

RUZSA FERENC

KEY ISSUES IN INDIAN PHILOSOPHY/KULCSKÉRDÉSEK AZ IND FILOZÓFIÁBAN

Akadémiai doktori értekezés

Opponensi vélemény (Simon Róbert)

Mivel a disszerens, kulturálisan már alig értékelhető korunkban, nagy fába vágta a fejszét (egy, az európai gondolkodásból Hegel után úgyszólván kitessékelt keleti világlátást akar körüljárni és közel hozni az európai filozófiai elmélkedéshez), engedtessek meg e kísérlet egyik első olvasójának, aki orientalistaként megpróbálta, valljuk be, teljes kudarccal, az egyik keleti gondolkodást valamelyest közel hozni a nyugatihoz, hogy bevezető gyanánt egy-két gondolatot megfogalmazzon az értelmiség mai lehetőségeiről. Mentsége az lehet, hogy a filozófia adeptusai hallgatják, akik kellően a helyükre tudják tenni e megjegyzéseket.

Közhely immár, hogy a „nagy narratívákat” fölszámoló posztmodern korunk a kultúrát és a gondolkodást gőzhengerként nivellálta, a kultúra összefüggéstelen maradványait csereértékre silányította, s ennek előfeltételeként és következményeként a hajdani elitkultúrát bekebelezte a tömegkultúrába, s a humboldti fogantatású egyetemek – a gazdasági racionalizmustól meghatározott – átalakításával voltaképpen megszüntette a közéleti értelmiség hagyományos szerepét. Z. Bauman figyelemreméltó könyvében (*Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987) elemezte azt a folyamatot, amikor a nemzeti alakulások idején még fontos közéleti szerepet töltött be az értelmiség, s az állam és az intézmények ezt készségesen támogatták. Ebben az időszakban az értelmiség töltötte be a *legislator* szerepét, ami egyfajta kanonizáló-normateremtő feladatot jelentett. A globalizációs folyamatok homológ mozzanataként lábra kapott posztmodern alakulások következtében ez a korábbi társadalmi funkció megszűnt, immár csak magánemberként *interpretálhatnak*, ami nem kötelez senkit. Az alapvető értékek, a közösségeket hajdan összetartó alapvető fogalmak megszűnésével (ezeket nevezi J-F. Lyotard *final vocabularies*-nak, ld. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, Manchester Univ. Press, 1984) az átfogó elméletek, az elméletileg megalapozott szintézisek kora (egyáltalán a mélyreható elméleti gondolkozás igénye) megszűnt, s a viszonylagos, a töredékes és a lokális ideje jött el. E kor *interpretátor* értelmiségét hűvös és ironikus távolságtartás és közömbösség jellemzi. E folyamat szükségszerű kísérő jelensége az, hogy polgárság hiányában az immár magára maradt „interpretáló értelmiségi” csupán a másik értelmiséginek ír, ám még közöttük is mind jobban akadozik a közös nyelv megtalálása. Ezt, legalábbis a tudományos életben, valamelyest a kötelező tudományos módszerek és követelmények betartása biztosítja még manapság. E, még önmagukban, *formális* követelmények (az eredeti nyelven felhasznált források mélyreható ismerete, a korábbi szakirodalomban való kritikai tájékozottság, a Descartes-i *clair et distinct* érvelés, s az értékítéletek – Webertől megfogalmazott - kerülése) jó esetben *tartalmi* jelleget ölthetnek, ha a szerzőnek *lényeges* problémákra nyílik rá a szeme (vagyis különbséget tud tenni jelentős és másod- vagy sokadrangú kérdések között), egyáltalában képes problémákat megfogalmazni, s tud-e az addig külön vizsgált tárgyak között új összefüggést találni. Új szintézis mind kevésbé várható, hiszen ahhoz kevés a részek korrekt ismerete. Így a tudományos élet (legalábbis a társadalomtudományokban) a nem egyneműsíthető elemek fáradságos gyűjtögetéséből áll, afféle mindig változó felvonulási terep számára, ahol talán soha nem épül föl a valaha elképzelt építmény.

Noha az indológia és azon belül az ind filozófia művelése természetesen nemzetközi diszciplína (ezt a disszerens úgy is hangsúlyozta, teljes joggal, hogy munkáját angol nyelven

írta), mindazonáltal nem teljesen elhanyagolható szempont, hogy a magyar tudományosságban e terület művelését feltöretlen ugaron végzi, hiszen az első és utolsó összefoglaló kísérlet, Schmidt József tudományos népszerűsítő könyvecskéje hét év híján éppen száz esztendővel ezelőtt jelent meg (*Az ind filozófia*, Genius Kiadás, 1923). Azóta a jelölt jelentetett meg két önálló munkát az ind filozófia köréből: az *advaita-Védanta* legnagyobb alakjának, „a hinduizmus megújítójának” Sankarának (788-820) fontos *Brahma-szútra magyarázatát* fordította le és kommentálta (Kossuth Könyvkiadó, 1996), továbbá külön monográfiában földolgozta a hat ortodox rendszerből filozófiailag a *Védanta* mellett a legfontosabbat (*A klasszikus szánkhja filozófiája*, amely a tudományosan értékelhetetlen Farkas Lőrinc Imre Kiadónál jelent meg, Budapest, 1997). Természetesen a disszertáció értékelése is a magyar tudományos minősítés szempontjai szerint történik.

Bírálatom során először néhány általános kifogást fogalmazok meg, amelyek a disszertáció egészét érintik, majd sorra veszem az egyes tanulmányokat és azokhoz fűzök hosszabb-rövidebb megjegyzéseket. A végén megpróbálom röviden jellemezni a munka erőnyeit és esetleges problematikus jellegét.

A disszertáció feloldhatatlan ellentmondásának tartom azt, ami az egyes tanulmányok és a munka egésze között feszül. Az egyes közlemények túlnyomórészt, természetesen más és más hozadékkal, igen gondosan, a szakmai elvárásokat kielégítő módon készültek, ám a részek egy szigorú mustra számára *disiecta membra* maradnak, nem állnak össze egésszé, nem válnak szintézissé. A disszerens túlságosan magas, könnyen lecsapható lapdát kínált az *ex officio* kritikusan olvasó bíráló számára, mégpedig azzal, hogy munkájának olyan címet választott, ami nemcsak sugallná, hanem magától értetődővé tenné az olvasó számára, hogy a szerző fölépíti számára azokat a biztos falakat és tartó pilléreket, amikre minden további nélkül föl lehet építeni az ind filozófia épületét, s bizonyítja is a számára, hogy ez az épület csak ilyen lehet és nem más. Ám a tanulmányok mégoly felületes szemügyre vétele is az ellenkezőjéről győzi meg a nem túlságosan akadémikus olvasót is. Kérdés, hogy maga a disszerens is ezekre a *key issues*-ra fel tudná-e építeni az ind filozófia történetének meggyőzően új épületét? Tudvalévően, a mai kor nem kedvez az évtizedek folyamatos, célratörő, lemondó munkáját megkövetelő szintézisek létrehozásának. A *publish or perish* korát éljük, amikor a külsődleges, esetleges konferenciák, gyűjteményes kötetek, *Festschriftek* parancsoló igényei, az egyéves kutatási beszámolók követelményei kizárják a hosszú távú tervezést. Ez a heteronómia jegyében regnáló mostoha kor nyomja rá a bélyegét a disszerens munkájára is. Egyértelműnek látszik, hogy a beadott disszertáció nem önálló munkának készült, hanem az évek során – más és más célokra – íródott tanulmányok kerültek, jóllehet alapos szerkesztés után, egymás mellé, kiegészülve immár a címnek megfelelő írásokkal. Megállapítható, hogy az 1., 2., 3., 5., 6., 7., 8. és a 12. tanulmányok megjelentek a korábbiakban, ami természetesen nem baj, csak az a probléma, hogy, a dolog természetéből következően, a más és más céllal készült írások ritkán állnak össze egységes egésszé. A hivatalból akadémikus bíráló ehhez még azt is hozzáteheti, hogy ő szorosan vett filozófiai elemzésnek a 4., 6., 9., 10., 11, 12. és a 13. tanulmányt tekinti, vagyis nagyjából a disszertáció felét. A többi dolgozat leginkább az „ösi” tanok továbbhagyományozásával foglalkozik. Ez az arány persze valószínűleg tükrözi az ind filozófia jellegét, amely a *Meru* hegyhez hasonlóan a hét alsó világon nyugszik – hiszen itt (szemben a görög gondolkodás *müthosz* és *logosz* ellentétével) a filozófiai gondolkodás (a *Lokayatán* kívül) a vallási világlátásban gyökerezik, s a szigorú hagyománytisztelet formái legalább olyan fontosak mint a továbbhagyományozott anyag (hasonlíthatóan az iszlámban a *èadíth*hoz, a prófétai hagyományhoz, amelyen belül az *isznád*, a hagyománylánc még fontosabb mint maga a prófétai szöveg, a *matn*).

