

Válasz az opponensi véleményekre

Mindenekelőtt szeretném megköszönni opponenseim alapos és áldozatkész munkáját, amely – tekintettel szakterületeink távolságára – nyilvánvalóan nem kevés erőfeszítést igényelt tőlük. Hálás vagyok elismerő szavaikért, de még inkább a megfogalmazott kritikákért, hiszen a tudomány motorja az érdemi vita. A továbbiakban csak ezekre térek ki.

Simon Róbert gondolatébresztő, esszéisztikus véleményében számos megfontolandó és érdekes kérdést vet fel. Ezek többnyire messze túlmutatnak értekezésem témakörein; némelyikkel magam is foglalkoztam más írásaiban, például a kasztrendszer eredetével és viszonyával az ideológiához, Hacker inkluzivizmus-fogalmával vagy az ind racionalitás gyökereivel.¹ Az a mítosz pedig, mely Śiva és Dakṣa (Prajāpati) összezsapását, illetve Satī halálát és Pārvatiként való újraszületését beszéli el, Morrison Melinda témavezetésemmel készülő doktori disszertációjának tárgya.

Simon professzor úr kritikájának jelentős része értekezésem jellegére irányul. Másfajta művet szeretett volna látni: egy nagy szintézist az ind filozófia egész történetéről, a társadalmi folyamatokban megalapozva, mely kidomborítaná az ind filozófia sajátlagos jellegét, továbbá kellő alapossággal feldolgozná a kutatás történetét is. Csalódottságával együtt tudok érezni, magam is rendkívül szívesen olvasnék egy ilyen könyvet. Ám nem erre vállalkoztam, hanem – mint azt a cím, *Kulcskérdések az ind filozófiában*, szándékom szerint kifejezi – szerényebb célt tűztem magam elé: az indiai eszmetörténet néhány olyan alapvető problémájának tisztázásához kívántam hozzájárulni, amelyek feltárása nélkül egy összefoglaló értelmezési kísérlet szükségképp félresikerült torzó lehet csupán.

Véleményem szerint a szintézis ideje még nem érkezett el. Szubjektíve nyilvánvalóan: a téma végtelensége miatt egy ilyen vállalkozás természetes helye az életmű végén van. Max Müller utolsó könyve volt a *Six Systems of Indian Philosophy*, míg Surendranath Dasgupta műve ötödik kötetét már nem is tudta befejezni.² Alapvetőbb azonban, hogy a kutatás jelenlegi helyzete nem teszi lehetővé a tartalmas szintézist, legfeljebb a megválaszolandó kérdések felsorolását. A ma már klasszikus összefoglalók kitűnő alkotások, feladatukat elvégezték: korrektül leírták a fontosabb iskolák alapműveinek fő tartalmát; ezek helyett egy újabb ugyanolyan írni nincs sok értelme. Ugyanakkor az a paradigma, amelyben adataikat elrendezték, mára már összeomlott, és a romeltakarítás munkája még messze nem ért véget.

Még a legalapvetőbb előfeltételeket sem sikerült megteremteni: bár sok alapműnek van tisztességes népszerű kiadása, ám még a legfontosabb szövegek többségéhez sem készült korszerű kritikai kiadás. Hasonlóképp gyermekcipőben jár a fordítások ügye: kimondottan kevés az igazán megbízható és jól olvasható európai nyelvű szöveg. A filozófiai terminológia feltárása és értelmezése bizonyos területeken már érdemi haladást ért el, de az eredmények részlegesek; egy hozzávetőlegesen teljes filozófiai szakszótár még reménytelenül távolinak tűnik. Ma már mindenkinek világos, hogy milyen fontos az egyes iskolák közötti kölcsönhatás, mégis alaposabb feltárást szinte csak a logika terén végeztek eddig.

¹ „Miért nem léphet be a sűdra a szentélybe?” 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 2013, 283–288.

„Unfaithful Words: Tolerance.” *Romanian Journal of Religious and Philosophical Studies* 2017.

„A racionalitás Indiában.” *Orpheus Noster* 2017.

² Müller, Friedrich Max: *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co. 1899.
Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy*. Vols. I–V. Cambridge 1922–1954.

(Jómagam a Buddha antropológiájának és inszubsztancionalizmusának *sāṃkhya* eredetét igyekeztem megmutatni egy friss írásomban.³⁾

Elsősorban buddhista szövegeknél gyakori, hogy van tibeti és kínai fordításuk, ám ennek az anyagnak a felhasználása is esetleges, a párhuzamos szövegkiadások kifejezetten ritkák. (Magam is tettem kísérletet ilyesmire, amikor Szegedi Mónikával elkészítettük Vasubandhu *Vimśikā*jának kritikai kiadását: a tibeti anyagot teljes körűen feldolgoztuk, míg a kínai változatnak az angol fordítását vettük figyelembe.⁴⁾

Szilárd alapok nélkül persze nem lehet építkezni, de az egyéb nehézségek a felsoroltaknál meghatározóbbak. Mindenekelőtt arról van szó, hogy e stúdiumok alapeszköze, a szanszkrit nyelv rendkívül nehezen és csak hosszú idő alatt sajátítható el. Ennek következtében a szakma művelői között viszonylag kevesen rendelkeznek más terület komoly ismeretével; jelesül, ritka a jól képzett filozófus. Ez megnehezíti a filozófiai tartalmak feltárását, az érvek meggyőző rekonstrukcióját, és szinte lehetetlenné teszi az európai kontextussal való tartalmas összevetést.

