

Somos Róbert: Opponensi vélemény Ruzsa Ferenc: Key issues in Indian philosophy című akadémiai doktori értekezéséről

Opponensi véleményem elején sietek leszögezni, hogy nem rendelkezem a disszertáció teljes körű értékeléséhez feltétlenül szükséges nyelvi kompetenciával az ind filozófia terén. Egyfelől a pályázó személyével kapcsolatos tapasztalataimból kiindulva – jelesül már fiatal korától számomra példamutató filozófiatörténeti, filológiai szaktudása és filozófusi habitusa okán, későbbi oktatói, kutatói, fordítói és nyelvkönyvírói munkássága alapján – feltételezem, hogy értekezésében a filológiai természetű tények, amelyek kiindulópontot jelentenek számára, korrektek. Másfelől védikus nyelvekben szakértő kolléga véleményét kértem ki az értekezésről, amelynek elektronikus változatát a pályázó, Ruzsa Ferenc az Academia.edu honlapra kitett. Morano Morani, a genovai egyetem nyelvészprofesszora, akinek fő szakterülete az indoeurópai összehasonlító nyelvtörténet, armenisztika súlyponttal, s aki a szelesebb olvasóközönség számára leginkább a Teubner kiadónál megjelent Nemesziosz-szövegkiadása, Aiskhülosz és Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita olasz fordításai révén ismert, kérdésemre azt nyilatkozta, Ruzsa Ferenc disszertációja jól strukturált, értékes szöveg, és véleménye nagyon pozitív a munkáról.

Ruzsa Ferenc az utókor számára ismert legkorábbi ind bölcselet, az upanisadokban található monista filozófia nem-védikus gyökereinek kérdését vizsgálja, a különböző iskolák kapcsolatait és párhuzamait, valamint a görög kapcsolat lehetőségét. Módszere a filozófiatörténeti kutatásokban bevett filológiai megalapozott metodika, *close reading* kiindulóponttal, s különös tekintettel az összehasonlító módszerekre. A nyelvi és filozófiai elemzések mellett – a tárgy természetéből adódóan – a vallástörténeti és a mitológiai jellegű kutatásokban megszokott eljárásokat is alkalmaz. Ruzsa határozottan szakít a hagyományos Európa-centrikus megközelítéssel, és a jelentős mértékben szaporodó indiai szakirodalomra is támaszkodik. Dolgozatának igen fontos részei – mindenekelőtt az ind logikával kapcsolatos eredményei – teljesen újak és eredetinek tűnnek.

Valóban kulcskérdésekről van szó: az első fejezetben az ind filozófia eredetének magyarázatára tesz kísérletet Ruzsa, és meggyőzően érvel amellet, hogy ez a pánpszichista bölcselet az ősi Indus-völgyi civilizáció és a bevándorló védikus kultúra kölcsönhatása eredményeképpen alakult ki. A második fejezet konklúziója – a kozmikus óriás testrészeiből kialakuló kozmosz közös képze a késő-védikus és izlandi mitológiában, a jószerivel egyetlen

azonos elemeket tartalmazó indoeurópai mitológéma egymástól való függetlenségének bizonyítása – szintén nagy horderejű eredmény. A harmadik fejezet a proto-dravida nyelvnek az indoárja nyelvekre történő hatását igazolja a fonetika témakörét középpontba állítva. A negyedik fejezet a Cshándógja-upanisad hatodik darabjának pánpszichizmusát elemzi, majd ugyanezt a szöveget – és egyéb, tematikailag ide tartozó textust – vet össze Parmenidész töredékeivel. A buddhista antropológia szenvedés-fogalmát járja körül a hatodik fejezet, amely a szenvedés fajtáit állapítja meg: öregség, betegség, halál. A hetedik fejezet a szútrák műfaji kérdését taglalja azzal a meggyőző eredménnyel, hogy ezek eredetileg jórészt tanítványok emlékeztető feljegyzései, amelyeket később egy tudós megszerkesztett és kommentált. A Vaisésika-szútra Csandránanda-kommentárja – amelynek a kritikai kiadását is Ruzsa Ferenc készítette el – szövegromlási problematikájának szentelte a pályázó a 8. fejezetet. A 9. fejezet tematikájában kapcsolódik a hatodikhoz – itt is a szenvedés és annak típusai a vizsgálat tárgyai – de perspektívájában más, lévén a szenvedéstől való megszabadulás, azaz a filozófia célja áll a verses Szánkhja-kárika első verse érdeklődésének homlokterében. A szövegek elemzésének eredményeképpen Ruzsa megoldása az, hogy a megszabadulás kulcsmomentuma az „ismert”, „látott” jelentésű driska, azaz a tapasztalás. Az utolsó négy fejezet az ind logika kérdéseivel foglalkozik, az érvelés és okság kapcsolatával, a poliszémiával, az univerzálé problémával. Ezek a fejezetek több új tudományos tézist is tartalmaznak illetve fejtenek ki, úgy tűnik, éppen ezen a téren támaszkodhatott Ruzsa Ferenc a legkevésbé korábbi tudományos eredményekre a szakirodalom feldolgozása során. Jobbára csak Larson „The format of technical philosophical writing in ancient India”, (1980), Ole Pind és Prabal Kuman Sen dolgozatai relevánsak ebben a tekintetben.