A monografikus feldolgozás hiányából fakad az a sajátos paradoxon, hogy a munka áttanulmányozása után sem tudjuk meg, hogy melyek is igazán az ind filozófia

„kulcsproblémái”, azok a vezérmotívumok, amelyek kibontásával megírható lenne egy új ind filozófiatörténet, amely meghaladja és lényegesen különbözik az eddigi kísérletektől: S. Radhakrishnan: *Indian Philosophy*-jától (1923, revised edition 1929), Surendranath Dasgupta monumentális ötkötetes *A History of Indian Philosophy*-tól (1922-49), Otto Strauss, *Indische Philosophie*-jától (1925), Heinrich Zimmer (J. Campbell által kiadott) *Philosophies of India*-jától (1951), Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*-jétől (1953-6), Helmuth v. Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*-jétől (1958) vagy B.K. Matilal modern megközelítéssel élő munkájától (*Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, 1971). E, zömükben, még ma is haszonnal forgatható munkák szerzői néha komoly igyekezetet fejtettek ki, hogy összehasonlítsák az ind filozófiát az európai gondolkodással és megpróbálták a maguk álláspontját megfogalmazni. Fontos lett volna, hogy a disszerens tisztázza a viszonyát az elődökhöz. A hajdani tudományos munkákban, különösen egy disszertációban úgyszólván kötelező volt a korábbi kutatás kritikus számbavétele (én a magam Ibn Khaldún monográfiámban a 323 oldalas munkából az első 116 oldalt a majd kétszáz évnyi kutatás kritikai számbavételének szenteltem). A kutatás oroszlánrészke közismerten az elődök vállán nyugszik, az ideológiakritikai számbavétel pedig tisztázhatja a mindannyiunkra jellemző korfüggő meghatározottságot. A kutatástörténet ideológiakritikai áttekintése alapvető lenne ahhoz, hogy lássuk pontosan, a görögökkel kezdődő európai gondolkodást mi választja el az indiai világlátástól, s meggyőzően lehetne koncentrálni arra, ami specifikusan az utóbbira jellemző. Tudjuk, az európai gondolkodás a 18. század 2. felétől a 19. sz. első évtizedeiig (kezdetleges ismeretek alapján) sokat várt Indiától (ismeretesek Herder, Fr. Schlegel, Schelling és Schopenhauer lelkes kijelentései), majd az eltúlzott várakozások két okból és ellentétükre fordultak, s évtizedeken keresztül az ind filozófia nem szerepelt a meghatározó filozófiatörténetekben. Az egyik ok a buddhizmus felfedezése volt. Ennek következményeit Roger-Pol Droit plasztikusan így jellemzi: „A remény a rettegésnek, az álom a lidércnyomásnak adta át a helyét. A Paradicsom-Indiát fölváltotta az Ázsia-Pokol. A buddhizmus szétzúzta azt a szövetséget, amit hitük szerint megkötöttek” „..... (a buddhizmus felfedezésével) egy eredeti élet iránti vonzalom átcsapott undorba, amit a halál egy formája provokált ki. A buddhizmus undorítónak, fenyegetőnek, romlottnak és megrontónak tetszett” (*L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris, PUF, 2004, 21). A buddhizmus a 19. sz. folyamán a gondolkodók zöme számára a pesszimizmus, a halálkultusz, az életidegenség és a nihilizmus szinonimája lett. A klasszikus polgárság korszakában, amikor a társadalmi *fejlődés* gondolata volt a vitathatatlan vezéreszme, a buddhizmus világelutasítása érthetően botrányosnak tetszett. A másik ok, s ez az indiai filozófia recepciója szempontjából döntőnek bizonyult, Hegel verdiktje volt, aki nem találta az embert e gondolkodásban („Den Indern gilt die Welt als die vergängliche Ordnung des Einen ... Der Mensch ist gar nicht darin gesetzt”, in: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, II: Die orientalische Welt*, hg. von G. Lasson, Hamburg, 1968, 399). Vagyis a konkrét emberi individuum az indiai gondolkodásban az absztrakt abszolútum számára csak múlandó megjelenés, amely „keinen Wert in sich hat” (ld. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.hg. von J. Hoffmeister, I:267, Leipzig, 267). E nehezen cáfolható ténymegállapítás rendkívül érdekes nyomatékositását találjuk egy kétezernégyszáz évvel korábbi forrásunkban, amely indiai részről fogalmazza meg Hegel ítéletét: Euszebiosz a *Praeparatio Evangelicá*ban (XIII.1) megőrizte az i.e. 370 körül született (tehát Szókratésznel csak egy nemzedékkel fiatalabb) híres zenei író, Arisztoksenosz beszámolóját arról, hogy néhány tudós indiai felkeresvén Athént, összetalálkozott Szókratésszel, s „egyikük megkérdezte őt, magyarázná meg neki, hogy mi is az ő filozófiája? Amikor az azt felelte, hogy az emberi élettel kapcsolatos (*dzétón peri tou antrópinou biou*) az indiai kacajra fakadt, mondván? 'hogyan lenne képes valaki az emberi dolgokat megragadni (*ta anthrópina katalabein*), ha nem tud semmit az isteni dolgokról (*agnounta ge ta theia*).” Nem tudok még egy forrást, ami ilyen lényegretörően adja

vissza az emberközpontú *filozófia* és az istenközpontú *theozófia* különbségét. Az előbbi szerteágazó útja során kialakította az antropológia vizsgálatát, egyebek között, az etikát, az esztétikát, a kultúrfilozófiát, a történelemfilozófiát, a vallásfilozófiát és a jogfilozófiát, amelyek az istenközpontú elmélkedésben nem vagy csak kezdetlegesen jelentkeznek. A kulcskérdések között tehát valóban egyértelműen meg kell fogalmazni, hogy mik is igazán egy adott filozófia problémái.