Még súlyosabb gond, hogy teljességgel hiányzik a háttér, a meghatározó társadalmi folyamatok és a vallási háttér világos megértése. A hagyományos elbeszélés lényegében az Indiába bejövő *āryák* védikus papi kultúrájának belső fejlődéseként értelmezte India szellemtörténetét. Ez a kép teljességgel tarthatatlan az Indus-völgyi civilizáció felfedezése és a több mint kétezer éves tamil irodalom megismerése nyomán; a buddhizmus szülőföldje, a kelet-indiai Magadha kultúrájának függetlenségét a védikus civilizációtól az elmúlt évtizedben mutatta meg Johannes Bronkhorst.⁵ A görög és ind filozófia kölcsönhatásának kérdését vagy egy évszázadon át szisztematikusan a szőnyeg alá söprő attitűd végre megváltozni látszik, mindenekelőtt McEvilley korszakalkotó kötete nyomán.⁶ Két doktoranduszom is vizsgálódik e kérdéskörben: Aklan Katalin a *vedānta* és a neoplatonizmus, Szegedi Mónika az ind és görög atomizmus viszonyát igyekszik tisztázni. Jómagam (Parmenidész és az *upaniṣadok* kapcsolatán kívül) a logikai eszköztárat vetettem össze.⁷

A korábban bevett, Max Müller-féle kronológia is érvényét veszítette napjainkra, ám az új szakmai konszenzus még nem alakult ki. Ezért nem lehet például az *Achsenzeit* kérdését érdemben megvitatni, hiszen jószerével csak annyi bizonyos, hogy a Buddha ebben a korszakban élt. A filozófiai rendszerek vagy az eposzok kialakulását a kutatók többsége ennél későbbi korra teszi.

Az ind filozófia alakulására meghatározó hatással voltak a vallások, ám ezek fejlődésének ismerete és fogalmi megragadása sem kielégítő. Azt az egyszerű kérdést, hogy hány vallás a hinduizmus, jelenleg senki sem tudná megválaszolni. Azt talán már világosan látjuk, hogy az epikus kor vallását nem lehet a

³ „Sāṃkhya: Dualism without substances.” In: Joerg Tuske (ed.): *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. (Bloomsbury Research Handbooks in Asian Philosophy) Bloomsbury 2017, „The Buddha’s master” c. fejezet.

⁴ Ferenc Ruzsa – Mónika Szegedi: „Vasubandhu’s *Vimśikā*: A critical edition.” *Távol-keleti Tanulmányok* 7 (2015/1), 127–157.

⁵ Bronkhorst, Johannes: *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*. (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19.) Leiden: Brill 2007.

⁶ McEvilley, Thomas: *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press 2002.

⁷ „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 2007, 239–270.

„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 2013, 92–102 (kül. 100. o.).

Továbbá a jelen értekezés XII. fejezetében, kül. a 142–143. oldalon.

védikus vallásból levezetni, ám az tisztázatlan, hogy akkor honnan kellene. Számomra nyilvánvaló, hogy a *Rg-veda* és a *brāhmaṇák* vallását szakadék választja el, ám a klasszikus elemzés lényegében egyben tárgyalja ezeket, az utóbbi szakaszt egyszerűen a „késő-védikus” terminussal írja le. A tantrizmust tipikusan az első évezred új jelenségeként tárgyalják, noha ez az archaikus világszemlélet minden bizonnyal valójában ősi, nem-*ārya* örökség. (Doktoranduszom, Körtvélyesi Tibor a közelmúltban mutatta ki jelenlétét már a Buddha korában.⁸)

A kasztrendszer eredetét a hagyományos elemzés a védikus *ārya* elit rasszista elzárkózásában kereste, ha nem egyenesen az ősi indoeurópai hagyomány megmerevedésének értelmezte. Én inkább indus-völgyi örökséget sejték itt, amely a *karma*-hittel szorosan összefonódva maradt fenn napjainkig.⁹ (Ezzel válaszoltam opponensem azon felvetésére is, hogy Dumézil elméletét megtárgyalhattam volna: nem látom alkalmazhatónak az ind anyagra.)

E kérdések egy része várhatóan idővel tisztábban áll majd előttünk. A régészeti feltárások is pontosíthatják a képünket (az Indus-völgyi civilizáció ismert lelőhelyeinek talán ha 5%-a van feltárva, de az epikus kor településeiről még kevesebbet tudunk), továbbá a sebesen fejlődő genetikai vizsgálatok számos összefüggést felderíthetnek: például tisztázhatják a dravidák és az Indus-völgyi civilizáció kapcsolatát, vagy a bráhmínok és a védikus bevándorlók viszonyát.

Ennyit a nagy szintézis jelenlegi lehetőségéről. Opponensem azt is kifogásolja, hogy a kutatástörténetet nem ábrázoltam. Valóban nem, hiszen India európai recepciója nem kutatási területem; ha erről ír valaki, a 19. század első felének hozzávetőleges feldolgozása is vaskos kötetet eredményezne. Magam csak akkor térek ki ilyesmire, ha témám szempontjából érdekes tanulsága van (mint értekezésem 101–103. oldalán).