A magam részéről opponensként a továbbiakban az ötödik fejezetre koncentrálok, mert ez az a része a disszertációnak, amelynek a következtetéseit nem vagy csak nehezen tudom elfogadni. Ez a viszonylag rövid fejezet (53-70. o.) azt igyekszik bizonyítani, hogy Parmenidészre hatott a korai upanisadok egyik unikális értekezése, a Cshándógja-upanisad hatodik fejezete. A korábbi – legyen szó az ind vagy a görög hagyományról – filozófiai spekulációkból mindkét esetben eszmetörténetileg levezethetetlen szigorú monizmus és a tapasztalati világ realitásának tagadása olyan közös jellegzetesség Parmenidész tankölteményében és a Cshándógja-upanisadban, amelyet kiegészít bizonyos megfogalmazások hasonló volta a motívumok szintjén is, sőt, a fogalomhasználat terén is lényegi egyezések mutathatók ki. Ruzsa szerint három lehetőséggel lehet számolni, ha ezeket a párhuzamokat meg akarjuk magyarázni: 1) hasonló gondolatok hasonló megfogalmazása

egymástól függetlenül, 2) a Cshándógja-upanisad hatodik fejezete ismert volt Parmenidész számára, és ez az ismeret befolyásolta tankölteménye tartalmát, vagy fordítva, Parmenidész hatott az upanisad-szövegre, 3) mindkettő közös forrásra megy vissza. A 3. lehetőséget kizárja – valóban, nincs forgalomban értelmesen megfogalmazható és igazolható hipotézis erre vonatkozóan. Az első lehetőséget, a függetlenség tézisé, amelyet korábban már felvetettek (Nakamura 1975), és amelyet – némi távolságtartással – a standard elméletnek nevez Ruzsa, elveti, mégpedig azon az alapon, hogy olyan jelentős egyezések regisztrálhatók a két szöveg megfogalmazásaiban, amelyek genetikus kapcsolat nélkül nem magyarázhatók meg. Marad így a közvetlen kapcsolat tézise, amelyet akként konkretizál Ruzsa, hogy Parmenidész elutazott Indiába, ott megtanulta a nyelvet, és olvasott olyan szövegeket, amelyek mondandója és megfogalmazásai visszaköszönnek a tankölteményben.

Véleményem szerint a párhuzamok összegyűjtése és felmutatása a legnagyobb erénye a fejezetnek. Úgy gondolom azonban, hogy a parmenidészi prooimion megmarad a homéroszi és hésziadoszi mitikus nyelv, szöveg és szimbolika körében – sőt, Coxon szerint az egész parmenidészi költemény közvetlenül merít az Íliászból és az Odüsszeiából (The Fragments of Parmenides, Revised and Expanded Edition by A. H. Coxon, Edited with New Translation by Richard McKirahan with a New Preface by Malcolm Schoefield, Las Vegas, Zürich, Athén, Parmenides Publishing 2009, 7., (a továbbiakban Coxon 2009)). Parmenidész az isteni tudás elnyeréséről hasonló módon szól, mint a rapszódosz Hésziodosz Theogóniájának elején, vagy ahogyan az ószövetségi próféták a prófétai elhíváskor. Sextus Empiricusnak az a magyarázata, hogy az Éj házát elhagyó, a Nappal ösvényére kocsiját hajtó Parmenidész lovai a lélek irracionális törekvéseinek és vágyainak feleltethetők meg, nyilvánvalóan Platón Phaidroszára utalnak, és az, hogy a Katha-Upanishad szerint a kocsihajtó tulajdonosa az én, a szekér a test, a kocsihajtó a megértés és érzékszervek a lovak, inkább a Phaidrosszal mutatnak analógiát, semmint Parmenidésszel, akinél nincs nyom arra vonatkozóan, hogy a Prooimionban tételesen megfeleltetné bármilyen entitásnak a kocsihajtó és kocsi elemeit. Parmenidész töredékeinek revideált Coxon-kommentárja meglehetősen egyértelműséggel cáfolja Sextus Empiricus allegorikus magyarázatát (Coxon 2009, 13., 275. o.) abban az értelemben, hogy annak bármi köze lenne Parmenidész mondandójához.