E fontos kérdéskörrel kívülállóként elmélkedve, engedtessek meg nekem, hogy fölvessek a disszerensnek egy látszólag nem szorosan vett filozófiai problémát, amely azonban mélyrehatóan egyesíti a mitológiai-vallási és az indiai gondolkodás alapvető mozzanatait, mutatva e világlátás ősi gyökérzetét és a társadalmi praxisszal való szoros összefonódottságát. Gondolok itt az élet és a halál – az európai gondolkodásban hiányzó – magától értetődő komplementaritására. Ez különösen jól ragadható meg a hindu mitológiában Pradzsápati és Siva alakjában. Az előbbi („a nemzés v. a megszületettek Ura”) a teremtmények atyja, minden élet nemzője, míg Siva (eredetileg) az aszkézis, a halotti máglya istene, az élet tagadása. Pradzsápati a *Satapatha-Bráhmana* tanúsága szerint az egyik legfontosabb (gyakran Brahmával azonos) teremtetőisten neve, aki a teremtményeket (*pradzsá*), a világokat, az ősvizet és a világotjást belső áthevülés révén kibocsátja magából (SB, 6.1,18). Ő az, aki határtalan és kielégíthetetlen szexualitásában a lányát is megtermékenyíti. Ő maga mint az élet megteremtője természetesen halhatatlan. Ugyanakkor azonban a brahmanizmusban ő az áldozat ősképe, vagyis mint teremtető saját magát áldozza fel: miközben kiüríti magából a világot, ő is megszűnik, vagyis a világ változásai (keletkezés, maradás és elmúlás) az isten három állapota. Benne az élet és a halál egymás komplementer változásai. Lényeges aspektusaiban az ellentéte: Siva, aki eredetileg a világ és az élet tagadása, a halál istene; kedvenc tartózkodási helye – hulladémonokkal körülvéve – a halottak elhamvasztásának a helye. Híres, gyakran ábrázolt tánca eredetileg haláltánc, ahogyan azt szimbólumai (a tűz, a dob és a táncolókat körülvéző tűzkör) mutatják. Ő képviseli a *tamaszt*, a terméketlenséget, ami az univerzumot ősi – ki-nem-bontott – állapotába viszi vissza. Az askéta Siva egyúttal – ahogyan a *Puránák*ban olvashatjuk – a szerelem kiteljesítője is. A két isten komplementaritását tovább mélyíti a kettejüket összekötő istennő: Szati („a hű feleség”), aki Pradzsápati lánya, ugyanakkor Siva felesége, aki az askéta-isten méltó társa, mint felülmúlhatatlan *yoginí*, ugyanakkor készséges szerelmi partner, ha annak van az ideje. Amikor atyja megsérti Sívát, akkor ősi módon a *yoga*-tűzön feláldozza magát, hogy aztán mint Parvati szülessen újjá – példázván az élet és a halál örök összefonódását és váltakozását. A kezdeteket és a kozmosz változásait érzékeltető mitológémát azért jellemeztem hosszabban, mert az, úgy tetszik, az indiai világlátás alapjait: a *dharmát* (a kozmoszt, s azon belül az emberi létet mozgató *törvényt*), a *karmát* (a következményekkel járó emberi cselekedetet) és a *szamszárát* (a születés, halál és újjászületés körforgását) fogja át, s e hármasság egyúttal a *theodicea* problémájára is sokkal emberibb választ ad, mint a kereszténység túlvilágképe. El lehet játszani még azzal a gondolattal is, hogy ezzel függ össze a forradalom és az erőszakos változtatás hiánya az indiai történelemben, hiszen itt kinek-kinek a sorsa a maga *karmájától* függ.

Végül megfogalmazható az a *desiderium pium* (az első öt tanulmányhoz mindenképpen), hogy akár külön tanulmányban, akár az egyes vonatkozó tanulmányokon belül fontos lenne a genezis problémákhoz a társadalmi gyökérzetet érinteni, amit az utóbbi időkben, főleg az indiai történészek révén, valamivel jobban ismerünk (néhány viszonylag újabb keletű munka: R. Thapar, *From Lineage to State. Social Formations in the Mid-First Millennium B.C. in the Ganga Valley*, Oxford India Paperbacks, 1990; ua., *Interpreting Early India*, Delhi, OUP, 1992; ua., *Cultural Transaction and Early India: Tradition and Patronage*, Delhi, OUP, 1994; ua. *Clan, Caste and Origin Myths in Early India*, Indian Inst. of Advanced Study, Simla, 1992, ua., ed., *Recent Perspectives of Early Indian History*, Bombay, Popular

Prakashan, 1995, legutóbb pedig ld. tőle az első másfélezer esztendő történeti reflexiójának problémáit: „Historical Traditions in Early India: c. 1000 BC to c. AD 600”, in: D. Woolf, gen. ed., *The Oxford History of Historical Writing*, Oxford, OUP. 2011, I:553-576; R.S. Sharma, *Origin of the State in India*, Dept. of Hist. Univ. of Bombay, 1989; ua., *India's Ancient Past*, Oxford India Paperbacks, 2007; ua., *Looking for the Aryans*, Madras, Orient Longman, 1995). Az indo-európai népek között az indiai mutatja fel az egyik legeredetibb és legkonzervatívabb alakulást, ami, érthető módon, a kialakuló filozófiai gondolkodásra, de a *máshoz*, az *idegenhez* való viszonyra is rányomta a bélyegét. Természetesen nem feladatom erről részletesen beszélni, elég, ha néhány problémát megfogalmazok. Indián legalább 14-15 hódító hullám vonult keresztül a védikus indo-árjaktól a portugálokig és az angolokig. Alapvető kérdés, hogy milyen kölcsönhatás alakul ki a hódítók és a helyi népesség között (a probléma nyomban jelentkezik a pásztorkodó indo-árják és a letelepedett Indus civilizáció proto-dravida népessége találkozásakor – voltaképpen ez az első tanulmány sarkalatos kérdése). Ismeretes Ibn Khaldún teóriája, amely az organikus csoportszolidaritással rendelkező nomád hódító hullámokkal kapcsolja össze az újabb és újabb dinasztia- és államalakulásokat. India esetében valóban a hódító hullámok zöme a Belső-Ázsiából fölkerekedő nomád hullámok révén történt, gondoljunk az árjakra, a szakákra, kusánokra, hunokra, később a törökökre, afgánokra, mongolokra és a mughalokra. Ezek a nomád hódító hullámok azonban úgyszólván soha nem hoztak létre államalakulatokat, szerepük néhány esetben arra szorítkozott, hogy a letelepedett népesség – önmagukban lassú – folyamatait fölgyorsította, erőfeszítésekre készítette azokat, mint pl. a perzsa hódítás után az észak-indiai Magádha területén kialakult királyság (*mahádzsanapadá*), amely a buddhizmus születési helye lett; ezzel magyarázható a Maurya birodalom váratlan kialakulása Nagy Sándor hódítása után 320 körül Chandraguptával; egyesek így magyarázzák a Gupta birodalom keletkezését is, amely a több évszázados idegen uralomra lett volna helyi reakció. Annyi bizonyos, hogy az – indiai történelem szempontjából legfontosabb hódító hullám – az árják betelepődése egyáltalában nem vezetett államalakuláshoz, hiszen az előbbi a kisebb fejedelemségek kialakulásáig majd félévezred választja el. Ahogy H. Kulke mondja: az igazi állami fejlődés a lokálistól a regionálison át az „összindiai” alakulásig majd félévezredet vett igénye, s ez a 800 és 300 között tartó folyamat alapvetően *autokhtón* volt (ld. „Ausgrenzung, Rezeption und kulturelles Selbstbewusstsein. Formen indischer Reaktion auf fremde Eroberungen in der frühen Geschichte”, in: S.N. Eisenstadt, Hg., *Kulturen der Achsenzeit*, II. Teil. 2: *Indien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, 21). Ennek eredményeképp alakult ki az indiai társadalom semmi mással nem összehasonlítható *sui generis* jellege a maga hierarchikus, zárt, tradicionális arculatával: belül az egyedülálló, a társadalmi érintkezést lényegében még ma is meghatározó kasztrendszer, amely (L. Dumont kifejezésével) létrehozta az európai fejlődés *homo aequalis*ával szemben a *homo hierarchicist*, vagyis a belül zárt társadalom tiszta formáját, míg kifelé kialakította a mélyen gyökerező *xenophobiát*, amelynek jellegzetes formája az un. *mleccha* jelensége (erről később még szó esik). Az előbb említett államalakulási folyamat kísérő jelenségei voltak a törzsiség lokálissá válása, a magántulajdon kialakulása, a mezőgazdaság és a kézművesség fejlődése, az urbanizálódás és az új társadalmi tagozódás, amelyen belül kialakul egy mozgékony új városi elit – ez lesz a heterodox vallási és filozófiai áramlatok hordozója. E néhány vázlatos megjegyzéssel voltaképpen a genezis problémákat érintettük, amely minden társadalom, de kiváltképpen az indiai sajátos alakulásához alapvető fontossággal bír. Ennek a disszerens is tudatában van, hiszen az első négy tanulmány ennek különböző vonatkozásait veszi szemügyre, ám úgy, hogy az aláaknásított terep veszélyeire kevésbé figyel. A legfontosabb, megnyugtatóan valószínűleg soha nem tisztázható probléma az indo-árja betelepedés és a nyomaiban megmaradt Indus-civilizáció lehetséges kölcsönhatásának kérdése, aminek vallási és nyelvi vonatkozásairól különböző elméletek születtek. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy az árják