Sokkal súlyosabb Simon Róbert professzor úr kritikája szakirodalom-kezelésemről: „a felhasznált anyag rendkívül esetlegesnek látszik”, ami arra vezethet, hogy „az ember ... többegyszer is fölfedez[i] a spanyol viaszkot.” Azt gondolom, hogy ilyen lesújtó véleményt legalább egyetlen példával illusztrálhatna, hiszen eleddig egy kritikusom sem állította, hogy bármi, amit saját új észrevételemként írok le, már korábban ismert lett volna. Mint ahogyan szerkesztőim vagy kiadóim sem észrevételezték, hogy a hivatkozásaim elégtelenek lennének.

Pozitívan kifejtve: a szakirodalmat úgy kezelem, ahogyan véleményem szerint kell. Megkeresem a témába vágó klasszikusokat és frissebb műveket (a releváns bibliográfiákban és az interneten), amihez sikerül hozzáférni, azt elolvasom, és az ezekben található hivatkozásoknak utánajárok. Saját szövegemben pedig akkor hivatkozom egy másodlagos műre, ha annak sajátos állítására támaszkodom vagy azzal vitatkozom; a szakmában bevett véleményeket nem okadatok külön. Esetlegesség a folyamatban annyi van, hogy Magyarországon a siralmas könyvtár-helyzet miatt nem mindenhez lehet hozzáférni. Ám a témámhoz releváns műveket valamilyen úton-módon megszerzem. Következétesen kerülöm viszont azt a számomra visszatetsző, elterjedt gyakorlatot, hogy csak azért hivatkozzak egy műre, hogy látsszon, hogy azt is olvastam (vagy legalább a kezembe került).

Opponensem túloz, amikor azt írja, „német nyelvű munka összesen 14 szerepel, ezek is szótárak és jobbára technikai segédanyagok, francia nyelvű munka összesen egy (!) szerepel.” Ténylegesen három francia és 16 német nyelvű kiadványt idézek, utóbbiból kettő szótár. Az valóban igaz, hogy túlnyomóan angol nyelvű szakirodalmat használok; annyiival könnyebben olvasok angolul, mint más nyelven, hogy ha egy német vagy francia könyvnek van jó fordítása, alapvetően azt forgatom. Számos indiai nyelven, japánul, lengyelül vagy hollandul pedig egyáltalán nem tudok, noha fontos szerzők

⁸ Körtvélyesi Tibor: „Az út másik széle. Tantrikus nyomok a páli kánonban.” *Orpheus Noster* 2017.

⁹ Ezt a kérdést habilitációs előadásomban tárgyaltam: *Caste and karma*, ELTE 2016. február 3.

használták ezeket. Szerencsére az indológia nemzetközi nyelve hosszabb ideje egyértelműen az angol, ezért a fontosabb eredményeket – esetleg némi késéssel – így is publikálják. Manapság aki csak a saját nyelvén ír, ezzel azt fejezi ki, hogy megelégszik a nemzeti nyilvánossággal, nem kíván részt venni a nemzetközi szakmai közéletben.

Opponenseimnek az egyes fejezetekhez fűzött megjegyzéseivel többnyire egyetértek. Az első tanulmánnyal kapcsolatban, mely az ind filozófia eredetéről fogalmaz meg egy sematikus elméletet, teljes joggal jegyzi meg mind Simon Róbert, mind Dezső Csaba, hogy erősen hipotetikus. A proto-Śiva figurával (M-304) kapcsolatos kételyeiket azonban némiképp túlzottnak érzem, hiszen nem csupán egyetlen (bár önmagában is szuggesztív) ábrázolásról van szó, hanem egy egész körről, amelybe számos különböző típusú, de folyamatos sorozatot alkotó pecsételő és réztáblácska tartozik. Már önmagában az, hogy a jóga-pózban ülő istennek megvan az ugyanabban a testtartásban ábrázolt női párja (M-305), a későbbi hinduizmus panteonjából egyértelműen azonosítja őket.

Az istenség két neve, Rudra és Śiva is nem-*ārya*, pontosabban dravida eredetet sugall. A Rudra név a *Ṛg-vedá*ban a versmérték tanúsága szerint három szótagú, tamilul pedig (u)Ruttiraṇ; ez arra utal, hogy eredetileg *Rudhira, azaz Veres volt a neve, amint az isten színe a Védában is vörös. A későbbi Śiva név pedig tamilul Civaṇ, azaz 'vörös/dühös ember'. A mohendzso-darói réztáblán (M-1540) a szarvas isten vörös színű; a legkorábbi tamil szövegünkben az erdei Fekete Úr, Māyōṇ (azaz Kṛṣṇa-Viṣṇu) mellett szerepel a hegyi Vörös Úr, Cēyōṇ.¹⁰ Mindez kézenfekvően magyarázható azzal, hogy az istenség eredeti neve Cēyōṇ/Ceyyavaṇ/Civappaṇ/Civaṇ, Vörös (Úr) volt; a *Ṛg-vedá*ban a nevet lefordították szanszkritra (Rudhira, később Rudra), a későbbi korokban viszont a dravida szót használták, Śiva ('Kegyes') alakban szanszkritosítva.

