: „Karma and Rebirth in Early Buddhism.” In: Wendy Doniger O’Flaherty (szerk.): *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press, 65–192.
- MCEVILLE, Thomas 2002: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.
- MCKAY, Alex (szerk.) 2003: *The History of Tibet*. 3 vols. (Curzon in Association With Iias 9.) London–New York: RoutledgeCurzon.
- MCNAMARA, Daniel 2011: „On the Status of the *Trisvabhāvanirdeśa* in Contemporary Conceptions of Yogācāra Thought.” Előadás, AAR 2011. <https://www.academia.edu/8365343/>
- MEJOR, Marek 1984: „A Contribution to the Biography of Vasubandhu from Tibetan Sources.” In: Ligeti, Lajos (szerk.): *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest: Akadémiai Kiadó, Vol. 2. 159–173.
- MEJOR, Marek 1989–90: „The Problem of Two Vasubandhus reconsidered.” *Indologica Taurinensia* 15–16, 275–283.
- MEJOR, Marek 1991: *Vasubandhu’s Abhidharmakośa and the commentaries preserved in the Tanjur*. (Alt- un Neu-Indische Studien.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- MEJOR, Marek 1999: „’There is no self’ (nātmāsti). Some observations from Vasubandhu’s Abhidharmakośa and the Yuktidīpikā.” *Communication & Cognition* 32/1–2, 97–126.
- MEYERS, Karin 2014: „Free Persons, Empty Selves. Freedom and Agency in Light of the Two Truths.” In: Matthew R. Dasti – Edwin F. Bryant (szerk.): *Free Will, Agency, and Selfhood in Indian Philosophy*. New York: Oxford University Press, 41–67.
- MIMAKI, Katsumi – MUSASHI, Tachikawa – AKIRA, Yuyama (szerk.) 1989: *Three Works of Vasubandhu in Sanskrit Manuscript. The Trisvabhāvanirdeśa, the Viṃśatikā with its Vṛtti, and the Triṃśikā with Sthiramati’s Commentary*. Tokyo: The Centre for East Asian Cultural Studies.
- MIMAKI, Katsumi 1977: „Le *Grub mtha’ rnam bžag rin chen phreñ ba* de dKon mchog ’jigs med dbañ po (1728–1791). Texte Tibétain, édité, avec une introduction par Katsumi Mimaki.” *ZINBUN* 14, 55–112.
- MUCH, Michael Torsten 1988: *A visit to Rāhula Sāṅkṛtyāyana’s collection of negatives at the Bihar Research Society. Texts from the Buddhist epistemological school*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

- NAKAMURA, Hajime 1987: *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Banarsidass. (Reprint 1996.)
- ÑĀṆAMOLI, Bhikkhu (ford.) 1991: *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa*. (5. kiad.) Kandy: Buddhist Publication Society.
- NATTIER 1990: „Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism.” *Numen* volume 37, no. 2. 195-219.
- NATTIER, Jan 1991: *Buddhist vocabulary in Inner Asia. Tracking Cultural Transmission via Philology*. Kézirat. <https://www.academia.edu/32358980/>
- NATTIER, J. 1992: „The Heart Sūtra: a Chinese apocryphal text?” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 15/2, 153–223.
https://en.wikipedia.org/wiki/Jan_Nattier, <https://berkeley.academia.edu/JanNattier>
- NATTIER, Jan 2008: „Buddhist Eschatology.” In: J. L. Walls (szerk.): *The Oxford handbook of Eschatology*. Oxford: Oxford University Press, 151–169.
- NATTIER, Jan 2008b: *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*. (Bibliotheca Philologica et Philosophica Vol. X.) Tokyo: IRIAB, Soka University.
- NATTIER, JAN 2003: *A few good men : The Bodhisattva path according to the Inquiry of Ugra (Ugrapariṣṛcchā), a Study and Translation*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- NEWMAN, Guy 1996: „Debate Manuals (Yig cha) in dGe lugs monastic colleges.” In: J. I. Cabezón – R. R. Jackson (szerk.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion, 202–216.
- OBERMILLER, Eugene 1931–32: *History of Buddhism (Chos-ḥbyung) by Bu-Ston*. 2 vols. (Materialien zur Kunde des Buddhismus 18-19.) Heidelberg: Harrassowitz.
- ODANI, Nobuchiyo 1992: „The study of the Abhidharmakośa in Tibet as seen through the *mChims mdzod*.” In: Shōren Ihara – Zuihō Yamaguchi (szerk.): *Tibetan studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita 1989*. Narita: Naritasan Shinshoji, 193–196.
- ONODA, Shunzo 1996: „bsDus grwa Literature.” In: J. I. Cabezón – R. R. Jackson (szerk.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion, 187–201.
- OROSZ Gegely 2006: *Buddhista kozmológia a 4. sz. Alexander-könyvből*. On-line kiadás. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
<http://csoma.mtak.hu/hu/kozmodologia.htm>

- OSTROVSKAJA, E. P. – RUDOJ, V. I. (ford.) 1998–2006: *Vasubandhu: Enciklopedija Abhidharma ili Abhidharma-kośa*. Moskva: Naučno-izdatel'skij centr «Ladomir» (1–2. köt.); Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (3. köt.). [Островская, Е. П. – Рудой В. И. 1998–2006: *Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)*. Перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы —. Москва: Научно-издательский центр "Ладомир" (Т. 1–2); Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета (Т. 3).]
- PARK, Changhwan 2007: *The Sautrāntika Theory of Seeds (bīja) Revisited: With Special Reference to the Ideological Continuity Between Vasubandhu's Theory of Seeds and its Śrīlāta/Dārṣṭāntika Precedents*. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.
- PĀSĀDIKA Bhikkhu 1989: *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PATIL, Parimal 2009: *Against a Hindu God: Buddhist Philosophy of Religion in India*. New York: Columbia University Press.
- PEMA KUNSANG, Erik 2004 (ford.): *The Lotus-Born. The life-story of Padmasambhava. Recorded by Yeshe Tshogyal, revealed by Nyang Ral Nyima Öser*. Boudhanath (Hongkong): Rangjung Yeshe Publications.
- PÉTER Alexa 2005: „A bSam-yas kolostor története Sa-skya-pa bSod-nams rgyal-mtshan: A királyok származását megvilágító tükör című műve alapján.” In: Birtalan Ágnes – Rákos Attila (szerk.): *Bolor-un Gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*. I–II. Budapest: ELTE Belső-Ázsiai Tanszék – MTA Altajisztikai Kutatócsoport, 613–626.
- PÉTER Alexa 2011: „Ippolito Desideri missziója Tibetben (1717-1721).” In: Szilágyi Zsolt (szerk.): *Tanulmányok a tibeti és mongol buddhizmus köréből. Szerb János-émlékkötet*. Budapest: L'Harmattan, 98–111.
- PÉTER Alexa 2012: *A mongol népek buddhista kozmológiai terminológiája*. PhD disszertáció, 2012 ELTE
- PLATÓN 2017: *Parmenidész*. (Ford., jz., utószó Bárány István.) (Platón összes művei kommentárokkal.) Budapest: Atlantisz.
- POROSZ Tibor 2000: *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a theravāda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja.
- POROSZ Tibor 2002: *Anuruddhācariya: A Felsőbb Tan Foglalata (Abhidhammatthasaṅgha)*. – *A buddhista filozófia és pszichológia alapfogalmai a theravāda irányzatban*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.

- POTTER, Karl H. (szerk.) 1977: *Encyclopaedia of Indian Philosophies II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- POTTER, Karl H. (szerk.) 1995–: *Bibliography of Indian Philosophies*. Seattle: University of Washington. <https://faculty.washington.edu/kpotter/xhome.htm>
- POTTER, Karl H. et al. (szerk.) 1996: *Encyclopaedia of Indian Philosophies VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- POTTER, Karl H. (szerk.) 1999: *Encyclopaedia of Indian Philosophies VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- POTTER, Karl H. (szerk.) 2003: *Encyclopaedia of Indian Philosophies IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.* Delhi: Motilal Banarsidass.
- POUSSIN, Louis de La Vallée 1923–31: *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. 6 vols. (Société Belge D'Études Orientales.) Paris: Paul Geuthner. (Reprint Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1971)
- POUSSIN, Louis de La Vallée 1932–33: „Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures,” *Mélanges chinois et bouddhiques* 2, 147–161.
- PUBAEV, R. E. – DANDARON, B. D. (szerk.) 1968: *Dag yig mkhas pa'i 'byuñ gnas. Istocnik mudrecov, Tibetsko-mongol'skij terminologičeskij slovar' buddizma*. Ulan-Ude: Burjatskoe knižnoe izdat'elstvo.
- PRADHAN, Shubhangi S. 1993: *The Word-Index of Abhidharmakośa*. (Bibliotheca Indo-Buddhica Series 121.) Delhi: Sri Satguru Publications.
- PRUDEN, Leo M. 1988–90: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu. Translated into French by Louis de La Vallée Poussin. English Version by —*. 4 vols. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.
- PRIESTLEY, Leonard (1999): *Pudgalavāda Buddhism: The Reality Of The Indeterminate Self*. Toronto: Centre For South Asian Studies, University Of Toronto.
- RIKEY, K. Thupten – RUSKIN, Andrew 1992: *A Manual of key Buddhist Terms. Categorization of Buddhist Terminology with Commentary by Lotsawa Kaba Paltseg*. LTWA: Dharamsala.
- RHYS DAVIDS, Caroline A. F. 1900: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century B.C. Being A Translation, now made for the First Time, from the Original Pali, of the first Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhammasaṅgāṇi (Compendium of States or Phenomena)*. London: The Royal Asiatic Society. (Új kiadása Oxford: The Pali Text Society 1997.)

- RHYS DAVIDS, T. W. – OLDENBERG, Hermann 1881–85: *Vinaya texts*. (Sacred Books of the East 13., 17., 20.) Oxford: The Clarendon Press.
- RHYS DAVIDS, T. W. – STEDE, William (eds.) 1921–25: *The Pāli Text Society's Pāli–English Dictionary*. Chipstead, Surrey: The Pāli Text Society
- RONKIN, Noa 2005: *Early Buddhist Metaphysics. The making of a philosophical tradition*. (RoutledgeCurzon Critical Studies in Buddhism.) London–New York: RoutledgeCurzon.
- RONKIN, Noa 2017: „Abhidharma.” In: Edward N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2017 Edition)
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/abhidharma/>
- ROSPATT, Alexander von 1995: *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. (Alt- und Neu-Indische Studien 47.) Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- ROSS, David 2001: *Arisztotelész*. (Ford. Steiger Kornél). Budapest: Osiris Kiadó.
- RUCKER, Rudy 2005: *Infinity and the mind: the science and philosophy of the infinite*. (Princeton Science Library.) Princeton NJ: Princeton University Press. (Eredetileg Brinkhäuser, 1982.)
- RUEGG, D. Seyfort 1971: „Dedication to Th. Stcherbatsky.” *Journal of Indian Philosophy* 1/3, 213–216.
- RUZSA Ferenc 1997a: „Négy mahájána mester.” *BUKSZ* 9/1, 29–43.
- RUZSA Ferenc 1997b: *A klasszikus sāmkhya filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- RUZSA, Ferenc 2002: „Parmenides' road to India.” *Acta Antiqua Hung.* 42, 29–49.
- RUZSA, Ferenc 2003a: „The types of suffering in the Mahāvvyutpatti and the Pāli Canon.” *Acta Orientalia* 56/1, 49–56.
- RUZSA, Ferenc 2003b: „Inference, reasoning and causality in the Sāmkhya-kārikā.” *Journal of Indian Philosophy* 31/1-3, 285–301.
- RUZSA, Ferenc 2004. „The Meaning of Āruṇi's Promise.” *Indologica Taurinensia* 30, 229–235.
- RUZSA, Ferenc 2005: *Candrānanda's Commentary on the Vaiśeṣika-Sūtra*. Kézirat.
<http://www.academia.edu/3102869/>
- RUZSA, Ferenc 2006: „Sāṅkhya.” *The Internet Encyclopedia of Philosophy* .
<http://www.iep.utm.edu/sankhya/>

- RUZSA, Ferenc 2007a: „The Fertile Clash: The Rise of Philosophy in India.” In: Csaba Dezső (szerk.): *Indian Languages and Texts through the Ages. Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttössy*. Delhi: Manohar, 63–85.
- RUZSA Ferenc 2007b: „A szerszám és a módszer. Következtetés az arisztotelianus és az ind logikai tradícióban.” In: Betegh Gábor *et al.* (szerk.): *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak.* (Participatio.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 239–270.
- RUZSA Ferenc 2007c: „Johannes Bronkhorst: Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.” *Keréknymok* 2 (2007/nyár), 142–151.
- RUZSA Ferenc 2009: „Ismerte-e a Mester a Védákat?” *Keréknymok* 5 (2009/nyár), 24–38.
- RUZSA, Ferenc 2010a: „The authorlessness of the philosophical sūtras.” *Acta Orientalia* 63/4, 427–442.
- RUZSA, Ferenc 2010b: „Two MSS of Candrānanda’s Vṛtti on the Vaiśeṣikasūtra and the errors of the copyists.” In: Johannes Bronkhorst – Karin Preisendanz (szerk.): *From Vasubandhu to Caitanya. Studies in Indian Philosophy and Its Textual History*. Delhi: Motilal Banarsidass, 173–183.
- RUZSA Ferenc 2013a: „Hogyan léteznek a fogalmak? A buddhista apóha-elmélet.” In: Zvolenszky Zsófia *et al.* (szerk.): *Nehogy érvgyűlölők legyünk. Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 92–102.
- RUZSA Ferenc 2013b: „A legnagyobb buddhista filozófusok.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 79–93.
- RUZSA, Ferenc 2013c: „The influence of Dravidian on Indo-Aryan phonetics.” In: Jared S. Klein – Kazuhiko Yoshida (szerk.): *Indic Across the Millennia. From the Rigveda to Modern Indo-Aryan*. Bremen: Hempen Verlag, 145–152.
- RUZSA Ferenc 2015: „Egyfiát áldozza fel.” In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 45–70.
- RUZSA, Ferenc 2016a: *Key Issues in Indian philosophy*. Akadémiai doktori értekezés. Budapest: MTA.
http://real-d.mtak.hu/898/7/dc_811_13_doktori_mu.pdf
- RUZSA, Ferenc 2016b: „Sacrificing his only son. Sunahsepa, Isaac and Snow White.” *Vallástudományi Szemle* 12/5, 94–133.

- RUZSA, Ferenc 2017a: „Sāmkhya: Dualism without substances.” In: Joerg Tuske (szerk.): *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. (Bloomsbury Research Handbooks in Asian Philosophy.) London etc.: Bloomsbury, 153–181.
- RUZSA, Ferenc 2017b: „India és a preszókratikusok.” *Vallástudományi Szemle* 13/3, 99–108.
- RUZSA, Ferenc 2018a: „Is the Cosmic Giant an Indo-European myth?” In: Joel P. Brereton – Theodore N. Proferes: *Creating the Veda, Living the Veda. Selected papers from the 13th World Sanskrit Conference*. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 71–80.
- RUZSA, Ferenc [2018b]: „Structure and authorship of the *Kusumāñjali*.” *Journal of Indian Philosophies* (elők.)
- RUZSA, Ferenc [2020]: „Sūkṣma-Śarīra (Subtle Body).” In: Stewart Goetz and Charles Taliaferro (szerk.): *The Encyclopedia of Philosophy of Religion*. Wiley-Blackwell. (elők.)
- RUZSA Ferenc – KÖRTVÉLYESI Tibor *et. al.* 2008–2013: „Szutták a páli Tipitakából.” *A Buddha Ujja*. <http://a-buddha-ujja.hu/Info/Pali-fordito-csoport>
- RUZSA Ferenc – SZEGEDI Mónika 2015a: „Vasubandhu Vimśikājának kritikai kiadása (bevezető).” *Távol-keleti Tanulmányok* 7/1, 99–126.
- RUZSA, Ferenc – SZEGEDI, Mónika 2015b: „Vasubandhu’s Vimśikā. A critical edition.” *Távol-keleti Tanulmányok* 7/1, 127–158.
- RYOSE, Wataru S. 1987: *A study of the Abhidharmahṛdaya: The historical development of the concept of karma in the Sarvāstivāda thought*. PhD Thesis. University of Wisconsin-Madison.
- RYUSHOO, Hikata 1956: „A Reconsideration on the Date of Vasubandhu.” *Bulletin of the Faculty of the Kyushu University* 4, 53–74.
- SADATAKA, Akira 1997: *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*. Tokyo: Kosei Publishing Company.
- SAKO, Toshio 1996: *Karman in Indian Philosophy and Vasubandhu’s exposition*. PhD Thesis. Columbia University.
- SANDER, Lore 1991: „The Earliest Manuscripts from Central Asia and the Sarvāstivāda Mission.” In: Ronald E. Emmerick – Dieter Weber (szerk.): *Corolla Iranica: Papers in Honour of Prof. Dr. David Neil MacKenzie on the Occasion of His 65th Birthday on April 8th, 1991*. Frankfurt am Main etc.: Peter Lang, 133–150.
- SANGPO, Gelong Lodrö 2012: *Abhidharmakośa-Bhāṣya of Vasubandhu. The Treasury of the Abhidharma and its (Auto) commentary*. 4 kötet. Delhi: Motilal Banarsidass.

- SARACHCHANDRA, Edirivira R. 1976: „From Vasubandhu to Śāntarakṣita: A Critical Examination of some Buddhist Theories of the External World.” *Journal of Indian Philosophy* 4, 69–107.
- SARAO, K. T. S. – LONG, Jeffery D. (szerk.) 2017: *Buddhism and Jainism*. (Encyclopedia of Indian Religions.) Springer.
- SASAKI, Genjun H. 1992: *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- SCHAIK, Sam van 2018: „Adaptations and Transformations of Indian Yogācāra in Tibetan rDzogs chen.” *Revue d'Études Tibétaines* 43, 9–31.
- SCHMITHAUSEN, Lambert 2005: *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*. (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series XIII.) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- SCHMITHAUSEN, Lambert 2007: *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. 2 kötet. Reprint with Addenda and Corrigenda. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- SCHOENING, Jeffrey D. 1996: „Sūtra Commentaries in Tibetan Translation.” In: J. I. Cabezón – R. R. Jackson (szerk.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion, 111–124.
- SEDLEY, David 2004: „A görög atomizmus kialakulása.” In: Somos Róbert (szerk.): *Természetfilozófia és metafizika a hellénisztikus korban és a kései antikvitásban*. (Passim Filozófiai Folyóirat 6/1.) 105–136.
- SEMIČOV, B. B. – BRJANSKIJ M. G 1980: *Vasubandhu: Abhidharmaśāstra. Blizkij k tekstu perevod s tibetskogo na russkij jazyk, bbedenie, podgotovka tibetskogo teksta, primečanij i tablic*. 2 kötet. Ulan-Ude: Burjatskoe Kniznoe Izdatelstvo. [Б. Б. Семичов – М. Г. Брянский: *Васубандху: Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, введение, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц*. Улан-Уде: Бурятское Книжное Издательство.]
- SEXTUS Empiricus 1998: „A pürrhonizmus alapvonalai.” (Ford és jegyzetek: Lautner Péter) In: Kendeffy Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. (Ford. Kendeffy Gábor és Lautner Péter.) Budapest: Atlantisz, 171–373.
- SIDERITS, Mark 1997: „Buddhist reductionism.” *Philosophy East and West* 47/4, 455–478.
- SIDERITS, Mark 2000: „The reality of altruism. Reconstructing Śāntideva.” *Philosophy East and West* 50/3, 412–424.
- SIDERITS, Mark 2003: *Personal Identity and Buddhist Philosophy. Empty Persons*. London: Ashgate.
- SIDERITS, Mark 2007: *Buddhism As Philosophy. An Introduction*. Indianapolis–Cambridge: Hackett.

- SINGH, Rana P. B. (elők.): „Geographical Thoughts in Ancient India: Envisioning Cosmology and Nature.” In: Dilip K. Chakrabarti – Makkhan Lal (szerk.): *History of Ancient India, vol. 10. Science and Technology*.
- SKILLING, Peter 2000: „Vasubandhu and the *Vyākhyāyukti* Literature.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23/2, 297–350.
- SKILTON, ANDREW 1997: *A buddhizmus rövid története*. (Ford. Agócs Tamás.) Budapest: Corvina.
- SONAM, Lodö Lobsang 1998: *Abhidharma*. Főiskolai jegyzet. Budapest: TKBF.
- SOOTHILL, William Edward – HODUS, Lewis 1937: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & co. – Digitális kiadás: Charles Muller (szerk.), Tokyo 2003.
http://mahajana.net/texts/soothill-hodous.html#body.1_div.1
- SOPA, Geshe Lhundup – HOPKINS, Jeffrey 1989: *Cutting Through Appearances. Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion.
- SPARHAM, Gareth (ford.) 1986: *The Tibetan Dhammapada. Sayings of the Buddha. A translation of the Tibetan version of the Udānavarga compiled by Dharmatrāta*. (Szerk. Beth Lee Simon.) London: Wisdom.
- SRIVASTAVA, R. P. 1973: *Contemporary Indian Idealism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- STCHERBATSKY, Th. 1907: „Sur l’Abhisamayālamkāra attribué à Maitreya.” *Bulletin de l’Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*. VI. série 1/5, 115–117.
- STCHERBATSKY, Th. 1914 : „Dharmakīrti Samtānāntarasiddhi. Traduction tibétaine, traduction russe, introduction.” *Bulletin de l’Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*. VI série 8/5, 319–320.
- STCHERBATSKY, Th. 1919a: „The Soul theory of the Buddhists I.” *Bulletin de l’Académie des Sciences de Russie*. VI série 13/12–15, 823–854.
- STCHERBATSKY, Th. 1919b: „The Soul theory of the Buddhists II.” *Bulletin de l’Académie des Sciences de Russie*. VI série 13/16–18, 937–958.
- STCHERBATSKY, Th. 1923: *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*. London: Royal Asiatic Society.
- STEIGER Kornél 1993: *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest: Atlantisz.
- STEIGER Kornél 1998: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Áron Kiadó, Budapest.
- STEIGER Kornél 2010a: „A sztoikus etika.” In: —: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. (Electa.) Budapest: Gondolat Kiadói Kör, 332–346.