közismerten elkülönültek a helyi népességtől, kizárták őket áldozati rítusaikból, s a kasztrendszerbe torkolló xenophóbiájuk messze meghaladta a hagyományos társadalmak gyakorlatát. A másik probléma a védikus vallás és kultúra meghatározó szerepének a kérdése a későbbi alakulásokban. Az újabban a 2. évezred második fele helyett a 12. és 8. sz. közé keltezett *Rigveda* 1028 himnusza a természeti erőket istenítő pásztorkodó-nomád létforma kifejezése. A filozófiai elmélkedés természetesen az előbb érintett városi létformához kötődik. Ez utóbbi ellentmondásos viszonya az előbbihez az indiai gondolkodás alakulásának egyik alapvető problémája, aminek az elemzése elkerülhetetlen az ind filozófiatörténet sárára számára.

Már csak óvatosan és semmire nem kötelezően jegyzem meg, hogy a magam részéről örültem volna, ha a disszerens legalább valahol érinti a genezis problémák kapcsán az axiális kort illető álláspontját. Jeles indológusok (H. Kulke, J.C. Heesterman, David Shulman, Stanley J. Tambiah, Wilhelm Halbfass, A.K. Ramanujan stb.) és vallásszociológusok (így Edward Shils és Robert N. Bellah) vettek részt a Jasperstől megfogalmazott – az emberiség egy mérvadó részét érintő, alapvető változásokat hozó – kérdéskör megvitatásában, amely a *principium individuationis* terén talán a legfontosabb lépés volt a történelemben (ld. az S.N. Eisenstadt által kiadott köteteket: *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York, SUNY Press, 1986; ua. ed. *Kulturen der Achsenzeit*, II/2: *Indien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992). Az indiai heterodox rendszerek, ám különösen a buddhizmus és a dzsainizmus értelmezéséhez igen lényeges lenne e változás érintése. A probléma filozófiai vonatkozásaihoz tartozna az, hogy az individuum pl. a görögöknél minden filozófiai vonatkozásával Szókratészsel, Platónnal és Arisztotelésszel elkezdí lenyűgöző útját, Indiában ez megreked, ahogyan ezt pl. a buddhizmus lélek-felfogásának rendkívül kezdetlegessége mutatja.

Az egyes tanulmányok számbavételét megkönnyíti az, hogy a disszerens a tézisekben – a hasonló összefoglalásokat messze meghaladó módon – foglalta össze elemzéseinek tárgyát, módszerét és eredményeit. Így nem szükséges az egyes tanulmányok tárgyának tartalmi részletezése.

Az első tanulmány („The Birth of Philosophy”, pp. 19-31)) a 13 írás között az egyik leginkább gondolatébresztő dolgozat, ami éppen ezért az olvasót több ponton ellenvéleményre készíti. A tanulmány voltaképpen a pátriarchális védikus pásztortársadalom és az Indus civilizáció helyben maradt mátriarchális földművelő népességének kialakuló szümbiózisát tételezi föl, amelynek során a férfi és a női principiumot a kialakuló új gondolkodás egy absztrakt, semleges és személytelen Egybe, a *Brahmanba* oldja föl. A rendkívül invenciózus elemzést a disszerens voltaképpen teljesen aláaknázott terepen végzi, úgy végzi a gondolat-piruetteket, hogy közben, legalábbis látszólag, nem is tud a veszélyekről. A folyamatot a szerző a *post hoc ergo propter hoc* jegyében teleologikusan, mintegy a *Vedanta* jegyében szemléli (ezt fejezi ki a cím). Tudvalévően a mai indiai – politikailag színezett – árja teóriák kizárnak mindenféle keveredést a nem-árja, *dászának* és *mlécchának* tekintett proto-dravida népességgel és valóban alapvető kérdések nem tisztázottak a korai indiai történelem kutatásában. Ha megnézzük pl. a R. Thapar által kiadott gyűjteményes kötetben (*Recent Perspectives* 1995) Sheerin Ratnagar áttekintését a régészeti kutatásokról („Archeological Perspectives on Early Indian Societies”, pp. 1-52), K. Meenakshi nyelvészeti elemzését („Linguistics and the Study of Early Indian History”, pp. 53-79) és Romila Thapar nagyívű (a régészeti adatokat, a forrásokat, a településtörténetet és az alakuló kasztrendszert vizsgáló) alapos történeti vizsgálatát, azt találjuk, hogy alapvető kérdésekben nincs konszenzus, s S.C. Malik egyetlen – a kulturális antropológiában alapos jártasságot mutató – immár félévszázada írt munkája kivételével (*Indian Civilization: The Formative Period*, Simla, IAS, 1968) nem találunk mértékadó munkát az Indus civilizáció politikai, társadalmi és vallási viszonyairól. Amikor tehát a disszerens a fokozatosan letelepedő, földművességgel (is) foglalkozó, ám