E megjegyzésekkel csak jeleztem, hogy miért tartom igen erősnek Sir John Marshall eredeti intuícióját a proto-Śiva pecsételőről; nyilván érdemes lenne egy terjedelmesebb, képekkel bőven illusztrált írásban visszatérni a kérdésre.

Simon Róbert további, általános és mélyenszántó megfigyelésével tökéletesen egyetértek: a monokauzális magyarázatok elégtelenek. Még egy olyan egyszerű jelenséghez, mint a robbanás, sem elég a lőpor, kell még oxigén és szikra is. De ez persze nem ment fel minket az okok keresése alól; és remélem, hogy a tényező, melyet kiemeltem (radikálisan eltérő *típusú* vallások összezsugorodásának a kényszere) egy megfontolásra érdemes javaslat a filozófia eredetének kérdéséhez.

A harmadik fejezettel kapcsolatban Simon Róbert és Dezső Csaba szóra teszik, hogy nem ismerjük az Indus-völgyi civilizáció nyelvét; ez azonban a tanulmánynak nem is volt előfeltevése. Azt mutattam meg, hogy az indoárja fonetika változásai a *Ṛg-veda* korától dravida hatásra utalnak, és ebből következtettem, hogy dravidák éltek ott. A *Ṛg-veda* a Pandzsábben keletkezett, ami viszont azelőtt az Indus-völgyi kultúra központi területéhez tartozott. Nem előfeltevés tehát, hanem a vizsgált adatokból levont konklúzió, hogy az Indus-völgyi civilizáció egyik meghatározó nyelve dravida volt. Továbbra sem tény persze, csupán a legvalószínűbb hipotézis.

Michael Witzel más típusú anyagot használva (a *Ṛg-vedá*ban előforduló idegen szavak alapján) részben eltérő eredményre jutott: szerinte a védikus korban a dravidák az Indus-völgyi civilizáció déli területein voltak csak jelentősek, északon a hipotetikus para-munda nyelv volt domináns.¹¹ E hatalmas területű civilizáció nyelvi sokfélesége *a priori* is rendkívül valószínű, és a pecsételők utolsó

¹⁰ *Tolkāppiyam, Poruḷatikāram* 1.5.

¹¹ Lásd pl. Witzel, Michael: *The Languages of Harappa*. HUIT Sites Hosting 2000. www.people.fas.harvard.edu/~witzel/IndusLang.pdf

írásgjegyeinek területi megoszlása is erre utal. A kérdés megoldása nem várható egyetlen módszer alkalmazásától; sok tudományterület sok szakemberének több évtizedes munkájától remélhető csak világosabb kép.¹² Mindenesetre ami értekezésem egésze szempontjából fontos, abban teljes az egyetértés: a *R̥g-veda* korára már nyelvileg is bizonyított, intenzív kulturális kölcsönhatás érvényesült az *āryák* és más indiai népek, így az Indus-völgyi civilizáció örökösei között is.

Opponenseim legerősebb ellenkezését értekezésem egy egyoldalas része, az ötödik fejezet lezárása váltotta ki, ahol Parmenidész és a *Chāndogya upaniṣad* párhuzamait közvetlen ismeretséggel magyarázom. Dezső Csaba „ízlésének kicsit merész”, Somos Róbert „nem vagy csak nehezen tudja elfogadni következtetéseit”, míg Simon Róbert „hajszálai az égnek meredtek”. Megrökönyödésük érthető, hiszen a klasszikus kultúrák hagyományos értelmezései természetesnek vették azok izoláltságát, míg én itt görög–ind érintkezést valószínűsíték az i. e. 5. század elejére. Hozzáteszem, hogy a modern kutatás folyamatosan egyre több bizonyítékot szolgáltat arra, hogy a szervesebben összefüggő kultúrterületek (Kelet-, Közép-, Dél- és Nyugat-Ázsia, Észak-Afrika és Európa) legalábbis a neolit forradalom óta folyamatosan kapcsolatban álltak egymással, ami a kereskedelem és a népmozgások mellett kultúrjavak cseréjét is jelentette. Tézisem egyetlen szokatlan eleme, hogy közvetlen kapcsolatot vélelmezek két (ekkor még) nem szomszédos kultúrkör között. Ám ennek valószínűségét tökéletesen bemutatja McEvilley kitűnő és alapos összefoglalója.¹³ Itt ennek csak azokat az aspektusait emelem ki, konkretizálom és bontom ki részletesebben, amelyek közvetlenül vonatkoznak opponenseim ellenvetéseire.

Somos Róbert kollégám a megalapozó érveléssel kapcsolatban is fenntartásokat fogalmaz meg – teljesen érthetően, hiszen ha a következtetést vitatja, akkor logikus annak alapját is megkérdőjeleznie. Szerinte elképzelhető, hogy a tanulmányomban bemutatott három sarkalatos egyezés valójában nem független változók; ha jól értem, nem logikai, hanem pszichológiai kapcsolatra utal. Érdekes javaslata, hogy az értekezés második fejezetében alkalmazott empirikus módszerrel kellene vizsgálni a kérdést, sajnos, járhatatlannak tűnik – ott népszerű mitológiai képek spontán társítását elemeztem, itt azonban filozófiai fogalmakról van szó. Rendkívül nehéz lenne olyan kísérleti személyeket találni, akik a fogalmakat értik, de Parmenidészről még nem hallottak. Mindenesetre e fogalmak utóélete függetlenségüket bizonyítja: Európában is, Indiában is mind a három kategória (létező, forma, név) mindmáig fontos filozófiai fogalmak, ám sohasem kapcsolódnak össze úgy, mint az elemzett két szövegben.