- STEIGER Kornél 2010b: „Anaxagorasz-interpretációk.” In: —: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról.* (Electa.) Budapest: Gondolat Kiadói Kör, 160–177.
- STEIGER Kornél 2010c: „Démokritosz-problémák.” In: —: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról.* (Electa.) Budapest: Gondolat Kiadói Kör, 160–177.
- STEIGER Kornél 2010d: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról.* (Electa.) Budapest: Gondolat Kiadói Kör.
- STEIGER Kornél 2011a: „A preszókratikus filozófia terapeutikus vonásai.” Előadás, *Conversio Vallástudományi konferencia* 2011. szeptember 22–23, ELTE BTK.
- STEIGER Kornél 2011b: „Az ’Állam’ mint lélekterápia.” *Holmi* 23/11, 1363–1382.
- STEIGER Kornél 2012: „Parmenidész és a logikai modalitások.” Kézirat.
- STEINKELLNER, Ernst – XUEZHU, Li (szerk.) 2008: *Vasubandhu's Pañcaskandhaka.* (STTAR 4.) Beijing – Vienna: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press.
- STUART, Daniel M. 2017: „Yogācāra Substrata? Precedent Frames for Yogācāra Thought Among Third-Century Yoga Practitioners in Greater Gandhāra.” *Journal of Indian Philosophy* (2017). <https://doi.org/10.1007/s10781-017-9332-4>
- SZANYI Szilvia 2015a: „Vasubandhu: A csak-észlelet húsz versszakos bizonyítása (Fordítás és bevezető tanulmány)”. *Távol-keleti Tanulmányok* 7/1, 159–190.
- SZANYI Szilvia 2015b: „Buddhista idealizmus: Vasubandhu Vimśatikā című művének filozófiai elemzése” *Távol-keleti Tanulmányok* 7/2, 107–135.
- SZÁNTÓ Péter Dániel 2013: „A tantrikus buddhizmus Indiában.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus.* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 90–115.
- SZÁNTÓ, Péter Dániel 2016: „On the Permeable Boundary between Exegesis and Scripture in Late Tantric Buddhist Literature.” In: Dorji Wangchuk (szerk.): *Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts: Theories and Practices of Translation.* Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 315–334.
- SZEGEDI Mónika 1998: „Szenvedés Nélküli, az Ujjfüzérés.” In: Lengyel Zoltán – Szegedi Mónika (szerk.): *A bölcs és a balga. Tibeti buddhista történetek.* Budapest: Palatinus Könyvkiadó, 81–104.
- SZEGEDI Mónika 2001a: „Buddhista kozmológia 1. A sors szele – a tettek gyümölcse.” *Élet és Tudomány* 56/4, 112–115.

- SZEGEDI Mónika 2001b: „Buddhista kozmológia 2. A kincses emberi test.” *Élet és Tudomány* 56/5, 136–139.
- SZEGEDI Mónika 2009a: „Szándékética és pszicho-kozmoszus összeomlása. Apokaliptika a buddhizmusban.” *Vallástudományi Szemle* 5/3, 32–54.
- SZEGEDI Mónika 2009b: „Megvilágosodás – ’hiba a rendszerben’.” (Interjú Galambos Péterrel). *Kérényomok* 5, 97–115.
- SZEGEDI Mónika 2011: „A kincses emberi test: szabad és áldott születés. Az emberi test mint az üdvözülés eszköze a tibeti buddhista szemléletben.” *Vallástudományi Szemle* 7/1, 67–91.
- SZEGEDI Mónika 2013a: „A rendszeres buddhista filozófia.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (szerk.): *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan, 59–78.
- SZEGEDI Mónika 2013b: „A majomremete és a démonnő szerelme. A tibeti nép származásának története”. *Vallástudományi Szemle* 9/4, 73–91.
- SZEGEDI Mónika 2013c: „A nőstényördög megszelídül. Tibet megtérése.” In: Déri Balázs – Varga Benjámin – Vér Ádám (szerk.): *Conversio. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*. (HAGION Könyvek 1.) Budapest: ELTE BTK Vallástudományi Központ, 261–282.
- SZEGEDI Mónika 2015: „A buddhista filozófia Kőrösi Csoma Sándor közleményeiben.” In: Kakas Beáta – Szilágyi Zsolt (szerk.): *Kéklő hegyek alatt lótuszok tava. Tanulmányok Bethlenfalvy Géza tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, 355–375.
- SZEGEDI Mónika 2017: „Kulcskérdések az ind filozófiában. Beszámoló Ruzsa Ferenc akadémiai doktori értekezésének vitájáról.” *Vallástudományi Szemle* 13/2, 115–123.
- SZEKERES Csilla 2004: „Ciceró és az atomisták”. *Passim* VI/1. 81-91.
- SZERB, Janos 1990: *Bu-ston’s History of Buddhism in Tibet. Critically edited with a comprehensive index*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- SZILÁGYI Zsolt – HIDAS Gergely (szerk.) 2013: *Buddhizmus*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L’Harmattan.
- SZÖPA, Lhündrup 1995: *Tibeti buddhizmus első kézből I.* (Ford.: Agócs T.–Szegedi M.) Budapest: Tibet Társaság.
- TAKAKUSU J. (ford.) 1904: „The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499–569),” *T’oung Pao* 5, 269–296.

- TAKAKUSU J. 1905: „A Study of Paramārtha’s Life of Vasu-bandhu; and the Date of Vasu-bandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 1905, 33–53.
- TAYÉ, Jamgön Kongtrul Lodrö 1995: *Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra, and Dzog-chen*. New York: Snow Lion Publications.
- TAYLOR, Alfred Edward 1999: *Platón*. (Fordította: Bárány István és Betegh Gábor, szerk. Steiger Kornél.) Budapest: Osiris Kiadó.
- TERJÉK József 1976a: *Kőrösi Csoma dokumentumok az Akadémiai Könyvtár gyűjteményeiben*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára.
- TERJÉK, József (szerk.) 1976b: *Tibetan compendia written for Csoma de Kőrös by the Lamas of Zans-Dkar (manuscripts in the Library of the Hungarian academy of sciences)*. (Śata-piṭaka Series: Indo-Asian Literatures 231.) New Delhi: Society of Csoma de Koros.
- TERJÉK József (szerk.) 1984a: *Emlékek Kőrösi Csoma Sándorról*. Budapest: KCST–MTA.
- TERJÉK József (szerk.) 1984b: *Collected works of Alexander Csoma de Kőrös*. 4 köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- TERJÉK József 2009: *Kőrösi Csoma Sándor buddhista terminológiai szótára*. [CSOMA 1984 kereshető digitális változata.] (A programot fejlesztette: Riba Zoltán, Bartoli György, r-logic.) A Tibet Társaság E-book sorozata. <http://terminologia.terjek.hu/>
- THARCHIN, Lharampa Gedun 2007: *Gateway to Abhidharma. Illuminating the Treasure of Knowledge* [Lha-rams-pa Dge-'dun Mthar-phyin: Chos-mngon blo-gter rab-gsal.] Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen 1983: „The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu,” *Journal of Indian Philosophy* 11, 225–266.
- TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen 1994: *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka: Sanskrit Text edited with an annotated English Translation*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- TOLA, Fernando – DRAGONETTI, Carmen 2004: *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- TÓTH Erzsébet (szerk.) 1996: *A bölcs és a balga. Klasszikus tibeti olvasókönyv*. Budapest: Universitas Könyvkiadó
- TÓTH Erzsébet (szerk., ford. és bevezető) 1999: *Butön Rincsendrub: Buddha élete*. Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Budapest.
https://www.academia.edu/3743362/Butön_Rincsendrub_Buddha_élete

- TÓTH Erzsébet 2003: „Contribution of Professor Louis Ligeti to the Investigation of the History of Buddhism in Mongolia.” In: Sárközi Alice–Rákos Attila (szerk.): *Proceedings of the 45th Meeting of the Permanent International Altaistic Conference*, Budapest June 22–27, 2002. Budapest: Research Group for Altaic Studies, Hungarian Academy of Sciences – Department of Inner Asian Studies, Eötvös Loránd University, 353–357.
- TÓTH Erzsébet 1995: „A Source used by Alexander Csoma de Kőrös for his Tibetan studies (Giorgi, Alphabetum Tibetanum).” In: Osmastos, H. – Denwood, Ph. (szerk.): *Recent Research on Ladakh 4 & 5: Proceedings of the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh*. Delhi: Motilal Banarsidass, 405–409.
- TŐKEI Ferenc 1993: *Kínai buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó.
- TSEPAK RIGZIN 1996: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives.
- TZOHAR, Roy 2011: *Metaphor (Upacāra) in Early Yogācāra Thought and its Intellectual Context*. PhD Dissertation, Columbia University.
- UHERKOVICH László 2011: „Kőrösi Csoma Sándor buddhizmusra vonatkozó kérdései egy tibeti lámához.” In: Gazda J. – Peti B. – Szabó E. (szerk.): *Kőrösi Csoma Sándor és a népek önazonossága*. Kovászna: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 15–80.
- VARMA, Chandra 1992: *A Concise Encyclopaedia of Early Buddhist Philosophy. Based on the study of the Abhidhammatthasaṅgahasarūpa*. Delhi: Eastern Book Linkers.
- VÁRNAI András 2011: „'Egyenes nevek' (Zheng-mi). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/2, 9–31.
- VÁRNAI András 2013: „Kitekintés: A kínai és a görög gondolkodás 'összemérhetőségének' nehézségeiről.” In: Kósa Gábor – Várnai András (szerk.): *Bölcselek az ókori Kínában*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 382–494.
- VÁSÁRY István 2003: *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest: Balassi Kiadó.
- VERHAGEN, Peter C. 2005: „Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (4): The *Vyākhyāyukti* by Vasubandhu.” *Journal Asiatique* 293/2, 559–602.
- WALDRON, William S. 2003: *The Buddhist Unconscious. The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. (RoutledgeCurzon Critical Studies in Buddhism.) London – New York: RoutledgeCurzon.
- WALSHE, Maurice (ford.) 1995: *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

- WARDER, A. K. 2000: *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- WATANABE, F. 1996: *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and the Abhidhamma*. Delhi: Motilal Banarsidass. (2. kiadás.)
- WATSON, Alex (elök.): „Contrasting Nyāya-Vaiśeṣika and Buddhist Explanations of Attention.”
<https://www.academia.edu/28191439/>
- WILLEMEN, Charles 1975: *The Essence of Metaphysics. Abhidharmahṛdaya*. (Série Études et Textes 4.) Brussel: Publications de l’Institut Belge des Hautes Études Bouddhiques.
- WILLEMEN, Charles 2017: „Sarvāstivāda”. In: K. T. S. Sarao – Jefferey D. Long (szerk.): *Buddhism and Jainism*. (Encyclopedia of Indian Religions.) Springer, 1076–1078.
- WILLEMEN, Charles – DESSEIN, Bart – COX, Collett 1998: *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik: Section Two: India 11.) Leiden–New York–Köln: Brill.
- WILLIAMS, Paul 1998: *The Reflexive Nature of Awareness: A Tibetan Madhyamaka Defense*. London: Curzon.
- WILSON, Joe Bransford 1996: „Tibetan Commentaries on Indian śāstras.” In: J. I. Cabezón – R. R. Jackson (szerk.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion, 125–137.
- WOGIHARA, Unrai (szerk.) 1932–36: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. 2 kötet. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā.
- WOOD, Thomas E. 1991: *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of Vijñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- WYLIE, Turrell 1959: „A Standard System of Tibetan Transcription.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, 261–267.
- YAMADA, Isshi 1977: „Vijñaptimātratā of Vasubandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 109/2, 158–176.
- YAO, Zhihua 2017: „Vasubandhu’s Arguments for the Cognition of Nonexistent Objects.” In: Joerg Tuske (szerk.): *Indian Epistemology and Metaphysics*. New York: Bloomsbury Academic, 397–416.
- ZAHLER, Leah (szerk.) 1983: *Lati Rinbochay & Denma Lochö Rinbochay: Meditative States in Tibetan Buddhism*. (Ford. Leah Zahler és Jeffrey Hopkins.) London: Wisdom Publications.

Függelék

Szövegek

AKBh-részletek és fordítások

Az alábbiakban az *Abhidharma-kośa* összes, az atomizmusra vonatkozó szöveghelyét, továbbá néhány, a főszövegben elemzett további részletet közlök szanszkritul. A fontosabb passzusok magyar fordítását is adom mellette párhuzamosan. Kivételesen a tibeti fordítás releváns részletét is idézem.

A szöveg kritikai apparátusában az alábbi rövidítéseket használom:

G = AKk (Gokhale kiadása)

P = AKBh₁ (Pradhan kiadása)

S = AKBh₂ (Śāstrī kiadása)

E = AKBh₃ (Az I. fejezet Ejima-féle kritikai kiadása)

H = HIRAKAWA (1973: 427–437), „Corrigenda of the text edited by Prof. P. Pradhan”

RF = Ruzsa Ferencsel a szövegek közös olvasásakor kialakított javítási javaslatok

Yaśomitra olvasataihoz:

Y = YS (az AKBh₂-ban közölt szöveg szerint)

YW = YS₁ (Wogihara kiadása)

YL = YS₁ (Law kiadása)

Az egyes kiadások apparátusában használt rövidítéseket zárójelben adom, pl.:

P(D) = A Pradhan kiadásában „D”-vel jelzett forrás olvasata.

De a kézirat olvasatára mindenütt *ms* jelzéssel utalok.

AK 1.1

om̐ namo Buddhāya⁴⁵⁵

**yaḥ sarvathā-sarva-hatāndhakāraḥ
saṁsāra-paṅkāj jagad ujjahāra |
tasmai namaskṛtya yathārtha-śāstre
śāstraṁ pravakṣyāmy Abhidharmakośam || 1.1 ||**⁴⁵⁶

śāstraṁ praṇetu-kāmaḥ svasya śāstur mātmya-jñāpanārthaṁ guṇākhyāna-pūrvakam̐ tasmai namaskāram ārabhate ||⁴⁵⁷

ya iti Buddhaṁ bhagavantam̐ adhiḥṛtyāha: hatam̐ asyāndhakāram, anena vēti *hatāndhakāraḥ* |

sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hatāndhakāraḥ *sarvathā-sarva-hatāndhakāraḥ* |

ajñānam̐ hi bhūtārtha-darśana-pratibandhād *andha-kāram* | tac ca bhagavato buddhasya pratipakṣa-lābhenātyantaṁ *sarvathā sarvatra jñeye punar-anutpatti-dharmatvād dhatam* | ato 'sau *sarvathā-sarva-hatāndhakāraḥ* |

pratyeka-buddha-śrāvakā api kāmam̐ sarvatra hatāndhakārāḥ, kliṣṭa-saṁmohātyanta-vigamāt – na tu sarvathā | tathā hy eṣāṁ buddha-dharmeṣv ati-viprakṛṣṭa-deśa-kāleṣu⁴⁵⁸ artheṣu cānanta⁴⁵⁹-prabhedeṣu⁴⁶⁰ bhavaty evākliṣṭam̐ ajñānam̐ | ity⁴⁶¹

ātma-hita-pratipatti-saṁpadā saṁstutya punas tam eva bhagavantam̐ para-hita-pratipatti-saṁpadā saṁstauti: *saṁsāra-paṅkāj jagad ujjahārēti* |

saṁsāro hi jagad-āsaṅga-sthānatvāt, dur-ut-taratvāc ca, paṅka-bhūtaḥ | tatrāvamagnaṁ jagad atrānam̐ anukampamāno bhagavān sad-dharma-deśanā-hasta-pradānair yathā-bhavyam̐ abhy-ud-dhṛtavān iti

ya evam̐ ātma-para-hita-pratipatti-saṁpadā yuktaḥ, *tasmai*⁴⁶² *namas-kṛtyēti* śirasā praṇipatyā |

⁴⁵⁵ om̐ namo buddhāya E,P; om.S

⁴⁵⁶ Az egész 1.1 vers: E,P; S-ben az első mondat után következük

⁴⁵⁷ S-ben itt következük a vers

⁴⁵⁸ kāleṣu all,E(ms); kāleṣv em. E

⁴⁵⁹ artheṣu cānanta E,P; cārtheṣu ananta S,P(Y),Y; cārtheṣu cānanta E(Y)

⁴⁶⁰ S,Y adds ca

⁴⁶¹ ity all,E(ms); iti| em. E

⁴⁶² P emendációt javasol: namaskṛtya yathārtha-śāstre

AK 1.1: Invokáció

**Hódolat annak, aki a sötétséget minden tekintetben teljesen eloszlatta,
aki az élőlényeket a létforgatag mocsarából kihúzta,
s aki a valódi tanító – miután így tisztelegtem előtte,
az *Abhidharma-kośa* tanítást fejtem ki.**

Ama szándéktól vezérelve, hogy az értekezést megírja, először is Mesterének szóló hódolatadással kezd, melyben nagyságát kifejezi s erényeit magasztalja.

„*Annak, aki*”: ezt a Magasztos Buddhára vonatkozóan mondja. *A sötétséget eloszlatta*: mert ő a sötétség eloszlatója, illetve általa [megy az végbe].

„*A sötétséget minden tekintetben teljesen eloszlatta*”: mivel a sötétséget mindenféle módon és mindenre vonatkozóan megszüntette.

„*Sötétségnek*” (*andha-kāra*, „vakká tevő”) pedig a tudatlanságot (*ajñāna*) nevezzük, mégpedig azért, mert meggátolja a valóság helyes szemléletét. A Magasztos Buddha pedig annak az ellenszerét megszerezvén azt [a tudatlanságot] véglegesen megszüntette, hogy az többé ne jöhessen létre, bármilyen tárgyra irányuljon is a megismerés. Ezért tehát *a sötétség teljesen, minden tekintetben eloszlattatott*.

A magányos buddhák (*pratyeka-buddha*) és a követők (*śrāvaka*) is arra törekednek, hogy a szenvedélyekkel (*kleśa*) telt tudatlanságtól (a szennyezett nem-tudástól) való megszabadulás végett a sötétséget minden tekintetben elozlassák. Ám minden tekintetben erre nem képesek, ugyanis bennük még megmaradt a szennyeztelen tudatlanság (*akliṣṭam ajñānam* – a tudatlanság nem-szenvedély típusú formája), amely a Buddha-*dharmákra*, a térben vagy időben távoli, valamint a túl apró és a túl nagy dolgokra vonatkozik.

Ilymódon dicsőíti a Magasztost, mert ahogy önmaga számára, úgy mások számára is tökéletesen üdvöt hozó, úgymond *az élőlényeket a létforgatag mocsarából kihúzta*.

A létforgatag pedig mocsárhoz hasonlatos, mert a lények ragszakodó állapota, s mert rajta túljutni nehéz. Az odasüllyedt, oltalom nélküli élőlények felé a Magasztos részvétellel fordul: a legmegfelelőbb módon kihúzza őket, mégpedig úgy, hogy az igaz tan tanítása révén kezet nyújt nekik.

Fejemmel lábához borulva *tisztelegtem előtte*, aki önmaga számára és mások számára is tökéletesen üdvöt hozó.

yathârtham, aviparîtam śāstîti *yathârtha-śāstā* | anena para-hita-pratipatty-upāyam asyâviṣkaroti |
yathābhūta-śāsanāc chāstā bhavann asau *saṃsāra-paṅkāj jagad ujjahāra*, na tv ṛddhi-vara-pradāna-
prabhāveṇēti⁴⁶³ |

tasmai namaskṛtya kiṃ kariṣyāmīty⁴⁶⁴ āha: *śāstram pravakṣyāmi* | śiṣya-śāsanāc chāstram |

katamac⁴⁶⁵ chāstram ity āha: *Abhidharmakośam* |

⁴⁶³ prabhāveṇēti *all*; prabhāveṇēti *P(ms)*

⁴⁶⁴ kariṣyāmīty *E,P*; kariṣyatīty *S,P(Y),Y*

⁴⁶⁵ katamac *E,P*; kiṃ *S,Y*

Mivel a valóságot, ahogy van, tévedhetetlenül megmutatja, ezért nevezzük „*valódi tanítónak*.” Ezzel pedig Ő a másokon való segítség megvalósításának a módját mutatja. Ez nem más, mint az igazi tanítás, amely révén az igazi tanító képes „*az élőlényeket a létforgatag mocsarából kihúzni*” – nem pedig varázslattal, sem pedig magasztos kegy gyakorlása révén.

Miután tisztelegtem előtte, mit fogok csinálni? [mit fog csinálni] – azt mondja: Tanítást (tudományt) fogok kifejteni. A tanítványt tanítja, ezért „tanítás”.

Miféle tanítást? – *Az Abhidharma-kośát.*

AKBh 1.10a

asti rūpâyatanam varṇato vidyate, na samsthānataḥ: nīla-pīta-lohitâvadāta-
cchâyâtapâlokândhakārâkhyam | asti samsthānato, na varṇataḥ: dīrghādīnām pradeśaḥ, kāya-vijñapti-
svabhāvaḥ | asty ubhayathā: pariśiṣṭam rūpâyatanam |

âtapâlokāv eva varṇato vidyete, ity apare: dṛśyate hi nīlādīnām dīrghādīpariccheda iti |

katham punar ekaṁ dravyam ubhayathā vidyate?

asty ubhayasya tatra prajñānāt: jñānārtho hy eṣa vidir, na sattârthaḥ | kāya-vijñaptāv api tarhi
prasaṅgaḥ |

AKBh 1.10b

upâtânupâtta-mahābhūta-hetuko 'py asti śabda ity apare, tad-yathā hasta-mrdaṅga-saṁyoga-ja
iti | sa tu yathâiko varṇa-paramâṇur na bhūta-catuṣka-dvayam upādâyêṣyate⁴⁶⁶ tathā nâivâiṣṭavya⁴⁶⁷
iti | uktaḥ śabdaḥ ||

AKBh 1.10d

kāya-vijñānam tu param pañcabhiḥ spraṣṭavyair utpadyata ity eke: caturbhir mahābhūtair, ekena
ca ślakṣṇatvâdinā⁴⁶⁸ | sarvair ekādaśabhir, ity apare |

nanu cāivam⁴⁶⁹ samastâlambanatvāt sāmānya-viṣayāḥ pañca vijñāna-kāyāḥ prāpnuvanti, na
svalakṣaṇa-viṣayāḥ |

āyatana-svalakṣaṇam praty ete svalakṣaṇa-viṣayā isyante, na dravya-svalakṣaṇam praty⁴⁷⁰ ity
adoṣaḥ |

⁴⁶⁶ upādâyêṣyate *P*; upādāya vartate *S*

⁴⁶⁷ nâivâiṣṭavya *all*; nâivêṣṭavya *P(ms)*

⁴⁶⁸ ślakṣṇatvâdinā *P,S*; ślakṣṇatvâdinêti *E*; ślakṣṇatvâdinā, „iti” *added E(ms)*

⁴⁶⁹ cāivam *all*; cāiva *E(ms)*

⁴⁷⁰ praty *em. E*; *om. all,E(ms)*

AKBh 1.10a: A látványról (*rūpa-āyatana*)

A látvány érzékterületén belül vannak dolgok, amelyek színként fordulnak elő, de alakként nem. Ezek a következők: a kék, a fehér, a sárga, a vörös, valamint az árnyékos, a napos, a világos és a sötét. Vannak ugyanakkor alakként [előfordulók], de színként nem: a hosszú, a rövid és a többi kiterjedés; a manifeszt testi [cselekvés] (*kāya-vijñapti*) lényegileg (*svabhāva*) ezekből áll. Vannak továbbá olyan jelenségek is, amelyek színként és alakként egyaránt léteznek. Ezek a felsoroltakon kívül a többi. [Tehát a felhő, a füst, a por és a köd.]