alapvetően a pásztorkodó, nemzeti társadalom értékrendjét szívósan őrző árja elem és a késő Harappa civilizáció örökségét őrző proto-dravida népesség lehetséges kölcsönhatását vizsgálja vallási téren, akkor tudnunk kell, hogy a „késő védikus periódus 1000 után kezdődik, míg az érett Harappa kultúra megszűnik 1600 körül” (ld. R.S. Sharma, *Looking for the Aryans* 71), vagyis az előbbi jelentős átalakulásokon mehetett keresztül, az utóbbiról pedig csak elszórt adataink vannak, s különösen nehezen, ha egyáltalán, rekonstruálható valami a társadalmi-politikai szervezetből és a vallási hiedelmekből, de még a fontos forrásnak tekintett pecsétek topográfiájából és funkciójából is. A szerző által felsorolt hat kialakuló közös jellegzetesség (új istenek /Siva, Krsna, Ráma, Durga/, a régi *yajna* átalakulása *pujává*, a szexuális elem megjelenése a phallosz-yoni kultuszban, a *karma*-tan kezdetei, az *ahimsa*, az anyakultusz) eredete és metamorfózisai pontosan föltáratlanok. Vegyük pl. a sokat vitatott Siva alakját, aki a kutatás jelentős része szerint a Harappa-i vallás öröksége lenne a hinduizmusban. Tudvalevően a szarvval rendelkező, ithüphallikus, állatokkal (elefánt, rhinocérosz, bivaly, tigris, hosszú szarvú kecske) körülvett isteni alak egy vagy két pecséten szerepel összesen. Ám majdnem minden problematikus vele kapcsolatban. A két arc talán a hajviselet torzulásából fakad, az isten arca inkább hasonlít tigrishez, mint emberhez, az ithüphallikus megjelenés is talán az öv ráncá; az őt körülvevő állatok zöme pedig nem tartoznak a Pasupati Sivával társított állatokhoz. Vagyis az azonosítás nagyon gyenge lábakon áll (ld. a problémához: A.L. Basham, *The Origins and Development of Classical Hinduism*, ed. K.G. Zysk (Delhi stb, OUP, 1990, 4, cf. még R.S. Sharma, op.cit., 70, aki hozzáteszi, hogy hasonló szarvval rendelkező ábrázolásokat e korból Belső-Ázsiában és másutt is találtak). Egyéb problémák részletezése helyett tehát annyit jegyzünk meg, hogy nehéz egyértelmű következtetéseket levonni addig, amíg az 1. évezred első felének indiai történelmének számos alapvető kérdését nem tisztázza a kutatás. Logikai terminusokban azt mondhatnánk, hogy a szerző úgy vonja le a következtetését (hiszen egyedül ez ismert *ex post*), hogy nem ismerjük a két premisszát. Végül még két rövid megjegyzés: a szerző a tanulmány elején úgy állítja a vallást és a filozófiát egymással szembe, hogy az előbbi merev, zárt rendszer, rituálisan tételezve, míg az utóbbi „open-minded, private, theoretical enterprise” (p.19). Aki jártas a vallástörténetben, tudja, hogy a vallás fenti jellemzése csak a szakramentális vallásokra érvényes (így valóban a hinduizmusra, különösen a brahmanizmusra), ám egyáltalában nem érvényes a vallások prófétikus és a misztikus formáira (az iszlám leginkább Mohamed halála után alakult azzá, mi lett, ám ismeretes, hogy a kereszténység is a nyitott, prófétikus kezdetekből alakult rigid, szakramentális vallássá); ami pedig az elfogulatlan, nyitott filozófiai gondolkodást illeti, Karl R. Popper – a filozófiatörténészek nagy része számára kellemetlen – Platón, Hegel és Marx elemzése után nehéz fenntartani „a filozófusok az emberiség öntudata” vélekedést (ld. *The Open Society and its Enemies*, London, 1945, magyarul: 2001). A második megjegyzésem a filozófiai gondolkodás kialakulására ill. hiányára vonatkozó érdekes hipotézisre vonatkozik. A szerző (hozzátéve: kérdés formájában) megfogalmazza azt a feltevést, hogy a genezis titka esetleg a két antinómiás világlátás, a pátriarchális, férfi-dominanciájú nomád-pásztorkodó szemlélet és a mátriarchális, az anyaság termékenységi funkcióját érvényesítő földműves gondolkodás konfliktusában keresendő és az ind mellett felhossa még a görög példát. A probléma az, hogy pl. a zsidó etnogenezis és a Mohamed utáni hódításokkal kialakuló arab néppé válás is a nomád-letelepedett elemek kölcsönhatására épült, de utalhatnánk már a mezopotámiai történelemre és Belső-Ázsia birodalomalakulásainak a folyamatára, ami Ibn Khaldún történelemelméletének az alapja lett (ironikusan hozzátehetnénk, hogy az utóbbi gondolkodót virulens filozófiaellenesség jellemzi). Nos, az utóbbi történeti folyamatok soha nem indukáltak endogén filozófiai fejlődést! Úgy gondolom, a monokauzális magyarázatokról le kell mondanunk (a görögöknél pl. a racionális gondolkodás, ami egyáltalán nem tartalmi, hanem formai jellegzetesség, a diskurzus nyelvi-logikai vonatkozása, amely a nyelvi kifejezés

váratlan és lenyűgöző gazdagodásához kapcsolható. Ebből következett, hogy a racionális gondolkodást mindenre föl lehet használni, a jóra és a rosszra egyaránt).

A második tanulmány („The Cosmic Giant – an Indo-European Myth? An Essay in Experimental Mythology”, pp. 32-41) érdekes fejtegetés a *Purusa-Súktában* (*Rg-véda*, X.90) földolgozott kozmikus és a társadalmi *eredetekről*. Az írás az összehasonlító mitológia kontextusába igyekszik elhelyezni e mitikus teremtés történetet, anélkül, hogy annak indiai vonatkozásait mélyíteni el. Filozófiai hozadéka a makrokozmosz/mikrokozmosz analógián kívül nincsen. Az Óslény áldozatként történő bemutatása egy világsszerte elterjedt mítosz-műfaj, a teremtés mítoszok egyik legművészebb és legkidolgozottabb darabja (ld. számos hasonlót in: M. Eliade, *From Primitive to Zen*, London, Collins, 1967, 83-118; a himnusz magyarra Weöres S. fordította in: *Szanszkrit líra*, Európa, 39-42). A szerző tekintélyes összehasonlító anyag bevonásával meggyőzően bizonyítja, hogy a mitikus történet nem valami közös eredetet folytat, hanem „az emberi gondolkodás természetes hajlamain alapul” (mellesleg J. Puhvel indo-európai összehasonlító mitológiát feldolgozó alapvető munkájában /*Comparative Mythology*, Baltimore-London, The Johns Hopkins Univ. Press, 1987/ a motívum összehasonlító indo-európai vizsgálata nem szerepel). Méltányolva a disszerens széleskörű összehasonlító kutatásait, ezúttal is *advocatus diaboliként* azt hiányoltam, hogy a specifikusan indiai vonatkozások háttérbe szorultak a vizsgálat során. Számomra e meglepően művészi kidolgozott kozmogónikus mítosznak mindig is az adta a különlegességét, hogy a kozmosz elsőbbsége mellett tartalmazza az indiai *varna*-rendszer egyik, ha nem első, hierarchikus felsorolását. Ez indokoltá tehetné volna, hogy a vizsgálatba a szerző bevonja G. Dumézil lenyűgöző munkásságának vonatkozó részét a három osztatú indo-európai ideológiáról (ld. pl. *L’Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958, 7sq). Az itt még pörén funkcionális hierarchia, tudjuk, Indiában és csak ott, kasztá merevedik. Figyelemreméltó, hogy egy ideig Iránban is hasonló társadalmi megkülönböztetést találunk (ld. az *Avesztában*: *áthravan* /védikus: *átharvan*) = „pap”; *rathaé-star* /védikus: *rathe-sthá* = „harci kocsizó”; *vástryó.fsuyant* = földművelő/állattenyésztő), ám ott az nem merevedik kasztá. Fontos lenne elemezni, hogy miért csak Indiában alakult ki és maradt meg szívósan a kasztrendszer.