Szintén ő hangsúlyozza egy India és Elea közötti utazás rendkívüli nehézségeit. Egy ilyen út valóban fárasztó és időigényes, de teljességgel lehetséges volt; sőt úgy tűnik, hogy a vizsgált korban könnyebb volt lebonyolítani, mint például Kőrösi Csoma Sándor vagy Marco Polo idején. Az ember hajlamos a görög eszmetörténetre úgy tekinteni, mint amely nagyrészt az athéni agora otthonos környezetében zajlott, de még a nagy mitológiai események is emberléptékű szintéren játszódtak; Athéntől Argosz nincs száz kilométerre.¹⁴ Ám a valóság más – Hémeroszkopeion és Phaszisz (ma Spanyolország, illetve Grúzia), e két akkori görög város távolsága 3500 kilométer; ez jóval több, mint Phaszisztól az indiai Taxiláig (2900 km). Persze ez az utóbbi út (az északi selyemúton) jelentős szárazföldi szakaszokat foglal magába, az Óxosz (Amu-Darja) felső folyásától nehéz terepen, a

¹² Jelentős kísérlet volt ebben az irányban: Petraglia, Michael D. – Allchin, Bridget (eds.): *The Evolution and History of Human Populations in South Asia: Inter-disciplinary Studies in Archaeology, Biological Anthropology, Linguistics and Genetics*. Dordrecht: Springer 2007.

¹³ i. m. 6–16.

¹⁴ A szerepeltetett távolságok mindenütt légvonalban értendők.

Hindukus vidékén. Ám ez az út is régóta bejáratott volt, hiszen az Idus-völgyi civilizáció legészakibb ismert városa, Shortugai az Óxosz mentén fekszik.

Kényelmesebb lehetett a kitűnően kiépített perzsa királyi úton haladni Szardeisztól Perszeopoliszig vagy Ekbatanáig, majd tovább a déli selyemúton keletre; avagy Babilóntól vízi úton. A Perzsa-öböltől az Indus-folyón át Harappáig, vagy a Kathiávár-félszigetig már az Idus-völgyi civilizáció idején intenzív kereskedelmi hajózás folyt. Nekem kevésbé tűnik ebben a korban valószínűnek Somos Róbert felvetése, azaz a Vörös-tenger felől hajózni, bár természetesen ez is lehetséges. Akármelyik útvonalon is haladt valaki, mindenképpen a görög kultúra központjaitól a bráhmanikus tudomány leghíresebb nyugat-indiai fellegráig, Taxiláig mindvégig a perzsa birodalomban utazott,¹⁵ ahol a szatrapák fő feladata az adók beszedésén túl a közbiztonság garantálása volt. És térképek is készültek: i. e. 499 körül, amikor „Arisztagorasz, Milétosz türannosza Spártába látogatott... egy bronztablát tartott a kezében, amelyre fel volt vésve az egész földkerekség képe, valamennyi tengerével és folyójával együtt.”¹⁶

A királyi út Szardeisz és Szusza közötti szakaszáról Hérodotosz (V.52–53) ezt írja: „Egész hosszában királyi őrállomások és csinos fogadók szegélyezik, és mindenhol biztonságos, lakott helyeken vezet keresztül. ... Az állomások és pihenőhelyek száma száztizenegy ... ezt az utat kilencven nap alatt járhatjuk meg.” Úgy tűnik tehát, hogy ezen az útvonalon az ióniai görög városoktól az Indus vidékére gyalog fél év alatt lehetett elérni. És sokan járták is az utat, görögök és indusok egyaránt. Ezen a görög-perzsa háborúk sem változtattak, hiszen azok szigorúan politikai, nem pedig etnikai vagy nyelvi egységek között zajlottak. Dareiosz, mielőtt meghódította volna indiai tartományait, többek között egy görögöt, a karüandai Szkülaoszt¹⁷ bízta meg a terület felfedezésével; a hellén tengerek felderítésére pedig udvari orvosát, a krotóni Démokédészt küldte három hajóval, aki itáliai szülőföldjéig el is kalauzolta a perzsákat.¹⁸ Sok más görög is járt Szuszában,¹⁹ Xerxész seregében pedig sok indiai katona harcolt.

A nyelvi nehézségeket, amelyeket Simon Róbert és Somos Róbert is súlyosnak lát, le tudták küzdeni, többféleképpen is. Hérodotosz beszéli el, hogy „Dareiosz egyszer összehívta a nála időző helléneket, és megkérdezte... ekkor indeket – a kallatiesz nép tagjait – hívatott oda, és a hellének előtt tolmácsok útján megkérdezte tőlük...”²⁰ Figyeljük meg, hogy csak a birodalom határain túli, nem-bráhmanikus dél-indiai kallatieszekkel való beszélgetésnél említ a szöveg tolmácsokat (ἐρμηνεύς). A tolmácsolás elterjedt mesterség volt, Hérodotosz az egyiptomiaktól a szkhütáig mindenütt tud róluk.