Mások szerint: „A kék és a többi [szín] a hosszúsághoz és a többi [alakhoz] tartozónak látszik [együtt észlelhetők], emiatt viszont csupán a napfény és a világos tekinthető színeknek”.

- Hogyan lehetséges, hogy egyetlen dologban mindkettő megvan?
- Úgy, hogy abban mindkettő megnyilvánul, vagyis a „megvan” jelentése ebben az esetben ’észlelhető’, nem pedig ’létezik’. Ez az állítás a manifeszt testi [cselekvés]re is vonatkozik.

AKBh 1.10d

– Egyesek azt állítják, hogy a testérzék-észleletet (*kāya-vijñāna*, t. *lus-kyi rnam par shes-pa*) legfeljebb öt testérzékleti tárgy (*spraṣṭavya*, t. *reg-bya*) hozhatja létre, mégpedig a négy főelem és a fennmaradó hét közül egy. Mások szerint ellenben mind a tizenegy létrehozhatja.

– Ha ez így lenne, akkor az egész észlelés-tárgyra (*samasta-ālabana*) irányulásuk miatt az érzékszervi észlelés öt csoportja általános érzéktárgyú (*sāmānya-viśaya*, t. *spyi'i yul-can*) lenne, nem pedig egyedi érzéktárgyú.

– Ezeket [az észlelési folyamatokat] úgy kell értelmezni, hogy az érzékelési területnek [*āyatana*, t. *skye-mched*] = a szubsztanciának az észlelő számára megjelenő aspektusa] sajátosságaira irányulnak, s nem a konkrét tárgyaira (*dravya*, t. *rdzas*), ezért ez az állítás nem hibás.

AK 1.12

*mahābhūtāny upādāyēty uktāni katamāni bhūtāni*⁴⁷¹?

bhūtāni pṛthivī-dhātur / ap-tejo-vāyu-dhātavaḥ |

ity ete catvāraḥ svalakṣaṇôpādāya-rūpa-dhāraṇād *dhātavaś* catvāri mahābhūtānīty⁴⁷² ucyante | mahattvam eṣām sarvānya-rūpâsrayatvenâudārikatvāt⁴⁷³ | athavā tad-udbhūta-vṛttiṣu *pṛthivy-ap-tejo-vāyu-skandheṣv eṣām mahā-samniveśatvāt* |

te punar ete dhātavaḥ kasmin *karmaṇi saṃsiddhāḥ*, kim-svabhāvās cēty āha:

dhṛty-ādi-karma-saṃsiddhāḥ /

dhṛti-saṃgraha-pakti-vyūhana-karmasv ete yathā-kramaṃ *saṃsiddhāḥ pṛthivy-ap-tejo-vāyu-dhātavaḥ* | vyūhanaṃ punar vṛddhiḥ prasaraṇaṃ ca⁴⁷⁴ veditavyam | idam eṣām karma |

svabhāvas tu yathā-kramaṃ

khara-snehôsṇatêraṇāḥ || 1.12 ||

*kharaḥ pṛthivī-dhātuḥ | sneho 'b-dhātuḥ | uṣṇatā tejo-dhātuḥ | īraṇā vāyu-dhātuḥ | īryate 'nayā bhūta-sroto*⁴⁷⁵ deśāntarôtpādanāt pradīpêraṇavad itīraṇā |

„vāyu-dhātuḥ katamo? laghu-samudīraṇatvam” iti prakaraṇeṣu nirdiṣṭaṃ sūtre⁴⁷⁶ ca | tat tu laghutvam upādāya-rūpam apy uktam prakaraṇeṣu⁴⁷⁷ | ato ya īraṇā-svabhāvo dharmāḥ sa vāyu-dhātur⁴⁷⁸ iti karmaṇāsya svabhāvo 'bhivyaktaḥ |

⁴⁷¹ bhūtāni all; om. E, E(ms)

⁴⁷² mahābhūtānīty E, E(ms); mahābhūtāny all

⁴⁷³ tvenâudārikatvāt all; tvenôdārikatvāt ms

⁴⁷⁴ ca all; vā E(Y)

⁴⁷⁵ sroto all; śroto E(ms)

⁴⁷⁶ sūtre all, E(ms); sūtrānte E (based on Tib. and Ch.)

⁴⁷⁷ prakaraṇeṣu all; prakareṣu E(ms)

⁴⁷⁸ vāyu-dhātur E, E(ms); vāyur all

AK 1.12: A négy főelem (*mahābhūta*)

„A főelemekre támaszkodva” – Melyek az így említett elemek?

A [négy] elem [a következő]: föld-dhātu, / víz-, tűz- és szél-dhātu./

Ezek mindegyike alapelem (*dhātu*, t. *kham*s), mivel önnön tulajdonságaikat hordozzák és az okozott [másodlagos, durva] anyag építőkövei. Az ún. négy főelemet azért nevezzük „fő” elemeknek, mert az összes többi anyagi forma alapjául szolgálnak. Másfelől: a föld-, a víz-, a tűz- és a szél halmazok (*skandha*, t. *phung-po*) alkotásában alapvető jelentőségük: amelyik közülük nagyobb mértékben van jelen, olyan jellegű lesz az anyag.

Hogyan működnek ezek az alapelemek, és milyen ezen alapelemek jellege?

Funkciójuk: hordozás és a többi.

A föld, a víz, a tűz és a szél elemek funkciója sorrendben a következő: hordozás [/támasztás]; tapasztás [/egyben tartás/kohézió]; érlelés; kiterjesztés. A „kiterjesztés” a gyarapítást is és a kiterjesztést is jelentheti. Ezek tehát az alapelemek hatásai.

Jellegük pedig sorrendben:

szilárd, nedves, heves és mozgékony.

A szilárd a föld-elem. A nedves a víz-elem. A forró a tűz-elem. A mozgékony pedig a szél-elem. Ez [a szél elem] a főelem-folyamatot másik helyen létesíti, ezért mozgató, mint a lobogó mécsláng esetében.

A *Prakaraṇa-pāda* és a *Sūtragyűjtemény* szerint: „Mi a szél elem? A könnyűség és mozgás.” A *Prakaraṇa-pāda* szerint a „könnyűség” pedig okozott anyagként (*upādāya-rūpa [=bhautika]*) is értelmezhető. Tehát az a jelenség (*dharma*, t. *chos*), amely mozgó jellegű, az a szél elem, és ez a jellege a hatásában [mozgatás] jut kifejezésre.”

AKBh 1.13d

rūpyate bādhyata ity arthaḥ | (...) ⁴⁷⁹

rūpasya punaḥ kā bādhanā?

vīpariṇāmôtpādanā |

pratighāto rūpeṇēty ⁴⁸⁰ apare |

paramāṇu-rūpaṁ tarhi rūpaṁ na prāpnoty, arūpaṇāt |

na vai paramāṇu-rūpam ekaṁ pṛthag ⁴⁸¹ bhūtam asti | saṁghāta-stham ⁴⁸² tu tad rūpyata eva |

atītānāgataṁ tarhi rūpaṁ na prāpnoti | tad api rūpitaṁ rūpayiṣyamāṇaṁ taj-jātīyaṁ cēti rūpam,
indhanavat |

avijñaptis tarhi na rūpaṁ ⁴⁸³ prāpnoti | sāpi vijñapti-rūpaṇād rūpitā bhavati | vṛkṣa-pracalane
cchāyā-pracalanavat | nāvikārāt | vijñapti-nivṛttau cāvijñapti-nivṛtṭiḥ syād, vṛkṣābhāve
cchāyābhāvavat |

āśraya-bhūta-rūpaṇād ity apare;

evaṁ tarhi cakṣur-vijñānādīnām apy āśraya-rūpaṇāt rūpatva-prasaṅgaḥ | viṣamo 'yam upanyāsaḥ |
avijñaptir hi cchāyēva vṛkṣam, prabhēva maṇim bhūtāny āśritya vartate | na tv evaṁ ⁴⁸⁴ cakṣur-ādīny
āśritya vartante cakṣur-vijñānādīni, kevalam tūtpatti-nimitta-mātraṁ tāni teṣām bhavantīti |

idaṁ tāvad a-vaibhāṣikīyaṁ: vṛkṣam āśritya cchāyā vartate, maṇim cāśritya prabhēti | cchāyādi-
varṇa-paramāṇūnām pratyekaṁ sva-bhūta-catuṣkāśritatvābhyupagamāt | saty api ca tad-āśritatve
cchāyā-prabhayor nāvijñaptis tathāivāśritā yujyate | niruddheṣv api avijñapti-āśayeṣu mahābhūteṣu
tasyā anirodho 'bhyupagamyate ⁴⁸⁵ | ato ⁴⁸⁶ na bhavaty eṣa parihārah |

⁴⁷⁹ E sor előzménye: *kasmāt punar ayam avijñapti-paryanto rūpa-skandha ity ucyate? rūpaṇāt | uktaṁ bhagavatā: “rūpyate rūpyata iti, bhikṣavas, tasmād rūpôpādāna-skandha ity ucyate || kena rūpyate? pāṇi-sparsenāpi sprṣto rūpyata” iti vistaraḥ* / [rūpyate bādhyata ity arthaḥ]

⁴⁸⁰ rūpeṇēty *all*; rūpaṇēty *em.E*

⁴⁸¹ pṛthag *all*; pṛthak *ms*

⁴⁸² stham *all*; saṁstham *E(ms)*

⁴⁸³ rūpaṁ *S,P(Y)*; *om. P,E(ms)*

⁴⁸⁴ evaṁ *all*; *eva ms*

⁴⁸⁵ anirodho 'bhyupagamyate *P*; anirodhābhyupagamyate *ms*; anirodhābhyupagamāt *E,S,P(Y),E(Y)*

⁴⁸⁶ ato *E,P*; *tasmāt S, P(Y)*

AKBh 1.13d: Az anyagról (*rūpa*)

Ez az ún. „anyagiság” pedig romló, enyésző [jelleg]. (...)

- Miben nyilvánul meg az anyagi forma „enyészete?”
- Átalakulásban [változásban].
- Mások szerint viszont: az anyagiság áthatolhatatlanságot (*pratighāta*, t. *thogs-pa*) jelent.
- Akkor [ha az anyag kritériuma a rezisztencia, akkor] az atomi anyag (atom-forma) nem lesz anyag (nem teljesül rá az anyagiság), mert nem anyagszerű (nem romlik, *arūpaṇa*).
- Egyetlen atomnyi anyag külön nem is létezik. Ezzel szemben csoportba összeállva (‘ácsolatban’ /struktúrát alkotva, *saṃghāta-sthān*, t. *'dus-pa-la gnas-pa*) anyagként [viselkedik] (*rūpyate*, ‘romlik’).⁴⁸⁷

... a *vaibhāṣikák* szerint az árnyékost és a többi szint alkotó atomok mindegyike a saját négyes főelem-csoportján nyugszik.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ E kulcsfogalom értelmezéséhez megfontolandó a ‘romlik’ helyett a ‘formálódik’. Ld a IX. fejezetben az *arisztotelészi hülé* alatt.

⁴⁸⁸ Minden, amit színnek látunk, atomos szerkezetű anyag. Ennek minden egyes atomja négy-négy főelemen alapul

AK 1.20ab

yadi rāśy-arthaḥ skandhārthaḥ, prajñapti-santaḥ skandhāḥ prāpnuvanti | aneka-dravya-samūhatvāt, rāśi-pudgalavat |

na | ekasyāpi dravya-paramāṇoḥ skandhatvāt |

na tarhi „rāśy-arthaḥ skandhārtha” iti vaktavyam | „na hy ekasyāsti rāśitvam” iti | ...

... tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñapti-santaḥ |

rūpīṇy⁴⁸⁹ api tarhy āyatanāni prajñapti-santi prāpnuvanti, bahūnām cakṣur-ādi-paramāṇūnām āya-dvāra⁴⁹⁰-bhāvāt |

na | ekaśaḥ samagrāṇām kāraṇa-bhāvāt, viśaya-sahakāritvād vā nēndriyaṃ pṛthag āyatanam syāt | vibhāśyāṃ tūcyate „yady ābhidharmikaḥ skandha-prajñaptim apekṣate,⁴⁹¹ sa āha: paramāṇur ekasya dhātor ekasyāyatanasyāikasya skandhasya pradeśaḥ | atha nāpekṣate,⁴⁹² sa āha: paramāṇur eko dhātur ekam āyatanam ekaḥ skandha” iti | bhavati hi pradeśe 'pi pradeśivad upacāro, yathā paṭāikadeśe dagdhe „paṭo dagdha” iti |

* * * * *

AK 1.35d**saṃcitā daśa rūpiṇaḥ || 1.35 ||**

pañcēndriya-dhātavaḥ, pañca viśayāḥ *saṃcitāḥ*: paramāṇu-saṃghātavāt | „śeṣā na saṃcitā” iti siddham bhavati⁴⁹³ ||

⁴⁸⁹ rūpīṇy *all*; rūpāṇy *E(ms), P(ms)* „looks like”

⁴⁹⁰ dvāra *E,P,S,P(ms)* „seems” *p.c.*; dvārā *E(ms), P(ms a.c.)*

⁴⁹¹ apekṣate *all*; apekṣyate *E(ms)*

⁴⁹² nāpekṣate *E,P,Y*; nāpekṣyate *ms*; nōpekṣate *S*

⁴⁹³ śeṣā na saṃcitā iti siddham bhavati *P,E(ms),S*; *om.E*

AK 1.20ab: Ellenvetések a skandhák stb valós léte ellen⁴⁹⁴

– Ha a *skandha* jelentése ‘halom’, akkor a *skandhák* nominális létezők lesznek, mert több szubsztanciából állnak, úgy, mint a személy [ami nominális létező, hiszen valójában csak az öt *skandha*] halma

– Nem, mert egyetlen szubsztanciális atom is *skandha*.

– Ebben az esetben viszont nem mondható az, hogy a *skandha* jelentése ‘halom’, mert ami egy, az nem halom.

(...) Emiatt, épp, mint a halom, a *skandhák* névleges létezők.

– Ebben az esetben az anyagi érzékforrások (*āyatana*) [a szem-érezék és tárgya, a fül-érezék és tárgya és így tovább, 2x5] is névleges létezők lennének, hiszen a szemnek és a többinek sok atomja [együtt] lesz “gyűjtőkapu”. [A szemet és a többit sok atom alkotja.]

– Nem így van, [egy atom is „szem”-nek számít,] hiszen egyenként mindannyian okozzák [a látást]. Különböző [t.i. ha attól, hogy külön-külön nem eredményeznek látást, már nem számítanának szemnek] maga az érzékszerv sem volna külön érzékforrás, hiszen az is csak az érzéktárggyal (*viṣaya*) együttműködve [eredményez látást].⁴⁹⁵

A *Vibhāṣā*-ban ez áll: “Amennyiben az *ābhidharmika* [az *Abhidharma* követője, skolasztikus] a *skandha*-tanítást [azaz az *egészként* felfogást] veszi tekintetbe, akkor így fogalmaz: az atom egy *dhātunak*, egy *āyatanának*, egy *skandhának* a része. Ha viszont nem veszi tekintetbe, akkor így fogalmaz: az atom egy *dhātu*, egy *āyatana*, egy *skandha*.” Mert van olyan, hogy valaminek a részére rámondjuk az egészet, például amikor a ruha széle ég, azt mondjuk: “Ég a ruha.”

AK 1.35d: A tizennyolc lételem (*dhātu*) további osztályozása**A tíz anyagi [lételem] összetétel/kompozitum.**

Az öt érzék-elem és az öt érzéktárgy[-elem] összetétel [kompozitum], mert atomok együttese (atom-együttes/atom-ácsolat). A többi [a nyolcféle nem-anyagi lételem, vagyis: az elme és tárgyai, valamint a hatféle érzéki észlelés] pedig nem összetétel – ez egyértelmű.

⁴⁹⁴ Ezt a kārīkát magyarázza: AKk 1.20ab: *rāśy-āya-dvāra-gotrārthāḥ skandhāyatana-dhātavaḥ* |

A *skandha*, *āyatana*, *dhātu* jelentése: halom; begyűjtőhely⁴⁹⁴/kapu; család/osztály/fajta

⁴⁹⁵ Az atomot valósan fogadják el. Az atomok létesítő okai az érzékszervnek és az érzéktárgynak, amelyek együttesen működnek. Az adott atomok e tárgyaktól és érzékszervektől elkülönítve is érzékforrások. Vagyis az adott (valós) atomok nem csak az adott elrendezésben és funkcióban lesznek érzékforrások. Tehát utóbbiak valós létezők, ugyanis e rendszerben a valós létező az, ami atomokra törve is megmarad lényegében ugyanannak. Lásd AKBh ad 6.4: *Yasminn avayavaśo bhinne, na tad-buddhir bhavati, tat saṃvṛtīsat. ... Tat paramārtha-sat: ... tatra hi paramāṇuśo bhinne vastuni ... svabhāve buddhir bhavaty eva.*

Továbbá lásd ehhez: 1.39., 1.44. *sabhāga* és *tatsabhāga*: passzív és aktív atom-állapot!

AK 1.43cd–44ab

cakṣuḥ⁴⁹⁶-śrotra-mano 'prāpta-/viṣayam

(...)

śeṣam tu ghrāṇa-jihvā-kāyākhyam

trayam anyathā || 1.43 ||

prāpta-viṣayam, ity arthaḥ |

ghrāṇam katham prāpta-viṣayam?

nir-ucchvāsasya gandhāgrahaṇāt |

kēyam prāptir nāma?

nirantarōtpattiḥ⁴⁹⁷ |

kiṁ punaḥ paramāṇavaḥ sprśanty anyonyam, āhosvin na?

„na sprśanti”ti Kāśmīrakāḥ |

kiṁ kāraṇam?

yadi tāvat sarvātmanā sprśeyur, miśrī·bhaveyur dravyāṇi | athâika·deśena, sāvayavāḥ prasajyeran |
nir·avayavāś ca paramāṇavaḥ |

katham tarhi⁴⁹⁸ śabdābhiniṣpattir bhavati?

ata eva; yadi hi sprśeyur⁴⁹⁹, hasto⁵⁰⁰ haste 'bhyāhataḥ sajyetôpalaś⁵⁰¹ côpale |

katham citam⁵⁰² pratyāhataṁ na viśīryate?

vāyu-dhātu-samdhāritatvāt | kaścīd⁵⁰³ vāyu-dhātur vikiraṇāya pravṛtto, yathā samvartanyām;
kaścit samdhāraṇāya, yathā vivartanyām iti |

⁴⁹⁶ cakṣuḥ *all*; cakṣu *G*

⁴⁹⁷ nirantarōtpattiḥ *all*; nirantarōtpatti *ms*

⁴⁹⁸ tarhi *E,P; om.S,,Y*

⁴⁹⁹ sprśeyur *all*; sprśeyu *E(ms)*

⁵⁰⁰ hasto *all*; haste *P(ms)*

⁵⁰¹ sajyetôpalaś *E,P,S*; sajyetâpanaś *P(ms)*; sajyetâpalaś *E(ms)*; sajjeta | *Y*; sādhyatôpalaś *P(K)*

⁵⁰² citam *all*; cittam *ms*

⁵⁰³ *P(K)* adds dhi

AK 1.43cd–44ab: Az érzékelés módjáról

A szem, a fül, az elme nem éri el a tárgyukat; a három másképp.

A másik három másmilyen: az orr, a nyelv és a tapintóérezék, azaz a test [eléri tárgyát, „találkozik”, érintkezik vele.]

„Elért tárgyú” – ez az értelme a „másképp” szónak. [Az orr, nyelv, test másmilyen: elérik a tárgyukat.]

– Az orr (a szaglás) miképpen éri el tárgyát? [Hogyan értendő az, hogy „eléri”, azaz odaér a tárgyhöz, találkozik vele?]

– [A légzés útján.] Mert nem-lélegezve nem érezzük a szagokat.

– Micsoda tulajdonképpen az „elérés” (*prāpti*, t. *phrad-pa*)?

– Közvetlen [szomszédságban/térköz nélküli] keletkezés.⁵⁰⁴

– No és vajon az atomok érintkeznek (*sprśanti*, t. *reg-pa*) egymással, vagy sem?

– Nem érintkeznek – mondják a kásmíriak.

– Miért?

– Először is: ha teljes mivoltukban érintkeznének, akkor a dolgok összekeverednének. Ha viszont egy oldalukkal (részükkel) [érintkeznének], akkor az a nem kívánatos következmény adódna, hogy az atomok részekkel rendelkeznek. Márpedig az atomoknak nincsenek részeik.

– Ebben az esetben hogyan jön létre a hang?

– Éppen ezért [merthogy nem érintkeznek]. Mert ha érintkeznének, akkor ha a kéz a kézre üt, vagy kő a kőre, hozzátapadna.⁵⁰⁵

– Hogyan van az, hogy a megütött kompozitum (atomcsoport) ráütéskor nem esik szét? [Ha ráütünk egy atomtársulásra, azaz egy tárgyra, miért nem esik szét?]

– Mert a szél-elem összetartja. Némelyik szél-fajta szétszóródást eredményez, mint a világ pusztulásakor; más [fajta szél] pedig összetartást, mint a világ keletkezésekor.