A harmadik tanulmány („Dravidian influence on Indo-Aryan”, pp.42-47) ismét nem filozófiai témát vizsgál, hanem nyelvészetit: a dravida hatásokon belül is a fonetikai vonatkozásokat. Következtetése az, hogyha van valami közös az Indus civilizációban és a későbbi indiai kultúrában, ám az hiányzik a Védákban, akkor föltehetően a dravida szubsztrátum *survivaléről* van szó. Tudjuk, az Indus civilizáció írását, az óriási erőfeszítések ellenére sem sikerült máig megfejteni (újabban fölmerült a proto-élámi hipotézis is, ami esetleges nyelvi rokonsággal is járna). Emiatt a civilizációt hordozó nép nyelvét nem ismerjük. A proto-dravidából történő következtetés csak különböző *caveat*-tal lehetséges.

A negyedik tanulmány („Language and Reality. Uddálaka’s thesis and Shankara’s interpretation”, pp. 48-52) a *Cshándogja-upanisad* 6. fejezetének Uddálaka féle tézisének (a tárgyakat anyaguk minősíti, s az a lényeg) és az advaita Vedanta nagymestere, Sankara sajátos (félre)értelmezésének (számára e tézis az illúzió-tant bizonyítaná) meggyőző elemzése. Csak jelzem, hogy érdekes párhuzamként utalni lehetett volna az európai középkori realizmus-nominalizmus vitára, annál is inkább, mert az európai történeti mozgásban az ind gondolkodással szemben a nominalizmus győzött, s a tudományos fejlődés ezzel szorosan összekapcsolódott.

Az ötödik tanulmány („Parmenides and the Early Upanisads”, pp. 53-70) a szerző fantáziája invenciózus termékének nevezhetjük. Miután összehasonlította Parmenidész ismeretelméleti dualizmusát (az *alétheia* és a *doxa* radikális szétválasztását) a *Cshándogja-upanisad* 6. fejezetével a hasonlóságokat azzal magyarázza, hogy „a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy Parmenidész elutazott Indiába, ott megtanulta a nyelvet és néhány szöveget”, s

még talán Uddálaka Árúnival is találkozhatott (p. 69); a dél-itáliai Eleában élő gondolkodó pedig a Xerxész seregében harcoló indiai katonáktól mindenféle orvosi ismeretet hallhatott. Ahogy ezt olvastam, a környezetemben lévők állítólag látták, hogy reménytelen filológiai neveltetésem miatt gyér hajszálaim az égnek meredtek. Szerzőnk játékos hipotézisét ugyanis semmiféle testimonium, sem ind, sem görög nem támasztja alá, s ami talán még fontosabb: mind a görögök idegenekhez való viszonyulása, mind az indiai radikális xenophóbia és elzárkózás kizárja az efféle feltevést. Tudjuk, Platón utalása (*Parmenidész* 127b), amely összehozza az athéni Panathénaia ünnep alkalmával (egyesek ezt 450-re tennék) „a nagyon öreg”, vagyis 65 éves Parmenidészt, a negyvenhez közeledő tanítványát Zénont és az akkor húsz éves Szókratészt (az embernek önkéntelenül eszébe jut Giorgione „Három filozófusa”) a *si non e vero, e ben trovato* közlések közé tartozhat. Diogenész Laértiosz közlései között (9.21) talán az használható, amely Parmenidészt Xenophanész tanítványának mondja és a püthagoreus Ameiniásszal hozza szoros kapcsolatba. A jelentős Parmenidész-kutatók (így K. Reinhardt, F.M. Cornford, W. Kranz, H. Fränkel, U. Hölscher és W.K.C. Guthrie) természetesen még játékos ötlet szintjén sem foglalkoznak az indiai út lehetőségével. Guthrie, 53.n.1 annyit megjegyez, hogy Parmenidész és az indiai gondolkodás éppen hogy ellentétesek, hiszen az előbbi az érvelést, a *logoszt* tekinti az igazság mércéjének, míg az indiai felfogás szerint nemcsak az érzékeket, hanem a gondolkodást is transzcendálni kell). Tudjuk, a tudományosságot nélkülöző, felszínes munkákban legalább 11 korai görög filozófus (Thalész, Püthagorasz, Xenophanész, Hérakleitosz, Parmenidész, Anaxagorasz, Empedoklész, Platon, Hésziodosz, Arisztotelész és Démokritosz) gondolataira gyakorolt volna kitörölhetetlen hatást India (ismeretes E.J. Urwick 1923-ban megjelent népszerű könyve, amely *The Platonic Quest* címmel jelent meg még 1983-ban is: Concord Grove Press, amely a *Védanta Politeiára* gyakorolt hatásával foglalkozik). A kérdéshez néhány megbízható írás: George P. Conger, „Did India influence Early Greek Philosophies?”: *Philosophy East and West* 2(1952), 102-128; Jean W. Sedlar, *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture* (Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1980), 3-49; Klaus Karttunen, *India in Early Greek Literature* (Helsinki, Finnish Oriental Society, 1989), 108-119; W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1990), 2-23. A görögök *barbárokkal* szembeni viszonya közismert. Ez csak a hellenisztikus korban oldódik valamelyest. Korábban nem is merült föl, hogy a barbárok bármi megfontolásra méltót tudnának nyújtani. Ehhez járult a nyelvi akadály. Ahogy a nagy ókor- és tudománytörténész A. Momigliano megjegyzi: még a „hellenisztikus világban is a barbárok hatása csak akkor merült föl, ha képesek voltak magukat görögül kifejezni. Egyetlen görög sem olvasta az *Upanisadokat*, a *Gáthákat* és az egyiptomi bölcsesség könyveit” (ld. *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge, CUP, 1975, 7sq). Jellemző, hogy a Nagy Sándort követő idők egyik legjelentősebb Indiát járt görög szereplője, Megaszthenész (*Indikájának* fragmentumai a kor egyik alapvető forrásának számít), Szeleukosz Nikatör követte a Maurya uralkodó Csandraguptánál, noha 302-291 között több évet töltött Indiában, nem tanult meg egyetlen indiai nyelvet sem (ld. Halbfass, op.cit. 14) és beszámolóját természetesen az *interpretatio graeca* jegyében írta. A klasszikus görögség averziója a barbárokkal szemben már egyedül lehetetlenné tette volna egy 6-5. századi görög filozófus kacérkodását az indiai gondolkodással, amelyről természetesen nem tudott semmit. Ám még ennél is súlyosabb probléma volt az indiaiak (különösen a *brahminok*) radikális xenophóbiája, ami úgyszólván lehetetlenné tette az idegenekkel való érintkezést. Hosszas elemzések helyett (ld. különösen Halbfass, op.cit. 172-196) elég, ha utalok egyfajta *locus classicus* gyanánt az iszlám legegységesebb tudósának Abú'r-Rayhán al-Bírúní (973-1048) jellemzésére, aki több évet töltött Indiában, megtanult szanszkritül annyira, hogy Patandzsáli *Jogaszútráját* lefordította arabra, s néhány arab munkát szanszkritra fordított, ám felülmúlhatatlan teljesítménye 1030-ban befejezett egyedülálló India-könyve volt. Óriási erőfeszítéseket tett,