Semmi okunk feltételezni, hogy a görögök ne ismertek volna nyelveket: ez távolsági kereskedőktől nagyon meglepő volna. A görög drámák többnyelvűsége, hasonlóan az ind drámákéhoz, inkább azt sugallja, hogy örömeiket lelték a nyelvi sokszínűségben. (Persze itt igen közeli, kölcsönösen érthető nyelvekről van szó.) Mivel a görög terület jelentős része perzsa uralom alatt állt, ezt a nyelvet sokan tudhatták. Aki pedig tudott perzsául, akár így is beszélgethetett észak-indiaiakkal. Vagy megtanulhatta a szanszkritot, amely a görögnek távoli, az óperzsának közeli rokona, és e kettő után, harmadik nyelvként könnyen el lehetett benne jutni a társalgási szintre.

Ami általában igaz a görögökre, az különösen igaz a phókaiakra. „A hellének közül a phókaiak vállalkoztak elsőként nagy utakra, ők fedezték fel az Adriai-tengert, Türszeniát, Ibériát és

¹⁵ Egész Kis-Ázsia, Indiában pedig Gandhára és Szindh (Gandara és Hinduš), tehát a mai Pakisztán nagy része Dareiosz birodalmához tartozott.

¹⁶ Hérodotosz V. 49., fordította Muraközi Gyula.

¹⁷ Hérodotosz IV.44.

¹⁸ Hérodotosz III.135–137.

¹⁹ Lásd pl. Hérodotosz III.132. (egy éliszi jós – Muraközi fordításában tévesen kürénéi), III.140. (Szüloszón, Polükratész számoszi türannosz testvére).

²⁰ Hérodotosz III.38.

Tartésszoszt.²¹ Tartésszosz jócskán túl van a Gibraltári-szoroson, a mai Cádiztól északra. Ők alapították Masszaliát (Marseille), Emporiont (Empúries Katalóniában), és ők ellenőrizték a kereskedelem egy részét az egyiptomi Naukratiszban.²² Azaz a phókaiak hajók legalább 3500 kilométeres távon mozogtak – ez Naukratisz és Tartésszosz távolsága.

Parmenidész phókaiak származású volt, tehát a legmozgékonyabb és legmesszebbre kalandozó görögök közé tartozott. Amikor 546-ban Kürosz elfoglalta Phókaiát, a város lakóinak egy része elmenekült, s először Kürnosz (Korzikán) telepedett le. Öt év múlva onnan is menekülniük kellett s Rhégionba (Reggio Calabriába) költöztek, végül kétszáz kilométerrel északabbra alapították meg Elea városát.²³ Parmenidész már itt született, Platón adata²⁴ alapján a város alapítása után 15–20 évvel.

Opponenseim legsúlyosabb ellenvetése, hogy semmiféle görög vagy ind. testimonium nem támasztja alá a feltételezett utazást. Ez nem teljesen igaz: mindkét érintett filozófusról tudjuk, hogy sokat utazott. Uddālaka Āruṇi a madrák földjén, a Pandzsábban tanult Patañcala Kāpyánál, de járt Videha országában is, a Gangesz keleti medencéjében, onnan 1500 kilométerre.²⁵ Parmenidészről Platón írja, hogy még ősz öreg korában is elutazott Athénbe. Tankölteményében pedig félreérthetetlenül utal a mogorva Hérakleitosz tanítására:

akik a létezés és a nemlétezés ugyanannak tartják

és nem ugyanannak, [akik számára] mindenben van fordított ösvény.²⁶

Ez igencsak valószínűsíti, hogy járt Epheszoszban; ami csak mintegy kilencven kilométeres kitérő, ha hazalátogatott Phókaiába bármi okból, például nagyapja sírját látni. Epheszosz egyébként ebben az időben a perzsa királyi út végállomásához vezető kikötő volt, három nap járásra Szardisztól.²⁷

Természetesen a parmenidészi költemény előhangja is legkézenfekvőbbben egy tényleges utazás felidézéseként érthető:

Kancáim, melyek visznek, ameddig a vágyam elérhet,

vittek, vezetve, midőn az istennő nagyhírű útjára

elragadtak: ez viszi minden városokon keresztül a tudó férfit...

A tengely a kerékagyban síp hangját adta

izzásig hevülve...

Ott van az Éj és a Nappal ösvényeinek kapuja.²⁸

Az éjjel és a nappal is keletről jön, kapujuk tehát a világ keleti végét jelenti – ez Hérodotosznál egyértelműen India, elannyira, hogy szerintem ott reggel van a legmelegebb, olyan közel laknak a felkelő naphoz.²⁹ A szöveg tehát egy lóvontatta gyors kocsin tett utazásról szól a nagyhírű, minden városokon átvezető úton, kelet felé: ez elég pontosan a perzsa királyi utat írja le.

Természetesen az út mindkét irányban járható volt, mint ezt igen szépen mutatja a közismert anekdota a Szókratésszal Athénben társalgó ind. filozófusról, amit Simon Róbert is megemlíti más

²¹ Hérodotosz I.163.

²² Hérodotosz II.178.