⁵⁰⁴ *nirantara-utpatti*: térköz nélküli keletkezés; t. *'dab-chags-par 'byung ba*: felszínhez tapadó keletkezés

⁵⁰⁵ THARCHIN (2007: 45–50) (kortárs tibeti kommentár): „A két kéz között a szél összenyomódik, abból lesz a hang.”

katham idānīm nirantara⁵⁰⁶-prāptyā prāpta-viṣayaṁ trayam ucyate?

tad evaiṣāṁ nirantaratvaṁ⁵⁰⁷, yan madhye nāsti kiṁcit⁵⁰⁸ |

api khalu „saṁghātāḥ sāvayavatvāt sprśanti” ty adoṣaḥ |

evam ca⁵⁰⁹ kṛtvāyam api grantha upapanno bhavati Vibhāṣyām:

kiṁ nu sprśta-hetukaṁ sprśtam utpadyate, āhosvid asprśta-hetukaṁ?” iti praśnayitvāha:

kāraṇaṁ prati

kadācit sprśta-hetukaṁ asprśtam utpadyate, yadā viśīryate |

kadācid asprśta-hetukaṁ sprśtam, yadā cayaṁ gacchati |

kadācit sprśta-hetukaṁ sprśtam, yadā cayavatām cayaḥ |

kadācid asprśta-hetukaṁ asprśtam, yathā⁵¹⁰ vātāyana⁵¹¹-raja – iti |

„yadi paramāṇavaḥ sprśeyur, uttara-kṣaṇāvasthānaṁ syād” iti Bhadanta-Vasumitraḥ |

„na sprśanti, nirantare tu sprśta-samjñê”ti Bhadantaḥ⁵¹² |

Bhadanta-mataṁ cāiṣṭavyam | anyathā hi sântarāṇāṁ paramāṇūnāṁ śūnyeṣv antareṣu gatiḥ kena pratibādhyeta⁵¹³? yataḥ sa-pratighā iṣyante |

„na ca paramāṇubhyo 'nye saṁghātā” iti, ta eva te;⁵¹⁴ saṁghātāḥ⁵¹⁵ sprśyante; yathā rūpyante |

⁵⁰⁶ nirantara *E,S,P(K)*; niruttara *P,E(ms)*

⁵⁰⁷ nirantaratvaṁ *E,S,P(Y,K),Y*; niruttaratvaṁ *P,E(ms)*

⁵⁰⁸ kiṁcit *all*; kiṁcid api *P(K)*

⁵⁰⁹ ca *all*; *om.P(K)*

⁵¹⁰ yathā *E,E(ms)*; yadā *P,S*

⁵¹¹ vātāyana *E,S*; vātāyatana *P*

⁵¹² (*E suggests Dharmatrāta*)

⁵¹³ pratibādhyeta *E,P*; pratibadhyeta *S,Y*

⁵¹⁴ te *all*; *om.E(tib.)*

⁵¹⁵ saṁghātāḥ *E,P*; saṁghātāḥ paramāṇavaḥ *S,P(Y),Y*; saṁghāte paramāṇavaḥ *P(Y* „*another reading*”)

– Hogyan értendő tehát akkor „a három, tárgyát elérő” [ld. fent] esetében eme *közvetlen elérés/szomszédosság*?

– Éppenséggel úgy, hogy ezeknek [a három érzéknek és tárgyaiknak] a *közvetlensége* az, hogy nincsen köztük semmi.

– A [több atomból álló] struktúrák (*saṃghāta*; itt nem: *cita*) részekkel rendelkeznek, emiatt érintkeznek, tehát ez nem hibás [nem áll fenn a probléma az atomos tárgyak érintkezésével kapcsolatban], ugye?

Ha így értjük [hogy a struktúrák esetén nem problémás az érintkezés], akkor a következő rész is megfelelő [ellentmondásmentes] a *Vibhāṣāban*:

Vajon érintkező okúként jön létre az érintett, avagy nem érintkező okúként? [Vajon ami érintkező, annak az oka is érintkező, vagy sem?] – ha ezt kérdezed,

Az oka szerint sorra véve/okától függően:

Van, hogy az érintkező okú nem-érintkezőt hoz létre: amikor széthullik [valami].

Van, hogy a nem-érintkező okú érintkezőt: amikor [valami] felhalmozódik. [pl. porszemek összeállnak]

Van, hogy érintkező okú érintkezőt: amikor halmazatosaknak a halmaza [jön létre].

Van, hogy nem-érintkező okú nem-érintkezőt: ahogyan az ablak előtt a por [az ablakon besütő fénysugárban látható porszemek.]

– Ha az atomok érintkeznének, akkor a későbbi pillanat stabilan megmaradna. [A következő pillanatban is fennállnának, érintkezve.] – mondotta Bhadanta Vasumitra.

– Nem érintkeznek, de közvetlen/szomszédos elhelyezkedés esetén azt mondjuk: „érintkeznek” – mondotta Bhadanta [Dharmatrāta].

Bhadanta véleménye elfogadható. Másképpen mi lenne az, ami megakadályozza, hogy az atomok közt lévő üres térbe kerüljön valami? Hiszen az atomos dolgok áthatolhatatlanok.

Továbbá: az atomos struktúrák (*saṃghāta*) nem mások, mint az atomok. Ugyanazok az [atomok] érintődnek ezen struktúrák részeként, amikor anyagi formákat alkotnak.

yadi ca paramāṇor dig-bhāga-bhedaḥ kalpyate⁵¹⁶, sprṣṭasyâ-sprṣṭasya vā sāvayavatva-prasaṅgaḥ |
na⁵¹⁷ cet, sprṣṭasyâpy aprasaṅgaḥ ||

kim punar ebhiś cakṣur-ādibhir ātma-parimāṇa-tulyasyârthasya *grahaṇam* bhavaty, āśu-vṛṭtyā ca
parvatādīnām, alāta-cakrādivad – āhosvit tulyâtulyasya?

yāni tāvad etāni prāpta-viṣayāny uktāny, ebhiḥ

tribhir ghrāṇādibhis tulya-/viṣaya-grahaṇam matam |

yāvanto hīndriya-paramāṇavas, tāvanto⁵¹⁸ viṣaya-paramāṇavaḥ sametya vijñānam janayanti |

cakṣuḥ-śrotrābhyām tv aniyamaḥ | kadācid alpīyāmso, yadā vālāgram paśyati | kadācit samā, yadā
drākṣā⁵¹⁹-phalaṁ paśyati | kadācit bhūyāmso, yadā mahāntam parvataṁ paśyaty unmiṣita-mātreṇa |
evam śrotreṇa maśaka⁵²⁰-meghādi-śabda-śravaṇe 'pi vojyam⁵²¹ |

manas tv amūrtivad evēti nāsya⁵²² parimāṇa-paricchedaḥ sampradhāryate |

katham punar eṣām cakṣur-ādīndriya-paramāṇūnām samniveśaḥ?

cakṣur-indriya-paramāṇavas tāvad akṣi-tārakāyām ajāji⁵²³-puṣpavad avasthitāḥ | accha-
carmāvacchādītās⁵²⁴ tu na vikīryante | „adharāuttaryeṇa piṇḍavad avasthitā” ity apare | na cānyo'nyam
āvṛṇvanti, sphaṭikavad acchatvāt |

śrotrēndriya-paramāṇavo bhūrjābhyantarāvasthitāḥ |

⁵¹⁶ kalpyate *E,P*; kalpyeta *S,P(Y),Y*

⁵¹⁷ na *E,S,E(ms),P(Y),Y*; no *P*

⁵¹⁸ *P* adds hi (not in *E(ms)*)

⁵¹⁹ drākṣā *E,P,S,Y*; drakṣā *P(ms)*; drakṣāpaśya *E(ms)*

⁵²⁰ maśaka *all*; samaka *ms*

⁵²¹ 'pi vojyam *E*; ghoṣam *P,S,E(ms)*

⁵²² nāsya *all*; om.*S*

⁵²³ Nigella sativa

⁵²⁴ carmāvacchādītās *E,P*; carmāvacchādītās *S*; varṇāvacchādītās *E(tib.: kha dog),E(some chinese versions)*

És ha az atomokat térben elkülöníthető részekkel rendelkezőknek gondoljuk el, akkor akár érintkeznek, akár nem, arra a nem kívánatos következményre jutunk, hogy vannak részeik. Ha pedig nem, akkor az érintkezéskor sem lép fel ellentmondás. [A fenti Bhadanta-féle értelemben: nem érintkeznek, hanem térköz nélkül egymásig érnek, szomszédosak.]

– Továbbá: vajon ezek, a szem és a többi önmagukkal azonos méretű tárgyat ragadnak meg? [S amikor látszólag nagyobb,] a hegyek és hasonlók megragadása pedig gyors mozgással történik, mint a tűzkarika (zsarátnok-karika) esetén [amikor a tüzes botvég gyors mozgása kört rajzol]? Avagy hol ugyanakkorát, hol nem ugyanakkorát [ragadnak meg]?

– Először is, ezek, amelyekről azt mondtuk, hogy a tárgyakat elérők:

Ezek hárman, a szaglás és a többi [= ízlelés, tapintás] álláspontunk szerint önmagukkal egyforma méretű tárgyat ragadnak meg. (1.44ab)

Ugyanannyi a tárgy-atom, amennyi az érzék- (*indriya*) atom, s ezek találkozáskor [kapcsolatba kerülve] hozzák létre az észlelést.

Ezzel szemben a szem és a fül tárgymegragadása nem meghatározott. Olykor kevesebb [a tárgy-atom], mint például amikor egy hajsza hegyét látjuk; máskor ugyanannyi, mint például amikor egy szőlőszemet látunk; olykor pedig több, például amikor egy nagy hegyet pillantunk meg egyetlen pillantással. Ugyanígy van a hallással: szúnyog, illetve felhő [mennydörgés] hangjának hallására is alkalmazandó [ez a gondolatmenet].

Az elmének ezzel szemben, mivel éppenséggel testetlen (anyagtalan), nincs méret szerinti meghatározottsága. [A méret szerinti meghatározás itt nem alkalmazható].

– Továbbá: Milyen ezeknek, a szem- és a többi -atomoknak az elrendeződése? [Hogyan helyezkednek el az atomok az érzékszervekben?]

– Először is a szem-érezék atomjai a szembogárban úgy helyezkednek el, mint a kecskepásztorvirág [ánizs, kömény; azaz sugarasan]. Mivel áttetsző hárttyával⁵²⁵ vannak borítva, nem szóródnak szét. Mások szerint egymás alatt-fölött helyezkednek el, és kristályhoz hasonlóan áttetszőek, ezért egymást nem takarják el.

A hallóérezék atomjai nyírfakéreg belsejéhez hasonlóan⁵²⁶ helyezkednek el.

⁵²⁵ *accha-carma*: 'kristálybőr', hárttya; *carma* helyett t. *kha-dog-bcas*, 'színes' vsz. téves *varṇa* olvasatból.

⁵²⁶ t. *rna-ba'i bu-ga'i nang-na gnaś* = a füljáratban. Vsz. *bhūrja* (nyír) helyett *karṇa* (fül) olvasat alapján.

ghrāṇēndriya-paramāṇavo ghaṭābhyantareṇa⁵²⁷, śalākāvat⁵²⁸ |

ādyāni trīṇīndriyāṇi mālāvad avasthitāni |

jihvēndriya-paramāṇavo 'rdha-candravat | vālāgra-mātraṃ kila madhya-jihvāyām jihvēndriya-paramāṇubhir asphuṭam |

kāyēndriya-paramāṇavaḥ kāyavad avasthitāḥ |

strīndriya-paramāṇavo bherī-kaṭāhavat | puruṣēndriya-paramāṇavo 'ṅguṣṭhavat |

tatra cakṣur-indriya-paramāṇavaḥ kadācit sarve sabhāgā bhavanti, kadācit tat-sabhāgāḥ | kadācid eke sabhāgāḥ, eke tat-sabhāgāḥ | evam yāvaj jihvēndriya-paramāṇavaḥ |

kāyēndriya-paramāṇavas tu sarve sabhāgā na bhavanti | pradīpta-narakābhyantarāvaruddhānām api hy aparimāṇāḥ kāyēndriya-paramāṇavas tat-sabhāgā bhavanti | sarvaiḥ⁵²⁹ kila vijñānōtpattāv āśrayo viśīryeta |

na cāika indriya-paramāṇur viśaya-paramāṇur vā vijñānam janayati, samcitāśrayālanbanatvāt pañcānām vijñāna-kāyānām | ata evānidarśanaḥ paramāṇur, adṛśyatvāt ||

⁵²⁷ ghaṭābhyantareṇa *P,E(ms)*; ghaṭābhyantare *E,P(Y)*; ghāṭābhyantare *S,Y*

⁵²⁸ śalākāvat *all*; *om.E(tib.,chinese Z)*

⁵²⁹ sarvaiḥ *E,P*; *sa S,Y*

A szaglóérzék atomjai az orrlyukban, szálla-szerűen.⁵³⁰

[Ez] az első három érzék füzér-szerűen helyezkedik el.

Az ízlelő-érzék atomjai félholdhoz hasonlóan [helyezkednek el]. Úgy mondják, hogy a nyelv közepén van egy hajszálvégnyi, ízlelőatomoktól mentes [rész, ahol nem ízlelünk].

A test-érzék atomjai a testhez hasonlóan elhelyezkedők. [A test teljes felületén megtalálhatóak.]

A női érzék-erő (*strī-indriya*) atomjai mint az üstdob [úgy helyezkednek el]. A férfi érzék-erő (*puruṣa-indriya*) atomjai pedig: mint a hüvelykujj.

Köztük a szem-érzék atomjai olykor mind [egyszerre] aktívak, máskor pedig mind passzívak. Van, amikor egyesek [egy-egy atomok] aktívak, míg mások passzívak. Az ízlelő-érzék atomjaiig bezárólag így van ez.

Ezzel szemben a test-érzék atomjai nem lehetnek mind egyszerre aktívak. Még a Lángoló pokolban sínylődőknek is mérhetetlenül sok test-érzék atomja passzív. Mert ha valamennyi [test-érzék atom] egyszerre hozna létre észlelést, akkor a test szétesne [elpusztulna] – így mondják.

Az érzék-erő (*indriya*) egyetlen atomja vagy az érzéktárgy egyetlen atomja észlelést nem eredményez, mivel az észlelés ötös csoportjának szubsztrátuma (*āśraya*, t. *rten*) és tárgya (*ālambana*, t. *dmigs*) kompozitum [*saṃcita*, t. *bsags pa*; atomok együttese/atomos összetétel]. Éppen ezért az atom kimutathatatlan [nem észlelhető], mert láthatatlan [érzékileg nem tapasztalható].

⁵³⁰ *śalākāvat*: mint szilánk, szál, gallyacska; a tibetiben nincs.

AK 2.22

idam idānīm vicāryate: kim ete saṃskṛtā dharmā yathā bhinna-lakṣaṇā, evaṃ bhinnôtpādā, utāho niyata-sahôtpādā api kecit santi?

„santi” ty āha.

sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti: rūpaṃ, cittaṃ, caitasikāś, citta-viprayuktāḥ saṃskārā; asaṃskṛtaṃ ca. tatrāsaṃskṛtaṃ nâivôtpadyate.⁵³¹

rūpiṇām tu dharmāṇām ayaṃ niyamaḥ:

kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdah / paramâṇur an-indriyah |

sarva-sūkṣmo hi rūpa⁵³²-saṃghātaḥ paramâṇur ity ucyate, yato nâlpataro⁵³³ vijñāyeta. sa kâma-dhātāv a-śabdako 'n-indriyaś câṣṭa-dravyaka utpadyate, nânyatamena hīnaḥ. aṣṭau dravyāṇi: catvāri mahā-bhūtāni, catvāri cōpādāya-rūpāni, rūpa-gandha-rasa-spraṣṭavyāni.

sēndriyas tu paramâṇur a-śabdako nava-dravyaka utpadyate, daśa-dravyako vā.

tatra tāvat

kāyēndriyī⁵³⁴ nava-dravyah /

kāyēndriyam atrāstīti so 'yaṃ kāyēndriyī. tatra nava dravyāṇi: tāni câṣṭau, kāyēndriyam ca.

daśa-dravyo 'parēndriyah || 2.22 ||

aparam indriyaṃ yatra paramâṇau, tatra daśa dravyāṇi: tāny eva nava, cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvēndriyāṇām cānyatamat.⁵³⁵

sa-śabdāḥ punar ete paramâṇava utpadyamānā yathā-kramam nava-daśaikādaśa⁵³⁶-dravyakā utpadyante. asti hīndriyā-vinirbhāgi⁵³⁷ śabdo 'pi, ya upātta-mahābhūta-hetukaḥ.

⁵³¹ nâivôtpadyate P,S,Y; nôdeti na ca vyeti P(D)

⁵³² rūpa- P,S,Y; rūpaṃ ms

⁵³³ nâlpataro em. RF: tib. ches chung ba; nânyataro P,S

⁵³⁴ kāyēndriyī all; kāyēndriyo G(L'A)

⁵³⁵ cānyatamat ms; cānyatamam P,S

⁵³⁶ daśaikādaśa P,S; daśa ekādaśa ms

⁵³⁷ vinirbhāgi all; Y megjegyzi, hogy van avinirbhogī olvasat is

AK 2.22: Az atom és komponensei

Most a következőt fogjuk vizsgálni: Vajon eme összetett *dharmák*, amelyek különböző ismérvekkel bírnak (sajátos, elkülönült karakterűek), ennek megfelelően egymástól függetlenül keletkeznek? Avagy vannak köztük olyanok, amelyek szükségszerűen együtt keletkeznek?

„Igen, vannak olyanok.” – ezért mondja:

Mindeme *dharmák* öt[félék] lehetnek: anyag, tudat, tudatkísérők és a tudattól függetlenek – az összetett [*dharmák*], valamint a nem-összetett. Közülük a nem-összetett egyáltalán nem keletkezik.

Az anyagi *dharmák*[ra vonatkozó] szabály pedig a következő:

Az atom a vágy[birodalom]ban nyolc komponensű (*dravya*), amennyiben hang és érzék nélküli.

Ugyanis *atom*nak a legeslegapróbb anyag-csomósodást nevezzük, amelynél kisebb nem ismerhető meg (*na vijñāyeta*). Ez a vágybirodalomban, *amennyiben hang és érzék nélküli, nyolc komponensű*ként [/ nyolc dologból (*dravya*) állóként] keletkezik, melyek közül egyik sem hiányozhat. A nyolc komponens: a négy főelem és a négy másodlagos anyag-forma (*upādāya-rūpa*): látható forma, szag, íz, tapintható.

Amennyiben a hang nélküli atom érzékkel is bír, akkor kilenc vagy tíz dologból állóként keletkezik.

Ezen belül először is:

Testérzéssel kilenc-komponensű.

„*Testérzéssel*”, azaz, ha van benne testérzék, akkor *kilenc komponense* van: a fenti nyolc és a testérzék.

A többi érzék[kel] tíz-komponensű.

Amelyik atomban a többi érzék [valamelyike] van, abban a tíz komponens: ugyanez a kilenc, valamint a látó-, halló-, szagló- és ízlelő érzék közül az egyik.

Abban az esetben pedig, amikor ezek az atomok hanggal együtt keletkeznek, rendre kilenc, tíz, tizenegy komponensűként keletkeznek. Ugyanis van olyan hang is, amely érzék(szerv)től nem elkülöníthető, mégpedig az, amelyet eleven testet alkotó főelemek okoznak.

katham ihâ⁵³⁸·vinirbhāge bhūtānām kaś·cid eva saṁghātaḥ kaṭhina utpadyate, kaś·cid eva drava, uṣṇo vā, samudīraṇo vā?

yad yatra paṭutamaṁ prabhāvata udbhūtaṁ, tasya tatrôpalabdhiḥ; sūcī·tūlī⁵³⁹·kalāpa·sparśavat, saktu·lavaṇa·cūrṇa·rasavac ca.

katham punas teṣu śeṣâstitvaṁ gamyate?

karmataḥ: saṁgraha·dhṛti·pakti·vyūhanāt.

pratyaya·lābhe ca sati kaṭhinādīnām⁵⁴⁰ dravaṇâdi⁵⁴¹·bhāvāt.

„apsu śaityâtīśayād auṣṇyaṁ gamyata” ity apare.

a·vyatibhede 'pi tu syāc chaityâtīśayaḥ, śabda·vedanâtīśayavat.

„bījatas teṣu teṣām bhāvo, na svarūpata” ity apare; „santy asmin dāru·skandhe vividhā dhātava” iti vacanāt.

katham vāyau varṇa·sadbhāvaḥ?

śraddhānīya eṣo 'rtho.

nâ·numānīyaḥ.⁵⁴² saṁsargato⁵⁴³ gandha·grahaṇāt,⁵⁴⁴ tasya varṇâvyabhicārāt.

rūpa·dhātau gandha·rasayor abhāva uktas, tena tatratyāḥ paramāṇavaḥ ṣaṭ·saptâṣṭa·dravyakā ity ukta·rūpatvāt na punar ucyante |

kim punar atra dravyam eva dravyaṁ gr̥hyate, āhosvid āyatanam?

kim cātaḥ?

⁵³⁸ ihâ· P; a· S,Y

⁵³⁹ tūlī S,Y; tūnī P

⁵⁴⁰ kaṭhinādīnām P,S; kaṭhinām ms

⁵⁴¹ dravaṇâdi P,S,Y; dravāṇâdi ms,YW(N)

⁵⁴² P,S,Y szerint a nânumānīyaḥ az előző mondathoz tartozik.

⁵⁴³ saṁsargato S,Y,YW,YL; saṁspandato P; saṁpandato ms; saṁsargatā YW(mss)

⁵⁴⁴ grahaṇāt P,S,Y; grahaṇād vā YW,YL

1.Ell.: Amennyiben itt az elemek nem különülnek el, miért csak némelyik struktúra (*saṃghāta*, az összetett anyag) lesz kemény, csak némelyik folyékony, vagy forró, vagy mozgékony?

1.Vál.: Amelyik a „legélesebb” valahol, azaz erejével dominál, azt érzékeljük ott. Hasonlóképpen, mint a vattába szúrt tű tapintása vagy mint a sóval kevert dara íze esetén.

1.1.Ell.: Akkor viszont honnan tudható, hogy azokban [az anyagdarabokban] a többi [elem] is megvan?

1.1.1.Vál.: A hatásukból: a kohézió, támasztás, hevítés/érlelés, mozgatás [meglété]ből.

1.1.2.Vál.: Továbbá onnan, hogy a feltételek megléte esetén a kemény folyékonyvá válik és így tovább.

2.Vál.: Mások azt mondják, hogy a vízben a hűvösségnek fokozatai (*atīśaya*) [vannak], innen tudható, hogy melegség [is van benne].

2.1. Ell.: Na de a hűvösség fokozat[ossága] keveredés nélkül is lehetséges – úgy, mint a hang és az érzet fokozat[osság]a.

2.1. Vál.: Mások azt mondják: „Csíraszerű bennük ezeknek megléte, nem tulajdonképpeni.”⁵⁴⁵ Ugyanis azt mondotta [a Buddha], hogy „Különféle anyagfajták (*dhātu*) van ebben a fatörzsben.”

– Hogyan állítható, hogy létezik szín a szélben?

– Ez hit kérdése.

– Nem. Ez kikövetkeztethető: ugyanis a belekeveredett szagot érezzük, az pedig a színtől elválaszthatatlan.