Ruzsa világosan rámutat arra, hogy a létező mind Parmenidész, mind az Cshándógja-upanisad hatodik fejezete szerint kizárólag értelemmel, és nem érzékeléssel szemlélhető.

Továbbá, a létező mindkét esetben homogén.

A gondolat és a beszéd szoros kapcsolata mind Parmenidész, mind a Sataphata-Brahmana VIII.1.2.7 szövegeiben föllelhető: szavakkal fejezzük ki gondolatainkat. Összességében azonban ez nem tűnik erős párhuzamnak. Fontos megegyezés a parmenidészi létező (to eon) és az upanisadok Brahmanjának – amit a Sad-Vidya szintén létezőnek (sat) – nem születő és nem pusztuló volta, atemporális jellege, egyetlensége. Az ind szövegekben is mozdulatlan a létező, bár ez ritkán kerül explicite kimondásra (63.). A Bhagavad-Gita klasszikus megfogalmazásai: örök, mindenütt jelenlévő, állandó, mozdulatlan, örökké fennálló. Áttérve a létezőről a jelenségvilágra, Parmenidész és a Cshándógja-upanisad hatodik fejezete egyaránt „neveknek” mondja a jelenségeket, azaz pusztán neveknek – szemben az igazsággal – amelyekhez nem tartozik realitás. Az alkalmazott terminusok: onoma és nama, a névadás: onoma katethento illetve nama dheya (64). Az egyezés itt a legvilágosabb, illetve ott, hogy formának (morphé, rupa) nevezik a fizikai világot alkotó alapelemeket (65).

Eltételezve most a további részletektől – amelyek kapcsán fontos megjegyezni, hogy Ruzsa a különbözőségeket is aprólékosan regisztrálja – három párhuzam illetve egyezés lényegi szerepét elemi ki: 1. örök, mindenütt jelenlévő abszolútum, amelynek egyetlen megjelölése a „létező”, 2. a világ fundamentális anyagi komponenseinek „forma” megnevezése, és 3. a fenomenális és a lényegi oppozíciója a „név-igazság” szembeállításaként rögzítve. (68.) Ezen a ponton a véletlen egybeesés valószínűségét standard matematikai valószínűség számítással 0.000002 értékben adja meg. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a közvetlen kapcsolat tagadása abszurditás.

Van némi ellenérzésem ezzel a szokatlan módszertani fogással kapcsolatban. Szemben Ruzsa határozott állításával (For what follows it is extremely important that these motifs are completely independent from each other 68.), nem gondolom ugyanis azt, hogy ezek a fontos egyezések teljesen függetlenek egymástól. Ha elképzelem azt, hogy valaki azt mérlegeli, mit is gondoljon és mondjon akkor, ha használja a „van” szót, akkor azt is el tudom képzelni, hogy efféle oppozíciók, akár ilyen megnevezéseik is, megforduljanak a fejében. A disszertáció második fejezetében, amelynek konklúziója az, hogy a kozmikus óriás testrészeiből kialakuló kozmosz közös képzelete a késő-védikus és izlandi mitológiában egymástól független, Ruzsa él a kérdőíves empirikus teszt módszerével. Általános iskolás, középiskolás és egyetemista személyektől várja a választ a következőre: „Az istenek egy óriás darabokra vágott testrészeiből teremtették meg a világot. Mely testrészekből mi lett?” A válaszok – 223 személy válasza alapvetően összhangban volt a mitológiai beszámolókkal (37-40. o.) Úgy gondolom, esetleg

ezt a módszert – némi módosítással – adaptálni lehetett volna az ötödik fejezet párhuzamai vizsgálatához.

Mindenesetre a közvetlen irodalmi függés melletti érvek nem lehetnek olyannyira erősek, hogy a contra érveket figyelmen kívül hagyjuk. Véleményem szerint ezekből jó néhány létezik.