²³ Hérodotosz I.164–167. A város neve ekkor még Hüela volt, a római korban pedig Velia.

²⁴ *Parmenidész* 127a–128b: a nagy panathénaiák játékok idején Szókratész (*470) nagyon fiatal férfi volt (eszerint az i. e. 450-es vagy legfeljebb a 454-es játékokról lehet szó), Parmenidész pedig mintegy hatvanöt éves volt, azaz i. e. 520–515 között születhetett.

²⁵ *Bṛhad-āraṇyaka upaniṣad* 3.7.1.

²⁶ Parmenidész, 6. töredék, Steiger Kornél fordítása.

²⁷ Hérodotosz V.54.

²⁸ Parmenidész, 1. töredék.

²⁹ Hérodotosz III.104.

összefüggésben. Teljességgel elképzelhető Parmenidész és Āruṇi találkozása valamelyik kozmopolita perzsa metropoliszban, Babilónban, Szuszában vagy Ekbatánában is.

Opponenseim azt is megkérdőjelezik, hogy efféle utazásnak bármiféle ésszerű motívuma lehetett. Mivel tudjuk, hogy ilyen utazások történtek, megválaszolatlanul hagyhatnánk a kérdést; szerencsére azonban van explicit forrásunk róla. Hérodotosz, aki adatait gyűjtve maga is beutazta a fél világot, így ír: „Mikor Kambüszész, Kürosz fia hadba vonult Egyiptom ellen, sok hellén is elkísérte a seregét, némelyek, ahogy szokás, kereskedni akartak, mások meg csak országot látni.”³⁰ Tehát a kíváncsiság és a haszonvágy is teljesen természetes magyarázat volt akkor éppúgy, mint napjainkban. Nemcsak kereskedéssel lehetett vagyont szerezni, hanem szolgálattal is, katonai, orvosi, navigációs vagy művészi³¹ kiválóság alapján. Esetünkben persze nyilvánvalóan a tudásvágy volt a meghatározó, mint arra Parmenidész költeménye bevezetőjében világosan utalt is.

Közvetlen és félremagyarázhatatlan tudósítás Parmenidész keleti utazásáról valóban nem maradt fenn, de ez nem bizonyít túl sokat, hiszen Parmenidész életéről szinte semmi adatunk nincsen. Szkülaخ Indiai útjáról nem azért tudunk, mert az ilyesmi olyan híres dolog lett volna, hanem mert karüandai volt, Hérodotosz pedig onnan 19 kilométerre, Halikarnasszoszban nőtt fel, gyermekkorában akár beszélgethetett is az utazóval. Ráadásul Szkülaخ felfedezőútjáról (az Industól a Vörös-tengerig) könyvben is beszámolt. Démokédész utazásáról pedig azért tudunk, mert a dél-itáliai Krotónból indult és oda tért vissza, márpedig az idősödő Hérodotosz a szomszéd városban, Thurioiban lakott, és természetesen gyűjtött anyagot Krotónban is.³² A legfontosabb azonban, hogy mindkét utazásnak fontos szerepe volt a perzsa terjeszkedésben, Hérodotosz ezért ír róluk. Még ha esetleg hallott volna is Parmenidészről, vagy keleti útjáról, semmi oka nem lett volna ezt megemlíteni – tudniillik olyannyira közönséges dologról van szó.

Simon Róbert *a priori* is képtelenségnek tartja az efféle görög–ind kapcsolatot, mert szerinte ezt mindkét nép beállítottsága kizárja. Magam ezt pont fordítva látom: mindkét kultúra alap-ethosza a kíváncsiság, felfedezés és tanulás. Mindkettőnek két nagy eposza van, és ebből az egyik fő tartalma egy-egy hatalmas utazás idegen népek között: Odüsszeusz a Földközi-tengert, Rāma Dél-Indiát és Ceylont járja be. Πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, sok nép városait, s *eszejárását kitanulta*... A görögségnél ez a nyitottság a tudományok eltanulásában, mítoszok átvételében, az orientalizáló stílusban vagy a föníciai ábécé honosításában jól látható. Természetesen a görögök sohasem csak passzív befogadók voltak, hanem mindig szervesítették és továbbfejlesztették az idegen elemeket. Nem lehetett ez másképp e korszak filozófusainál sem; Philosztratosz elmondja például, hogy Prótagorasz apja sok ajándékkal érte el Xerxésznél, hogy a perzsa mágusok tanítsák a fiát.³³

Az ind oldalról Simon professzor úr al-Bírúni tanúságát hozza fel a hindu xenofóbia bizonyítékául. Bár e másfél ezer évvel későbbi helyzetleírás amúgy sem szükségképp világítja meg korunkat, valójában a kitűnő és tárgyilagos muszlim tudós sokkal árnyaltabban mutatja be a hinduk – számára igen frusztráló – elutasítását. Egyrészt azonnal hozzáteszi, hogy „az igazság kedvéért meg kell vallanunk, hogy az idegenek efféle lebecsülése nem csak köztünk és a hinduk között jellemző, hanem minden nemzetnél közös egymás iránt.”³⁴ Majd megmutatja, hogy a hinduk ellenszenvét a muszlimok pusztításai okozták,

³⁰ Hérodotosz III.139.