A formabirodalomban – mint mondtuk [AK 1.30] – nincs szag és íz, emiatt az ottani atomok hat-, hét- és nyolc-dravyásak. Ennek mikéntjét az imént ismertettük, ezért nem ismétljük meg.

– No és vajon ebben [a versben] a *dravya* szorosán vett jelentésében (*dravyam eva*) értendő, avagy érzékterületként (*āyatana*)?

– Miért, mi következik ebből?

⁵⁴⁵ *na sva-rūpataḥ*: nem önnön formájukban, nem önállóan – azaz nem aktuálisan, hanem csak potenciálisan vannak jelen.

yadi dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate, aty-alpam idam ucyate „aṣṭa-dravyako nava-daśa-dravyaka” iti. avaśyaṃ hi tad-dravya-saṃsthānenāpi bhavitavyam, tasyāpi paramāṇu-saṃcitatvāt; gurutva-laghutvayoś cānyatareṇa, ślakṣṇatva-karkaśatvayoś ca; śītenāpi kvacit, jighatsayā pipāsayā ca.

athāpy āyatana-dravyaṃ gr̥hyate, ati⁵⁴⁶-bahv idamucyate „aṣṭadravyaka” iti. catur-dravyako hi vaktavyo, yāvata bhūtāny api spraṣṭavyāyatanaṃ.

kiṃcid atra dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate, yad āśraya-bhūtaṃ; kiṃcid atrāyatanaṃ dravyaṃ gr̥hyate, yad āśrita-bhūtaṃ.

evam api bhūyāmsi bhūta-dravyāṇi bhavanty, upādāya-rūpāṇāṃ praty-ekam bhūta-catuṣkāśritatvāt.

atra⁵⁴⁷ punar jātiḥ⁵⁴⁸ dravyaṃ gr̥hyate, bhūta-catuṣkāntarāṇāṃ sva-jāty-an-atikramāt.

kaḥ punar yatna⁵⁴⁹ evaṃ vikalpena vaktum? cchandato 'pi⁵⁵⁰ hi vācāṃ pravṛttir, arthas tu parīkṣyaḥ.

ukto rūpiṇāṃ sahōtpāda-niyamaḥ; śeṣāṇāṃ vaktavyas.

⁵⁴⁶ ati- *P(javítás az Errata-ban), Y, Tib.(ha cang mangs pa); ayi P(a főszövegbet), S*

⁵⁴⁷ atra *P; tatra S, Y*

⁵⁴⁸ jātiḥ *em. RF (a tibeti alapján); jāti- P, S, Y*

⁵⁴⁹ yatna *em. RF: tib. 'bad; yat sa P, S*

⁵⁵⁰ cchandato 'pi *P; chandato YW, YL; chando S, Y*

– Ha a *dravya* szorosán véve (*dravyaként*) értendő, akkor a „nyolc-*dravyás*, kilenc-, tíz-*dravyás*” túl kevés lesz. Hiszen az [atom] összetevőjeként (*dravya*) az alakzatnak is benne kell lennie, minthogy az is benne van az atomban (szó szerint: „atomba-belegyűjtött”, *paramāṇu-saṃcita*),⁵⁵¹ továbbá a súlyosság és könnyűség közül valamelyiknek, a lágyság-keményiség valamelyikének, olykor a hűvösségnek s az éhségnek és szomjúságnak [is összetevőként benne kell lennie az atomban].

Amennyiben pedig a *dravya* érzékforrásként (*āyatana*) értendő, akkor a „nyolc-*dravyás*” meghatározás túl sok, mert négy-*dravyás*nak kellene modani, minthogy az elemek (*bhūtāni*) is a testérezék-forráshoz (*spraṣṭavya-āyatana*) tartoznak.

– Itt a *dravya* részben szorosán vett jelentésében értendő: az, ami [az atomban, illetve az anyagban] szubsztrátum [*āśraya* – tehát a négy főelem]. Részben érzékforrásént értendő a *dravya*: ami [az atomban, illetve az anyagban] ráépülő [*āśrita* – tehát az érzetek és érzékek].

– Így is több lesz az elem-*dravya* [= a főelemekből többet kell számolni összetevőként], mert minden egyes származtatott anyag[i összetevő] egy-egy [fő]elem-négyesre támaszkodik [= a származtatott anyagi elemek mindegyikét külön-külön a főelemek négyes csoportja hordozza].⁵⁵²

– De itt a *dravya* fajtaként (*genus*) értendő, hiszen a [fő]elemek másik négyes csoportja nem más fajtába tartozik (nem képez más fajta-kategóriát).⁵⁵³

De mire való ez az erőltetett megkülönböztetés? Hiszen a szavak tetszés szerint használhatók – az értelmüket kell vizsgálni.

[Ezzel] ismertettük az anyagi formák együttkeletkezésének szabályszerűségét. [A továbbiakban] a többi [kategória (*vastu*)] együttkeletkezésének szabályszerűségéről fogunk beszélni

⁵⁵¹ A látható forma (*rūpa*) két alkategóriája a szín (*varṇa*) és az alak(zat) (*saṃsthāna*). AK. 1.10., 4.3c. Ha a nyolc *dravya* a végső, tovább nem elemezhető tapasztalati elemekre referál, akkor a látvány nem egy, hanem legalább két *dravya*

⁵⁵² Vagyis így húsz *dravya* alkotna egy atomot: a négy érzet-elem, plusz mindegyiknek saját négy főelem-szubsztrátuma.

⁵⁵³ Azaz ugyanabba a *genus*ba tartoznak a különböző érzeteket hordozó főelem-négyesek – mindegyikben ugyanaz a *négy fajta* elem van.

AK 3.85–86 és tibeti fordítása

evam eṣāṃ āyusmatām sattvānām kim asty aparipūrṇāyusām antarā-mṛtyur, āhosvin na? sarvatrāsti⁵⁵⁴

kuru-bāhyo⁵⁵⁵ 'ntarā-mṛtyuḥ /

uttara-kuruṣu niyatāyusāḥ sattvā avāśyam kṛtsnam āyur jīvanti | anyeṣu nāvaśyam | pudgalānām tu bahūnām nāsty antareṇa kāla-kriyayā | tuṣita-sthasyâika-jāti-baddhasya⁵⁵⁶ bodhisattvasya, carama-bhavika-sattvasya⁵⁵⁷ jinâdiṣṭasya jina-bhūtasya śraddhā-dharmānusāriṇo⁵⁵⁸ bodhisattva⁵⁵⁹-cakravarti-mātroś ca tad-garbhayor⁵⁶⁰ ity-evam-ādīnām |

yojana-pramāṇena sthānāni śārīrāni cōktāni, varṣa-pramāṇenāyur uktam⁵⁶¹ – tayoś ca pramāṇam nōktam iti vaktavyam | nāmnā ca sarveṣām vyavasthānam, atas tasyāpi paryanto vaktavyaḥ | teṣām samānākhyānārtham ādi-prakrama ārabhyate |

/dpag tsad kyi tsad kyis gnas rnams dang/ lus rnams kyang lo'i tsad kyis tse yang bshad na/ de gnyis kyi tsad ni ma bshad pas brjod par bya la/ de dag thams cad kyi rnam par gzhas pa yang ming yin pas de'i mtha' yang brjod par bya ste/ de rnams yang dag par bstan pa'i phyir dang po'i rim pa brtjam mo/

paramāṇv-akṣara-kṣaṇāḥ⁵⁶² |**rūpa-nāmādhva-paryantāḥ /**

/gzugs ming dus mtha' rdul yig dang/

/skad cig /

rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ | kālasya paryantaḥ kṣaṇo, nāmnaḥ paryanto 'kṣaram, tad-yathā „gaur” iti |

gzugs 'grib [155a] / /pa'i mtha' ni rdul phra rab yin no/ /dus kyi mtha'ni skad cig ma'o/ /ming gi mtha' ni yi ge ste/ dper na ba lang zhes bya ba lta bu'o/

kṣaṇasya punaḥ kim pramāṇam? samagreṣu pratyayeṣu yāvatā dharmasyâtma-lābhaḥ, gacchan vā⁵⁶³ dharmo yāvatā paramāṇoḥ paramāṇv-antaram gacchati |

/yang skad cig ma'i tsad ji tjam zhe na/ rkyen rnams tsogs na ji srid du chos kyi bdag nyid thob ba'am/chos 'gro phan (em. ba-na) ji srid du rdul phra rab nas rdul phra rab gzhan du 'gro ba yin no/

⁵⁵⁴ sarvatrāsti P,S; sarvvitrāsti P(ms)

⁵⁵⁵ kuru-bāhyo P,S; kuru-varjyo G

⁵⁵⁶ baddhasya P; pratibaddhasya P(Y),S

⁵⁵⁷ sattvasya P,S; sattvasyā P(ms)

⁵⁵⁸ śraddhā-dharmānusāriṇo P; śraddhānusāri-dharmānusāriṇoḥ P(Y),S

⁵⁵⁹ bodhisattva- P,S; bodhisattvaś P(ms)

⁵⁶⁰ tad-garbhayor P,S; tat garbhar P(ms)?

⁵⁶¹ pramāṇenāyur uktam P,S; pramāṇenāyuktam P(ms)

⁵⁶² kṣaṇāḥ | all; kṣaṇā | P(ms)

⁵⁶³ gacchan vā P,S; gacchantā P(ms)

AK 3.85–86: A mértékek

A mérföld mint mértékegység a létállapotok és a [lények] testének [térbeli kiterjedéséről] szól, az év mint mértékegység pedig az életidők [hosszáról], ám ezeknek [a térnek és az időnek] minden mértékéről nem beszéltünk, ezért most ezekről lesz szó. Minden a név által különül el [tib.: Mindezek a nevük által különülnek el], ezért annak [a névnek] is meg kell szabni a határát. Azok [a mértékek] teljes elősorolása végett⁵⁶⁴ kezdjük a legkisebbel.

Atom, szótag, pillanat anyag, szó és idő végső [egysége]i.

Az anyagi formából elvonatkoztatható [*rūpa apacīyamāna*, t. *gzugs 'grib pa*, 'fogyó, csökkenő anyag'] végső egység az atom (*paramāṇu*), az idő végső egysége a pillanat, a szó végső egysége a szótag, mint a „ló”.⁵⁶⁵

No és mi a mértéke a pillanatnak? (1) Amíg – minden feltétel megléte esetén – egy *dharma* „elnyeri önmagát” (azaz létrejön), illetve (2) amíg egy mozgó *dharma* egyik atomról másik atomra átmegy.

⁵⁶⁴ *samānākyānārtham* – közös/együttes/egyben elmondása végett. De tib: *de-mams yang-dag-par bstan-pa'i phyir*: azok helyes/valóságú bemutatása végett. Elképzelhető, hogy *samāna*- helyett *saṃyag*-ot látott a tibeti fordító? POUSSINNél (1923–31: II. 177) ez a mondat hiányzik

⁵⁶⁵ A „ló” példát azért választottam, mert egy szótagú önálló lexéma. Az eredetiben: „tehén”, *gau*. – A tib. *ba-glang*, 'tehén' kétszótagú, ami itt értelemzavaró.

balavat⁵⁶⁶-puruṣād ghaṭa⁵⁶⁷-mātreṇa pañcaṣaṣṭiḥ kṣaṇā atikrāmantīty ābhidhārmikāḥ |

/chos mngon pa rnam na re skyes bu stobs dang ldan pa'i se gol gtogs pa tzam gyis skad cig ma drug cu
rtza lnga 'da'o zhes zer ro/

paramâṇur aṇus tathā || 3.85 ||

lohâp-śasâvi⁵⁶⁸ -go-cchidra-/rajo-likṣâs⁵⁶⁹ tad-udbhavâḥ |

yavas tathâṅgulī-parva / jñeyam sapta-guṇôttaram || 3.86 ||

/de la phra rab rdul dang ni/

/rdul phran dang ni de bzhin du/ (3.85.)

/lcags chu ri bong lug dang glang/

/nyi zer rdul dang sro ma dang/

/de las byung dang de bzhin du/

/sor tsigs zhes bya gong bdun 'gyur/ (3.86.)

etat paramâṇv-ādikaṁ sapta-guṇôttaram veditavyam | sapta paramâṇavo 'ṇuḥ | saptâṇavo loha-rajah,
tāni saptâb-rajās, tāni sapta⁵⁷⁰ śasâ-rajās, tāni saptâḍaka-rajah, tāni sapta go-rajah, tāni sapta vātâyana-
cchidra-rajah, tāni sapta likṣâs, tad-udbhavâ yūkēty arthaḥ | sapta yūkâ yavaḥ, sapta yavâ aṅgulī-parva,
trīṇi parvāny aṅgurīti⁵⁷¹ prasiddham evēti nōktam |

/rdul phra rab la sogs pa 'di dag ni gong nas gong du⁵⁷² bdun 'gyur du rig par bya ste/rdul phra rab bdun la
ni rdul phran no/ /rdul phran bdun la ni lcags rdul lo/ /de dag bdun la ni chu rdul lo/ /de dag bdun la ni ri
bong gi rdul lo/ /de dag bdun la ni lug rdul lo/ /de dag bdun la ni glang rdul lo/ /de dag bdun la ni nyi zer
rdul lo/ /de dag bdun la ni sro ma'o/ /sro ma bdun la ni de las byung ba ste/ sro ma las byung ba ni shig cis
[Em. ces] bya ba'i tha tsig go / /shig bdun la ni nas so/ /nas bdun la ni sor mo'i tsigs so/ /sor mo'i tsigs
gsum la ni sor mo zhes bya bar grags pa nyid pas ma bshad do/

pārsvī-kṛtās tu |

/ngos su bya ba ni/

⁵⁶⁶ balavat *P,S*; velavat *P(ms)*

⁵⁶⁷ Ez így értelmetlen. A rövid idő kifejezésére gyakori a *sūtrák*ban az „erős ember karnyújtásnyi ideje” (erre utalhatna pl. *puruṣa-udghāta* > *puruṣodghāta* vagy *-udghaṭṭana*). Tib: *skyes-bu stobs-dang ldan-pa'i se-gol gtogs-pa-tsam*: egy erős ember csettintésnyi [ideje]. Ez egyértelműen *puruṣâcchaṭa* olvasatot tükröz. (*acchaṭa/-tā*, 'csettintés', ld. EDGERTON 1953).

⁵⁶⁸ śasâvi *P,S*; chaśâvi *G*

⁵⁶⁹ likṣâs *P,S*; likṣâ- *G*

⁵⁷⁰ tāni sapta *all*; tā *P(ms)*

⁵⁷¹ parvāny aṅgurīti *P*; parvāny aṅgulīti *S*; parvāmṅgurīti *P(ms)*?

⁵⁷² *gong nas gong du*, „gombócrol gombócra” – ez a sz. [*sapta-*] *guṇa-uttara* megfelelője, ami „hétyszeresen fölfelé”. A tibeti értelmezés igazolja, hogy térbelileg kell elgondolni a hét atomot, nem lineárisan felfűzve. (Kinek jutna eszébe az utóbbi? [nekem])

Az *ābhidharmikák* azt mondják, hogy egy erős ember csettintésnyi ideje a pillanatot 65-szörösen haladja meg.

**Atom, parány, és ugyanúgy
vas, víz, nyúl, juh, bika, rés-por,⁵⁷³ tetűserke, belőle-lelt⁵⁷⁴/
így az árpa és az ujjperc – hetesével növelendő.⁵⁷⁵**

Ez az atommal kezdődő [csoport] hetesével növekvőként értendő. Hét atom egy parány, hét parány egy vas-por [-*rajas*], abból hét egy víz-por, abból hét egy nyúl-por, abból hét egy birka-por, abból hét egy bika-por, abból hét egy ablakrés-por, abból hét a tetűserke, az abból-lelt tetűt jelent / hét tetű egy árpaszem, hét árpaszem egy ujjperc, három [ujj]perc egy ujj – ez utóbbi közismert, ezért ezt a vers nem mondja.

De egymás mellé téve:⁵⁷⁶

⁵⁷³ Itt a napsugárban látható porszemekről van szó. *Chidra*: rés, repedés. A kommentár szerint: *vātāyana*: ahol a szél bejön, az ablak rése. *Rajas*: por. Tib.: *nyi-zer rdul* – napsugár-por.

⁵⁷⁴ Belőle lett: itt érthető úgy, hogy a továbbiak ebből származnak, de a komm. és SONAM (1998: 50): a tetű lesz a tetűpetéből.

⁵⁷⁵ A lépték hetes, de ez térben, három koordináta mentén értendő: egy atom közepén, plusz hat körülveszi, ez összesen hét. Hét atom alkot egy nagyobb gombócot, ez kap mindig új nevet. A hetes szorzó így kb. háromszoros átmérőt jelent.

⁵⁷⁶ Ez már *avatarana*, átvezetés a következő szakszhoz. Innentől nem „gombócban” gondoljuk a részek összeadódását, hanem hanem síkban, kiterítve, vagyis a mértékegységek innentől lineárisan növekszenek. 3 ujjperc: ujj, 24 ujj: könyök, 4 könyök: öl, 500 öl: *krośa*, azaz „hallótávolság” és 8 *krośa*: *yojana*, azaz mérföld (igába fogott jószággal egy hajtásnyi távolság).

AK 3.100

atha katīmāḥ saṁvartanyaḥ?

saṁvartanyaḥ punas tisro / bhavanty agny-ambu-vāyubhiḥ |

„ekatra dhyāne sattvāḥ samaṁ saṁvartante etasyām” iti saṁvartanī | saptabhiḥ sūryais tejah-saṁvartanī bhavati, varṣôdakenâp-saṁvartanī, vāyu-prakopād vāyu-saṁvartanī | tābhiś ca bhājanānām⁵⁷⁷ sūkṣmo 'py avayavo nāvaśiṣyate |

atra tu kecit tīrthamkarā⁵⁷⁸ icchanti: „paramāṇavo nityās, te tadānīm śiṣyanta” iti |

kasmāt ta evam icchanti?

„mā bhūd abījakaḥ sthūlānām prādur-bhāva” iti |

nanu ca sattvānām karmajaḥ prabhāva-viśiṣṭo vāyur bījam uktam | saṁvartanī-śīrṣa-vāyur vā tasya nimittam bhaviṣyati | „vāyunā lokāntarebhyo bījāny āhriyanta” iti mahīśāsakāḥ sūtre paṭhanti |

evam api na te bījādibhyo 'nkurādīnām utpattim icchanti |

kim tarhi?

svebhya evāvayavebhyas; teṣām api svebhyaḥ⁵⁷⁹ | evam yāvat paramāṇubhyaḥ |

kim idam bījādīnām ankurādiṣu sāmartyam?

na kimcid anyatra tat⁵⁸⁰-paramāṇūpasarpaṇāt |

(...)

paramāṇv-atīndriyatve 'pi samastānām pratyakṣatvam yathā teṣām kāryārambhakatvam cakṣurādīnām ca taimirikāṇām ca vikīrṇa-keśôpalabdhiḥ | teṣām paramāṇuvad ekaḥ keśo 'tīndriyaḥ | rūpādiṣv eva ca paramāṇu-saṁjñā-niveśāt⁵⁸¹ tad-vināśe siddhaḥ paramāṇu-vināśaḥ |

⁵⁷⁷ bhājanānām *P*; *om.S*

⁵⁷⁸ tīrthamkarā *P*; tīrthakarā *S,Y*

⁵⁷⁹ *S,Y add eva*

⁵⁸⁰ tat *P*; *om.S,P(Y),Y*

⁵⁸¹ niveśāt *P*; viniveśāt *S,P(Y),Y*

AK 3.100ab: Kozmológia, a világ pusztulása.

Pusztulás pedig három van: tűz, víz és szél által.

„Pusztulás” (*saṃvartanī*), mert benne az élőlények összegyűlnek (*saṃvartante*) egy helyre egy meditációban [a világ végső megszűnése idején a lények a formabirodalom negyedik egébe, meditációs szintjére gyűlnek össze, az megmarad a szél általi pusztulás során is]. A hő általi pusztulás hét nap révén megy végbe; a víz-pusztulás esővíz által megy végbe; a szél-pusztulás a szél dühöngésétől. Ily módon az edény[világok] finom/parányi része sem marad meg.

– Egyes másíthúék álláspontja erről az, hogy az atomok öröklétűek, megmaradnak akkor is.

– Miért fogadják el [ezt]?

– Azért, hogy a durva/vaskos [testek] keletkezése/megjelenése ne mag/csíra nélkül [*abījaka*, t. *rgyu-med-pa-can*: ok nélkül] történjen.

– Mondottuk ugyebár [AKBh 3.50a], hogy a mag az élőlények tetteiből származó, különös erejű szél; avagy a pusztulás-fej⁵⁸² szél (*saṃvartanī-śīrṣa-vāyur*, t. *'jig pa'i rlung gi rtse*) lehet a hatóoka. A *mahīśāsakāk sūtrájában* az áll, hogy: „**a szél más világokból hozza a magokat.**”

– Mégsem fogadják el, hogy a magból és a többiből keletkezik a csíra és a többi.

– Akkor hogyan?

– Saját részeikből, azok pedig szintén az ő részeikből jönnek létre, s így van ez egészen az atomokból való keletkezésig.

– Akkor a magnak és a többinek mi a szerepe a hajtás és a többi tekintetében?

– Csupán annyi, hogy annak [= a hajtásnak] az atomjai [a leendő hajtásokat képező atomok] odagyűlnek, semmi egyéb.

(...)

Noha az atom nem érzékelhető, az [atomok] együttese (*samasta*) igen, mint ahogyan hatást is így keltenek (*kārya-ārambha*), és a szem s a többi is [csak így kelt hatást – érzéktárgy, fény, figyelem együttesében]. A hályogos szeműek is a hajkupacot látják, de egyetlen hajszálat nem – az atomhoz hasonlóan. És mert éppen magára a színre és a többire mondjuk, hogy atom, így annak [azoknak] megszűntekor az atom megszűnése bizonyított.