Először is a parmenidészi indiai utazás valószínűtlensége. Hérodotosz szerint „Ázsia legnagyobb részét Dareiosz idejében fedezték fel (exeurethé). Van ugyanis egy Indosz nevű folyam – a világ legnagyobb folyói közt a második – amelyben nyüzsögnek a krokodilok. Dareiosz kíváncsi volt rá, hogy ez a folyó vajon a tengerbe ömlik-e. E végett több más szavahihető férfi társaságában hajóra ültette a karüandaaai Szküloxot.” (Hérodotosz IV,44 Muraközi Gyula ford.) Hérodotosz India felfedezését tehát a perzsákhoz kapcsolja, azaz nincs információja görög utazókról. A káriai Szkülox i. e. 510. körül hajtotta végre az expedíciót, amelynek során a mai Kabulból indult el, majd lehajózott az Indus folyón, az Indiai Óceánhoz. Megkerülte az Arab félszigetet, fölhajózott a Vörös-tengeren, és egy mesterséges csatornán keresztül a Nílust elérve kijutott a Földközi-tengerhez. Parmenidész születési dátumaként két évszám kínálkozik a szakirodalom szerint, 540 vagy 515, illetve a közbeeső évek. Rosszabb esetben a káriai Szkülox egyik társának kellett volna lennie, de szinte elképzelhetetlen, hogy görög személy lenne bárki az úgynevezett „szavahihető férfiak” közül, akiket Dareiosz kijelölt az útra. Jobb esetben Parmenidész pár évvel Szkülox után utazott Indiába – nyilván a föntebb megjelölt tengeri úton, hiszen a szárazföldi utazást eleve kizárhatjuk. Ellenben fordított irányban kellett volna megközelítenie Indiát, ez pedig további bizonytalansági tényezőt jelentene abból a szempontból, vajon képes lett-e volna így Indiában kikötni. Fontos tény, hogy a másik, 515-ös feltételezhető Parmenidész-születési dátum utáni kb. 25-30 évvel később aktuális utazás idején éppen zajlott a görög-perzsa háború, így szinte elképzelhetetlen, hogy egy görög személy perzsa felségterületen hosszú utazást tegyen Indiáig. Ráadásul egy ilyen utazás békés időszakban is nagyon komoly logisztikai előkészítést igényelt volna, olyat, amelyet Dareiosz volt képes biztosítani a saját birodalmában egy expedíciós stábnak. Nem hinném, hogy ilyen lehetőséggel Parmenidész rendelkezett volna. Tudunk róla, hogy a preszókratikusok közül többen is komoly tengeri utakat bonyolítottak le, pl. Thalész járt Egyiptomban, mert Milétosz és Naukratész között szoros kereskedelmi kapcsolatok voltak (Kirk-Raven-Schofield: A preszókratikus filozófusok, Budapest 1998, 129-130. o.). Valószínűleg nem a legendák világába tartozik, hogy Szolón is járt Egyiptomban, a szicíliai és dél-itáliai görög gyarmatvárosok között pedig a tengeri közlekedés szinte menetrendszerinti volt. Mégis, ezeken

a helyek és célpontok a görög világhoz tartoztak, és a görögöknek a mediterraneumon túlmutató hajózásairól inkább csak a hellenisztikus kortól kezdve tudunk. Ha ránézünk a térképre, láthatjuk, mekkora a távolság Elea és India között, és még akkor is valószínűtlennek tűnik egy parmenidészi hajóút az ismeretlenbe, ha feltételezzük, a Nílus és Vörös-tenger között az átjárás szabad. Arányaiban egészen más kategóriába tartozik egy ilyen hajóút, mint a görögök számára megszokott, Földközi-tengeri, vagy Fekete-tengeri út.

Hérodotosz és a görög történetírók első információikat az indekről perzsa közvetítéssel szerezték. Ezek a tudósítások az akkor ismert világ legkeletibb részéről szóltak, annak nagyságát, nagyszámú népességét és furcsa szokásaikat állítva a centrumba. Ezek a híradások aligha keltettek kíváncsiságot egy filozófusban. Az indiaiak kannibalizmusáról, nyilvános szexéről és a sivatagban veszélyes rókanagyságú hangyákkal vetekedve aranyat gyűjtögető csoportjairól szóló történetek (Hérodotosz III,98-106) nem kínálnak komolyabb intellektuális élményeket. Hérodotosz a világ szélére lokalizált helyeket akként jellemzi, hogy ott minden, még a természeti világ is szokatlan. Tehát nem látszik, mi lehetett volna Parmenidész motivációja egy ilyen utazáshoz a puszta kíváncsiságon vagy kalandvágyon túl.