³¹ Mint a kitűnőnek tartott phókaiai szobrász, Télephanész Dareiosz és Xerxész szolgálatában, ld. Plinius: *Naturalis Historia* 34.19.

³² Erről világosan beszél Hérodotosz például az V.44–45. szakaszokban.

³³ *Vitae sophistarum* 495.

³⁴ Sachau, Edward C. (tr.): *Alberuni's India. An account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about A.D. 1030*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1910, 20.

különösen al-Bírúní patrónusa, az első gaznavida szultán kegyetlensége: „Mahmúd több, mint harminc esztendőn át nyomult be Indiába, Isten legyen irgalmas hozzá! Teljesen tönkretette az ország gazdagságát, s csodás cselekedetei következtében a hinduk mint porszemcsék szóródtak szét minden irányban... Maradékaik természetesen a legengesztelhetetlenebb ellenszenvet táplálják az összes muszlim iránt.”³⁵ Végül egyértelműen leszögezi, hogy „az őseik nem voltak olyan szűklátókörűek, mint a mai nemzedék”.³⁶

Ha pedig a vizsgált korszakhoz közelebbi anyagot nézzük, azt találjuk, hogy a legelső fizikailag is fennmaradt ind szövegek, Aśoka császár ediktumai, több nyelven készültek el. Éspedig nemcsak különböző középind nyelveken, hanem arámiul és görögül is! Kicsit későbből, az egyik legkorábbi igazán élvezetes filozófiai szöveg, a *Milinda-pañhā* Menandrosz király és Nāgasena buddhista bölcs dialógusát örökíti meg. Nyoma sincs tehát bármiféle ind begubózásnak – mint ahogy ennek magam sem találtam semmi jelét a mai indiai *pañḍit*oknál.

Hacker inkluzivizmus-elmélete, amelyet Simon professzor úr szintén felidéz, egy még későbbi, hozzávetőleg a 14. századtól kimutatható jelenséget ír le. Ez kétségtől elártható (némi rosszindulattal) egyfajta kultúrfőlény-érzés arrogáns kifejeződésének, ám ezen túlmenő elzárkózást nem implikál.

Az értekezés további részeihez kevesebb megjegyzést kaptam. A nyolcadik fejezettel kapcsolatban Dezső Csaba megjegyzi, hogy az ott elemzett mechanikus, nem értelmező kéziratmásolói stratégia csak az egyike lehetett több különböző munkamódszernek. Ezt magam is biztosra veszem. Azonban, hogy nem csupán a modern kor hanyatlását tükrözi a jelenség, jól mutatja al-Bírúní ezer évvel ezelőtti leírása: „Az ind írnokok gondatlanok, és nem fáradnak azzal, hogy pontos és jól ellenőrzött másolatokat készítsenek. Hanyagságuk következtében a szerző szelleme kiválóságának legmagasabb eredményei elvesznek, s már az első vagy második másolásnál könyve olyannyira hemzseg a hibáktól, hogy teljesen új szövegnek látszik, amelyet sem tudós, sem hozzáértő – akár hindu, akár muszlim – felfogni nem képes.”³⁷

A tizenegyedik fejezet a klasszikus ind filozofálás némely sajátosságát mutatja be. Simon Róbert szerint ennek kellett volna lenni az első fejezetnek; ezt disszertációm kronologikus szerkesztése kizárta, hiszen itt körülbelül az i. u. 5. századtól megfigyelhető jelenségekről írok. Dezső Csaba pedig az európai filozófiával felmutatott kontrasztot érzi eltúlzottnak, amennyiben a keresztény filozófia éppolyan tradicionális, mint az ind irányzatok. Elfogadva, hogy e rövid vázlat valóban sarkít, a különbségekre teszi a hangsúlyt, megjegyzem, hogy a skolasztika csak a Szentírással kapcsolatban tanúsít feltétlen elfogadást, és ezt nem is filozófiának, hanem teológiának tekinti. De a korábbi mesterek véleményét itt is szabadon vitatták; híres példa erre, ahogyan Aquinói Szent Tamás elveti Canterburyi Szent Anzelm ontológiai istenérvét.³⁸

A tizenkettedik fejezetnél Simon Róbert ismét hiányolja a kutatástörténetet, jelesül Scserebatszkoj úttörő *Buddhista logikájának* említését. E 85 évvel ezelőtti mű jelentőségét lehetetlen túlbecsülni, hiszen ebből nőtt ki a modern ind filozófiatörténet-írás legdinamikusabb fejlődő ága, a buddhista ismeretelméleti iskola feltárása. Éppen ezért állt rendelkezésemre mindenütt sokkal frissebb és újabb

³⁵ uo. 22.

³⁶ uo. 23.

³⁷ uo. 18.

³⁸ *Summa Theologiae* II.1.

kutatási eredményeket bemutató szakirodalom a hivatkozásaimhoz. Természetesen ha e terület európai megismerésének történetéről írnék, a legvastagabb fejezet Scserbatszkójé lenne.

E cikk-méretűre duzzadt válasszal fejezem ki tiszteletemet opponenseim munkája és továbbgondolásra inspiráló észrevételei előtt, amelyeket további munkámban örömmel fogok hasznosítani.

Budapesten, 2017. február 5-én

Ruzsa Ferenc