⁵⁸² A fej, *śīrṣa* magyarázata lentebb (AKBh 3.100d)

„dravyam hi paramānur; anyac ca rūpādibhyo dravyam” iti na teṣāṃ vināśe tad-vināśaḥ siddhyati

|

ayuktam⁵⁸³ asyānyatvaṃ, yāvatā na nirdhāryate⁵⁸⁴ kenacit: „imāni pṛthivy-ap-tejāṃsi, ima eṣāṃ rūpādaya” iti |

cakṣuḥ-sparśana-grāhyāṇi ca prajñāyante⁵⁸⁵; dagdheṣu cōrṇā-karpāsa-kusumbha-kuṅkumādiṣu tad-buddhy-abhāvād, rūpādi-bhedeṣv⁵⁸⁶ eva tad-buddhiḥ |

pākajōtpattau ghaṭa-parijñānaṃ saṃsthāna-sāmānyāt, paṅktivat⁵⁸⁷ |

„cihnam apaśyataḥ parijñānābhāvāt⁵⁸⁸ | ko vā bāla-pralāpeṣv ādaraḥ?” iti tiṣṭhatu tāvad-evâpratiśedhaḥ |

atha kasyāḥ saṃvartanyāḥ katamac chīrṣaṃ bhavati?

dhyāna-trayaṃ dvitīyādi / śīrṣaṃ tāsāṃ yathā-kramam || 3.100 ||

trīṇi saṃvartanī-śīrṣāṇi | tejaḥ-saṃvartanyā dvitīyaṃ dhyānaṃ śīrṣaṃ bhavaty, adho dahyate | ap-saṃvartanyās trīyaṃ dhyānaṃ śīrṣaṃ bhavaty, adhaḥ klidyate | vāyu-saṃvartanyās caturtham dhyānaṃ śīrṣaṃ bhavaty, adho vikīryate | yad dhi saṃvartanyā upariṣṭāt, tac „chīrṣam” ity ucyate |

⁵⁸³ ayuktam *P*; aprayuktam *S, Y*

⁵⁸⁴ nirdhāryate *P*; paricchidyante *S, Y*

⁵⁸⁵ prajñāyante *P*; pratijñāyante *S, P(Y), Y*

⁵⁸⁶ rūpādi-bhedeṣv *P*; rūpādiṣv *S, P(Y), Y*

⁵⁸⁷ paṅktivat *P*; paṅki... *P(ms)*

⁵⁸⁸ apaśyataḥ parijñānābhāvāt *P*; apaśyato 'parijñānāt *S, P(Y), Y*

– Mivel az atom szubsztancia (*dravya*), és a szubsztancia különbözik a színtől és a többi [minőségtől] – így azok megszűntekor annak megszűnése nem bizonyított.

– Alaptalan, hogy különböznenek, ugyanis senki sem különbözteti meg azt, hogy: „Ez itt föld, víz, tűz, szél”; „ez pedig itt azoknak a színe s a többi [íze, szaga, tapintás minőségei]”.

AK 4.3

na kasya-cid ahetoh⁵⁸⁹ syāt /

yadi vināśo hetu-sāmānyān *na kasya-cid ahetukaḥ syād*, utpādavāt |

‘kṣaṇikānām ca buddhi-śabdārciṣām dṛṣṭa ākasmiko vināśa’ iti nāyaṁ hetum apekṣate | yas tu manyate ‘buddhy-antarād buddher vināśaḥ, śabdāntarāc chabdasyê’ti, tad ayuktam⁵⁹⁰ | buddhyor a-samavadhānāt | na hi śāmsaya-niścaya-jñānāyor yuktaṁ samavadhānaṁ,⁵⁹¹ sukha-duḥkhayo rāga-dveṣāyor vā | yadā ca paṭu-buddhi-śabdānantaram a-paṭu-buddhi-śabdāv utpadyete, tadā katham a-paṭuḥ samāna-jātīyo dharmāḥ paṭīyāmsaṁ hiṁsyāt⁵⁹²? antyayoś ca katham?

yo 'py arciṣām avasthāna-hetv-abhāvād, dharmādharma-vaśād vā, vināśaṁ manyate – tad apy ayuktam⁵⁹³ | na hy abhāvāḥ kāraṇaṁ bhavitum arhati | na cāpy utpāda-vināśa-hetvor dharmādharma-yoḥ kṣaṇe kṣaṇe⁵⁹⁴ vṛtti-lābha-pratibandhau⁵⁹⁵ bhavitum arhataḥ |

śakyaś cāiṣa kāraṇa⁵⁹⁶-parikalpaḥ sarvatra samskr̥te kartum, ity alaṁ vivādena |

yadi ca kāṣṭhādīnām agny-ādi-saṁyoga-hetuko vināśaḥ syād, evaṁ sati pāka-jānām guṇānām pakva-tara-tamōtpattau

hetuḥ syāc ca vināśakaḥ |

hetur eva ca vināśakaḥ syāt | katham kṛtvā? ‘ghāsādy⁵⁹⁷-agni-saṁbandhā⁵⁹⁸ guṇāḥ pākajā utpannās; tata eva, tādr̥śād vā, punaḥ pakva-tara-tamōtpattau teṣāṁ vināśa’ iti hetur eva teṣāṁ vināśakaḥ syād, dhettv-aviśiṣṭo vā |

na ca yuktaṁ ‘yata eva tādr̥śād vā teṣāṁ bhāvas, tata eva tādr̥śāc ca teṣāṁ punar abhāva’ iti | jvālāntareṣu⁵⁹⁹ tāvad dhetu-bheda-kalpanām⁶⁰⁰ parikalpeyuh⁶⁰¹ |

kṣāra-hima-śukta-sūryōdaka-bhūmi-saṁbandhāt tu pākaja-viśeṣōtpattau kām kalpanām kalpayeyuh⁶⁰² yat tarhy āpaḥ kvāthyamānāḥ kṣīyante, kim tatrāgni-saṁyogāḥ kurvanti? tejo-dhātum prabhāvato vardhayanti, yasya prabhāvād apām saṁghātaḥ⁶⁰³ kṣāma-kṣāmo⁶⁰⁴ jāyate, yāvad ati-kṣāmatām gato 'nte na punaḥ saṁtānaṁ saṁtanoti | idam atrāgni-saṁyogāḥ kurvanti |

⁵⁸⁹ ahetoh *all*; iha hetoh *P(ms)*

⁵⁹⁰ tad ayuktam *P*; na yuktaṁ etad *S*

⁵⁹¹ yuktaṁ samavadhānaṁ *P*; yuktaṁ samavadhānam | evaṁ *S,P(Y),Y*

⁵⁹² hiṁsyāt *P,S*; hi syāt *P(ms)*

⁵⁹³ tad apy ayuktam *P*; sa cāyuktaḥ *S*

⁵⁹⁴ kṣaṇe kṣaṇe *P*; kṣaṇa eva kṣame *S*; kṣaṇa eva kṣaṇe *Y*

⁵⁹⁵ pratibandhau *all*; pratibandho *P(ms)*

⁵⁹⁶ kāraṇa- *all*; kāraṇaḥ *P(ms)*

⁵⁹⁷ ghāsādy *all*; ghātādy *P(ms)*

⁵⁹⁸ saṁbandhā *P*; saṁbandhāt *S*

⁵⁹⁹ *S,Y add ca*

⁶⁰⁰ bheda-kalpanām *P*; bhede 'pi parikalpanām *S,P(Y),Y*

⁶⁰¹ parikalpeyuh *P*; parikalpayeyuh *S,Y*

⁶⁰² *S kihagyja a mondatot, noha Y-ben megvan..*

⁶⁰³ saṁghātaḥ *P,S,Y*; saṁhātaḥ *P(Y)*

⁶⁰⁴ kṣāmo *P,Y*; kṣamo *S*

AK 4.3: Mozgás és alakzat

tasmān nāsti bhāvānām vināśa-hetuḥ | svayam eva tu bhaṅguratvād vinaśyanta utpanna-mātrā⁶⁰⁵
vinaśyantīti siddha eṣām kṣaṇa-bhaṅgaḥ |

kṣaṇa-bhaṅgāc ca gaty-abhāvaḥ | gaty-abhimānas tu deśāntareṣu nirantarōtpattau, tṛṇa-jvālāvat |

gaty-abhāve ca ‘saṁsthānam kāya-vijñaptir’ iti siddham |

‘nāsti saṁsthānam dravyata’ iti sautrāntikāḥ | eka-diṅ-mukhe hi bhūyasi varṇa utpanne ‘dīrgham
rūpam’ iti praññapyate | tam evāpekṣyālpīyasi ‘hrasvam’ iti | catur-diśam bhūyasi ‘caturasram’iti |
sarvatra same ‘vṛttam’iti | evam sarvam | tad-yathā ‘lātam ekasyām diśi deśāntareṣv anantareṣu
nirantaram āśu drīṣyamānam ‘dīrgham’ iti pratīyate, sarvato drīṣyamānam ‘maṇḍalam’ iti | na tu khalu
jāty-antaram asti⁶⁰⁶ saṁsthānam |

yadi hi syāt,

dvi-grāhyam syāt

‘cakṣuṣā hi drīṣtvā „dīrgham” ity avasīyate; kāyēndriyeṇāpi sprīṣtvē’ti dvābhyām asya grahaṇam
prāpnuyāt | na ca rūpāyatanasya dvābhyām grahaṇam asti |

yathā vā spraṣṭavye dīrghādi-grahaṇam, tathā varṇe⁶⁰⁷ sambhāvyatām |

smṛti-mātram tatra spraṣṭavya⁶⁰⁸-sāhacaryāt bhavati | sa⁶⁰⁹ tu sāhacaryāt bhavati, na tu sāksāt
grahaṇam | yathā⁶¹⁰ „gni-rūpam drīṣtvā tasyōṣṇatāyām smṛtir bhavati, puṣpa-gandham ca ghrātvā tad-
varṇa” iti |

yuktam atrāvyabhicāratvād anyenānyasya⁶¹¹ smaraṇam; na tu kimcit spraṣṭavyam⁶¹² kvacit
saṁsthāne niyataṁ, yatas tatra⁶¹³ smaraṇam niyamena syāt |

athāsaty⁶¹⁴ api sāhacarya-niyame saṁsthāna⁶¹⁵-smaraṇam niyamena syāt |

varṇe ‘pi syāt, varṇavad vā saṁsthāne ‘py aniyamena syāt; nacaivam bhavati | ayuktam asya
spraṣṭavyāt smaraṇam | citrāstarāṇe⁶¹⁶ vā ‘neka-varṇa-saṁsthāne darśanād bahūnām aikadeśyam⁶¹⁷
prāpnuyāt | tac cāyuktam, varṇavat |

⁶⁰⁵ mātrā *P*; mātrād *S,P(Y),Y*

⁶⁰⁶ tu khalu jāty-antaram asti *P*; dravyasat *S,P(Y),Y*

⁶⁰⁷ *S,P(Y),Y* add ‘pi

⁶⁰⁸ spraṣṭavya *P*; sparśa *S,P(Y),Y*

⁶⁰⁹ sa *P,S*; na *P(ms)* „looks like”

⁶¹⁰ yathā *P,Y*; tathā *S*

⁶¹¹ anyenānyasya *P*; anyenānya- *S,P(Y),Y*

⁶¹² spraṣṭavyam *P,S*; praṣṭavyam *P(ms)*

⁶¹³ yatas tatra *P*; yato ‘tra *S,P(Y),Y*

⁶¹⁴ athāsaty *P*; tathāsaty *P(Y)*; tathā saty *S,Y*

⁶¹⁵ saṁsthāna-*P*; saṁsthāne *S,P(Y),Y*

⁶¹⁶ citrāstarāṇe *P*; citrāntareṇa *S,P(Y),Y*

⁶¹⁷ aikadeśyam *P*; ekadeśyam *P(Y)*; ekadeśam *S,Y*

A pillanat[onkénti] pusztulás miatt nincs mozgás. Akkor vetítjük rá a mozgást, amikor térben-időben szomszédos létrejövés van más helyeken, mint a tarlóút.

És ha nincs mozgás, akkor egyértelmű, hogy a manifeszt testi cselekezés: alakzat (*saṁsthāna*).

tasmān nāsti dravyataḥ saṁsthānam |

yac cāpi kiñcit sa-pratighaṁ rūpam asti, tad avaśyaṁ paramāṇau vidyate |

na cāṇau tat /

na ca saṁsthānaṁ paramāṇau vidyate dīrghādi | tasmād bahuṣv eva tathā saṁniviṣṭeṣu dīrghādi-prajñaptiḥ |

atha⁶¹⁸ mataṁ ‘saṁsthāna-paramāṇava eva tathā saṁniviṣṭā dīrghādi-saṁjñāṁ labhanta⁶¹⁹’ iti |

so 'yaṁ kevalaḥ pakṣa-pātas, teṣāṁ asiddhatvāt | siddha-svalakṣaṇānām hi teṣāṁ saṁcayo yujyate; ‘na ca saṁsthānāvayavānām varṇādivat svabhāvaḥ siddha’ iti kuta eṣāṁ saṁcayaḥ?

yat tarhi varṇaś cābhinno⁶²⁰ bhavati, saṁsthānaṁ ca bhinnaṁ dṛśyate mṛd-bhājanānām |

nanu cōktaṁ yathā kṛtvā varṇe dīrghādi-saṁjñā prajñapyate, yathā ca pipīlikādīnām abhede paṅkti-cakrādīnām bhedaḥ prajñāyate, tathā saṁsthānasyāpi |

yat tarhi tamasi⁶²¹ dūrād vā varṇam a-paśyantaḥ sthāṅv-ādīnām dairghyādīni paśyanti: varṇam eva te tatrāvyaktaṁ dṛṣṭvā, dīrghādi-parikalpaṁ kurvanti | paṅkti-senā-parikalpavat | itthaṁ⁶²² cāitad evam: yat kadācid a-nirdhāryamāṇa-paricchedaṁ saṁghāta-mātram avyaktaṁ dṛśyate ‘kim apy etad’ iti |

athédānīm kāyasya gatiṁ nirākṛtya, saṁsthānaṁ ca, tatra-bhavantaḥ sautrāntikāḥ kām kāya-vijñaptim prajñapayanti? saṁsthānam eva hi te kāya-vijñaptim prajñapayanti – na tu punar dravyataḥ |

tām ca prajñapayantaḥ kathaṁ kāya-karma prajñapayanti? kāyādhiṣṭhānaṁ karma kāya-karma, yā cetanā kāyasya, tatra tatra praṇetrī | evaṁ vān-manas-karmaṇī api yathā-yogaṁ veditavye |

yat tarhi ‘cetanā karma cetayitvā cê’ty uktam: saṁkalpa-cetanā pūrvam bhavaty, ‘evaṁ cāivam ca kariṣyāmi’ ti | tathā cetayitvā paścāt kriyā cetanōtpadyate | yayā kāyaḥ preriyate, sā 'sau ‘cetayitvā karmê’ ty ucyate |

evaṁ tarhi ‘vijñapti-abhāvād avijñaptir api kāmāvacarī nāstī’ ti⁶²³ mahānto doṣā anuṣajyante | anuṣaṅgānām punaḥ praty-anuṣaṅgā bhaviṣyanti | yadi tasmād eva kāya-karma-saṁśabdītāc cetanā-viśeṣād avijñaptiḥ syāt, cittānuparivartinī syāt; samāhita-vijñaptivat⁶²⁴

nāivam bhaviṣyati | cetanā-viśeṣeṇa tad-ākṣepa-viśeṣāt | sā 'pi ca vijñaptiḥ satī tad-ākṣepe⁶²⁵ cetanāyā balaṁ nibhālayate, jaḍatvāt⁶²⁶ |

⁶¹⁸ atha *P, Y*; ata *S*

⁶¹⁹ saṁjñāṁ labhanta *P*; saṁjñā bhavanti *S, P(Y), Y*

⁶²⁰ varṇaś cābhinno *P*; varṇatvābhinno *S, P(Y), Y*

⁶²¹ tamasi *S, Y*; tam api *P*

⁶²² itthaṁ *P*; veviditaṁ *S, Y*

⁶²³ nāstīti *P*; na syāt *S, P(Y), Y*

⁶²⁴ samāhita-vijñaptivat *P*; samāhitāvijñaptivat *S, Y*

⁶²⁵ *S, P(Y), Y* add utpādana-

Az alakzat pedig nincs az atomban.

⁶²⁶ jađatvāt P,S,Y ; jatvāt $P(ms)$

dravyam eva tu saṁsthānaṁ vaibhāṣikā varṇayanti; saṁsthānātmikāṁ tu kāya-vijñaptim |

vāg-vijñaptis tu vāg-dhvaniḥ || 4.3 ||

vāḱ-svabhāvo yaḥ śabdah,⁶²⁷ sâiva vāg-vijñaptiḥ ||

avijñaptiḥ pūrvam evôktā |

‘sā 'pi dravyato nâstî' ti sautrāntikāḥ, abhyupetyâkaraṇa-mātratvāt |

atītāny api mahābhūtāny upādāya prajñaptes, teṣāṁ câvidyamāna-svabhāvatvād, rūpa-lakṣaṇābhāvāc ca – ‘astî' ti vaibhāṣikāḥ |

katham jñāyate?

* * * * *

AKBh 4.79d

evam ayam granthaḥ pālito bhavati: „katamāny aṇu-sahagatāni kuśala-mūlāni? āha: »yair a-kuśala-mūlaiḥ kuśalāni samucchinnāni sarva-pāścāt vijahāti, yaiḥ vikīrṇaiḥ samucchinna-kuśala-mūla iti saṁkhyāṁ gacchatî«” ti

⁶²⁷ śabdah P; om. S

AK 4.103

kasmāt mātr-vadhâdiṣv ānantaryam, nânyatra? |

upakâri-guṇa-kṣetra-/nirâkr̥ti-vipâdanât |

mâtâ-pitṛ-vadhe tâvad upakâriṇo nirâkaraṇât | katham tāv upakâriṇau? âtma-bhâvasya tat-prabhavatvât | kim tayor nirâkaraṇam? parityāgaḥ | guṇa-kṣetratvâd arhad-vadhâd ānantaryam |

yadi punar mâtur vyañjanam parivṛttam syât (pitur vâ), tatra kim asty ānantaryam^{628?}

vyañjanântarite⁶²⁹ 'pi syât /

ata evôcyate: „syât puruṣam jîvitâd vyaparopayen – na pitaram, nârhamtam; ānantaryâvadyena ca spr̥śyeta? syân: mâtur vyañjanam parivṛttam syâd” iti | „syât strîm jîvitâd vyaparopayen – na mâtaram, nârhamtîm; ānantaryâvadyena⁶³⁰ ca spr̥śyeta? syât: pitur vyañjanam parivṛttam syâd” iti |

anyasyâḥ striyâḥ kalalam prasrutam, anyayâ yonyâ pîtam: katarâ tasya mâtâ, yâm ghnataḥ syâd ānantaryam?

mâtâ yac-choṇitôdbhavaḥ || 4.103 ||

yasyâḥ⁶³¹ ṣoṇitâd asâv udbhūtaḥ⁶³² sattvaḥ, sâsya mâtâ; dvitîyâ tu sarva-kṛtyeṣv avalokyâ | sâ hy âpâyikâ⁶³³ poṣikâ samvardhikâ ca |

yadi mâtari prayogaḥ kṛtvânyâm mârâyen, na syâd ānantaryam | a-mâtr-prayogaṇa mârâyet, tathâpi na syât | mañca-talâvalîna-mâtr-mârâṇam câtrôdâhâryam⁶³⁴, dhâvakasya ca putreṇa maśaka⁶³⁵-prayogaṇa pitur mârâṇam ca |

ekena prahâreṇa mâtaram anyâm ca mârâyato dve avijñaptî bhavataḥ | vijñaptis tv ānantaryam eva, tasya karmaṇo balîyastvât | „paramâṇu-samcitatvâd vijñaptir api dvidhê”ti bhadanta-ghoṣakaḥ |

„amum hanmî”ty⁶³⁶ anarhat-samjñayâpi arhad-ghâte bhavaty: ānantarya⁶³⁷ âśrayâvadhâraṇât |

yaḥ pitaram arhamtam himsyât⁶³⁸, tasyâpy ekam eva syâd ānantaryam: âśrayâikatvât |

idam avadânam katham nîyate? „gaccha, śikhaṇḍinam brūhi: dve ānantarye bhavatâ kṛte – yac ca pitâ jîvitâd vyaparopito, yac cârhann” iti |

„dvâbhyâm kâraṇâbhyâm” iti vaktavyam | dvâbhyâm vâ sūtrâbhyâm⁶³⁹ paribhâṣitaḥ |

⁶²⁸ tatra kim asty ānantaryam conj.RF; tatrâikasminn âmnâyo all

⁶²⁹ vyañjanântarite G,SK; vyañjanântarito P,S

⁶³⁰ ānantaryâvadyena P; ānantaryam yâvad yena S

⁶³¹ yasyâḥ P,S; yasyâ P(ms)

⁶³² udbhūtaḥ P,S; utbhūtaḥ P(ms)

⁶³³ âpâyikâ P,Y; âpyâyikâ S,P(Y),Y(„apare”)

⁶³⁴ câtrôdâhâryam em.RF; câtrôdâhârya P; câtrôdâhâryam S; câtrôdâhâryaḥ P(ms)

⁶³⁵ maśaka S,P(Y),Y; masaka P

⁶³⁶ amum hanmîty conj.RF; om.all (v.ö. a következövel)

⁶³⁷ ānantarya conj.RF; ānantaryam aham hanmîty S; ānantaryam aham hanmîty P; ānantarya ama hanmîty P(ms)

⁶³⁸ himsyât P,S; hi syât P(ms)

⁶³⁹ sūtrâbhyâm conj.RF; mukhâbhyâm all

AK 4.103: Anyagilkosságról

„Mivel atom-társulás, ezért a megnyilvánuló [a tett észlelhető aspektusa] is kettős lesz” – így [véli] Bhadanta Ghoṣaka.