hogy néhány pandit bizalmát megnyerje. Munkája elején öt pontban sorolja fel az indiaiak másságát és averzióját az idegenekkel szemben. Utaljunk csak az ötödik pontra: „Az indiaiak azt hiszik, hogy nincs más ország, csak az övék, nincs nép, csak az övék, nincs ország, csak az övék, nincs király, vallás, vallás, tudomány, csak az övék ... Természetüknél fogva fukar módon közlik azt, amit tudnak, mindent elkövetnek, hogy ne adják tovább azt a másik kasztbélnek, s persze még kevésbé az idegennek” (*Kitáb al-Birúni má li'l-Hind*, Hyderabad. Dá'irat al-ma'arif al-uthmáníyya, 1958, 17). Ez a magatartás kellően biztosította elzárkózásukat a „másságtól”. A brahminok igen kevésbé utaztak idegenbe, mivel az rituálisan beszennyezte őket, s attól csak hosszas tisztító szertartásokkal lehetett megszabadulni. Tudjuk, hogy az idegen hódítók a perzsáktól Nagy Sándoron át az iszlámig kevés vagy semmi nyomot nem hagytak a klasszikus indiai kultúrában. Az idegenekkel és az Indián belüli törzsi lakossággal kapcsolatos ókori indiai viszonyulás, az ún. *mléccha*-probléma kutatása csak az utóbbi húsz-huszonöt évben indult el az indiai kutatók között, ám máris néhány fontos munkáról lehet beszámolni. Az úttörés Aloka Parasher-Sen érdeme (*Mlecchas in Early India: a Study in Attitude towards Outsiders up to A.D. 600*, Munshiram Manoharlal, 1990); ugyancsak ő adott ki egy 11 tanulmányból álló kötetet a kérdéskör különböző aspektusairól: *Subordinate and Marginal Groups in Early India*, Oxford, OUP, 2004; a probléma különböző forrástípusokban való megjelenését dolgozta föl Alakanda Bhattacharya, *The Mlecchas in Ancient India*, Kolkata, Firma KLM, 2003).

Az indiaiak xenophóbiájára fontos adalék a jeles indológus, Paul Hacker (1913-1979) – több évtizeden át többször elemzett – „inkluzivizmus” teóriája (posztumusan megjelent: „Inklusivismus. Eine indische Denkform”, hg. G. Oberhammer, Wien, 1983, 11-28) egyenesen „indiai gondolkodási formának” nevezi. Az inkluzivizmus alig burkolt intolerancia, amely révén egy vallás/gondolkodás egyéb vallási stb. rendszereket a maga korábbi fázisának tekint. Ez nem szinkretizmus vagy eklekticizmus, hanem „inkluzivizmus”, egyfajta bekebelezés, a „másik” sajátzerűségének megtagadása, egyfajta *damnatio memoriae*.

Visszatérve Parmenidészhez, hangsúlyozni kell, hogy az ontológia és az episztemológiai dualizmus felfedezéséért nem kellett Indiába menni, az különösen Hérakleitosz után időszerű volt a görög gondolkodásban. Ezáltal lett Parmenidész egyfajta vízvázlatzó „az ártatlanság kora” (J. Barnes), a preszókratikusok és az utánuk föllépő gondolkodók között: az út utána a természetfilozófia közjátéka (Empedoklész, Anaxagorasz, atomisták) mellett egyenesen vitt a platóni ontológiához, hogy majd Plotinoszon és Prokloszon keresztül az európai filozófiai gondolkodás egyik alapvető áramlata legyen az újkor küszöbéig.

Mindezek után talán nem is kellene külön megfogalmaznom, hogy ez a tanulmány elfogadhatatlan a számomra.

A hatodik írás („The Types of Suffering in Buddhism”, pp. 71-76) a buddhizmus három szenvedés fajtájával foglalkozik, s ennek során az alapvető terminusok elemzése alapján kimutatja, hogy azok analóg módon tételeződnek a „lét három jegyével” (*dukkhá* = „fájdalmas”, *anitya* = „múlandó”, *anátman* = „inszubsztanciális”), amiknek a gyökere Buddha eredeti hármasság tapasztalata: az öregség, betegség és a halál. Ám, kevésbé meggyőzően, hozzáteszi, hogy három helyett csak két forrással kell számolnunk: ezek: a „fájdalom” és a „hanyatlás”. Hozzátenném, hogy a *Mahá-Vyupatti* két listájának összevetése voltaképpen csekély hozadék, ami a buddhizmus szenvedés-tanát nem módosította.

A hetedik tanulmány („The vagueness of the philosophical sūtras”, pp. 77-90) a filozófiai iskolák/irányzatok alapszövegeinek a felhasználhatóságát elemzi. Ezekből azonban rendkívül nehéz következtetni az eredeti szövegek korára, szerzőjére stb. Hasonlóak a mai *hand-out*okhoz, amelyeket különböző szempontokból át lehet írni. Különböző, jól kiválasztott példákon keresztül elemzi a *sútrák* fölöttébb bizonytalan felhasználhatóságát. A tanulmány

kitűnő elemzése a filozófiai értelmezhetőség problematikus jellegének a szöveghagyományozás technikai nehézségei miatt.

A nyolcadik írás („The errors of the copyists. A case study of Candránanda's Vaisésika commentary, pp. 91-96) az előbbihez hasonlóan a szöveghagyományozás technikai jellegű problémáival foglalkozik, amikből a szövegkiadás számára nem lényegtelen következtetések adódnak. Ezek a *lectio simplicior* és a *difficilior* hagyományos értékelését, legalábbis az ind filozófiai szövegek kiadása terén, jelentősen módosíthatják.

A kilencedik tanulmány („Pain and its cure. The aim of philosophy in Sámkhya”, pp. 97-114) a *szánkhja* filozófia alapművének, a *Szánkhja-káriká* első – az ind filozófia alapproblémáját megfogalmazó – versének új értelmezését adja a *Tattva-szamasza-szútra* alapján. Az elemzésben több novum fogalmazódik meg (az utóbbi szöveg nem kései, hanem az egyik legkorábbi sz.-szöveg; a három szenvedés valójában Buddha három tapasztalata: az öregség, a betegség és a halál; a metafizikai megalapozás nélküli meditáció elégtelen volta; a kommentárok túlbecsülésének megkérdőjelezése: vissza kell menni az alapszövegekhez). Amennyire meg tudom ítélni, a dolgozat ezúttal sem szorosan vett filozófiai elemzés, hanem filológiai bűvárlás.

A tizedik dolgozat („Inference, Reasoning and causality in the Sámkhya-Káriká”, pp. 115-125) a S.-K. következtetés fogalmának rekonstruálása szoros kapcsolatban az okság elméletével. Itt az okság és következtetés szigorúan dolgok közötti kapcsolat, s nem három, hanem két részből áll (*linga* /’jel’/ = premisszák, *lingin* /’jeles’/ = konklúzió). A következtetés három fajtájából itt csak egy szerepel, ennek próbálja újszerű értelmezését adni (a szokásos természeti jelenségek helyett itt univerzálék között kapcsolat figyelhető meg). Új kísérletnek tekintendő e következtetés fajta modern formalizálása. Amennyire meg tudom ítélni: a tanulmány a disszertáció talán legszakszerűbb elemzése.