Feltéve, de nem megengedve, hogy Parmenidész járt Indiában, még akkor sem tűnik valószínűnek, hogy megtanulta volna a nyelvet olyan szinten, hogy az őt alkalmassá tette volna olyan filozófiai szöveg olvasására, amelyhez a saját görög kulturális környezetében nem lehetett előkészülve. Egyáltalán nem rendelkezünk olyan információval, hogy görög filozófusok más nyelveket tanultak volna meg, és hogy – a későbbi latin kivételével – idegen nyelven kommunikálni tudtak volna, vagy holt nyelven olvasni tudtak volna. Legfeljebb etnikailag kettős gyökerű, vagy életük során más országba vetődött tudósok használtak több nyelvet egyszerre. A többnyelvűséget tehát életmódhoz kapcsolódó adottságnak tekinthetjük. Arnaldo Momigliano *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* című könyvében azt hangsúlyozza, hogy szemben a rómaiakkal, a görögök egyáltalán nem törekedtek más nyelvek elsajátítására.

Természetesen a legfőbb érv Parmenidész indiai útjával szemben az, hogy erre a nem mindennapi eseményre nem történik semmilyen utalás sem Parmenidész tankölteményében, sem pedig a görög filozófiatörténetírásban. Ez nem csak azt jelenti, hogy történeti forrásaink nem szólnak a hipotézis mellett, de azt is, hogy hallgatásukkal ellene szólnak. Parmenidész titkolta volna, hogy gondolatai egy részét máshonnan vette? Erre nem lehetett volna különösebb oka, mert a legfontosabb filozófiai eszméjét, a logikai bizonyítás eljárását magától találta ki és nem az ind filozófiából merítette. Még ha valamilyen rejtélyes oknál fogva hallgatott volna is

utazásáról, egy ilyen komoly logisztikai előkészítést igénylő hajóút, és az indiai tartózkodás évei – hiszen a nyelv filozófiai szövegek olvasására és megvitatására alkalmassá tévő elsajátításához komoly időmennyiségre lett volna szükség – aligha maradhatott volna titokban a szülővárosban, ahol később törvényhozóként is működött Diogenész Laertiosz (IX,23) szerint. Mestereiként Xenophanészt és a püthagoreus Ameiniaszt nevezi meg Diogenész Laertiosz (IX, 21). Parmenidésznek tanítványai voltak Eleában, akiknek kapcsolataik voltak Athén vezető filozófusaival. Még sincs egyetlen információ sem az öreg Parmenidész athéni útján kívül arról, hogy hosszú ideig, filozófiai költeménye megírása előtt a lakott föld legtávolabbi pontján élt volna, Eleától beláthatatlanul messze, pedig egy ilyen információ bizonyosan felkeltette volna az életrajzírók érdeklődését.

Véleményem szerint tehát nem sikerült meggyőzően igazolni azt, hogy Parmenidész tankölteménye az upanisadok hatását mutatná, sőt, ez továbbra is kifejezetten valószínűtlennek tűnik. Természetesen lehetséges, hogy a védikus szövegek mélyebb ismerete alapján kétségbe kell vonnunk ezt a vélelmezett valószínűtlen jelleget. A párhuzamok felmutatása maga is olyan fontos tudományos eredmény, amely revízióra készíthetné a Parmenidész-szövegkiadás és fordítások későbbi gondozóit abból a szempontból, hogy legalább említsék és megtárgyalják az ind párhuzam kérdését. A revideált Coxon-féle Parmenidész-kiadásban (Coxon 2009) nem esik egyetlen árva szó sem ind vonatkozásról, és ezt nem tartom helyesnek.

Opponensi véleményemben viszonylag részletesen szóltam Ruzsa Ferenc disszertációjának ötödik fejezetéről, mivel ennek tézise tűnt számomra problematikusnak a tizenhárom fejezet főbb megállapításai közül. Nem biztos, hogy ebben a tekintetben megfelelt az arányosság követelményének. Szeretném ezért hangsúlyozottan kiemelni, hogy Ruzsa Ferenc disszertációja az ind filozófia és mitológia, a kapcsolódó görög bölcsélet forrásszövegeinek bámulatosan széleskörű ismeretét nyújtja az olvasónak, tömör és mégis olvasmányos stílusa kristálytisza vonalvezetésű értekező próza, amely nem tesz engedményt egyetlen felesleges kitérőnek sem. A disszertációt példaszerű szép munkának tartom, tudományos eredményeit messzemenően elegendőnek tartom az MTA doktora cím megszerzéséhez, és javaslom a vitára bocsátását.

Pécs, 2016. október 24.

Somos Róbert