AKBh 5.27c

„tad-eva tad, vikīrṇam” iti cet, na: vikīrṇasyâgrahaṇāt |

yadi ca tat tad-eva rūpaṁ, kevalam paramâṇuśo⁶⁴⁰ vibhaktam: evaṁ sati paramâṇavo nityāḥ prāpnuvanti⁶⁴¹ | paramâṇu-saṁcaya-vibhāga-mātraṁ cāivaṁ sati prāpnoti | „na tu kiñcid utpadyate, nāpi nirudhyata” ity ājīvika-vāda ālambito⁶⁴² bhavati |

sūtraṁ cāpavidham bhavati „cakṣur utpadyamānaṁ na kutaścid āgacchatī” ti vistaraḥ |

a-paramâṇu-saṁcitānāṁ vedanādīnāṁ katham vikīrṇatvam⁶⁴³? te 'pi ca yathôtpannânubhūtaḥ smaryante |

yadi ca te tathāiva santi, nityāḥ prāpnuvanti; atha na santi, „asad apy ālambanam” iti siddham |

* * * * *

AK 5.39

uktam idam ‘anuśayā evâsravâughā-yogôpādāna-saṁśabditāḥ sūtreṣv’ iti | atha ko 'yam anuśayârthaḥ, kaś ca yāvad upādānârthaḥ?

añavo 'nugatās cāite / dvidhā cāpy anuśerate |

anubadhnanti yasmāc ca / tasmād anuśayāḥ smṛtāḥ⁶⁴⁴ || 5.39 ||

tatrāṇavaḥ sūkṣma-pracāratvāt, dur-vijñānatayā | anugatāḥ prāpty-anuśaṅgataḥ | anuśerate⁶⁴⁵ dvābhyām prakārābhyām: ālambanataḥ, saṁprayogataś ca | anubadhnanty a·prayogeṇa prativārayato⁶⁴⁶ 'pi punaḥ punaḥ saṁmukhī-bhāvāt | ebhiḥ kāraṇair anuśayā ucyante |

* * * * *

AKBh 6.3

sukhasyâlpatvāt mudgâdi-bhāve 'pi māṣa-rāśy-apadeśavad ity eke | ko hi vidvān pariṣeka-sukhâṇukena gaṇḍasukham iti vyavasyet |

⁶⁴⁰ paramâṇuśo P; paramârthaśo P(ms „looks like”)

⁶⁴¹ prāpnuvanti P; syuḥ S,Y

⁶⁴² ālambito P; parigrhīto S,Y

⁶⁴³ vikīrṇatvam P; viprakīrṇatvam S,P(Y),Y

⁶⁴⁴ anuśayāḥ smṛtāḥ P,S,SK; anuśayā matāḥ G

⁶⁴⁵ anuśerate P; śerate S

⁶⁴⁶ prativārayato P; pratnivārayato S,P(Y),Y

AK 6.4

catvāry api satyāny uktāni bhagavatā, dve api satye: saṁvṛti-satyam, paramārtha-satyam ca |
tayoh kim lakṣaṇam?

**yatra bhinne na⁶⁴⁷ tad-buddhir anyâpohe dhiyā ca tat |
ghaṭâmbuvat⁶⁴⁸ saṁvṛti⁶⁴⁹-sat paramārtha-sad anyathā || 6.4 ||**

yasminn avayavaśo bhinne, na tad-buddhir bhavati, tat saṁvṛtisat: tad yathā ghaṭaḥ; tatra hi
kapālaśo bhinne ghaṭa-buddhir na bhavati.

yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tad-buddhir na bhavati, tac cāpi saṁvṛti-sad veditavyam:
tad yathāmbu ; tatra hi buddhyā rūpādīn dharmān apohyāmbu-buddhir na bhavati.

„teṣv eva tu saṁvṛti-saṁjñā kṛtē” ti; saṁvṛti-vaśāt „ghaṭaś cāmbu cāstī” ti bruvantaḥ „satyam
evāhur, na mṛṣē” ty etat saṁvṛti-satyam.

ato ’nyathā paramārtha-satyam. yatra⁶⁵⁰ bhinne 'pi tad-buddhir bhavaty eva, anya-dharmâpohe 'pi
buddhyā, tat paramārtha-sat: tad yathā rūpam; tatra hi paramāṇuśo⁶⁵¹ bhinne vastuni⁶⁵², rasādīn⁶⁵³ api
ca dharmān apohya buddhyā, rūpasya svabhāve⁶⁵⁴ buddhir bhavaty eva.

evaṁ vedanâdayo 'pi draṣṭavyāḥ | etat paramārthena bhāvāt „paramārtha-satyam” iti |

„yathā lokōttareṇa jñānena gr̥hyate, tat-pr̥ṣṭha-labdhenā vā laukikena, tathā paramārtha-satyam;
yathānyena, tathā saṁvṛti-satyam” iti pūrvâcāryāḥ.

uktāni satyāni.

⁶⁴⁷ bhinne na G; bhinnena P,S,SK

⁶⁴⁸ ghaṭâmbuvat G,S,SK,Y; ghaṭârthavat P

⁶⁴⁹ saṁvṛti all; saṁvṛtti SK

⁶⁵⁰ yatra em.RF; tatra P,S

⁶⁵¹ paramāṇuśo P; paramāṇu- S

⁶⁵² vastuni all; vastuvani P(ms)

⁶⁵³ rasādīn em.RF; rasârthān P,S

⁶⁵⁴ svabhāve S,P(Y),Y; svabhāva- P

AK 6.4: A valóság két aspektusa

A Magasztos a Két igazságról is beszélt, a köznapi és a végső igazságról (*samvṛti-* és *paramārtha-satya*). Mi ezek meghatározása?

Ha egy dolog részeire osztva nem kelti a saját képzetét, az köznapi értelemben létező; mint egy korsó – cserepekre törve nem kelti korsó képzetét.

És ha egy dolog egyéb minőségeit (*dharmáit*) gondolatilag eltávolítjuk, s ekkor nem kelti a saját képzetét, az is köznapi értelemben létező; mint a víz. Ha ebből gondolatilag kivesszük a színét és a többi minőségét, akkor nem kelti víz képzetét.

De mivel ezekre köznapi elnevezést alkalmazunk, ezért akik köznapi értelemben azt mondják, hogy a korsó és a víz létezik, igazat mondanak, nem hazudnak. Ezért köznapi igazság.

Ami nem ilyen, az pedig végső igazság. Ami még felosztva is a saját képzetét kelti, és ha egyéb minőségeit gondolatilag eltávolítjuk, akkor is – az végső értelemben létező; mint az anyag (*rūpa*). Mert itt, ha a dolog atomjaira van is zúzva, vagy gondolatban az ízt és a többi minőséget el is vettük belőle, az anyag önlétének (*svabhāva*) képzele mégis megmarad.

Hasonlóképpen tekintendő az érzet és a többi [halmaz] is. Mivel végső értelemben léteznek, ezért végső igazság ez.

AK 6.14

ukte dve avatāra-mukhe | tābhyāṁ tu samādhir labdhaḥ |⁶⁵⁵

niṣpanna-śamathaḥ kuryāt smṛty-upasthāna-bhāvanām |

vipaśyanāyāḥ saṁpādanārtham | katham ca punaḥ kuryāt?

kāya-vic-citta-dharmāṇām dvi-lakṣaṇa-parīkṣaṇāt || 6.14⁶⁵⁶ ||

kāyaṁ sva-sāmānya-lakṣaṇābhyāṁ *parīkṣate*, *vedanāṁ cittaṁ dharmāṁs* ca | *svabhāva evaiṣāṁ* svalakṣaṇam | *sāmānya-lakṣaṇam* tu: *anityatā saṁskṛtānām*, *duḥkhatā sāsraṇānām*, *śūnyatānātmate* *sarva-dharmāṇām* |

kāyasya punaḥ kaḥ *svabhāvaḥ?* *bhūta-bhautikatvam* | *dharmās tribhyo 'nye* |

*samāhitasya*⁶⁵⁷ *kila kāyaṁ paramāṇuśaḥ kṣaṇikataś ca paśyataḥ kāya-smṛty-upasthānaṁ* *niṣpannaṁ bhavati* |

⁶⁵⁵ *samādhir labdhaḥ* | *em.RF samādhi-labdā P*; *samādhir labdhā* || *S*

⁶⁵⁶ *14 all*; *15 G*

⁶⁵⁷ *samāhitasya S*; *sāmāhitasya P*

Párhuzamos szöveghelyek**1. Az atom és komponensei az Abhidharma-dīpában**

ADV II.2 [110], 65–66. o.

rūpiṇām tu dharmāṇām ayaṁ niyaṁaḥ:

**sapta-dravyâ·vinirbhāgī / paramāṇur bahir-gataḥ.
kāmeṣv ekādhiḥkāḥ kāye, / dvy-adhikaś cakṣur-ādiṣu. [110]**

sarva-sūkṣmaḥ khalu rūpa-saṁskārôpādāna-saṁcaya-bheda-paryantaḥ ‘paramāṇur’ iti prajñāpyate. sa tu *sapta-dravyâ·vinirbhāgī*: caturbhir bhūtais, tribhiś cōpādāya-rūpais; tribhis-tribhir vā bhūtais, caturbhiś cōpādāya-rūpair a·vinirbhāga-varty asāv aṣṭama iti.

Kośa-kāras tv āha: „sarva-sūkṣmo rūpa-saṁghātaḥ paramāṇuḥ” iti. tena saṁghāta-vyatiriktaṁ rūpam anyad vaktavyam. yadi nāsti, saṁghāto 'pi nāsti. ataḥ siddham: ‘sarva-sūkṣmaṁ rūpa[m] paramāṇuḥ’ iti.

kāyēndriya-sahagas tv aṣṭābhiś, cakṣur-ādi-sahit[o] navabhiḥ.

evaṁ rūpe 'pi vijñeyo, / hitvā gandha-rasa-dvayam. [111ab]

rūpa-dhātau bahir-gataḥ pañca-dravyâ·vinirbhāgī, gandha-rasau hitvā. kāya-saha-gatas tu ṣaḍbhiś, cakṣur-ādiṣu saptabhir a·vinirbhāgibhiḥ. yadā punas sa-śabdakaḥ sa saṁghāto jāyate, tadā sarvatra yathōkteṣu śabdo 'dhiko gaṇayitavyaḥ.

atra punar mahâ·bhūtāni sarvôpādāya-rūpâsraya-bhāva-prādhānyāc catasro dravya-jātayo vivakṣyante. ‘upādāya-rūpa-dhātu-catustayam tu ghaṭâdi-dravya-prajñapti-nimittatvād āyatana-gaṇanayā gaṇyata’ iti vivakṣitâ·parijñānān nāsti codyâvakāśa.

2. Az atom az *Abhidharma-samuccayában*

AS₁ (Pradhan kiadása), 33–34. o:

samprayogaḥ katamaḥ? samāsataḥ samprayogaḥ ṣaḍvidhaḥ: avinirbhāga-samprayogaḥ, miśrībhāva-samprayogaḥ, samavadhāna-samprayogaḥ, sahabhāva-samprayogaḥ, kṛtyānuṣṭhāna-samprayogaḥ, sampratipatti-samprayogaśca.

avinirbhāga-samprayogaḥ katamaḥ? sarveṣāṃ deśinām paramāṇu-paryāpannānām rūpāmsīkānām anyonyam avinirbhāgaḥ.

miśrībhāva-samprayogaḥ katamaḥ? [34] paramāṇor ūrdhvaṃ sarveṣāṃ deśinām rūpāmsīkānām parasparam miśrībhāvaḥ.

samavadhāna-samprayogaḥ katamaḥ? deśinām eva samudāyinām rūpa-paramparāyām samavadhānam.

sahabhāva-samprayogaḥ katamaḥ? ekasmin kāye skandha-dhātv-āyatanānām saha-kāla-pravṛttiḥ samam utpatti-sthiti-nirodhāḥ.

AS₁ 41–42. o. = AS₂ (Gokhale kiadása) 31. o.

yad uktam: „yat kimcid rūpaṃ, sarvaṃ tac catvāri mahābhūtāni, catvāri ca mahābhūtāny-upādāyē” ti – tat kim samdhāyōktam? sambhavam samdhāyōktam.

eka-deśāśrayī-bhāvārtha upādāyārthaḥ. yatra punaḥ samudāyē⁶⁵⁸ yad bhūtam upalabhyate, tat tatrāstī ti vaktavyam. [asti eka-bhautikaḥ, asti dvi-bhautikaḥ,]⁶⁵⁹ asti yāvat sārva-bhautikaḥ.⁶⁶⁰ upādāya-rūpe 'pi yad upādāya-rūpaṃ yasmin samudāya upalabhyate,⁶⁶¹ tat tatrāstī ti veditavyam.

yat punar ucyate: „paramāṇu-samcīto rūpa-samudāya” iti, tatra niḥsarīraḥ [42] paramāṇur veditavyaḥ. buddhyā-paryanta-prabhedatas tu paramāṇu-vyavasthānaṃ piṇḍa-samjñā-vibhāvanatām upādāya rūpe dravyā-pariniṣpatti-praveśatām cōpādāya.

⁶⁵⁸ samudāye Pradhan; samudaye Gokhale

⁶⁵⁹ Pradhan (a kínai és tibeti fordítás alapján; a szanszkritből hiányzik.); om. Gokhale

⁶⁶⁰ sārva-bhautikaḥ Pradhan; sarva-bhautikam Gokhale

⁶⁶¹ upalabhyate Pradhan; upalabhyata Gokhale

3. A nyolckomponensű anyag a *Lañkavatāra-sūtrā*ban

*Lañk.*₁ (Nanjio kiadása) 270. o. = *Lañk.*₂ (Vaidya kiadása) 110. o.

uṣṇa-drava-cala-kaṭhinā dharmā bālair vikalpitāḥ /
asadbhūta-samāropā⁶⁶² nāsti lakṣyam na lakṣaṇam // 10.45 //

aṣṭa-dravyakam etat tu kāya-samsthānam indriyam /
rūpaṁ kalpanti vai bālā bhrāntāḥ saṁsāra-pañjare // 10.46 //

⁶⁶² samāropā *Nanjio*; samāropo *Vaidya*

4. Yaśomitra kommentárja az AKBh 2.22-höz

YS₁ (Stcherbatsky – Wogihara kiadása; a jegyzetekben W¹) II. 44–50. o. =

YS₂ (Wogihara kiadása; a jegyzetekben W) I. 123–127. o. =

YS₃ (Law kiadása; a jegyzetekben L) 36–41. o.

Az AK szövege nagyobb, YS szövege kisebb betűtípussal szerepel.

A jegyzetekben az egyes kiadások *siglumait* zárójelben adom. W¹ és L csak akkor szerepel, ha eltér W adataitól. (Az AK apparátusa megegyezik az AK részleteknél használttal.)

idam idānīm vicāryate: kim ete saṃskṛtā dharmā yathā bhinna-lakṣaṇā, evaṃ bhinnōtpādā,

kim ete saṃskṛtā dharmā iti, ye te skandha-dhātv-āyatanatvenābhīhitāḥ pūrvam. **yathā bhinna-lakṣaṇā** iti: ‘rūpyate iti rūpam, anubhavo vedanā, nimittōdgrahanam saṃjñê’ ty-ādi. **saṃskṛta**-grahaṇam utpattimattvāt.

utāho niyata-sahōtpādā api kecit santi? „santi” ty āha.

utāho niyata-sahōtpādā api kecit santi? ti. santi hi kecit sahōtpādā, na tu niyata-sahōtpādāḥ – yathā cakṣur-ādi-sahōtpādāḥ tad-vijñānādayaḥ, cakṣur-ādīnām sabhāga⁶⁶³-tat-sabhāga-bhāvāt. tasmād evaṃ pṛcchati.

sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti: rūpam, cittaṃ, caitasikāś, citta-viprayuktāḥ saṃskārā; asaṃskṛtaṃ ca.

sarva ime dharmāḥ pañca bhavanti ti. pañca-vastuka-nayena evaṃ sarva-dharma-saṃgraho vyavasthāpyate. rūpādi-kalāpa-mukhena dharma-nirdeśah sukha-pratipatty-artham.

tatrāsaṃskṛtaṃ nâivōtpadyate.⁶⁶⁴

tatrāsaṃskṛtaṃ nâivōtpadyata iti na tat prati sahōtpāda-niyamaś cintyate.

rūpiṇām tu dharmāṇām ayaṃ niyamaḥ:

kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabdaḥ / paramāṇur an-indriyaḥ |

sarva-sūkṣmo hi rūpa⁶⁶⁵-saṃghātaḥ **paramāṇur** ity ucyate, yato nâlpataro⁶⁶⁶ vijñāyeta.

sarva-sūkṣmo rūpa-saṃghātaḥ paramāṇur iti: saṃghāta-paramāṇur, na dravya-paramāṇuḥ. yatra hi pūrvāpara-bhāgo nâsti, tat sarva-rūpāpacitaṃ dravyam ‘dravya-paramāṇur’ itīṣyate. tasmād viśinaṣṭi **saṃghātaḥ paramāṇur** iti.

kāme 'ṣṭa-dravyako 'śabda iti.

sa **kāma**-dhātāv **a-śabdako 'n-indriyaś câṣṭa-dravyaka** utpadyate, nânyatamena hīnaḥ.

kāma-dhātau yadā **śabdo** 'tra nōtpadyate,⁶⁶⁷ tadā niyataṃ **aṣṭa-dravyaka** eva bhavati, nâto nyūna-dravyakaḥ.

aṣṭau dravyāṇi: catvāri mahā-bhūtāni, catvāri cōpādāya-rūpāṇi, rūpa-gandha-rasa-spraṣṭavyāni.

sēndriyas tu paramāṇur a-śabdako nava-dravyaka utpadyate, daśa-dravyako vā. tatra tāvat

⁶⁶³ sabhāga W; sabhāgas W¹(n); brten pa dang bcas pa dang de dang mtshungs pa W¹(tib)

⁶⁶⁴ nâivōtpadyate P,S,Y; nōdeti na ca vyeti P(D)

⁶⁶⁵ rūpa- P,S,Y; rūpam ms

⁶⁶⁶ nâlpataro em. RF: tib. ches chung ba; nânyataro P,S

⁶⁶⁷ nōtpadyate W; nōtpalate W¹

kāyēndriyī⁶⁶⁸ nava-dravyaḥ /

kāyēndriyam atrāstīti so 'yam kāyēndriyī. tatra nava dravyāṇi: tāni cāṣṭau, kāyēndriyam ca.

daśa-dravyo 'parēndriyaḥ || 2.22 ||

aparam indriyam yatra paramāṇau, tatra **daśa dravyāṇi**: tāny eva nava, cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvēndriyāṇām cānyatamat.⁶⁶⁹

aparēndriya iti. aparam indriyam asminn ity **aparēndriyaḥ**, 'cakṣur-ādimān' ity arthaḥ. yatra hi cakṣuḥ śrotādi vā, tatra kāyēndriyeṇa bhavitavyam, tat-pratibaddha-vṛttitvāc cakṣur-ādīnām.

sa-śabdāḥ punar ete paramāṇava utpadyamānā yathā-kramam nava-daśaikādaśa⁶⁷⁰-dravyakā utpadyante.

sa-śabdāḥ punar ete paramāṇava ity aṣṭa-dravyakādayaḥ saṁghāta-paramāṇavaḥ sa-śabdā **utpadyamānā yathākramam nava-daśaikādaśa-dravyakā utpadyante**. yo 'ṣṭa-dravyakaḥ, sa nava-dravyakaḥ. yo nava-dravyakaḥ, sa daśa-dravyakaḥ. yo daśa-dravyakaḥ, sa ekādaśa-dravyaka iti.

asti hīndriyā-vinirbhāgī⁶⁷¹ śabda 'pi, ya upātta-mahābhūta-hetukaḥ.

asti hīndriyāvinirbhāgī śabda 'pī ti. indriyād vinirbhaktum yo na śakyate, sa **indriyāvinirbhāgī śabdaḥ**, 'indriyāprthag-vartī' 'ty arthaḥ. 'avinirbhogī' 'ti kecid Bhuji paṭhanti.

katham ihā⁶⁷²-vinirbhāge bhūtānām kaś-cid eva saṁghātaḥ kaṭhina utpadyate, kaś-cid eva drava, uṣṇo vā, samudīraṇo vā?

katham avinirbhāge bhūtānām kaścid eva saṁghātaḥ kaṭhina ity-ādi. **kaṭhinaḥ** pṛthivī-dhātuḥ, **dravo** 'b-dhātuḥ, **uṣṇas** tejo-dhātuḥ, **samudīraṇo**⁶⁷³ vāyu-dhātuḥ. 'tulya-bhūta-sadbhāvāt tulya-rūpais tat-saṁghātair bhavitavyam' ity abhiprāyaḥ.

yad yatra paṭutamam prabhāvata udbhūtam, tasya tatrōpalabdhiḥ;

yad yatra paṭutamam iti vistaraḥ: **yad** dravyam pṛthivy-ādi-lakṣaṇam. **yatra** saṁghāte **paṭutamam** sphuṭatamam **prabhāvataḥ** śaktito na tu dravyataḥ **udbhūtam** utpannam, **tasya tatrōpalabdhiḥ**. **tasya** dravyasya **tatra** saṁghāta **upalabdhir**⁶⁷⁴ grahaṇam.

sūcī-tūlī⁶⁷⁵-kalāpa-sparśavat,

sūcī-tūlī-kalāpa-sparśavat. tatra sūcyo loha-mayyaḥ pratītā loke. tūlyo vīraṇādi-puṣpa-mūla-daṇḍāḥ, yāḥ 'simkā' iti prākṛta-jana-pratītāḥ. tāsām sūcīnām tūlīnām ca kalāpaḥ. tasya sparśaḥ sūcī-tūlī-kalāpa-sparśaḥ. tasya cōpalabdhiḥ.⁶⁷⁶ tasya 'paṭutamasya prabhāvata udbhūtasya bhūtasyê' ti. tatra 'tasyêvê' ti. anena lakṣaṇena vatih.

etad uktaṁ bhavati: yathā tulye 'pi sūcīnām tūlīnām kalāpa-sadbhāve tīkṣṇatvāt sūcīnām eva sparśo⁶⁷⁷ vyaktam upalabhyate, na tūlīnām, a-tīkṣṇatvāt – tathā kvacid eva saṁghāte, kāṣṭhādike, kaṭhinam upalabhyate; kvacid dravaḥ, pāṇīye; kvacid uṣṇo,⁶⁷⁸ 'gnau; kvacid samudīraṇo,⁶⁷⁹ vāyau. na ca tatra-tatra saṁghāte catvāri mahā-bhūtāni na santi.