A tizenegyedik tanulmány („Polysemy, misunderstanding and reinterpretation”, pp. 126-130) mintha a valahai „művelt nagyközönség” készült volna. Ez az egyetlen hosszabb fejtegetés, amelyben a szerző kitér az európai és az ind gondolkodás különbségeire (tapasztalat, önálló gondolkodás versus hagyomány, a mester szava): az utóbbiban alapvetőek a másodlagos munkák. Szemléletesen mutatja be a különféle iskolák továbbhagyományozásának a problémáit (az elavult gondolatot soha nem bélyegzik meg, inkább hozzáadnak, elfelejtik, ám nyílt cáfoltot nem találunk). A szövegek memorizálásra készültek, ezért rövidek, s alapvető a tanító magyarázata. Látható, hogy a filozófiai elmélkedések soha nem a kívülálló számára készültek (fontos lehetne az európai filozófiatörténetekben is hiányzó szociológiai vizsgálat /valamennyit A. Gramscinál találunk erről/: kiknek készülnek a filozófiák és kikre gyakorol hatást?). Egy szervesen fölépített disszertációban e fejezetnek kellene Bevezetőként szerepelnie. Ez az egyetlen igazi módszertani dolgozat, ami segít megragadni az ind filozófia jellegét (D. Ingalls jellemzése /ezt idézi a 129. oldalon/ kitűnően hozzájárul ehhez). E filozófiai iskolák a maguk szűkreszabott, utalásos kifejezésmódjukkal, nem igényelnek szélesebb hallgatóságot. Íme egy – néhány értelmiségre korlátozódó – filozófiai gondolkodás, amely nem törekszik társadalmi hatásra. Ez mélyen összefügg a korábban érintett elzárkózással és *mleccha*-problémával!

A tizenkettedik írás („An unknown solution to the problem of universals. Dinnaga's *apoha* theory”, pp. 131-145) az alapvetően „tagadás” jelentésű *apoha* fogalmat (Mayrhofernél nem szerepel) vizsgálja a talán legnagyobb buddhista logikus, Dinnága rendszerében. Itt megint az a problémám, hogy a disszerens nem tisztázza viszonyát a korábbi kutatáshoz, alapvetően F. Th. Stcherbatsky magisztrális művéhez (*Buddhist Logic*, angolul, New York, Dover Publ., 1962, az eredeti orosz kiadás: Leningrád, 1930). Tudnivaló, hogy a jelentős pétervári indológiai iskola egyik meghatározó alakja monumentális műve első kötetét szinte teljesen Dinnága (továbbá mestere Vasubandhú és tanítványa Dharmakirti) munkásságának szentelte. Különösen fontos, hogy földolgozta a csak tibeti és kínai fordításokban fennmaradt munkákat.

A befejező tizenharmadik munka („Jayanta on the meaning of words”, pp. 146-183) a 9. sz. második felében élt kasmiri filozófus és költő *Nyáya-Manjari* c. munkájának az univerzálákra vonatkozó részét fordítja le nem szószerint, megfelelő kommentárokkal. Frauwallner szerint is (*Indische Philosophie, II.*, Salzburg, O. Müller, 1956, 23) „a régebbi *nyáya* irányzat legjobb és legrendszeresebb ábrázolásáról” van szó. Jelzem, hogy Stcherbatsky is fontosnak tartotta nagy alapvető buddhista logika c. munkájában lefordítani Dharmakírti logikai traktátusát, a *Nyáya-bindut* (II:1-253).

Végül az opponens kötelessége röviden jellemezi a disszerens munkáját. Miután a bevezetőben részletesen megfogalmaztam alapvető kifogásaimat, itt már csak néhány összefoglaló megjegyzésre szorítkozom. Lássuk először a formai kérdéseket. A szerző stílusa lucidus, gondolatmenetei világosak, mindenféle filozófiai bikkfanyelvet gondosan kerül. Angolsága korrekt, összesen egy értelemzavaró elütést találtam (*Urmotiv* helyett *Uhr-motif*, p.40). A szakirodalom hiányosságairól korábban szó esett: itt annyit teszek hozzá, hogy a felhasznált anyag rendkívül esetlegesnek látszik és alapvetően angol műveket tartalmaz; német nyelvű munka összesen 14 szerepel, ezek is szótárak és jobbra technikai segédanyagok, francia nyelvű munka összesen egy (!) szerepel (utalok arra, hogy pl. Roger-Pol Droit idézett munkájában */Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha/*, 243-345 csak a buddhizmusra vonatkozóan legalább 1500 munkát sorol föl, amiknek jelentős része francia nyelvű). Én még úgy tanultam hajdani mestereimtől (Moravcsik Gyula, Harmatta János, Telegdy Zsigmond), hogy az ember akkor fejtheti ki a saját gondolatait, ha az elődök munkáját alaposan átszántotta, nehogy többegyszer is fölfedezze a spanyol viaszkot. Manapság, úgy látom, ez már nem követelmény. A tartalmi problémák között ismét hangsúlyoznom kell a néha virtuóz módon megírt részek és a hiányzó egység közötti diszkrpanciát, ami annál is súlyosabb, mivel úgy tetszik, a szerző által „kulcs-kérdéseknek” tekintett – Kierkegaarddal szólván – „filozófiai morzsákból” nem lehetne az ind filozófia új történetét megírni. Végül érintem azt a nem jelentéktelen problémát, hogy a szerző hogyan is viszonylik az ind gondolkodás és az európai filozófia viszonyához, vagyis hogyan értékeli az előbbi helyét az összemberi elmélkedés történetében. Mivel erről összefüggően és egyértelműen nem írt, csak a – néha ellentmondásos – egyes írások kijelentéseiből lehet erre következtetni. Tudjuk, a 19. sz. 2. felétől az európai filozófiatörténetek zömében nem szerepelt az ind filozófia, majd a század végétől az összefoglalásokban indológiai szakemberekre bízta a rövid összefoglalásokat, akik azonban – nem lévén filozófiailag iskolázott szakemberek - nem tudták szervesíteni azt az európai anyaggal (ld. pl. a *Kultur der Gegenwart* megfelelő kötetében). Az utóbbi két alapkövetelményét (1. mindenféle praktikus érdektől mentes, önmagáért való gondolkodás, 2. a dogmáktól, mítosztól, vallási meggondolástól, hagyományoktól mentes kritikai világlátás) a 20. században keletkezett ind filozófiatörténetek különböző módon próbálták feloldani (csak megemlítem Frauwallner kísérletét, aki szerint kimutatható egy tisztán teoretikus, tudományos korszak, amit aztán eltorzított a szóteriológiai gondolkodás). A disszerens, amennyire látom a kérdésben felemás álláspontot képvisel. Néhány tanulmányban (az első kettőben és különösen a Parmenidész dolgozatban) a közöset hangsúlyozza, másutt vagy *expressis verbis* vagy az elemzések eredményeként megfogalmazódik az ind gondolkodás *sui generis* jellege. Az utóbbi következetes képviselte mindenképpen javára válna az indiai jelleg földelésében.

A bíráló *advocatus diaboli* feladatának végére érve, elmondhatja, hogy a szerző e tanulmányokban is bizonyította az indológiában való nem közönséges jártasságát, a szanszkrit nyelv kiváló ismeretét, párosulva a források meggyőző elemzésével, s tanúságot tett eredeti gondolkodásáról, ami néha bizonyos veszélyekkel jár.

Mindezek alapján a disszertációt nyilvános vitára bocsáthatónak tartom.