⁶⁶⁸ kāyēndriyī *all*; kāyēndriyo *G(L'A)*

⁶⁶⁹ cānyatamat *ms*; cānyatamam *P,S*

⁶⁷⁰ daśaikādaśa *P,S*; daśa ekādaśa *ms*

⁶⁷¹ vinirbhāgī *all*; *Y* remarks that there is a variant reading avinirbhogī

⁶⁷² ihā *P*; a *S,Y*

⁶⁷³ samudīraṇo *W(n,t)*, *L(mss)*; samudīraṇā *W*

⁶⁷⁴ upalabdhir *W*; upalabdhi *W(mss)*, *L(mss)*; dmigs shing 'dzin pa yin no *W^l(tib)*

⁶⁷⁵ tūlī *S,Y*; tūnī *P*

⁶⁷⁶ cōpalabdhiḥ *W*; cōpalabdhaḥ *W^l*

⁶⁷⁷ sparśo *W*; saṁsparśo *W(c)*, *L(a)*; reg-pa *W(tib)*; reg pa'i *W^l(tib)*

⁶⁷⁸ uṣṇo *W*; uṣmo *W(n,c)*; uṣṭo *W(t)*

saktu-lavaṇa-cūrṇa-rasavac ca.

saktu-lavaṇa-cūrṇa-rasavac ca. saktu-cūrṇānām lavaṇa-cūrṇānām ca yathā rasasyōpalabdhiḥ: lavaṇa-cūrṇa-rasa eva vyaktam upalabhyate, na tu saktu-cūrṇa-rasaḥ – tadvad ihāpī ti.

katham punas teṣu śeṣāstitvaṁ gamyate? karmataḥ: saṁgraha-dhṛti-pakti-vyūhanāt.

saṁgraha-dhṛti-pakti-vyūhanād iti. saṁgraha-karmaṇā 'b-dhātor astitvaṁ gamyate kāṣṭhādike; anyathā pārīsu-muṣṭivat tad viśīryate, yadi tatrāb-dhātur na syāt. dhṛti-karmaṇā 'psu nau-prabhṛtīnām pṛthivī-dhātor astitvaṁ gamyate. pakti-karmaṇā tejo-dhātor astitvaṁ gamyate; yadi hi tan na syāt, kāṣṭhādikaṁ na pūti-bhaves. vyūhana-karmaṇā vāyu-dhātor astitvaṁ gamyate; prasarṇaṁ hi tasya na syād, vṛddhir vā, yadi vāyu-dhātus tatra na syāt. evam anyatrāpi yojyam.

pratraya-lābhe ca sati kaṭhinādīnām⁶⁸⁰ dravaṇādi⁶⁸¹-bhāvāt.

pratraya-lābhe ca sati ti vistaraḥ: pratrayānām agny-ādīnām lābhe sati **kaṭhinādīnām** a-drava-dravyāṇām ca **dravaṇādi-bhāvāt**,⁶⁸² dravaṇa⁶⁸³-ghanatvādi-bhāvāt. tad-yathā 'gni-bhūte sati kaṭhinasya lohasya dravaṇam. tena jñāyate, 'lohe 'b-dhātur astī' ti. tathā⁶⁸⁴ dravasya śaityādi-pratraya-lābhe kāṭhinyam. tena jñāyate 'pṛthivī-dhātor atrāstitvaṁ' iti. tathā kaṭhina-saṁgharṣād auṣṇyam upalabhyate. tena 'tejo-dhātor atrāstitvaṁ' iti gamyate.⁶⁸⁵ evam sambhavato 'nyatrāpi yojyam.

„apsu śaityātiśayād auṣṇyaṁ gamyata” ity apare.

„apsu śaityātiśayād auṣṇyaṁ gamyate” ity apara iti bhadanta-Śrīlābhah.⁶⁸⁶ yasmād āpaḥ śītāḥ śītatarāḥ śītataṁś ca upalabhyante, tato jñāyate tejasas tatrānyatara-tamōtpatteḥ śaityātiśayaḥ. tena ca 'tatra tejo 'stī' ti gamyate.

a-vyatibhede 'pi tu syāc chaityātiśayaḥ, śabda-vedanātiśayavat.

avyatibhede 'pī ti vistaraḥ: taṁ matam Ācāryo dūṣayati. yathā na ca **śabdasya** dravyāntareṇa vyatibhedo miśrībhāvo 'sti, **atiśayaś** ca bhavati svabhāva-bhedāt: 'paṭuḥ śabdaḥ, paṭutaraḥ, paṭutama' iti – evam ihāpi bhavet. yathā ca **vedanāyā** na kenacid dravyāntareṇa vyatibhedo bhavati,⁶⁸⁷ svabhāva-bhedāt tāratamyenātiśayaḥ – tathēhāpī ti. nānena tejo-'stitvaṁ gamyate, 'tā eva hy āpaḥ kāścic chītāḥ, kāścic chītatarāḥ, kāścic chītataṁś' iti.

„bījatas teṣu teṣāṁ bhāvo, na svarūpata” ity apare;

„bījatas teṣu teṣāṁ bhāvo, na svarūpata” ity apara iti Sautrāntikāḥ. bījataḥ: 'śaktitaḥ, sāmartyata' ity arthaḥ. na svarūpato: 'na dravyata' ity arthaḥ. śaktir eva hi nānā-vidhā 'sti, yayā yogibhir adhimokṣa-viśeṣeṇa 'suvarṇa-dhātū, rūpya-dhātus, tāmra-dhātur' ity-evam-ādayo dhātavaḥ kriyante.

„santy asmin dāru-skandhe vividhā dhātava” ity vacanāt.⁶⁸⁸

'kasmād?' ity āha: „**santy asmin dāru-skandhe vividhā dhātava” ity vacanāt.** dhātu-śaktayo hi tatrāivam⁶⁸⁹ Bhagavatōktāḥ.

⁶⁷⁹ samudīraṇo *W(mss)*, *L(mss)*; samudīraṇā *W*

⁶⁸⁰ kaṭhinādīnām *P,S*; kaṭhinām *ms*

⁶⁸¹ dravaṇādi *P,S,Y*; dravaṇādi *ms,YW(N)*

⁶⁸² a-drava-dravyāṇām *RF*; drava-dravyāṇām *L*; drava-dravyā-dravyānām *W(n,t)*; uvṛddhavyānām *W(c)*; yang gsher-ba la-sogs-par 'gyur-ba'i phyir-la *W(tib)*; *om.W*

⁶⁸³ dravaṇa *W*; gsher-ba la-sogs-pa yang = dravaṇādīnām ca *W(tib)*

⁶⁸⁴ tathā *W*; tad yathā *L(v)*

⁶⁸⁵ iti gamyate *RF*; gamyate iti *W*

⁶⁸⁶ Śrīlābhah *W(mss)*, *W^l*, *L*; dpal-len *W(tib)*; Śrīlātaḥ *W*, *W^l(mss)*

⁶⁸⁷ bhavati *RF*; bhavatī ti *W*

⁶⁸⁸ *In Aṅguttara-nikāya, 6. Chakka-nipāta, 4. Devatāvaggo, 11. Dārukhandhasuttam, Sāriputta says: „Ākaṅkhamāno, āvuso, bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṁ dārukhandham pathavīteva adhimucceyya. Taṁ kissa hetu? Atthi, āvuso, amumhi dārukhandhe pathavīdhātu, yaṁ nissāya bhikkhu iddhimā cetovasippatto amuṁ dārukhandham pathavīteva adhimucceyya.” And similarly with āpo, tejo, vāyo, subham, asubham for pathavī.*

na hi tatrâtibahūnām suvarṇa-rūpyâdīnām svarūpato 'vakāšo'⁶⁹⁰ 'stī ti.

katham vāyau varṇa-sadbhāvaḥ?

katham vāyau varṇa-sadbhāva iti. Vaibhāṣikān evaṁ codayanti: „kāme 'ṣṭa-dravyaka” (II.22a) iti niyame katham 'vāyau varṇo 'stī' ti nirdhāryate? na hi kathamcit tatra varṇa upalabhyate!

śraddhānīya eṣo 'rtho.

nâ, numānīyaḥ:⁶⁹¹

śraddhānīya eṣo 'rtho, nânumānīya iti Vaibhāṣikāh. 'paramâptair ayam ukto 'rtha' iti pratyetyayaḥ. 'nârtho 'numāna-sādhyā' ity abhiprāyaḥ.

saṁsargato⁶⁹² gandha-grahaṇāt,⁶⁹³ tasya varṇavyabhicārāt.

saṁsargato⁶⁹⁴ gandha-grahaṇād vē ti. 'asti vā 'numānam' iti darśayati: gandhavatā tu dravyeṇa vāyoḥ saṁparkād gandha upalabhyate; sa ca gandho **varṇam na vyabhicarati**. 'yatra hi gandhaḥ, tatra varṇena bhavitavyam' iti. atra ca sādhana-vacanam: 'varṇavān vāyur, gandhavattvāj, jāti-puṣpavad' iti.

rūpa-dhātau gandha-rasayor abhāva ukta,

rūpa-dhātau gandha-rasayor abhāva ukta iti. „vinā gandha-rasa-ghrāṇa-jihvā-vijñāna-dhātubhir” (I.30cd) iti vacanāt.

tena tatratyāḥ paramāṇavaḥ ṣaṭ-saptâṣṭa-dravyakā

tena tatratyāḥ paramāṇavaḥ ṣaṭ-saptâṣṭa⁶⁹⁵-dravyakā iti. tatratyās tatra bhavāḥ. tatratyāḥ paramāṇavaḥ saṁghāta-paramāṇavo 'dhikr̥tāḥ. ya ihâṣṭa-dravyaka ukto nirindriyo 'śabdaḥ, sa tatra ṣaḍ-dravyakaḥ. yo nava-dravyakaḥ kāyēndriyī,⁶⁹⁶ sa sapta-dravyakaḥ. yo daśa-dravyako 'parēndriyaḥ, so 'ṣṭa-dravyakaḥ. 'sa-śabdakāḥ punar ete saptâṣṭa-nava-dravyakā' ity avagantavyam.

ity ukta-rūpatvāt na punar ucyante.

ukta-rūpatvān na punar ucyanta iti. **ukta-kalpatvān na punaḥ** sūtryanta⁶⁹⁷ ity arthaḥ.

kiṁ punar atra dravyam eva dravyam grhyate, āhosvid āyatanam?

kiṁ punar atra dravyam eva dravyam iti vistarah: mukhya-vṛttiyā yad dravyam (yasya sva⁶⁹⁸-lakṣaṇam asti, tad dravyam) grhyate, **āhosvid āyatanam** 'dravyam' ity adhikṛtam?⁶⁹⁹ āyatanam api hi 'dravyam' iti śakyate vaktuṁ, sāmānya-viśeṣa-lakṣaṇa-sadbhāvāt.

kiṁ cātaḥ?

⁶⁸⁹ tatrâivaṁ W; tatrâiva W^l

⁶⁹⁰ °to 'vakāšo W; °taḥ tatrâvakāšo W(mss), L; tatra is wanting in W(tib)

⁶⁹¹ P,S,Y take nânumānīyaḥ as belonging to the previous sentence.

⁶⁹² saṁsargato S,Y,YW,YL; saṁspandato P; saṁspandato ms; saṁsargatā YW(mss)

⁶⁹³ grahaṇāt P,S,Y; grahaṇād vā YW,YL

⁶⁹⁴ saṁsargato W; saṁsargatā W(mss); 'dres-par W(tib)

⁶⁹⁵ saptâṣṭa- W^l, L; saptâṣṭā W, L(mss)

⁶⁹⁶ kāyēndriyī W^l; kāyēndriyā W

⁶⁹⁷ sūtryanta W; sūcyanta W^l

⁶⁹⁸ sva W; sva-sva L(v)

⁶⁹⁹ adhikṛtam W; adhikatam W^l

kiṃ cātaḥ? ‘kaś cāto⁷⁰⁰ doṣa?’ ity arthaḥ.

yadī dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate, aty-alpam idam ucyate „aṣṭa-dravyako nava-daśa-dravyaka” iti.

yadī dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate. yadī rūpa-paryanta-lakṣaṇaṃ pṛthivy-ādi-paramāṇu-dravyaṃ gr̥hyate. **atyalpaṃ idam ucyate „aṣṭa-dravyaka” ity-ādi.**

avaśyaṃ hi tad-dravya-saṃsthānenāpi bhavitavyam, tasyāpi paramāṇu-saṃcitatvāt; gurutva-laghutvayoś cānyatarena, ślakṣṇatva-karkaśatvayoś ca; śītenāpi kvacit, jighatsayā pipāsayā ca.

saṃsthāna-gurutva-laghutva-ślakṣṇatva-karkaśatva-śīta-jighatsā-pipāsānām sambhavato dravyāntarāṇāṃ **kvacit**-kvacit sadbhāvāt. tathā ca sati yo 'ṣṭa-dravyakaḥ, sa nava-dravyako yāvac caturdaśa-dravyaka ity aṣṭa-dravyaka-niyamo bhidyate. evaṃ nava-dravyakādiṣu yoḥyam. evaṃ rūpa-dhātāv api ṣaṭ-saptāṣṭa-dravya-niyama-bhedo vaktavyaḥ.

athāpy āyatana-dravyaṃ gr̥hyate, atī⁷⁰¹-bahv idam ucyate „aṣṭadravyaka” iti. catur-dravyako hi vaktavyo, yāvata bhūtāny api spraṣṭavyāyatanaṃ.

catur-dravyako hi vaktavya itī. yasmād **bhūtāny api** pṛthivy-ādīni **spraṣṭavyāyatanaṃ**, „spraṣṭavyaṃ dvi-vidham” (I.35a) itī vacanāt. tasmāt kāme catur-dravyako 'śabdaḥ: 'rūpaṃ, gandho, rasaḥ, spraṣṭavyaṃ' itī. 'sa-śabdaḥ tu pañca-dravyaka' itī vaktavyaḥ.

kiṃcid atra dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate, yad āśraya-bhūtaṃ; kiṃcid atrāyatanaṃ dravyaṃ gr̥hyate, yad āśrita-bhūtaṃ.

yad āśraya-bhūtaṃ itī pṛthivy-ādīni catvāri. **yad āśrayi-bhūtaṃ** itī rūpaṃ, gandho, rasaḥ, spraṣṭavyāika-deśaś ca tad. 'evaṃ saṃsthānasya rūpe 'ntarbhāvāt, gurutvādīnām ca spraṣṭavya' itī nātyalpaṃ idam ucyate, nāpy atibahu. āśraya-bhūtānām spraṣṭavyāyatanaṃ niḥkr̥ṣya catur-dhā nirdeśāt.

evam api bhūyāmsi bhūta-dravyāṇi bhavanty, upādāya-rūpāṇāṃ praty-ekam bhūta-catuṣkāśritatvāt.

evam api bhūyāmsi⁷⁰² ti vistaraḥ: yad bhūta-catuṣkam āśraya ekasyōpādāya-rūpasya (nīlasya, pītasya vā), na tad evānyasyōpādāya-rūpasya (gandhasya, rasasya vā)śrayaḥ. kiṃ tarhi? 'anyad eva bhūta-catuṣkaṃ tasyāśraya' itī Vaibhāṣika-siddhāntaḥ.

atra⁷⁰³ punar jātiḥ⁷⁰⁴ dravyaṃ gr̥hyate, bhūta-catuṣkāntarāṇāṃ sva-jāty-an-atikramāt.

tatra punar jāti-dravyam itī. bhūta-catuṣka-jātir atra gr̥hyate. **yā**⁷⁰⁵ **hy ekasya bhūta-catuṣkasya jātiḥ. tām anyāni bhūta-catuṣkāni nātikrāmanti.**⁷⁰⁶

kaḥ punar yatna⁷⁰⁷ evaṃ vikalpena vaktum?

evaṃ vikalpena vaktum itī. „kiṃcid atra dravyam eva dravyaṃ gr̥hyate yad āśraya-bhūtaṃ. kiṃcid atrāyatana-dravyaṃ gr̥hyate yad āśrayi⁷⁰⁸-bhūtaṃ.” yac cāitad āśraya-bhūtaṃ, taj jātyā gr̥hyata itī.

cchandato 'pi⁷⁰⁹ hi vācāṃ pravṛttir, arthaś tu parīkṣyaḥ.

⁷⁰⁰ kaś cāto W; kasyāto L(mss)

⁷⁰¹ atī- P(correction in errata), Y, Tib. (ha cang mangs pa); ayī P(main text), S

⁷⁰² bhūyāmsī L; bhūyānsī W, L(mss)

⁷⁰³ atra P; tatra S, Y

⁷⁰⁴ jātiḥ em. RF (as in tib.); jāti- P, S, Y

⁷⁰⁵ yā W; yo W(c, n), L(a); ye W(t), L(v)

⁷⁰⁶ nātikrāmanti W; nātikrāmanti W¹

⁷⁰⁷ yatna em. RF: tib. 'bad; yat sa P, S

⁷⁰⁸ āśrayi W; āśaya L(v)

⁷⁰⁹ cchandato 'pi P; chandato YW, YL; chando S, Y (error)

chandato hi vācām pravṛtīḥ, arthas tu parīkṣya iti. **chandata** icchātaḥ saṁkṣepa-vistara-vidhānānuvidhāyinyo vācaḥ pravartante. **arthas tu tāsām**⁷¹⁰ **parīkṣyaḥ**.

kim evaṁ niyata-sahōtpādāni tāni bhavanti? na bhavanti⁷¹¹ ti.

Yogācāra-cittās tu saṁghātāvasthāne bhūtānām bhautikānām ca niyamaṁ varṇayanti. katham? ity. ucyate: asti samudāya eka-bhautikas: tad-yathā śuṣko mṛt-piṇḍaḥ. asti dvi-bhautikaḥ: sa evārdraḥ. asti tri-bhautikaḥ: sa evōṣṇaḥ. asti yāvat sarva-bhautikaḥ: sa evārdra ūṣṇas ca mṛt-piṇḍo gamanāvasthāyām iti. upādāya-rūpe 'pi: 'yad upādāya-rūpaṁ yasmin samudāye upalabhyate, tat tatrāstī' ti veditavyam. asti samudāya ekōpādāya-rūpikaḥ: tad-yathā prabhā. asti dvy-upādāya-rūpikaḥ: tad-yathā sa-śabda-gandho vāyuḥ.⁷¹² try-upādāya-rūpikaḥ: tad yathā dhūmaḥ, tasya rūpa-gandha-spraṣṭavya-viśeṣa-prabhāvitatvāt; spraṣṭavya-viśeṣaḥ punar atra laghutvaṁ veditavyam. catur-upādāya-rūpikaḥ:⁷¹³ tad-yathā guḍa-piṇḍaḥ. pañcōpādāya-rūpikaḥ:⁷¹⁴ tad-yathā sa eva sa-śabdaḥ. ity evam-ādy⁷¹⁵ api vaktavyam.

ukto rūpiṇām sahōtpāda-niyamaḥ; śeṣāṇām vaktavyas.

⁷¹⁰ tāsām W; tābhyām W(mss), L(mss); de-dag-gi W(tib)

⁷¹¹ bhavanti W; bhavanti vē W^l

⁷¹² sa-śabda-gandho vāyuḥ W; śabda-gandho vāyuḥ W(mss), W^l; rlung sgra dang dri dang bcas-pa W(tib)

⁷¹³ rūpikaḥ W; rūpikaṁ L(mss)

⁷¹⁴ rūpikaḥ W; rūpikaṁ L(mss)

⁷¹⁵ ādy W; ādiṣv W(mss), L(mss); la-sogs-pa. W(tib)

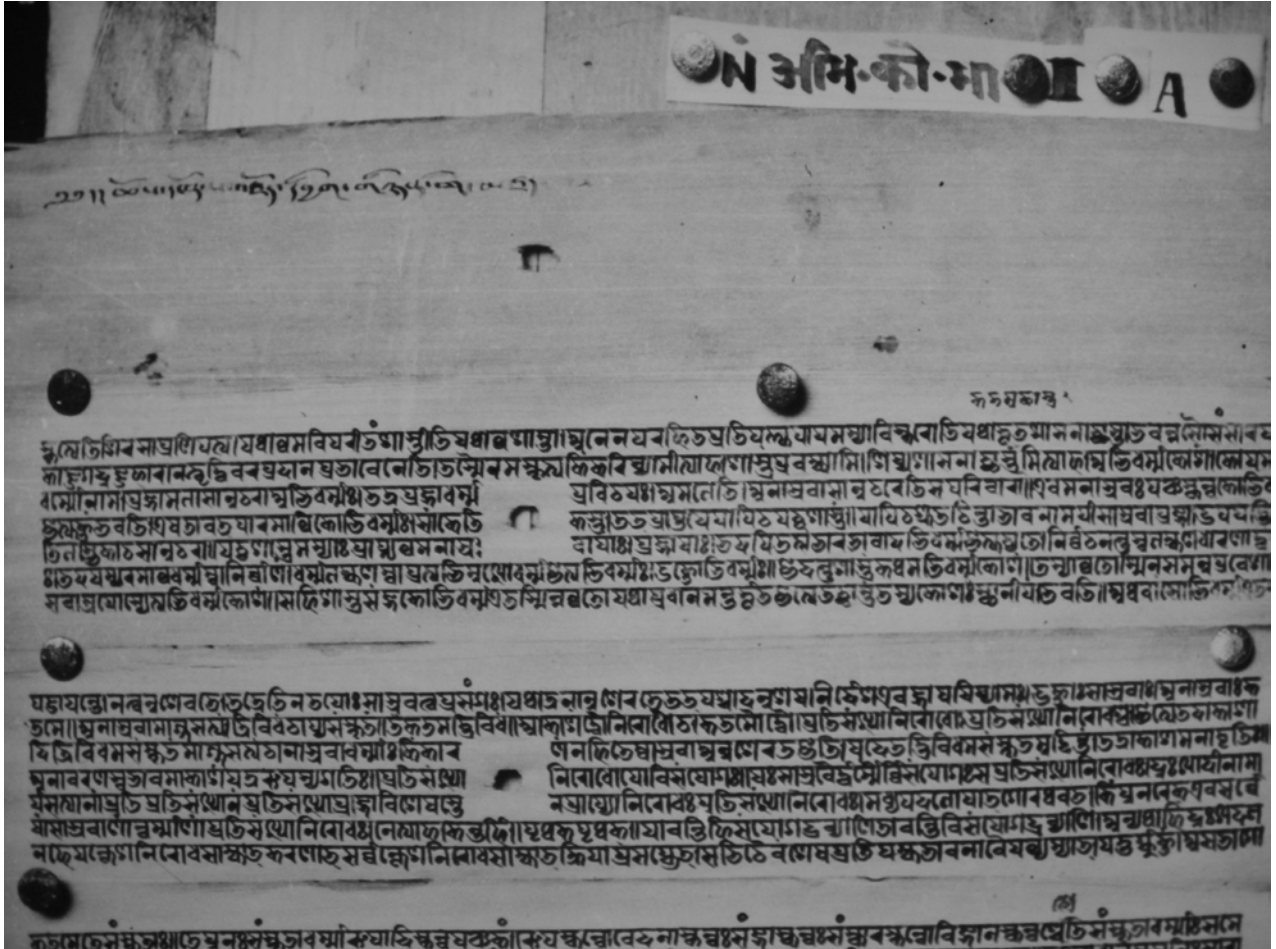
Képek

Rāhula Sāṃkrtyāyana 1935. Közép-Tibet, Ngor. Két fotó másolata a gyűjteményből.

1. Az *Abhidharma-kośa* szanszkrit nyelvű kézírata pálmalevélen:



2. Az Abhidharma-kośa szanszkrit nyelvű kézírata pálmalevélen:



Vasubandhu: *Abhidharma-kośa-kārikā* [AKK] tibeti fordítása – Dbyig gnyen: *Chos mngon pa'i mdzod kyi tshig le'ur byas pa*. (Ford. Jinamitra és Dpal- brtsegs rakshita, 8. sz.) Egy kéziratos másolatának elektronikus nyomdában készült kiadása. [(tib) Dbyig gnyen (2)]

